N12<525080916 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

157. BAND

1955/1956

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertsiebenundfünfzigsten Bandes

	Seite
Becher, Aus dem Spanien der Gegenwart	291
Bertrams, Seinsethik und Naturrecht heute	11
Biser, Am Tor des Himmels	255
Braunmühl v., Um unsere Schuljugend*	307
Brunner, Die Gefahren des technischen Denkens	335
— Wozu lesen wir das Alte Testament?*	459
Décarreaux, Der Frühling der graeco-italienischen Renaissance	164
Dumoulin, Asien oder Europa?	180
Haas, A., Weisheit und Blindheit des Instinktes	125
Haas, J., Zum Ursprung des Lebens	321
Hartmann, Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens	361
Herberg, Die biblische Grundlage der amerikanischen Demokratie	195
Hillig, Gegen die Unrast der Zeit	401
Hollenbach, Heidegger oder Thomas v. Aquin?*	70
— Trieberziehung bei Kindern und Jugendlichen	261
Jung, Bacalar, Priester und Laien in gemeinsamer Missionsarbeit	20
Klenk, Die Krise des Trecento	436
Klinckowstroem, Selbstbekenntnisse von Medien*	149
Klönne, Die Bundesrepublik hat lesefreudige Bewohner*	230
Koch, Zum Prozeß um das Turiner Leichentuch	409
Küven, Der Zungenschlag der Werbung*	385
Lachmann, Eine neue Jesuitenfabel*	303
Leifer, Der Vatikan und die Europafrage	346
Löwenstein zu, Seelsorger und Stadtplanung*	147
— Ballung oder Lockerung	206
Möbus, Die Familie in der Sowjetpädagogik	29
Mors, Eine Erziehung zum Mitmenschen. Rückschau auf die pädagogischen Bildungskurse in Donauwörth*	223
Nell-Breuning v., Zur Sozialreform. Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip	1
— Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn*	465
Neuhaus, Schachzug am Jordan*	387
Neuner, Wo steht die Kirche in Indien?	91
Overhage, Das Ende des Piltdown-Menschen	457
Rahner, K., Die Kirche der Heiligen	81
— Trost der Zeit	241
Roth, Das Sibirische Meer	271
Schade, August Macke: Das verlorene Paradies*	66
— Guernica und Thermopylae. Zwei Bilder von Picasso und Kokoschka	425
Scherer, Das Versagen und die Gnade in Kafkas Werk. Zu Kafkas Erzählung „Ein Landarzt“	106
Schultze, Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart	278
Semmelroth, Welt als Raum der Begegnung mit Gott	444
Siegmund, Die Grundlage der Sprache des Menschen in seiner Natur	39
Simmel, Das Wort eines Bischofs*	383
— Frucht ohne Liebe*	461
Spalatin, Kirche und Staat in Argentinien	49
Ungern-Sternberg v., Eheverhältnisse innerhalb der Industriearbeiterschaft	117
Waldmann, „Zu Bethlehem in Judäa“	161
Wolff, Das Geheimnis des Marcelino*	310
— Das Ende einer Affäre*	464
Zölch, Unter falscher Flagge. Der FDGB — eine „Gewerkschaft neuen Typus“*	143
* * * Die Verschärfung der religiösen Lage in der deutschen Sowjetzone*	65

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Inhaltsübersicht

I. THEOLOGIE

August Brunner, Wozu lesen wir das Alte Testament?* 459
Albert Hartmann, Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens . . 361
Will Herberg, Die biblische Grundlage der amerikanischen Demokratie 195
Anton Koch, Zum Prozeß um das Turiner Leichentuch 409
Karl Rahner, Die Kirche der Heiligen 81
— Trost der Zeit 241
Bernh. Schultze, Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart 278
Otto Semmelroth, Die Welt als Raum der Begegnung mit Gott . . . 444
Oskar Simmel, Das Wort eines Bischofs* 383
Georg Waldmann, „Zu Bethlehem in Judäa“ 161

II. KIRCHE IN DER WELT

Eva-Maria Jung, Bacalar. Priester und Laien in gemeinsamer Missionsarbeit 20
Josef Neuner, Wo steht die Kirche in Indien? 91
Felix zu Löwenstein, Seelsorger und Stadtplanung* 147

III. PHILOSOPHIE

Wilhelm Bertrams, Seinsethik und Naturrecht heute 11
August Brunner, Die Gefahren des technischen Denkens 335
Johannes Hollenbach, Heidegger oder Thomas von Aquin?* 70
Georg Siegmund, Die Grundlage der Sprache des Menschen in seiner Natur 39

IV. ERZIEHUNG UND BILDUNG

Anton von Braunmühl, Um unsere Schuljugend* 307
Joh. Mich. Hollenbach, Trieberziehung bei Kindern und Jugendlichen 261
Arno Klönne, Die Bundesrepublik hat lesefreudige Bewohner* . . . 230
Gerhard Möbus, Die Familie in der Sowjetpädagogik 29
Hermann Mors, Eine Erziehung zum Mitmenschen — eine religiöse Aufgabe unserer Zeit. Rückschau auf die pädagogischen Fortbildungskurse in Donauwörth* 223

V. GESCHICHTE

Jean Décarreaux, Der Frühling der graeco-italienischen Renaissance 164
G. Friedrich Klenk, Die Krise des Trecento 436
Walter Leifer, Der Vatikan und die Europafrage 346

Paul Overhage, Das Ende des Piltdown-Menschen* 457
Franz Spalatin, Kirche und Staat in Argentinien 49
*** Die Verschärfung der religiösen Lage in der deutschen Sowjetzone* 65

VI. VÖLKER UND IHRE PROBLEME

Hubert Becher, Aus dem Spanien der Gegenwart 291
Heinrich Dumoulin, Asien oder Europa? 180
Gerhard Neuhaus, Schachzug am Jordan* 387
Paul Roth, Das Sibirische Meer 272

VII. LITERATUR

Eugen Biser, Am Tor des Himmels 255
Michael Scherer, Das Versagen und die Gnade in Kafkas Werk. Zu Kafkas Erzählung „Ein Landarzt“ 106
Eduard Lachmann, Eine neue Jesuitenfabel* 303

VIII. KUNST

Herbert Schade, August Macke: Das verlorene Paradies* 66
— Guernica und Thermopylae 425

IX. NATURWISSENSCHAFT UND GRENZGEBIETE

Adolf Haas, Weisheit und Blindheit des Instinktes 125
Johannes Haas, Zum Ursprung des Lebens 321
Graf Carl v. Klinkowstroem, Selbstbekenntnisse von Medien* . . . 149

X. SOZIALE FRAGE

Felix zu Löwenstein, Ballung oder Lockerung? 206
Oswald v. Nell-Breuning, Zur Sozialreform. Erwägung zum Subsidiaritätsprinzip 1
Roderich v. Ungern-Sternberg, Eheverhältnisse innerhalb der Industriearbeiterschaft 117
Franz Theodor Zölch, Unter falscher Flagge. Der FDGB — eine „Gewerkschaft neuen Typus“* 143

XI. ZUR BESINNUNG

Franz Hillig, Gegen die Unrast der Zeit 401
Theo Küven, Der Zungenschlag der Werbung* 385

XII. FILM

Oskar Simmel, Frucht ohne Liebe* 461
Johannes Wolff, Das Geheimnis des Marcelino* 310
— Das Ende einer Affäre* 464

Zeitbericht im Überblick

Vom Leben der Kirche: Die Lage der ostdeutschen Bistümer 59 — Die Not der italienischen beschaulichen Orden 136 — Ein drohenderVerlust 139 — Der Kreuzzug für eine bessere Welt 216 — Für die Christen Chinas 298 — Für die Kirche in Vietnam 379 — Zum Tod von José Ortega y Gasset 456.

Ringen um Fortschritt: Wirtschaftliche Pläne Spaniens 137 — Schüler und Studierende in Spanien 139 — Protestantische Sammlungen und Stiftungen 142 — Einige Daten zur technischen Entwicklung Frankreichs 220 — Vom Verkehrswesen der USA 299 — Abessinien — ein moderner Staat in Afrika 381 — Walfischfang 456.

Bildung: Zum Problem der medizinischen Aufklärung 63 — Zur Lehrerbildung 135.

Soziale Frage: Der Familienausgleich 380 — Gegen den Mißbrauch von Alkohol und Tabak 377.

Welt in Bewegung: Geburtenkontrolle in Puerto Rico 61 — Lateinamerika als Kontinent der Farbigen 140 — Die Indianerfrage in Mexiko 221 — Geburtenbewegung Österreichs und Italiens 302.

Welt im Gären: Der Kommunismus unter den japanischen Studenten 60 — Die soziale Lage des Landarbeiters in Südamerika 61 — Der Unterhalt von Frankreichs Konfessionsschulen 63 — Unruhige Wasserfront 141 — Wiedererwachen des Antiklerikalismus in Frankreich 222 — Einheits-Sozialisten auch in Japan 223 — Wohnungsnot in Spanien 379.

Die Welt hinter dem Eisernen Vorhang: Von der Kirche Chinas 137 — Vom Sowjetsport 137 — Ost-West-Kontakte seit 1954 138 — Stahlerzeugung Polens 138 — Seminar in Sowjetrußland 301 — Die armenische Kirche 300 — Wird Dostojewski von den Sowjets in Gnaden wieder aufgenommen? 382 — Zeitungen in China 383 — Polen feiert Adam Mickiewicz 455.

Film: Die Saat der Gewalt 217 — Himmel ohne Sterne 219.

Buchbesprechungsgruppen

Antike 158
Dichtung 77
Erziehungsfragen 315
Evangelische Theologie 155
Geistesgeschichte 74, 476
Geistliches Wort 233
Geschichte 236, 396
Grenzwissenschaften 480
Heilige Christi 234
Jugendbücher 230
Kirchengeschichte 317
Krieg im Roman 319
Kunst 156, 474
Literatur 239
Literaturgeschichte 318
Menschliche Gemeinschaft . . . 399
Philosophie 313
Religiöse Bücher 468
Religiöses Leben 473
Religions- und Kulturgeschichte . 383
Theologie 73, 393
Toleranz 153
Welt der Märchen 238
Zeitfragen 80

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Adolph, W., Erich Klausener	470
Adrian, G., Quappe ist nicht von Pappe	232
Adrian, G., Jetzt schlägt's aber 13!	232
Almanach auf das Jahr des Herrn 1956	474
Andersen, H. Chr., Als die wilden Schwäne sangen	238
Andersen, H. Chr., Wem das Glück lacht	239
Andres, St., Der Mann von Asteri	239
Aristoteles, Eudemische Ethik	160
Asmussen, H., Weihnachten	474
Augustinus, Confessiones — Bekenntnisse	469
Balthasar, H. U. von, Die Gottesfrage des heutigen Menschen	473
Barrett, E., Hirten im Nebel	472
Baudelaire, Ch., Die Blumen des Bösen („Les fleurs du mal")	78
Bauer, J. M., So weit die Füße tragen	320
Bednarik, K., Der junge Arbeiter von heute — ein neuer Typ	122
Berkner, K., Evi und das silberne Herz	232
Bierbaum, M., Nicht Lob, nicht Furcht	470
Birkenfeld, G., Wolke, Orkan, Staub	320
Bleistein, R. u. *Henken, A.*, Jungen für Christus	231
Blinzler, J., Der Prozeß Jesu	473
— Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft	409
Bloy, L., Die Seele Napoleons	398
Boeck, W., Pablo Picasso	475
Bomans, G., Die Memoiren des Herrn Ministers	80
Bonhoeffer, D., Sanctorum Communio	156
Sankt Bonifatius, Gedenkgabe zum 1200. Todestag	234
Bratt, B., Bitte, der Nächste	232
Brentano, C., Die Passion	471
Brik, H. Th., Fahrt ins Unheimliche	230
Britschgi, P. E., Kameraden auf großer Fahrt	231
Brüder Grimm, Kinder- und Häusmärchen	238
Brunner, E., Das Ewige als Zukunft und Gegenwart	155
Buber, M., Bücher der Geschichte	468
Bulst, W., Das Grabtuch von Turin	409
Carmiggelt, S., Abenteuer mit Kindern	239
Chautard, J. B., St. Bernhards Söhne	474
Chinigo, M., Sammlung der Lehren Papst Pius XII.	358
Closen, G. E., Wege in die Heilige Schrift	468
Dammer, D., Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn	465
Delius, Dr. W., Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert	317
Den ihr nicht kennt	234
Derbolav, J., Erkenntnis und Entscheidung	159
Durian, W., Der See im Glas	231
Eger, R., Mister Edison zaubert	231
Ehrle, F., Zur Enzyklika „Aeterni Patris"	314
Eichendorff, J. von, Anmut und Adel der Poesie	318
Eick J. - Gauger, K., Angina temporis	401
Emmerich, A. K., Das arme Leben unseres Herrn Jesu Christi	471
van Eyck, T., Ein Mann namens Miller	80
Fascie, Don Bosco	470
Fay, M., Eine Prinzessin erzählt	231
Féret, H. M., Die Geheime Offenbarung	73
Fischer, W., Neue Tagebücher von Jugendlichen	315
Flemming, W., Epik und Dramatik	318
Friedmann, H., Deutsche Literatur im zwanzigsten Jahrhundert	76
Frobenius, L., Kulturgeschichte Afrikas	395
Funk, W., Das rechte Maß bei Albrecht Dürer und bei den alten Meistern	475
Gassner, S., Monika und die Zwillinge	230
Gerlach, H. F., Eduard Munch	475
Görlich, E. J., Die Flotte der Verratenen	230
Greene, Gr., Das Ende einer Affäre	364
Greiner, M., Zwischen Biedermeier und Bourgeoisie	75
Greiss, F., Das Zeitalter des Menschen	399
Grousset, R., Orient und Okzident im geistigen Austausch	477
Guillot, R., Ule, der Löwenhüter	230
Guttenberg, A. Ch. de, Der Aufstieg des Abendlandes	476
Gutzwiller, R., Meditation über Lukas	469
Haftmann, W., Malerei im 20. Jahrhundert	157
Hartmann, A., Toleranz und christlicher Glaube	154
Hauptmann, G., Winckelmann, Das Verhängnis	303
Heemskerk, P., Die Kinder vom Maru-See	232
Heer, F., Sprechen wir von der Wirklichkeit	398
Heer, F., Dirks, W., Schneider, R., Reifenberg, B., Tausend Jahre Abendland	236
Heimann, E., Vernunftglaube und Religion	478
Heinrichsbauer, J., Buch der Besinnung	472
Heizmann, K. H., Diebesjagd mit Hindernissen	230
Hellpach, W., Mensch und Volk der Großstadt	400
Hennemann, G., Philosophie — Religion — Moderne Naturwissenschaft	480
Herrmann, K., Signale in der Nacht.	231
Herzog, W., Der Weltweg des Geistes	236

Seite

Hildegard von Bingen, Wisse die Wege 474
Hochheimer, A., Abenteuer in der Sahara 230
Höß, A., Gottverbunden durch das Kirchenjahr 471
Hollenbach, J. M., Sein und Gewissen 70
Hopkins, G. M., Gedichte — Schriften — Briefe 233
Hoppe, M., Bille, der Backfisch . . 232
Hoppe, M., Mumpitz unterwegs nach Spanien 232
Hostie, R., Du Mythe à la Religion . 393
Huber, G., Kreuze über Nagasaki . 469
Jacob, M., Giorgio La Pira 471
Jacob, M., Abbé Pierre 471
Jansson, T., Sturm im Mumintal . . 230
Johannes v. Kreuz, Die dunkle Nacht der Seele 469
Jünger, E., Am Sarazenenturm . . . 239
Jungmann, J. A., Der Gottesdienst der Kirche 393
Kähler, M., Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus 156
Kane, G. L., Warum ich Priester wurde 472
Keiser, H. J., Die Meute 232
Keller, W., Und die Bibel hat doch recht 461
Kerr, A., Gruß an Tiere 240
Knaak, K., Attila, Gefährte einer Jugend 232
Köhler, G., Schule der Schlagfertigkeit 319
Könn, Dr. J., Sein letztes Wort . . 473
Köster, Dr. H., Die Magd des Herrn . 73
Kranz, H., Befehl des Radscha . . . 230
Küpper, Dr. H. Wörterbuch der deutschen Umgangssprache . . . 319
La Bedoyère, Und einiges fiel unter die Dornen 472
De la Gorce, A., Der Heilige der Heimatlosen 469
Lasker-Schüler, E., Dichtungen und Dokumente 77
Lecler, J., Histoire de la tolérance au siècle de la réforme 153
Ledig, G., Die Stalinorgel 319
Leeming, J. F., Claudius der Hummelkönig 230
Le Fort, G. v., Am Tor des Himmels . 255
Leyen, F. v. d., Das Heldenliederbuch Karls des Großen 74
Loewenich, W. v., Der moderne Katholizismus 362
Lombardi, R., Pio XII. per un mondo migliore 217
Lützeler, H., Der Turm des Freiburger Münsters 158
Madariaga, S. de, Spanien, Wesen und Wandlung 297
Mann, Th., Versuch über Schiller . 318
Maritain, J., Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheiden zur Einung 314
Masefield, J., Der Spion des Herzogs 230
Mauriac, F., Das Lamm 79
Merton, Th., Brot in der Wüste . . 468

Seite

Miller, A. M., Die Poggermühle . . 230
Mohler, A., Die Schleife 319
Natzmer, G. v., Die Kulturen der Vorzeit 394
Neuss, W., Die Kirche der Neuzeit . 317
Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion 394
Nink, C., Metaphysik des sichtlich Guten 12
Nolan, W., Kreuz oder Krone . . . 230
Die Normannen in Thessalonike . . 396
Norton, M., Die Borgmännchen . . 230
Ortega y Gasset, J., Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen . 314
Pareto, V., Allgemeine Soziologie . . 399
Perrin, H., Tagebuch eines Arbeiterpriesters 472
Plattner, F. A. Pfeffer und Seelen . . 298
Pohlenz, M., Griechische Freiheit . 313
Post, L. v. d. Trennende Schatten . 240
Rabbow, P., Seelenführung . . . 158
Regamey, P., Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert 156
Renoirte, F., Philosophie der exakten Wissenschaften 480
Rheinbaben, W. v., Viermal Deutschland 1895—1954 237
Rintelen, F. J., Der Rang des Geistes 477
Risse, H., Fördert die Kultur . . . 80
Ritter, G., Staatskunst und Kriegshandwerk 479
Rojas, M., Wartet, ich komme mit . 80
Rudolf, G., Daimler und Benz erfinden Motorrad und Auto 231
Rüber, J., Bleibe meine Welt . . . 79
De Saint Pierre, M., Bernadette . . 470
Salin, E., Um Stefan George . . . 75
Salotti, C., Der heilige Johannes Bosco 470
Sanchez-Silva, J., Die Legende vom glücklichen kleinen Leben und schönen Sterben des Marcelino Pan y Vino 230, 310
Schaper, E., Das Leben Jesu . . . 473
Schaumann, R., Die Taube 240
Schebesta, P., Die Negrito Asiens . . 395
Scheeben, H. Ch., Albertus Magnus . 235
Schenk, G., Vor der Schwelle der letzten Dinge 480
Schiffers, W., Die Schmugglerhütte . 231
Schiller, F., Ausgewählte Werke . . 78
Schilliger, J., Der Millionär auf dem Henkerkarren 231
Schlaepfer, L., Die Legionäre des Tyrannen 231
Schmitt, E., Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach 74
Schnabel, W., Doretta und der Anarchist 240
Schöffler, H., Kleine Geographie des deutschen Witzes 319
Schreyer, L., Evangelisten 474
Schuchert, A., Kirchengeschichte I. Bd. 318
Schüddekopf, Dr. O. E., Das Heer und die Republik 396
Schurhammer, G., Franz Xaver . . 235

Seite

Schwerd, A., Hymnen und Sequenzen . 159
Sheen, F. J., Sieben Worte Jesu an das Kreuz 471
— Gestalten der Passion 471
— Sieben Worte Jesu und Mariae . 471
Spoerri, Th., Georg Trakl 76
Stark, R., Aristotelesstudien . . . 160
Starlinger, W., Grenzen der Sowjetmacht 237
Strangfeld, G., Die Stimme auf Patmos 469
Stürzl, E., Von Satan zu Gott . . . 76
Syberberg, R., Daß diese Steine Brot werden 240
Tepp, M., Die Sonnenkinder im Inkareich 232
Tertullian, Apologeticum 469
Das Alte Testament 468
Theimer, W., Geschichte der politischen Ideen 397
Thrasolt, E., Eduard Müller. Der Berliner Missionsvikar 470
Tocqueville, A. C. de, Die Demokratie in Amerika 398

Seite

Treitschke, H. v., Das deutsche Ordensland Preußen 396
Und die Flamme soll euch nicht verbrennen 238
Vogel, Dr. G., Psychotherapie und Pädagogik 316
Vriesen, G., August Macke 67
Walter, O., Pius XII. 471
Weber, A., Kapitalbildung und Lohnkämpfe 399
Weikl, L., Entfache die Glut . . . 472
Weiß, G., „Das haben wir gleich!“ 231
Welte, B., Vom Geist des Christentums 471
Wörterbuch der Soziologie . . . 399
Wolf, E., Peregrinatio 155
Wolf, Dr. W., Die Welt der Ägypter 394
Wuenschel, E. A., Self-Portrait of Christ 409
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete 393
Zieser, B., Rote Leuchtkugeln . . . 79
Zürcher, J., Das Corpus Academicum 160

Namenverzeichnis

A

Abbé Pierre 471
Adenauer, K. 401, 403
Agagianian, Gregor, Kardinal . . . 301
Albert der Große 235
Alexander VI. 49
Apostolis Michael 168
Argyropulos 168
Aristoteles 160
Athenagoras, Ökumenischer Patriarch 28 ff
Augustinus 469

B

Barth, K. 364
Baudelaire, Ch. 78
Baumgarten, P. M. 411
Becher, H. 75, 76, 77, 78, 79, 80, 154, 291, 317, 478
Benedikt XIV. 423
Benedikt Labre 469
Bernadette 470
Bernhard v. Clairvaux 474
Bernhart, J. 469
Bertram, Adolf, Kardinal 59
Bertrams, W. 11
Bessarion 171
Biser, E. 255
Blinzler, J. 409, 473
Boccaccio 169, 173, 437
Bonifatius 234
Bonifaz VIII. 157, 439
Bose, A. C. 102
Bramesfeld, E. 401
Braun, F. M. 424
Braun, J. 412
Brunner, A. 74, 335, 395, 479
Büchel, W. 480
Bulst, W. . . . . 499 ff.

C

Carlos II., König von Spanien . . . 49
Carus, C. G. 193
Cassirer, E. 47
Chevalier, U. 410
Chiminelli, P. 439
Chrysoloras, M. 170
Claudel, P. 408
Clemens VII. 410
Cohen, E. 204
Coudenhove-Kalergi, R. 347

D

Décarreaux, J. 164
Delage, Y. 410
Descartes, R. 444
Dessauer, F. 375, 408
Dingwall, E. J. 151
Dittrich, E. 148
Don Bosco 470
Dostojewskij, F. 382
Doyle, Sir Conan 151
Dubarle, A.-M. 421
Dürckheim-Montmarin, Karlfried von 182
Dürer, A. 475
Dufour, L. 126
Duhr, B. 303
Dumoulin, H. 180

Seite

E

Eick, J. 401
Engels, Fr. 29
Ennen, K. 159, 160
Enrie, G. 414

F

Faber, F. W. 406
Fabre, J. H. 125
Falk, H. 238
Ferdinand II. v. Aragonien 49
Firmann, A. 150
Florovskij, G. 288
Flory, Ch. 349
Foerster, F. W. 271
Fox, Schwestern 150
Franzelin, Johannes, Kardinal . . . 446
Franz von Sales 403
Franz Xaver 255
Freud, S. 31
Friedrich II. v. Preußen 479
Frings, Josef, Kardinal 353

G

Gaechter, P. 412
Gagern, F. Frhr. von 15
Galen, Clemens, Kardinal 470
Galilei 363, 374ff
Gauger, K. 401, 405
Gaza, Th. 168
George, St. 75
Geyser, J. 11
Gide, André 31
Greene, Gr. 76
Guardini, R. 192

H

Haas, A. 125
Haas, J. 321
Häring, B. 377
Haile, Selassie 381
Hartmann, A. 361
Hauptmann, G. 303
Hegel, G. W. 361
Heidegger, M. 70
Heidrich, P. 191
Heinrich der Seefahrer 94
Herberg, W. 195
Herder, J. G. 41
Hildegard von Bingen 479
Hillig, F. 79, 234, 238, 239, 393, 399, 401, 474
Hirschmann, H. 406
Hlond, August, Kardinal 59
Hofinger, J. 191
Hollenbach, J. M. 70, 261
Hopkins, G. M. 233
Humboldt, W. v. 46, 361

I

Isabella von Kastilien 49

Seite

J

Jaspers, K. 444
Johann VIII. 178
Johannes vom Kreuz 469
Jünger, E. 319, 402
Julius II. 49
Jung, C. G. 393, 433
Jung, E. M. 20

K

Kafka, F. 106ff
Kaller, Bischof 353
Kallistos, A. 168
Katharina v. Siena 439
Keilhacker, M. 223
Kitayama Junja 183
Klenk, G. F. 237, 313, 314, 396, 477, 479
Klinckowstroem, C., Graf v. 152
Klönne A. 397
Koch, A. 409
Koehler, O. 59
Kokoschka, O. . . . . 425ff.
Kollontay, A. 30
Kovalevskij, E. 283
Kraus-Weber, K. 151
Küven, Th. 387

L

Lachmann, E. 306
La Pira, G. 471
Lascaris, J. 168
Lasker-Schüler, E. 77
Laur, H. 1
Le Fort, G. von 255
Leifer, W. 346
Leo XIII. 29
Lepeschinskaja, O. B. 333
Lilje, H. 383
Lincoln, A. 202
Link, E. 1
Loewenich, W. von . . . . . 362ff.
Löwenstein, F. zu . . 149, 206, 399, 400
Lombardi, R. 217
Lotz, J. B. 192
Lubac, H. de 194
Lunn, A. Sir 377
Luther, M. . . . . 364ff.

M

Macchiavelli, N. 438
Macke, A. 66
Madariaga, S. de 297
Maixner, A. 350
Makarenko, A. S. 33
Manhattan, A. 360
Maritain, J. 349
Martin, B. 192
Marx, K. 29
Mauriac, F. 79
Mayer, A. . . . . 461ff.
Mickiewicz, A. 455
Miller, St. 331

Seite

Mindszenty, Josef, Kardinal . . . 356
Möbus, G. 29
Montini, Unterstaatssekretär . . . 354
Mors, H. 226
Muckermann, F. 20
Müller, E. 470
Munch, E. 475
Munnings, F. 151

N

Nehru 93
Nell-Breuning, O. v. . . . 1, 399, 468
Neuhaus, G. 392
Neuner, J. 91
Nikolaus V. 174
Nink, C. 12

O

Ohm, P. Thomas 99
Ortega y Gasset, J. 314
Ott, L. 81
Overhage, P. 459

P

Panikkar, K. M. 93
Pascal 404
Pauly, C. 237
Pelster, F. 235, 315
Peron, J. . . . . 49ff.
Peter von Troyes 410
Petrarca 165, 169, 437
Pfeil, H. 370
Pia 410
Picasso, P. 475
Pilatus, L. 169
Pius II. 173
Pius XI. 157, 420
Pius XII. 19, 22, 90, 91, 291, 346ff., 404, 471
Platon 159
Plethon, G. 170
Portmann, A. 40
Pribilla, M. 376
Price, H. 151

R

Rahner, K. 81, 241
Rauch, Wendelin, Erzbischof . . . 11
Révész, Géza 39
Roosevelt, F. D. 348
Roth, P. 272
Rudder, B. de 307

S

Sailer, J. M. 407
Salvatorelli, L. 436
Schade, H. 70, 75, 157, 158, 425, 474, 475, 476

Seite

Scheinmann, M. M. 359
Schelsky, H. 263
Scherer, M. 106
Schiller, F. 78
Schinzinger, R. 189
Schmaltz, G. 192
Schultze, B. 278
Sedlmayr, H. 69
Semmelroth, O. 444
Sergij, Patriarch v. Moskau . . 280, 283
Siegmund, G. 39
Simmel, O. 73, 155, 156, 236, 393, 473, 464, 474
Sombart, W. 406
Spalatin, F. 49
Stalin 138
Stampfli, L. 120
Stenzel, H. 76, 233
Stern, W. 44

T

Taylor, M. 348
Tertullian 469
Thomas von Aquin 70
Thomas von Kempen 404
Thurston, H. 424
Tisserant, Eugen, Kardinal 357
Trakl, G. 76
Troickij, S. 283, 284, 285
Truesdell, J. W. 150
Tüchle, H. 442

U

Ungern-Sternberg, R. von 117
Urban VI. 439
Utz, F. 1

V

Vaccari, A. 419
Vasco da Gama 94
Vignon 410
Vinoba, Bhave 98
Volk, G. 192

W

Waldmann, G. 161
Walkenhorst, K. H. 74
Willam, F. M. 421
Winckelmann, J. J. . . . . 303ff.
Wolff, J. 312, 465
Wuenschel, Edward 409
Würmeling, F. J. 404

Z

Zähringer, D. 413
Zeeden, E. W. 369

Sachverzeichnis

Seite

A

Abendland 236, 479
Beitrag der Völker 476
christliche Grundlage 476
Abessinien 381
Afrika
Akkomodation 103
Aktivismus 478
Alkoholismus 377
in den Missionsländern 378
Altes Testament
und Archäologie 461
Gottesbegriff 460
Grundgedanken 196, 468
Theologie 468
Übersetzungen 468
Angina temporis 401
Antiklerikalismus 222
Arabische Staaten . . . . . 387ff.
Arbeiterpriester 472
Arbeitsbesessenheit 404
Argentinien
Revolution 59
Unabhängigkeit 50
Verhältnis von Kirche und Staat . 49
Armenien
Kirche 300
Asien
Deutung seiner Geschichte . . . 93
Atomenergie 480
Aufklärung, medizinische 63
Gefahren 63
popularisierende 63, 461
Aufklärungszeitalter 479
Autonomie
des Menschen 205
der Welt 450
Autorität
der Kirche . . . . . 361ff.
Avignon 439
Folgen für die Kirche 441

B

Bacalar 20
Befruchtung, künstliche
am Tier 462
am Menschen 462
Stellung der Kirche 462
juristische Erwägungen 462
deontologische Erwägungen . . 462
psychologische Erwägungen . . . 462
Folgen für das Kind 463
„jungfräuliche" Geburt 463
Berlin
Universität 361
Beschauliche Orden 136
Betrachtungsbücher . . 468, 469, 471, 472
Bevölkerungsentwicklung
Deutschland . . . . . 206ff.

Seite

Österreich 302
Italien 303
Bibel
als Grundlage der amerikanischen Demokratie 195
Grundgedanken 196
Bibelwissenschaften
Literaturangaben 393
Bibliothek
des Bessarion 172
Biedermeier 75
Biochemie
Beitrag zur Erkenntnis vom Ursprung des Lebens 323
„Blaue Reiter" 67
Bolschewismus
Grundlagen 478
Kampf gegen die Kirche . . . 359
Borromäusverein 227
Buch, Wert des 407
Buchmalerei des Mittelalters . . . 474
Buddhismus 185
und Christentum 191
Leugnung des personalen Ichs . . 194

C

Charisma 90
Chemie
und Wissenschaftstheorie . . . 480
China 137
Lage der Kirche 248
Zeitungen 383
Christentum
und westliche Welt 478
Christenverfolgung
in China 298
Christus
Abschiedsreden 473
Auferstehung . . . . . 420f.
Begräbnis . . . . . 416ff.
Geist 471
Grabtuch von Turin . . . . . 409ff.
Leben Jesu 471, 473
Letzte Worte 471
Prozeß Jesu 473
in Indien 98
Corpus Academicum 160

D

Demokratie
amerikanische 195
und Bibel 195, 201
Grundlagen 478
und Tolitarismus 195
Deutschland
von 1895—1945 237
Deutschordensland 396
Diaspora 470

Seite

Dichter
aus Österreich 106
Dogma
und Vernunft 363
Als Schranken des Denkens . . . 370

E

Ehe
Gesetzgebung in der Sowjetunion 32
in der Industriearbeiterschaft . . 117
Scheidungshäufigkeit 120
Ursachen der Auflösung . . . 118
Zivilehe in Argentinien 52
Emigration, russische . . . . . 280ff.
England
in Indien 94
Entspannung 406
Entwicklungsgesetz 324
Enzykliken
Aeterni Patris 314
Evangelii Praecones 22
Humanis generis 374
Mystici Corporis 90
Quadragesimo anno 1, 10
Summi Pontificatus 348
Gewißheitsgrade 373
Erkenntnis
bei Platon 159
der Welt . . . . . 444ff.
Erziehung
Fragen der 223
falsche . . . . . 264ff.
Eßgewohnheiten 406
Ethik des Aristoteles 160
Europa
Beitrag des Vatikans . . . . 343ff.
im Banne Asiens . . . . . 180ff.
im Widerstand 258
Europäisches Kolleg (Brügge) . . 358
Europarat 357
Evangelisches Christentum
Wahrheitsbegriff . . . . . 365ff.
Subjektivismus 368
Liberalismus 368
Expressionismus 475

F

Familie
Einkommen und Klassengesellschaft 29
Lastenausgleich 380
in der Sowjetpädagogik . . . . 29ff.
Farbige
in Südamerika 140
Film
Möglichkeiten 407
Besprechungen
Ende einer Affäre 464
Frucht ohne Liebe 461
Geheimnis des Marcelino . . . 310
Himmel ohne Sterne 219
Saat der Gewalt 217
Fortschritt 477
Frankreich
Antiklerikalismus 222

Seite

und Exil von Avignon 439
Lage der Konfessionsschulen . . 63
und Reich 439
und Technik 220
Freiburger Münster
Turm 158
FDGB . . . . . 143ff.
Freiheit
Aussagen der Bibel 200
Bewußtsein der Griechen . . . 313
des Christenmenschen 364
und Wahrheit 365
der Kirche 157
Freimaurerei
in Argentinien 54
Föderalismus 6

G

Galilei . . . . . 255ff.
Geburtenkontrolle
in Puerto Rico 61
Geistesgeschichte
Situation von heute 473
Geistigkeit
einseitige heutige 335
Gemeinschaft
Aussagen der Bibel 197
Genußsucht 401
Gerechtigkeit
Aussagen der Bibel 199
Gewissen
nach Heidegger 70
nach der Scholastik 71
Gewissensfreiheit 363ff, 365
Glaube 366
und Freiheit 367
und Gewißheit 372
und Naturwissenschaften . . . 480
Gleichheit
Aussagen der Bibel 199
Gnade 454
Sieghaftigkeit 83
Goa
Stellung in Indien 97
Goethe
als Vorbild für die Gegenwart . . 477
Gott
Begegnung mit . . . . . 444ff.
und Mensch 196
Gottesdienst 393
Grabwespen 125
Verhalten 127
Instinkt 127
Griechentum
Religion 394
Griechisch
Einfluß in der Frührenaissance . 169ff.
Großstadt 400
Kultur 210
Vorteile . . . . . 208ff.
Nachteile . . . . . 208ff.
wehrpolitisch gesehen 212
Guernicabild Picassos . . . . . 425ff.

Seite

H

Handlung
freie des Menschen 12
ihre sittliche Bestimmung . . . 12
Hafenarbeiter
in New York 141
Heilige . . . . . 81ff.
als Schöpfer christlichen Lebensstils 85
Heiliger Geist 471
Heiligkeit
als Zeichen der Kirche . . . 84, 87
Heiligsprechung 92
Heldenlieder
Sammlung Karl des Großen . . . 74
Historismus
bei Ortega y Gasset 314
Hoffnung
christliche 155
Humanismus 477
östlicher 477
Hymnen
christliche 159

I

Indianer 20, 140, 221
Indien
junge Generation und Christentum 100
Katholische Kirche in 91
Missionspropaganda der Sekten . 101
soziale Stellung des Menschen und Religion 97
Individualismus 205
Industriearbeiterschaft 117
Industrielle Ära 399
Inspiration 459
Instinkt
der Tiere 125
Islam
mohammedanischer Machtblock . 94
Israel
und Jordanien . . . . . 387ff.
arabische Nachbarstaaten . . . 387ff.
wirtschaftliche Schwierigkeiten . 390
Italien
im 13. Jahrhundert 441
Frührenaissance 164

J

20. Jahrhundert
Malerei 157
Japan
Einheitssozialisten 223
Kultur der Stille 187
Naturverbundenheit 182
Studenten und Kommunismus . . 60
Jesuiten
Fabel von der Ermordung Winckelmanns 303ff
Jugend
Erziehungs-Schwierigkeiten . . 261
und Freizeit 309
Geborgenheitsverlust . . . 307, 363
Lebensraumbeschränkung . . . 307

Seite

Schulkind . . . . . 307ff.
Tagebücher 315
Überbelastung mit Reizen . . . 263
unfertig 265
veränderte Seelenverfassung . . 263
Judenverfolgungen 79

K

Kaisertum
und Papsttum 438
Sturz . . . . . 438f.
Karl der Große
Heldenliedersammlung 74
Katholizismus
Berlin 470
deutscher im 19. Jahrhundert . . 470
und Totalitarismus 362, 365
Kirche
Autorität . . . . . 361ff.
Bedrohung durch Avignon . . . 439ff.
in China 137
Einheit und Orthodoxie 274
Geschichte in der Neuzeit . . . 317
Geschichte in Irland 317
Gottesdienst 393
der Heiligen 81
Heilsnotwendigkeit 101
in Indien 91
Kirchenkampf in der Sowjetzone . 65
Lebensgesetzlichkeit 90
und moderne Kunst 156
Orthodoxe Lehren 283
Soziologie in ev. Sicht 156
und Staat in Argentinien . . . 49
und Staat in Spanien 295
und Staatsform 356
und Toleranz 154
in Vietnam 379
und Welt 446
Kirchenjahr 471
Klassik
deutsche 477
Klerikalisierung 383
Kommunismus
Gegensatz die westliche Welt . . 195
unter den japanischen Studenten . 60
Konfessionalisierung 383
Konfessionsschulen
in Frankreich 63
Konstantinopel
Fall 165
Konzentration
Übungen 188
Konzil, ökumenisches
Erwartungen der Orthodoxie . 289
von Florenz 177
Kreuzzug
für eine bessere Welt 216
Krieg
Kriegshandwerk 479
Napoleonische 479
Kriegsromane 79
Kultur
Vorzeit 394
Ägypten 394

Seite

Afrika 395
Negrito Asiens 395
Kulturkonferenz
europäische 1949 355

L

Laien
altindischer Kongreß der . . 105
in der Kirche 472
als Missionare . . . . . 20ff.
Landarbeiter
in Südamerika 61
Leben
nach dem AT 74
religiöses 472
organisches 325,, 326
Ursprung 321ff., 329
Versuche von St. Miller . . . 331
Behauptungen von
O. B. Lepeschinskaja 333
Lebensordnung 405
Lehramt der Kirche
Freiheit des Denken 361
des Forschens 375
Gewißheitsgrade kirchlicher
Entscheidungen 373
und Glauben 366
und autonome Vernunft 369
und Wissenschaft 363
Lehrerbildung 135
Liberalismus . . . . . 368ff.
säkularisierter 205
Lirey
Kanoniker von 410
Literatur
deutsche im 20. Jahrhundert . . 76

M

Märchen 238
Managerkrankheit 401
Maria
Miterlöserin 73
Marianischer
Kongreß in Bombay 104
Marxismus 478
und Familie . . . . . 29ff.
Maryknoll Mission 22
Massenkriege 479
Medien
Selbstbekenntnisse 149
Mensch
Heil 247
Kosmos des Seins 444
Leere 404
anthropologische Sicht 444
autonom 205
Freiheit 404
Geborgenheit 402
Gottesfrage 473
Sprache 39
Vollendung 249
Welt 450
Wert 444
Mexiko
Indianer 20ff., 221

Seite

St. Michaelsbund 227
Militarismus 479
Mittelalter
Buchmalerei 474
Übergang zur Renaissance . . . 437
Moderne Malerei
Grenzen 429
Sehnsucht nach der Wahrheit . . 435
Mystik 469
Mythos 393

N

Naturgesetz
Moralisches des Menschen . . . 13
Erkenntnis 14
Naturrecht . . . . . 11, 16ff.
rationalistisches 18
und positives Gesetz 19
Naturwissenschaft
und Glaube 480
als Zugang zur Wirklichkeit . . 335
Methoden ihrer Erkenntnis . . 336
Grenzen . . . . . 336ff.
Neulandbeschaffung
in der Sowjetunion 274
Normannen 396

O

Offenbarung
Geheime 73
natürliche 450
übernatürliche 454
Ordensschwestern
in Krankenhäusern 139
Orthodoxie 278
Auffassung des Primats 281
und Rom 290
Streitigkeiten innerhalb . . . 280ff.
Struktur 279
Ostdeutschland
rechtliche Lage der Bistümer . . 59
Osten
Verhältnis zum Westen . . 180ff., 477
Weisheit des . . . . . 180ff.

P

Pädagogik
und Psychotherapie 316
Paläontologie
Frühzeiten der Erde 322
Entstehung der Arten 322
Fälschung des Piltdown-Menschen . 457
Palästina
Krieg 389
Parität
konfessionelle . . . . . 383f.
Pax-Christi-Bewegung 357
Penizillin 480
Person
Aussagen der Bibel 197
Physik
Wissenschaftstheorie 480
Geistesgeschichte 480

Seite

Piltdown-Mensch
Fälschung 457
Polen
Stahlerzeugung 138
Feiern für Adam Mickiewicz . . 455
Politik 397
Predigten
im Rundfunk 254
Preußen
Deutschordensland 396
Priestertum 472
Beruf 472
Abfall 472
Psalmen 468
Psychoanalyse 393
Psychotherapie 193
und Pädagogik 316
Puerto Rico
Geburtenkontrolle 61

Q

Quattrocento 164

R

Radar 480
Rationalismus
autonomer 478
Raumplanung . . . . . 206ff.
Recht
und Sittlichkeit 18
Reichswehr 396
Reklame
Sprache 385
christliches Betteln 387
Renaissance
Anfänge in Italien 164
Romantik 477
Rücksichtnahme
Erziehung zur 269
Rundfunk 407

S

Schelmenroman
spanischer 80
Seelenführung
in der Antike 158
Seinsbegriff
bei Heidegger 70
in der Scholastik 71
Sekten
Missionspropaganda 101
Semaines sociales de France
Straßburg 1946 349
Sequenzen 159
Sibirisches Meer . . . . . 272ff.
Sicherheit
verlorene des Menschen . . . 343ff.
allein im Geistigen 345
Situationsethik 14
Sowjetunion
und Dostojewskij 382
Ehegesetzgebung 32
Grenzen ihrer Macht 237

Seite

Historische Akademie Moskau . . 359
Pädagogik . . . . . 29ff.
Reisen in die 138
Sport in der 137
Theologische Seminare . . . . 301f.
und vorderer Orient . . . . 387ff.
Wasserwirtschaft 274
Sowjetzone
Verschärfung des Kirchenkampfes 65
Sozialismus 223
Sozialreform 1
Soziologie 399
Spanien
außenpolitische Lage 291
geistige Lage 294
Tod von Ortega y Gasset . . . 456
Kirche und Staat 295
Obrigkeitsstaat 292
religiöse Verhältnisse 296
Studenten und Schule 139
Wirtschaft 137, 293
Wohnungsnot 379
Zensur 294
Sprache
und Geist 44
Grundlegung der 39
Staat
und freie Initiative 5
und Familie 7
Stadtplanung . . . . . 206ff.
und Seelsorge 147
Subjektivismus 368
Subsidiaritätsprinzip
Sinn 1
Mißverständnisse 2
Recht der kleinen Lebensweise . . 6
und Wirtschaft 9
Südamerika
Farbige in 140
Lage des Landarbeiters 61

T

Technik
als Sachwissen 336
ihre Sicherheit 336
als rein äußerliche Formung . . 337
Vereinfachung 338
Ungeschichtlichkeit 339
und Wirtschaft 340
Verkümmerung des Menschlichen. 342
Theologie
evangelische 155
Thermopylae
Triptychon von Kokoschka . . . 427ff.
Thessalonike
Eroberung durch die Normannen . 396
Toleranz
ihre Geschichte im Zeitalter der Reformation 153
und Kirche 154
Totalitarismus
und Demokratie 195
und Denken 361
als Heteronomie 205
Trecento . . . . . 436ff.

Seite

Triebe 268
Beherrschung 268
Leben 261
Turiner Grabtuch . . . . . 409ff.
und Evangelium 417
Frage der Echtheit 410
Klageschrift des Bischofs v. Troyes 410
und Naturwissenschaft 414
und Osterbotschaft 420

U

UNESCO-Modellbücherei 229
Unrast der Zeit . . . . . 401ff.
Unschärfenbeziehung 480
Urzeugung 321
USA
Entwicklung des Eisenbahnwesens 299
der Autoindustrie . 299
des Flugwesens . . 300
der Handelsflotte . 300
Demokratie 398
Grundlagen der Demokratie . . 195
Republikanismus 203

V

Vatikan
und Europa . . . . . 346ff.
im zweiten Weltkrieg 359
Verantwortung
Aussagen der Schrift 200
Verdienst
Kath. Lehre vom . . . . . 241ff.
Wiederaufleben . . . . . 242ff.
Verkehr
Entwicklung in USA . . . . . 299f.
Vernunft
und Offenbarung . . . . . 369ff.
autonome 369, 443

Seite

Vietnam
Christentum 379
Virus 325
Volksbüchereien . . . . . 226ff.
Volkskriege 479

W

Wahrheit
Ordnung der . . . . . 365ff.
Freiheit durch . . . . . 365ff.
Macht oder . . . . . 365ff.
doppelte 371
Wahrheitsbegriff
katholischer 365
evangelischer 365
Walfischfang 456
Weimarer Republik 396
Welt
Autonomie 443
Eigengewicht 443
im johanneischen Sinn 445
Offenbarung Gottes 449
Raum der Begegnung mit Gott 448ff.
Widerstand
europäischer 238
der Kirche 470
Wirtschaft
Primat der 478
Wissen
Stufen 314
Wohnungsprobleme
in Spanien 379

Z

Zelle . . . . . 324ff.
Aufbau 326

Zur Sozialreform

Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip[1]

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Daß das in der Enzyklika „Quadragesimo anno" 1931 proklamierte Subsidiaritätsprinzip in weitesten Kreisen auch der nicht-katholischen Welt eine so günstige Aufnahme und Anerkennung gefunden hat, kann nur freudig begrüßt werden. Bedauerlicherweise aber machen manche aus unsern eigenen Kreisen aus dem Subsidiaritätsprinzip so etwas wie eine Mode und strapazieren es in bedenklicher Einseitigkeit. Im politischen Tageskampf um die sog. „Sozialreform" sind durchaus unzutreffende und infolgedessen unberechtigte Berufungen darauf immer häufiger zu beobachten. Das hat bereits dazu geführt, daß von der Gegenseite mit den zu Unrecht daraus gezogenen Folgerungen auch das Prinzip selbst bekämpft wird, während man dem richtig verstandenen Prinzip wahrscheinlich zustimmen würde. So erscheint es an der Zeit, eine Entwirrung zu versuchen und klarzustellen, was das Subsidiaritätsprinzip wirklich besagt.

Sinn des Subsidiaritätsprinzips

Die Aussage des Subsidiaritätsprinzips ist kurz diese: alle gesellschaftliche Tätigkeit ist „subsidiär". Das lateinische Stammwort „subsidium" heißt Hilfe, Hilfeleistung, Hilfsstellung. Das ist die eindeutig *positive* Grundbedeutung. In unserer deutschen Sprache dagegen hat das Eigenschaftswort „subsidiär" einen Bedeutungswandel ins Abschätzige und damit ins Negative erfahren: von „hilfsweise" über „aushilfsweise" und „behelfsweise" zu „ersatzweise" in jener Bedeutung des Minderwertigen, die dem Wort „Ersatz" seit dem ersten Weltkrieg anhaftet („Ersatz für ...").

Offenbar sind es zwei grundverschiedene Aussagen, ob ich sage, die Gesellschaft habe durch ihre gesamte Tätigkeit ihren Gliedern hilfreich beizustehen, sie zu fördern und ihren Lebensraum zu erweitern, oder ob ich sage, die Gesellschaft dürfe mit ihrer Tätigkeit nur aushilfs-, behelfs- oder ersatz-

---

[1] Schrifttum zum Subsidiaritätsprinzip: *Laur, Heinz,* Das Subsidiaritätsprinzip im Betrieb (Mannheimer Dissertation), VI u. 144 S. Düsseldorf 1955, Zentralverlag für Dissertationen Triltsch. — *Nell-Breuning S.J., Oswald von,* Das Subsidiaritätsprinzip als wirtschaftliches Ordnungsprinzip, in Degenfeld-Festschrift (Lagler-Meßner) Wien 1952, Verlag Herold, S. 81—92. — *Link, Ewald,* Das Subsidiaritätsprinzip, Freiburg 1955, Herder. — Das Subsidiaritätsprinzip (Sammlung Politeia. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Freiburg/Schweiz, Bd. II) hrsg. von *A. F. Utz* unter Mitwirkung von H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff, J. J. M. van der Ven, 117 Seiten, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1953. (Das „herausgegeben" bezieht sich nicht auf die Sammlung, sondern auf diesen Band!)

weise eingreifen.[2] Mit der ersten Aussage stelle ich der Gesellschaft eine Aufgabe von umfassenden Ausmaßen; mit der zweiten ziehe ich ihr eine eng bemessene Grenze. Jene Aussage ist eindeutig und klar; diese enthält zwar auch etwas Zutreffendes und sogar sehr Wichtiges, ist aber allzu mißverständlich gefaßt und führt daher erfahrungsgemäß immer wieder in die Irre.

Gerade die Erörterungen über sie sog. „Sozialreform" zeigen, wieviel vom richtigen Verständnis des Subsidiaritätsprinzips abhängt. Obwohl es sich bei dieser sog. „Sozialreform" in Wirklichkeit nur um eine Bereinigung unserer sozialpolitischen Gesetzgebung und Verbesserung der sog. Sozialleistungen (aus Sozialversicherung, Versorgung und Fürsorge) mit dem Ziele der „sozialen Sicherheit" handelt, kann eine Weichenstellung so oder so unvermerkt zu einer Verschiebung des grundsätzlichen Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft führen.

Die Gesellschaft — hier ist vor allem an die Gesellschaft des staatlich geeinten Volkes gedacht — soll ihren Gliedern, soviel sie vermag, zur „sozialen Sicherheit" verhelfen. „Soziale Sicherheit" bedeutet — richtig verstanden —, daß der einzelne die gesicherte Möglichkeit hat, in der Gesellschaft als deren Glied zu stehen, sich zu behaupten und zu entfalten. Diese gesicherte Möglichkeit muß ihm von der Gesellschaft geboten werden; der einzelne kann und muß diese Möglichkeit *nutzen;* das aber setzt voraus, daß er sie bereits hat; sich selber sie zu geben, zu verschaffen oder zu nehmen vermag er nicht. Alles, was dazu gehört, daß jedem diese Möglichkeit gegeben und auf die Dauer gesichert sei, nennen wir kurz das „Gemeinwohl"; alles das, was zum Gemeinwohl erfordert wird, zu schaffen und zu erhalten, darin besteht wesentlich das „subsidium", die Hilfeleistung, die nach dem Subsidiaritätsprinzip die Gesellschaft ihren Gliedern zu leisten hat. Indem die Gesellschaft die Voraussetzungen schafft, unter denen allein der Einzelmensch seine Kräfte mit Erfolg regen kann, beschränkt sie seinen Lebensraum nicht, sondern schafft ihm Lebensraum und erweitert diesen Lebensraum. Genau das ist der *positive* Sinngehalt des Subsidiaritätsprinzips.

Dasselbe wie zwischen Gesellschaft und Einzelmensch gilt auch im Verhältnis höherer gesellschaftlicher Gebilde zu ihren Gliedgesellschaften, z. B. Staat und Gemeinde, Gemeinde und Familie. Aufgabe des Staates ist es, die Voraussetzungen eines blühenden Gemeindelebens, einer blühenden gemeindlichen Selbstverwaltung zu schaffen, d. h. alles das vorzukehren, worauf die Gemeinden zu ihrem Wohlergehen angewiesen sind, weil sie es aus eigenen Kräften zu erringen nicht vermögen. Ähnlich ist es Aufgabe der Gemeinde, jene gemeinsamen Einrichtungen usw. zu schaffen, deren die gemeindeeingesessenen Familien zu ihrem Wohlergehen bedürfen, die aber weder die einzelnen Familien für sich selbst und allein zu schaffen imstande

[2] Die französische Sprache kennt die Unterscheidung von rôle supplétif und subsidiaire. Unser Prinzip heißt „Subsidiaritätsprinzip", *nicht* „Supplementaritätsprinzip"; es meint keineswegs, die Gesellschaft habe nur als *„Lückenbüßer"* einzuspringen, sondern sie habe schlechterdings und umfassend *„hilfreich"* zu sein.

sind noch auch von freien Vereinigungen von Familien in ausreichender Weise zustande gebracht werden.

Mißverständnisse

Bis hierhin dürfte wohl ziemlich allgemeine Übereinstimmung bestehen. Fügt man aber in die vorstehend gemachten Aussagen das Wörtchen *„nur"* ein, so beginnen die Meinungsverschiedenheiten. Soll wirklich die Gesellschaft *nur* das für ihre Glieder tun, was diese selbst für sich nicht tun können? Soll es der Gesellschaft verwehrt sein, ihren Gliedern das Leben leichter und glücklicher zu machen, indem sie ihnen abnimmt, was die Glieder zwar unter Aufbietung aller Kraft selbst zu leisten vermöchten, wovon befreit zu werden für sie jedoch eine Erleichterung bedeutete? Die Antwort auf diese Frage hängt ausschließlich davon ab, von welcher Art diese „Erleichterung" ist. Nimmt sie eine Last ab, die nur drückt, die zu tragen die Kräfte nicht stählt, sondern an ihnen zehrt, dann ist diese Erleichterung eine echte Hilfe und damit dem Subsidiaritätsprinzip *gemäß;* entzieht sie dagegen dem Menschen die Gelegenheit, enthebt sie ihn dem heilsamen Zwange, um die Lösung von Aufgaben, die zwar mühselig, aber doch lohnend sind, zu ringen, um die Überwindung von Schwierigkeiten, die überwindbar sind, sich zu mühen und in diesem Ringen und Bemühen seine körperlichen, intellektuellen und charakterlichen Kräfte zu bewähren und zu stählen, dann ist das keine wahre Hilfe, sondern ein Faulbett oder eine Eselsbrücke. Macht die gesellschaftliche Hilfeleistung Kräfte frei für höhere Leistungen, dann ist sie berechtigt; denn dann setzt sie den Menschen (das Glied im gesellschaftlichen Ganzen) in den Stand zu Leistungen, die aus eigener Kraft allein nicht vollbracht werden könnten; ist dagegen abzusehen, die gesellschaftliche Tätigkeit werde nur dazu führen, daß der einzelne (das Glied) eine ansonsten vollbrachte Leistung unterläßt, ohne daß eine wertvollere Leistung an ihre Stelle tritt, dann ist das nicht Förderung, sondern Schädigung. „Omne agens agendo perficitur"! (Was immer sich betätigt, wird durch seine Tätigkeit vollkommener!) Wahrhaft beglückend und bereichernd ist nicht das, was uns in den Schoß geworfen wird, sondern das, was wir uns durch ehrliche und echte Leistung erringen. Gott selbst trägt dem in seiner Heilsführung an uns Menschen Rechnung: unsere Seligkeit, obwohl ganz Geschenk seiner zuvorkommenden Gnade, soll doch die Frucht, der Ertrag unseres Mitwirkens mit seiner Gnade sein. Gott ermöglicht uns, was wir als bloße Geschöpfe und erst recht als Sünder schlechterdings nicht vermöchten; er ermöglicht es uns, aber nimmt es uns nicht ab, erspart uns das Bemühen und die Leistung nicht. Ganz ebenso verfahren verständige Eltern mit ihren Kindern: sie tun für das Kind, was das Kind für sich selbst noch nicht tun kann, aber sie halten das Kind nicht unselbständig, sondern halten und leiten es entsprechend seiner körperlichen und geistigen Entwicklung dazu an, immer mehr sich selbst zu helfen; so erleben sie mit dem Kinde die beglückende Freude an dem ersten Schritt, den es allein gehen kann, usf. bis

zu dem Tage, an dem es das erste selbstverdiente Geld nach Hause bringt. Wie Gott mit uns Menschen, wie verständige Eltern mit ihren Kindern, so sollen alle gesellschaftlichen Gebilde und Gemeinwesen, insbesondere Staat und Gemeinde, mit ihren Gliedern verfahren. Das ist wohlverstandene Subsidiarität!

Es gibt Fälle und Lagen, in denen der Mensch außerstande ist, die Leistungen zu vollbringen, zu denen er im Regelfall sehr wohl imstande ist und die zu vollbringen seinem Leben Gehalt und Erfüllung gibt. *Hier* hat die Gesellschaft „ersatzweise" einzuspringen. Nicht als ob die gesellschaftliche Tätigkeit oder Leistung minderwertiger „Ersatz" wäre, wohl aber in dem Sinne, daß der Mensch glücklicher wäre, selbst etwas leisten zu können, statt fremde Leistungen in Anspruch nehmen, sozusagen der Allgemeinheit auf der Tasche liegen zu müssen. Nicht die gesellschaftliche Hilfeleistung ist mangelhaft oder minderwertig, sondern die Lage dieses Menschen, derzufolge er hilfsbedürftig ist; die seiner Hilfsbedürftigkeit entsprechende gesellschaftliche Hilfeleistung *behebt* den Mangel, *gleicht* die Unwertigkeit *aus* durch ihre zusätzliche Werthaftigkeit. Alle Sozialleistungen (aus Sozialversicherung, Versorgung oder Fürsorge), die einem Bedürfnis entsprechen und ihm in geeigneter Weise abhelfen, sind als werthaft zu bejahen, aber eben *insoweit* sie einem Bedürfnis entsprechen und ihm wirklich in geeigneter Weise abhelfen. In *geeigneter* Weise: das besagt, daß die geleistete Hilfe für ihren Empfänger eine wirkliche Förderung bedeutet, seine Leistungsfähigkeit soviel wie möglich wiederherstellt oder erhöht, nicht aber ihm Leistungen, zu denen er fähig wäre oder befähigt werden könnte, abnimmt, wodurch er nur der Leistung entwöhnt würde, oder gar ihm die Möglichkeit zu eigener Leistung entzieht und ihn so von Fremdhilfe abhängig macht. Wenn die Neuordnung der Sozialleistungen an die Stelle der Abspeisung mit einer Rente weitgehend die „Rehabilitation" setzen will, d. h. den in seiner Leistungs- und Erwerbsfähigkeit beeinträchtigten Menschen mit dem Aufgebot aller Mittel, über die wir verfügen, wieder voll leistungsfähig zu machen anstrebt, so liegt das genau im Sinne des Subsidiaritätsprinzips: Hilfe, Gemeinschaftshilfe *zur* Selbsthilfe.

Fruchtbare Beschränkung

Das Subsidiaritätsprinzip fordert die gesellschaftliche Hilfeleistung und wahrt zugleich ihren rechten Sinn: daß sie nämlich wirklich hilfreich, förderlich sei, nicht aber zu Bemutterung oder Bevormundung entarte, in keiner Weise die Freiheit, die Selbstverantwortlichkeit und die Entfaltungsmöglichkeiten dessen, dem geholfen werden soll, beeinträchtige oder schmälere. Indem das Subsidiaritätsprinzip so den wahren Sinn der gesellschaftlichen Hilfeleistung wahrt, wehrt es aller unrechten, verkehrten gesellschaftlichen Tätigkeit und legt ihr damit eine Beschränkung auf. Jede Ordnung ist in diesem Sinne Beschränkung: die Unordnung kann sich auf breitem Felde tummeln und austoben; die rechte Ordnung ist an einen schmalen

Weg gebunden. Aber diese Beschränkung ist *fruchtbare Beschränkung*. Das Gemeinwesen, welches immer es sei, das sich in seiner Tätigkeit auf das beschränkt, wodurch es seinen Gliedern die besten Voraussetzungen und Vorbedingungen dazu verschafft, daß sie durch Regen ihrer eigenen Kräfte das Höchstmaß persönlicher Entfaltung erreichen, wird eben dank dieser weisen Beschränkung *fruchtbar* wirken; ein Gemeinwesen, das diese weise Beschränkung außer acht läßt und sich mit Aufgaben aller Art übernimmt, wird sich überbürden, seine Kräfte verzetteln und erschöpfen, wird schließlich das, was es von Rechts wegen leisten sollte, zu leisten nicht mehr imstande sein.

Staat und freie Initiative

In den politischen Erörterungen der Gegenwart geht es so oft um die Frage, ob die Allgemeinheit, der Staat, eine bestimmte Aufgabe nicht *besser* erfüllen könne als die Initiative einzelner Menschen oder auch freier Vergemeinschaftungen, und ob nicht *deswegen* diese Aufgabe vom Staat übernommen werden sollte. Ein öffentliches (staatliches, gemeindliches) Institut wird im allgemeinen reichlicher mit Mitteln ausgestattet werden können als ein privates. Sollen aus diesem Grunde für alle erdenklichen, an sich förderungswürdigen Zwecke öffentliche (staatliche, gemeindliche) Institute errichtet werden? Da die Mittel für die öffentlichen Einrichtungen letzten Endes von den Steuerzahlern aufgebracht werden müssen, diesen also Mittel entzogen werden, was ihre eigene Leistungsfähigkeit schmälert, so kommt es auf die Abwägung an: führt die zwangsweise Zusammenfassung der Mittel in der öffentlichen Hand zu einer so überlegenen und zugleich *für das allgemeine Wohl benötigten* Leistung, daß die unvermeidliche Beeinträchtigung der materiellen Leistungsfähigkeit und damit zugleich des Spielraums freier Initiative der Staatsbürger dadurch unzweifelhaft überwogen wird? Wenn Ja, dann bedeutet die öffentliche Maßnahme per saldo für sie eine Förderung und ist nach dem Subsidiaritätsprinzip gerechtfertigt; ergibt sich dagegen per saldo ein Minusposten, dann hat die Maßnahme zu unterbleiben. — Die Prüfung, wie es diesbezüglich steht, darf man nicht auf die zur Erörterung stehende Einzelmaßnahme allein abstellen, sondern muß sie im Zusammenhang des Ganzen sehen. Auch die Häufung von Einzelmaßnahmen, deren jede für sich allein gesehen nach dem Subsidiaritätsprinzip durchaus vertretbar wäre, kann zu einer solchen Überbelastung und damit Beeinträchtigung der Leistungskraft und Bewegungsfreiheit der einzelnen führen, daß Wohltat Plage wird. In einer Zeit, in der sich die sozialen Beziehungen unausweichlich immer mehr verdichten und in Gefahr sind, zu einem Gestrüpp zu werden, das die Freiheit des Menschen erstickt, ihm den Raum zu Initiative und selbstverantwortlichem Handeln nimmt, bedarf diese Seite der Frage besonders sorgfältiger Prüfung. Es geht um den Menschen. Einem Haustier mag man vielleicht (?) etwas Gutes antun, wenn man ihm das Dasein möglichst bequem und komfortabel macht, es gut und reichlich

füttert, ihm einen wohlbemessenen Auslauf gewährt, jede anstrengende Arbeit aber erspart. Dem Menschen wäre damit nichts Gutes getan; im Gegenteil: er wäre damit entwürdigt, würde unter solcher Behandlung an Körper und Geist verkümmern, würde zum wohlgepflegten, aber zu keiner Hochleistung mehr fähigen Stalltier herabgedrückt.

Recht der kleinen Lebenskreise

In Anwendung auf das Verhältnis von übergreifender Gesellschaft und Gliedgesellschaft formuliert man das Subsidiaritätsprinzip manchmal als das *„Recht der kleinen Lebenskreise"*. Auf die positive Seite dieses Verhältnisses, d. i. auf die Pflicht des größeren sozialen Gebildes, den von ihm umfaßten kleineren Gebilden Hilfe und Förderung angedeihen zu lassen, wurde bereits eingangs hingewiesen. Auch hier gilt, daß die Hilfe wirklich hilfreich, die Förderung wirklich förderlich zu sein hat. Was das umfassende und übergreifende Gemeinwesen unternimmt, muß unmittelbar den Gliedkörperschaften und auf diesem Wege mittelbar den Menschen zugute kommen; darum darf es den Gliedkörperschaften nichts, worin diese selbst sich angemessener-, nützlicher- und erfolgreicherweise betätigen könnten, entziehen. Das gilt um so mehr, als im „kleineren Lebenskreise" die einzelnen viel unmittelbarer mittätig und mitverantwortlich sein können als in größeren und daher schwerer überschaubaren Sozialgebilden, mit deren wachsender Größe das anteilmäßige Gewicht und damit der jeweilige Einfluß des einzelnen immer geringer wird. — Letzten Endes finden alle menschlichen, auch die gesellschaftlichen Werte ihre Verwirklichung nur im Menschen. Darum liegt nur diejenige Gesellschaftstätigkeit richtig, die den Menschen, in denen allein doch die Gesellschaft besteht, zu höherer Wertverwirklichung oder Werterfüllung verhilft. — Wenn heute so vielfach gefordert wird, die öffentlichen Maßnahmen sollten nicht lebensfern und lebensfremd „am grünen Tisch" erklügelt werden, sondern lebensnah sein, so ist auch dies nichts anderes als die recht verstandene Forderung des Subsidiaritätsprinzips. — Selbstverständlich entspricht dem „Recht der kleineren Lebenskreise" auch die entsprechende *Pflicht:* wie der einzelne nicht von sich auf andere abschieben darf, was er selbst leisten kann, so dürfen auch die kleinen Sozialgebilde sich nicht den Aufgaben entziehen, die sie selbst zu meistern vermögen, nur um sie auf breitere Schultern zu überbürden, die doch eben nur unter der Voraussetzung tragfähiger sind, daß ihnen nicht zugemutet wird, die gehäufte Last aller Kleineren zugleich auf sich zu nehmen.

Föderalismus

Zweifellos ist der *Föderalismus* eine Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips, aber eben doch nur *eine,* wenn auch durchaus bedeutsame, nicht *die* Verwirklichung, als welche er manchmal ausgegeben wird. Um *echte* Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips zu sein, muß sich dieser Föderalismus zudem offen halten nach unten und nach oben. Nach unten, d. h. die

Gliedstaaten müssen das Eigenleben der Gemeinden und höheren Gemeindeverbände ebenso eifersüchtig schützen, seine Förderung sich ebenso angelegen sein lassen, wie sie ihre Eigenständigkeit und Selbstverantwortung im Gesamtstaat und diesem gegenüber verfechten. Nach oben: der Gesamtstaat (Bundesstaat) muß seinerseits wiederum bereit sein, sich als Glied in größere überstaatliche (supranationale) Gebilde einzuordnen und Zuständigkeiten an sie abzugeben. Dagegen Zweistufigkeit der Staatlichkeit in dem Sinne, daß sowohl das Ganze (Bund) als auch die Glieder (Länder) „Staaten" im überkommenen Sinne des Wortes sein müßten, wird durch das Subsidiaritätsprinzip *nicht* erfordert; es gibt auch andere Lösungen, die ihm vollkommen gerecht werden. Ebensowenig kann die Verteilung der Zuständigkeiten zwischen dem Ganzen (Bund) und den Gliedern (Ländern) unmittelbar aus dem Subsidiaritätsprinzip abgeleitet werden. Was besser beim Bund und was besser bei den Ländern aufgehoben ist, bedarf sorgfältiger und sachverständiger Prüfung von Fall zu Fall. Das Subsidiaritätsprinzip fordert diejenige Verteilung der Aufgaben auf Gemeinden, Gemeindeverbände, Länder, Bund, zwischenstaatliche (internationale) und überstaatliche (supranationale) Einrichtungen, bei der dem Menschen am besten geholfen ist. Unter *dieser* Rücksicht des Dienstes am Menschen verbietet das Subsidiaritätsprinzip, irgendwelche Angelegenheiten aus bloßer Megalomanie oder um der bloßen „Anziehungskraft des größeren Etats" willen weiter nach oben zu verlagern, als sachdienlich ist.

Staat und Familie

Doktrinäre Verfechter des Subsidiaritätsprinzips fordern die Rückübertragung zahlreicher, derzeit von Gemeinde und Staat übernommener Sozialleistungen auf die *Familie*. In beschränktem Umfang ist diese Forderung berechtigt, nämlich insoweit Familien ihren hilfsbedürftigen Familiengliedern Hilfe und Beistand versagen, obwohl sie dazu gut imstande wären. Insoweit aber hat die Forderung sich an eben diese versagenden Familien zu wenden. Im übrigen kann nur die Frage gestellt werden, ob die Einrichtungen der öffentlichen Fürsorge,[3] der Sozialversicherung und der Versorgung vielleicht fehlerhaft angelegt sind und dadurch sittlich ungefestigte Familien dazu verleiten, sich ihren Pflichten zu entziehen und deren Last auf die anonyme Allgemeinheit zu werfen. In begrenztem Umfang wird das der Fall sein; bei der Neugestaltung der Sozialgesetzgebung wird man sorgfältig darauf zu achten haben, Anreize und Gelegenheiten zu solchen Mißbräuchen tunlichst zu beseitigen; Vollkommenheit läßt sich auch in diesem Punkt nicht erreichen. So, wie die Dinge liegen, läßt sich aber keineswegs behaupten, unsere Ein-

[3] Auch das Verhältnis von öffentlicher und freier Fürsorge und Wohlfahrtspflege wäre unter der Rücksicht des Subsidiaritätsprinzips zu erörtern. Zweifellos wird seitens der öffentlichen Fürsorge und Wohlfahrtspflege nicht selten und manchmal in bewußter Grundsätzlichkeit dem Subsidiaritätsprinzip zuwidergehandelt. Wenn hier auf diesen wichtigen Fragenkreis nicht eingegangen wird, so deswegen, weil hier nicht Verstöße gegen das Subsidiaritätsprinzip zusammengetragen und gerügt, sondern seine Mißdeutungen richtiggestellt und so sein echter Sinn herausgearbeitet werden soll.

richtungen der Versorgung, der Sozialversicherung und der öffentlichen Fürsorge seien dazu angetan oder legten es gar darauf ab, die wechselseitige Hilfe im Familienkreis zurückzudrängen. Im großen und ganzen sind diese Einrichtungen geschaffen worden, um Leistungen zu sichern, die unter früheren Verhältnissen zu einem großen Teil von der Familie erbracht werden konnten und erbracht wurden, die aber unter den heutigen Verhältnissen zweifellos die Kräfte der Familie übersteigen. Gewiß könnte und sollte einiges geschehen, um die Verhältnisse zu ändern und die Familie wieder zu dem in den Stand zu setzen, was heute jenseits ihrer Reichweite liegt. Das kann aber nur eine Aufgabe auf lange Sicht sein. In der Gegenwart vermag die große Mehrheit der Familien den Bedürfnissen, insbesondere der Alterssicherung, in weitem Umfang aber auch des Ausgleichs zwischen den Zeiten, in denen die Familie über eine Mehrzahl von Erwerbspersonen verfügt und sich daher in wirtschaftlich günstiger Lage befindet, und Zeiten, in denen ein einziger Ernährer für die Bedürfnisse einer vielköpfigen Familie (u. U. gleichzeitig für die alten Eltern und für eine heranwachsende Kinderschar) aufkommen muß, aus eigener Kraft nicht zu genügen. Das besagt nicht, daß die Familien diesbezüglich nichts tun könnten oder sollten; es besagt nur, daß sie in der großen Mehrzahl *Ausreichendes* zu tun nicht vermögen, und daß deshalb die Solidarhaftung eines weit gespannten Kreises, vielleicht der Volksgemeinschaft insgesamt, eingespannt werden muß.

Wo es um die konkrete technische Ausgestaltung der Alterssicherung oder des Ausgleichs der Familienlasten geht, sollte selbstverständlich das Subsidiaritätsprinzip stets vor Augen behalten werden. Gerade hier aber kann vor seiner *ein*seitigen Ausdeutung und Anwendung nicht nachdrücklich genug gewarnt werden. Ohnehin ist bei der Anwendung sozialphilosophischer Axiome auf technische Einzelfragen immer Behutsamkeit geboten, da allzuleicht Kurzschlüsse sich einschleichen, Tatfragen, Zweckmäßigkeitsfragen und Grundsatzfragen durcheinandergeworfen werden. Die Erörterungen der letzten Jahre über die Kinderzulagen sind dafür ein unerfreulicher Beleg. Mit dem Subsidiaritätsprinzip allein lassen sich bestimmte Lösungen weder begründen noch widerlegen. Die Lösung jeder Aufgabe kann nur aus dem Sachverhalt und den Sacherfordernissen abgeleitet werden; nur aus diesen läßt sich erkennen, ob ein kleines Gebilde imstande ist oder in den Stand gesetzt werden kann, eine Aufgabe ausreichend und zufriedenstellend zu erfüllen, oder ob es notwendig ist, auf ein größeres und umfassenderes Gebilde zurückzugreifen; ob es sich empfiehlt, für verschiedene Aufgaben je eigene Aufgabenträger zu bestellen oder eine Mehrzahl von Aufgaben einem einzigen („Mammut"-)Gebilde zu übertragen. Das Subsidiaritätsprinzip kann hierzu immer nur sagen: „Tragt die Kirche nicht aus dem Dorf", d. h.: rückt die Dinge nicht weiter von den betroffenen oder beteiligten Menschen fort, als die Sache es erfordert; im Zweifelsfall entscheidet euch lieber für die den Menschen nähere Lösung im kleineren Kreis als für die den Menschen

fernere Lösung in irgendeiner entlegenen oder über ihm schwebenden Groß- oder Rieseninstitution; hütet euch vor der Verführung des Perfektionismus!

Wenn Pius XI. bereits 1931 wußte, daß viele Angelegenheiten, die früher im kleineren Kreise zufriedenstellend erledigt wurden, heute nur noch von Großgebilden oder gar vom Staate selbst bewältigt werden können, dann sollte man ein Vierteljahrhundert später unbefangen und vorurteilslos genug sein, um nicht gleich Zeter und Mord wegen angeblicher Verletzung des Subsidiaritätsprinzips zu schreien, wenn beispielsweise vorgeschlagen wird, Kinderbeihilfen durch die Finanzämter auszahlen zu lassen und aus allgemeinen Haushaltsmitteln zu decken. Man sollte sachlich die Vor- und Nachteile dieser und anderer Lösungen prüfen; das Subsidiaritätsprinzip aber kann erst dann ins Feld geführt werden, wenn nach Abwägung aller Gründe für und wider die Gründe für die fiskalische Lösung leichter wiegen und *dennoch* jemand auf dieser Lösung beharren sollte.[4]

Wirtschaft und Subsidiaritätsprinzip

Auch für den Raum der *Wirtschaft,* der Gesamtwirtschaft (Volkswirtschaft) und der Einzelwirtschaft (Betriebswirtschaft), bietet das Subsidiaritätsprinzip eine überaus wertvolle generelle Richtlinie, aber keine speziellen Lösungen, am allerwenigsten Patentrezepte. Die Gesamtwirtschaft wie die Einzelwirtschaften in Betrieben und Haushalten so aufbauen, daß die Entscheidungsbefugnisse und damit die Verantwortung möglichst weit nach unten verlagert und auf diese Weise möglichst viel Gelegenheit geboten wird, in der Verantwortung sich zu bewähren und als Persönlichkeit zu reifen, das ist die allgemeine Richtlinie, die das Prinzip gibt. Wer davon durchdrungen ist, daß alle gesellschaftlichen Veranstaltungen ihren Sinn darin erfüllen, dem Menschen zu helfen, d. i. zur Erfüllung seines Menschtums zu verhelfen, dem wird es ein Herzensanliegen sein, Lösungen zu finden, die einen solchen Aufbau der Wirtschaft im Ganzen und in den Einzelwirtschaften ermöglichen. Diese Lösungen zu erarbeiten, das heute noch unmöglich Erscheinende morgen möglich zu machen, über die Brauchbarkeit vorgeschlagener Lösungsversuche zu befinden und sich ein Urteil zu bilden, wieweit in der bezeichneten Richtung man mit ihnen vorankommt, ist wiederum nicht Sache des Sozialphilosophen, sondern des Fachmanns in Organisationsfragen. Der Sozialphilosoph mit seinem Subsidiaritätsprinzip *stellt* nur die Aufgabe; sie zu *lösen,* aber auch die gefundene Lösung zu *kritisieren,* geht über

[4] Zur institutionellen Regelung des Familienausgleichs soll hier bewußt *keine* Stellung genommen werden. Zur Frage, ob Kinderbeihilfen für *alle* Kinder (vom ersten ab) gewährt werden sollen, bedarf es ebenfalls keiner Anrufung des Subsidiaritätsprinzips. Dieser Vorschlag widerlegt sich damit, daß — wie immer man es wenden mag — die Mittel im Ergebnis von den gleichen Familien aufgebracht werden müßten, denen die Beihilfen für das erste (und zweite) Kind ausgezahlt würden, es sei denn, es gelänge, Familien mit *negativer* Kinderzahl ausfindig zu machen und zwischen ihnen und den Familien mit positiver Kinderzahl den Ausgleich durchzuführen. Forderungen solcher Art wie Familienlastenausgleich zugunsten *aller* Familien mit Kindern ad absurdum zu führen, ist Sache des volksbiologischen und volkswirtschaftlichen Sachverstandes; die hohe Sozialphilosophie und ihr Subsidiaritätsprinzip sollte man nicht darum bemühen.

seine Zuständigkeit hinaus; auch für die Kritik ist er auf den Sachverstand des Fachmanns angewiesen und daher zum mindesten *nicht allein* zuständig.

Wenn heute mit Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip verkündet wird, der Staat habe die Wirtschaft zu beaufsichtigen, allenfalls in bestimmten Grenzen zu lenken, aber *nicht selbst zu wirtschaften,* dies sei vielmehr Sache der Staatsbürger, so ist auch das ein Mißbrauch des Subsidiaritätsprinzips. Offenbar nehmen die Vertreter dieser Heilslehre sie selbst nicht ganz ernst. Daß der Staat Verkehrsanstalten wie Eisenbahn und Post betreibt, Kanäle und Autobahnen baut und vieles andere mehr, beabsichtigen sie kaum abzuschaffen. Solange die Menschheit zurückdenken kann, ist die Wasserwirtschaft (Bewässerung [Euphrat, Nil!], Entwässerung, Vorflutregelung, Wildbachverbauung, Schiffbarmachung und Schiffbarerhaltung der Flüsse, Trinkwasserversorgung) öffentlich betrieben worden, großräumig durch die Staaten, im engeren Raum auch von den Gemeinden. Auch daran dürfte man kaum viel ändern wollen. Wiederum kann nur der wirtschaftliche Sachverstand entscheiden, in welchen Fällen und in welchem Umfang es geboten ist, daß der Staat selbst wirtschaftet. Die Gründe können, wie schon aus den angeführten Beispielen hervorgeht, sehr verschiedener Art sein. Das Subsidiaritätsprinzip sagt keineswegs: der Staat darf nicht wirtschaften; es sagt im Gegenteil: der Staat *soll da, aber auch nur da* wirtschaften, wo er damit seinen Bürgern einen wirklichen Dienst erweist, der auch nicht durch unbeabsichtigte Nebenwirkungen, wie Verengung des Freiheitsraumes u. a. m., in sein Gegenteil verkehrt wird. Wo diese Richtlinie eingehalten wird, ist die staatliche (verstaatlichte) Wirtschaft „subsidium" für die Glieder des staatlich geeinten Volkes; wo diese Richtlinie überschritten wird, da allerdings führt die staatliche Wirtschaft wie auch jedes *Über*maß an Gemeinwirtschaft (nur dieses!) zur Beeinträchtigung der freien Persönlichkeit und ihrer Entfaltung.

Das Subsidiaritätsprinzip gehört zu den sozialphilosophischen „ewigen Wahrheiten". Daß es in der Enzyklika „Quadragesimo anno" 1931 erstmals in feierlicher Form proklamiert wurde, war herausgefordert durch die Zeitverhältnisse. So erschien es als *Korrektiv* des überhandnehmenden Kollektivismus. Dieser Umstand erklärt wohl auch, daß diese Proklamation ein weltweites Echo fand und heute weiteste Kreise sich darauf berufen wie auf eine altbekannte Selbstverständlichkeit. Der gleiche Umstand erklärt aber auch, wie es zu der beklagenswerten Vereinseitigung seines Sinngehaltes kommen konnte. Gewiß ist es ein Schutzwall gegen alles, was Kollektivismus ist oder in den Kollektivismus führt. Aber als echtes und tragendes sozialphilosophisches Prinzip ist sein Gehalt *positiv,* erschöpft sich nicht in der Negation, im unfruchtbaren „Anti". Fährt man fort, wie dies in den letzten Jahren geschehen ist, nur die negative Seite des Prinzips zu betonen und es obendrein in unsachlicher, voreingenommener Weise ins Feld zu führen, Kontroversen mit der Berufung auf das Subsidiaritätsprinzip abzuschneiden, anstatt sie mit aus der Sache geschöpften Beweisgründen auszu-

tragen, dann steht zu befürchten, daß es viel von dem Kredit, den es heute in weitesten Kreisen genießt, einbüßen wird. Ständige Überstrapazierung kann es auch als Waffe gegen den Kollektivismus nur stumpf machen. Nutznießer davon wären die ohnehin wieder auflebenden kollektivistisch-totalitaristischen Strömungen und Kräfte, der Sozialreform wäre damit *nicht* gedient.

Seinsethik und Naturrecht heute

Von WILHELM BERTRAMS S. J.

Bei aller Sympathie, die sich das Naturrecht nach dem Krieg neu erworben hat — die vergangenen Jahrzehnte bis in die Gegenwart hinein ließen es so klar in Erscheinung treten, wohin eine positivistische Auffassung des Rechtes führt — ist doch eine gewisse Abneigung dagegen geblieben. Namentlich in den Reihen der Juristen sind immer noch viele, die fürchten, daß einerseits die Annahme eines verbindlichen Naturrechts der Willkür Tür und Tor öffne, da von einer eindeutig bestimmten naturrechtlichen Norm nicht die Rede sein könne; daß anderseits ein Naturrecht noch weniger als das positive Recht dem Leben in seiner steten Wandelbarkeit und Entwicklung mit seinen unbegrenzt vielen verschiedenen Einzelfällen gerecht zu werden vermöge, und daß es darum als notwendig abstrakte Norm eine gesunde Entwicklung des sozialen Lebens nur hemme.

Ähnlich, und vielleicht noch mehr, ist in der Frage nach der Norm des sittlichen Handelns in den letzten Jahren immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die allgemeinen Grundsätze der Ethik nicht genügen, um ein Urteil über die ethische Qualität einer Handlung zu ermöglichen. Das Leben sei vielgestaltig und in steter Entwicklung; erst recht sei die jeweilig konkrete Situation nicht einfach eine Anwendung der allgemeinen Grundsätze, ja, die Grenzsituation entziehe sich ihnen völlig. Deshalb komme es allein auf die rechte Grundeinstellung an, das Gute zu tun, um dann in persönlicher Entscheidung das einmalige hier und jetzt zu Tuende zu bestimmen. In diesem persönlich-subjektiven Vollzug der Handlung vor Gott liege ihr ethischer Wert; zu fordern, daß die Handlung eine sachlich-objektive Qualität habe, um ethisch wertvoll zu sein, heiße eine Gesetzesmoral sanktionieren, die dem Geist des Evangeliums nicht entspreche.

Es sind nun gerade fünfundzwanzig Jahre verflossen, daß der inzwischen heimgegangene Erzbischof Wendelin Rauch von Freiburg i. Br. — damals (1930) noch Professor am Priesterseminar in Mainz — in der Festgabe für Josef Geyser die Abhandlung veröffentlichte: Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik.[1] Der Verfessar entwickelt darin die scholastische Auffassung von der Begründung der Ethik in der Metaphysik, daß das

[1] Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Band II. 1111—1128. Regensburg 1930, Habbel.

Sein des gottebenbildlichen, geist- und freiheitsbegabten Menschen das ihm entsprechende Handeln verlange. Es wird der Gedanke erläutert, „daß unser Tun notwendig aus seinem Gehalte heraus in Harmonie oder in Widerspruch mit dem Sein steht, daß unser Wollen und Tun seinsgemäß, naturgemäß, wesensgemäß sein kann, oder auch natur- und wesenswidrig".[2] Ohne im einzelnen auf die Auffassungen der phänomenologischen Schule über die Begründung der Ethik einzugehen, wollte die Abhandlung doch gerade diese Auffassungen durch den positiven Aufweis der scholastischen Lösung der Frage zurückweisen.[3] Daß diese wertvolle Abhandlung nicht genügend beachtet wurde, daß sie auch auf katholischer Seite eine die echte Tradition jedenfalls nicht fortsetzende Entwicklung nicht verhindern konnte, hat seinen Grund einerseits vielleicht darin, daß sie in einer auf Gelehrtenkreise beschränkten Festgabe erschien, und vielleicht mehr noch anderseits in den Wirrungen des öffentlichen Lebens, die bald nach 1930 einsetzten und immer noch nicht zu Ende sind.

Um so erfreulicher ist es, daß nun C. Nink S. J., Professor an St. Georgen, Frankfurt/Main, ein Werk vorlegt, das die scholastische Auffassung von der Begründung der Ethik durch die Metaphysik wieder eingehend und gründlich entwickelt: Metaphysik des sittlich Guten.[4] Dabei geht dieses Werk insofern noch über Rauchs Abhandlung hinaus, als es eine Gesamtdarstellung der für die metaphysische Begründung der Ethik sich stellenden Fragen gibt, und überdies nicht nur eine Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie bis zur Existenzialphilosophie ist, sondern auch deren positive Ergebnisse, vor allem die der phänomenologischen Schule, aufnimmt und in die scholastische Lehre an der ihnen darin zukommenden Stelle organisch einfügt und so diese selbst weiter entwickelt und vervollkommnet.

Im folgenden sei kurz auf die Bedeutung der scholastischen Seinsethik und ihres Naturrechts für unsere Zeit hingewiesen.

I.

Die ethische Qualität einer Handlung ist zunächst von ihrem Sein bestimmt, von ihrer Natur, genauer, von ihrer Natur, insofern diese einen mit dem Sein gegebenen Sinn hat, insofern sie auf ein seinshaft gegebenes Ziel hingeordnet ist. Dieser Charakter bestimmt die Handlung absolut, so daß eine Handlung, die nicht der Wahrheit, d. h. der Wirklichkeit ihres Seins, ihrer Natur entspricht, ethisch unwertig, ethisch schlecht ist. Die Lüge z. B., die Aussage gegen die innerlich erkannte Wahrheit, ist gegen die Natur der Sprache, die dem Menschen gegeben ist, um sein Inneres mitteilen zu können; deshalb ist Lüge in jedem Fall ethisch unwertig, ethisch schlecht; es

[2] Ebd. 1118.

[3] Alle Veröffentlichungen des großen Gelehrten, alle Predigten, Ansprachen u. ä. des im Grundsätzlichen unbeugsamen Bischofs, sind stets eine Abwandlung des für ihn grundlegend bedeutsamen Gebotes, daß wir aus der Wahrheit leben, daß wir die Wahrheit tun müssen, daß unser Handeln unserm Sein entsprechen müsse. Mit Recht hat man deshalb die von ihm hinterlassenen Schriften unter dem Titel herausgegeben: Testificatio veritatis. Freiburg 1955, Herder.

[4] Freiburg 1955, Herder.

gibt keine „Not", in der sie jemals ethisch wertvoll, ethisch gut werden könnte; es gibt keine noch so verwickelte Situation, die die ethische Unwertigkeit der Lüge aufwiegen und aufheben könnte.

Das moralische Naturgesetz des Menschen gründet also zutiefst im Wesen des Menschen. Aber es wird damit nicht zur abstrakten, lebensfremden Norm. Im Gegenteil! Gerade weil es im Wesen des Menschen gründet, ist es lebensnahe. Gerade deshalb durchdringt es auch die konkrete, stets wechselnde, einmalige Situation voll und ganz. Und das nicht nur deshalb, weil das Wesen des Menschen, die dem Menschen wesenhafte Natur, immer die gleiche ist, sondern weil auch den hier und jetzt gegebenen, vielleicht einmaligen Gegebenheiten, wie sie die konkrete Natur ausmachen, ein Wesen, eine sinn- und zielbestimmte Natur eignet, die das ihnen entsprechende moralische Wesensgesetz begründet. Einmalig, veränderlich, in steter Entwicklung ist also nur das existentielle Moment, die konkrete Verwirklichung der zu vollziehenden Handlung; das zu verwirklichende Wesen, die Natur selbst der Handlung aber begründet das ihr entsprechende, absolut gültige und unveränderliche Wesensgesetz auch der konkreten Situation. „Eine Gesetzeslücke — d. h. einen Fall moralischen Verhaltens, der nicht unter das Naturgesetz, seine autoritative Führung, sein Erlauben, Gebieten oder Verbieten fiele —, ferner eine Gesetzesumgehung — d. h. einen Weg moralischen Verhaltens, der am Naturgesetz vorbeiginge — gibt es nicht und kann es nicht geben, weil moralisches Leben ohne Übereinstimmung mit seiner lebendigen urbildlichen und finalen Norm und Regel nicht möglich ist."[5]

So ist es z. B. ethisch schlecht, daß eine werdende Mutter eine Operation vornehmen läßt, die, obgleich sie als solche das Leben des Kindes weder direkt noch indirekt gefährdet, doch durch die Schwächung, die der mütterliche Organismus erfährt, das Leben des Kindes in Gefahr bringt. Sollte aber eine solche Operation notwendig sein, um eine unmittelbare, augenblickliche Lebensgefahr abzuwenden, so wäre die Operation erlaubt; sie unterlassen, bedeutete den Tod von Mutter und Kind. In beiden Fällen vollzieht sich die Operation materiell auf die gleiche Weise; und doch sind die beiden Handlungen ethisch wesentlich verschieden. Im ersten Fall ist die konkrete Situation so, daß die Mutter etwaige Beschwerden auf sich nehmen müßte, um das Leben des Kindes nicht in Gefahr zu bringen. Im zweiten Fall würde aber diese Rücksicht ihr Ziel nicht nur nicht erreichen, sondern das Kind sogar dem sicheren Tode ausliefern. Da die Handlung ihrem Wesen nach seinsgemäß, naturgemäß ist, bleibt sie es in diesem Fall auch trotz der Gefährdung des Kindes.

Die metaphysische, seinshafte Natur der Handlung bestimmt also wesentlich, und deshalb immer und ausnahmslos, ihre ethische Qualität. Absolut und unabdingbar verpflichtend aber ist dieses moralische Naturgesetz des Menschen, weil die Natur des Menschen mit ihrem Sein und Sinn und Ziel in Gottes unveränderlicher Wesenheit selbst gründet, und so Gottes Wille

[5] Ebd. 72.

sie dem Menschen auferlegt, auferlegen muß, will er sich nicht selbst aufgeben. So offenbart die Natur der Dinge, das Sein der Handlung den Willen Gottes. Eine Situationsethik, die das nicht beachtet, macht sich gerade das unmöglich, was sie erreichen will: das Handeln des Menschen zu einer Antwort auf den Ruf Gottes werden zu lassen; denn Gott ruft zunächst, unüberhörbar und unwiderruflich durch das sinnerfüllte und zielbestimmte Sein; diese Wahrheit tun, ist ein Ja zum Rufe Gottes in persönlicher Entscheidung, diese Wahrheit nicht tun, ist ein Nein zum Rufe Gottes. In diesem Sinne „ist echtes Ethos zugleich religiöses Ethos".[6]

Eine Situationsethik, die das Existentielle der konkreten Situation, ihre Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit zur Norm ethischen Handelns macht, gibt sich damit, insofern sie Ethik sein will, selbst auf, weil sie die Handlung ihres ethischen Wesenscharakters beraubt; ganz abgesehen davon, daß „Situationsethik" auch dort, wo dies nicht geschieht, immer in Gefahr ist, doch so verstanden, bzw. doch so mißverstanden zu werden. Es genügt eben zum ethisch wertvollen Handeln nicht allein der ehrliche Wille, das Gute zu tun, Gottes Willen zu tun, um im übrigen das inhaltliche Moment der Handlung für bedeutungslos und ethisch indifferent zu halten. Ethisch wertvoll ist die Handlung, die der Mensch so vollzieht, daß sie seinsgerecht ist, daß ihr personaler Vollzug in seiner Seinsgerechtheit Unterordnung unter Gott, Erfüllung göttlichen Willens ist.

Die Erkenntnis des moralischen Wesensgesetzes ist dem Menschen mit seinem Dasein gegeben; gerade weil es in seiner Natur begründet ist, ist es dem Menschen in seiner Natur auch offenbar. Denn die ethischen Werte gründen, wie alle Werte, im Sein. Sie sind also, wie das Sein, einsichtig, d. h. sie sind als ethische Werte zu erkennen, insofern der Mensch erkennt, wie die Handlung zu vollziehen ist, damit sie deren seinshafter Struktur entspricht. So sind auch die ethischen Werte nicht etwas Irrationales, das eine Erkenntnis ihres Wesens unmöglich macht, sondern sie haben einen in diesem Sinne durchaus rationalen Charakter. Demnach erkennt der Mensch nicht nur die seinshafte Struktur der Handlung, sondern auch das ihr entsprechende moralische Wesensgesetz in deren ideellem Sein, in deren Wahrheit. Wie dieses ideelle Sein, diese Wahrheit unabhängig ist davon, ob es zum Vollzug der Handlung kommt oder nicht, so ist auch die Erkenntnis der seinshaften Struktur der Handlung und ihres moralischen Wesensgesetzes vorgängig zur existentiellen Verwirklichung der Handlung, wie überhaupt dazu, ob es zu dieser existentiellen Verwirklichung kommt oder nicht. Das schließt nicht aus, daß Mängel der Ausbildung, der Erziehung, falsche innere Haltungen u. ä., ja auch objektive Schwierigkeiten, die metaphysische Struktur einzelner Handlungen zu erfassen, die Erkenntnis des moralischen Naturgesetzes sehr einschränken können. Unter dieser Rücksicht ist selbstverständlich eine Entwicklung möglich, nicht nur für die einzelnen Menschen, sondern auch für die Menschheit.

[6] Ebd. 21.

So kann es auch vorkommen, daß es in einer konkreten Situation unmöglich ist, zu erkennen, was die seinshafte Struktur der Handlung fordert. Trotzdem ist auch in diesem Falle die zu vollziehende Handlung deshalb ethisch wertvoll, weil sie die mit den gegebenen Mitteln als seinsgerecht zu erkennende, für die der konkreten Situation objektiv, seinsmäßig entsprechende Handlung mit Recht gehalten wird. Selbst wenn bei diesem Urteil ein Irrtum unterläuft, so vermag das den ethischen Wert der Handlung nicht aufzuheben; denn Irren ist menschlich. Ein solcher Irrtum nimmt der Handlung ihre ethische Qualität deshalb nicht, weil er die in der personalen Hinordnung der Handlung auf Gott als letztes Ziel des Menschen enthaltene Intention, seinsgerecht zu handeln, nicht aufhebt. So haben auch, um nur darauf hinzuweisen, die Regeln zur Unterscheidung der Geister — die nicht immer unmittelbar in der reflexen Erkenntnis begründet zu sein brauchen — diese Hinordnung auf der Erkenntnis der „Natur" der Sache, des sinnerfüllten Seins. Auch da, wo das Wesensgesetz des Menschen einen Bereich umspannt, innerhalb dessen dem Menschen die Freiheit der Wahl gelassen ist — etwa eine Ehe einzugehen, oder darauf zu verzichten — wo es sich also darum handeln kann, eine Einladung Gottes anzunehmen, einen Rat zu befolgen oder nicht, auch da kann es sich nicht um die Erfüllung eines willkürlichen Gotteswillens handeln, noch weniger um eine Willkürwahl des Menschen. Gott ist zwar der Unerforschliche, aber sein Wille in sich ist helles Licht. Und der Mensch muß seine Wahl verantworten, d. h. begründen können: also gründet ethisches Handeln letztlich immer in der Wahrheit und damit im Sein.

Dabei ist zudem noch darauf hinzuweisen, daß das moralische Naturgesetz dem Menschen nicht von außen als etwas ihm eigentlich Fremdes auferlegt ist. Als Wesensgesetz des Menschen entspricht es ganz und gar seinem natürlichen Streben, führt es ihn zur Erfüllung seines Menschseins. Noch kürzlich ist von berufener ärztlicher Seite darauf hingewiesen worden, daß die heute so weit verbreiteten seelischen Fehlhaltungen — die nicht selten auch zu organischen Krankheiten führen — vielfach gründen in einer metaphysischen, in einer seinshaften Fehlhaltung. Der Mensch erkennt sich nicht als Bild Gottes, anerkennt Gott nicht als den, der ihn schuf, als den, der sein Leben tragen muß, als den, zu dem er gelangen muß. Dies aber anerkennen und demgemäß leben bedeutet geistig-seelische Gesundheit, Selbstverwirklichung und Erfüllung des eigenen Menschseins.[7]

Schließlich ist dem Menschen eine wirkliche Liebe zum ethisch Guten gegeben, ein naturgegebenes Streben, das Gute zu tun. Ja, „es gibt, und zwar

[7] *Friedrich E. Freiherr v. Gagern*, Der Mensch als Bild. Beiträge zu einer Anthropologie. Knecht, Frankfurt a.M., 1954. „Alle Gebote des Herrn sind somit nicht von außen, von fremdem Willen auferlegt und dem eigenen Wollen, der eigenen Natur in sich widersprechende Gesetze oder Befehle, sondern vielmehr dem angemessen, was in der menschlichen Natur als gottebenbildlich und damit gut angelegt ist. Je mehr der Mensch seiner Gottebenbildlichkeit gemäß lebt, desto stärker empfindet er die Gebote als ihm entsprechend; je mehr er das Bild Gottes in sich verrät und verdirbt, als desto fremder erscheint ihm der Wille Gottes, eben als Befehl oder als Zwang." Ebd. 33.

wesensnotwendigerweise, ein apriorisches, der begrifflichen Werterkenntnis und -liebe ontologisch vorgeordnetes, lebendiges Wertgefühl, eine innere existentielle Gestimmtheit, Erregung, Liebe und Befindlichkeit des ganzen Menschen, die seinem ausdrücklich vollzogenen intellektuellen Erkennen und Wollen immer seinslogisch, sehr oft auch zeitlich vorgeordnet ist, aus der heraus wir erfahren, empfinden, fühlen, erkennen, wollen und wirken."[8] Gerade bei der Darstellung dieser Seite des Naturgesetzes verwertet Nink sehr glücklich die Ergebnisse der Wertphilosophie, um freilich dieser gegenüber auch zu betonen, daß diesem Wertgefühl, dieser Wertintuition und Liebe gegenüber der Verstand die Aufgabe hat „der Ergründung ihres inneren Ursprungs, ihres Rechtes, Sinnes und Zieles, damit zugleich die Aufgabe der Klärung, Reinigung, Erleuchtung und Vertiefung sowie die Steuerung durch den erleuchteten Willen. Erst dadurch erreichen Gefühl, Befindlichkeit und Stimmung die Höhe und Ordnung, die der Würde und Bestimmung des Menschen entsprechen."[9]

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß der scholastischen Seinsethik eine echte Naturfreudigkeit eigen ist, die sich mit der ganzen katholischen Tradition in der Auffassung eins weiß, was Nink — in dessen Werk diese Naturfreudigkeit vielleicht ein wenig zu positiv ist — mit Recht gegenüber manchen heutigen in dieser Beziehung pessimistischen Auffassungen unterstreicht, daß nämlich „nicht nur ein Rest vom natürlichen Ebenbilde Gottes nach der Erbsünde im Menschen zurückgeblieben ist, sondern das ganze, volle natürliche Ebenbild Gottes".[10] Die Sünde hat die Menschennatur in ihrem Wesen nicht zerstört.[11] Sicher sind im Menschen Kräfte wirksam, die ihn vom Guten, und damit von Gott, abzuziehen trachten. Doch vermögen auch diese negativen Kräfte die Erkenntnis des Guten und das naturgegebene Streben danach nicht ganz auszulöschen.

Die übernatürliche Erhebung des Menschen aber ist ja gerade eine Erhebung seines Menschseins, das als solches erhalten bleibt, als solches Anteil bekommt am Leben Gottes, an der Kindschaft Gottes. Deshalb bleibt das moralische Naturgesetz auch in der übernatürlichen Ordnung das Wesensgesetz des Menschen, das zu beobachten ihn nun nicht nur die ethische Werthaftigkeit der diesem Gesetz gemäßen Handlungen verpflichtet, sondern auch die übernatürliche Gottesliebe. Das moralische Naturgesetz nicht halten, heißt die Gotteskindschaft verleugnen. Kann es etwas geben, was mehr dem Geist des Evangeliums zuwider ist?

II.

Mit diesen Ausführungen ist das Wesentliche über das *Naturrecht* schon gesagt. Denn nur eine metaphysische Begründung kann sein eigentliches We-

[8] *Nink*, a.a.O. 51. [9] Ebd. 51, 52. [10] Ebd. 35, Anm. 28.

[11] Es ist bedeutsam, daß auch der Arzt von der medizinischen Erfahrung her diese Wahrheit nur bestätigen kann. „Wäre der Mensch durch und durch böse oder ‚von Grund auf verderbt', dann wäre in ihm weder ein Platz für das Gottesbild noch die Möglichkeit einer Gewissensregung." *v. Gagern*, a.a.O. 22.

sen herausstellen und es so davor bewahren, als lebensfremde Abstraktion rein formalistischen Charakters beiseitegeschoben zu werden.

Auch das Naturrecht gründet in der sinn- und zielbestimmten Wesensnatur des Menschen, insofern der Mensch, geist- und freiheitbegabt, der Mensch als Person, der Mittel bedarf, mit deren Hilfe er sein personales Lebensziel in eigener freier Bestimmung erreichen kann. Und zwar gründet es in der wesentlich *sozialen,* sinn- und zielbestimmten Natur des Menschen, da es jenen Lebensbereich umfaßt, der dem Menschen als das „Seinige" zukommt insofern, als dieses Seinige andere ausschließt, bzw. Ansprüche an sie begründet.[12] Im Seinigen, im Recht ist also die Sozialbeziehung immer wenigstens der Möglichkeit nach schon enthalten. Daß freilich der Mensch als Person Rechtssubjekt ist und Träger von Rechten, die ihm mit seiner Existenz gegeben sind, also vorgängig zu jeder *konkreten* Gemeinschaft, daß er in die konkrete Gemeinschaft, auch in die Familie, schon als Rechtssubjekt eintritt, diese Tatsache kann heute, da die Auffassung, der Staat sei die Quelle allen Rechtes, so weit verbreitet ist, nicht genug unterstrichen werden.[13]

Damit ist schon angedeutet, daß das subjektive Recht — die moralische Gewalt oder Befugnis, durch die ein Gut oder eine Handlung dem Menschen als das Seinige zukommt und so dieses Objekt auf seine personale Vervollkommnung hingeordnet wird — seiner Natur nach vorgängig ist zum objektiven Recht, zum Recht als verpflichtender Ordnung des Gemeinschaftslebens, als Norm des Handelns, zum Recht, insofern es Pflichten auferlegt. Die Rechtsnorm schützt die rechtliche Gewalt des Menschen; sie verlangt, die rechtliche Gewalt anzuerkennen, sie heilig zu halten, die in einem Recht begründete Forderung zu erfüllen. So entspricht jedem subjektiven Recht eine Rechtsnorm, ein Rechtsgesetz. Das Rechtsgesetz dient der Verwirklichung des subjektiven Rechtes. Doch ist dabei zu beachten, daß Träger von Rechten nicht nur der Einzelmensch sein kann, die physische Person, sondern auch die Gemeinschaft als moralische Person.

Das Naturrecht im objektiven Sinne ist also die Gesamtheit jener in der sinn- und zielbestimmten sozialen Natur des Menschen begründeten Normen, die dem Menschen das Seinige gewährleisten, die das Recht (die rechtliche Gewalt) schützen. Das Naturrecht ist also einfach ein Teil des moralischen Naturgesetzes, eben jener Teil, der die Seinsgemäßheit der einem Rechtssubjekt als das Seinige geschuldeten Handlungen (bzw. Unterlassungen) fordert. Das Naturrecht ordnet also das soziale Leben der Menschen in bezug auf jene Handlungen, die dem Menschen bzw. der Gemeinschaft so ausschließlich zu eigen sind, daß eine Verletzung dieser Normen das soziale Leben in seiner Grundlage zerstörte, weil sie die Unantastbarkeit des Rechtes aufhebt. Deshalb fordert die Rechtsverletzung nicht nur eine Wiederher-

[12] Nach *Nink* (a.a.O. 88) scheint das soziale Element nicht notwendig zu sein, um das Recht zu konstituieren. [13] Ebd.

stellung des verletzten Rechtes, sondern überdies auch Sühne für die verletzte, sittlich verpflichtende Rechtsordnung.

Gerade weil das Naturrecht ein Teil des moralischen Naturgesetzes ist, deshalb ist die Rechtsverwirklichung auch ethisch geboten und absolut verpflichtend. Recht und Sittlichkeit haben die gleiche Grundlage: die sinnerfüllte und zielbestimmte Wesensnatur des Menschen. Rechtsverwirklichung ist zugleich Verwirklichung der Kardinaltugend der Gerechtigkeit, Rechtsverletzung ist Verletzung der Gerechtigkeit. Recht und Gerechtigkeit sind korrelativ.

Als Teil des moralischen Naturgesetzes hat das Naturrecht mit Anteil an dessen Unveränderlichkeit, an dessen unbedingter Geltung. Freilich ist diese allgemeine Geltung nicht im Sinne des rationalistischen Naturrechts der Zeit der Aufklärung (17. und 18. Jahrhundert) zu verstehen, das bis in unsere Zeit, etwa im Neukantianismus, weiterlebt. Selbst die phänomenologische Schule vermag es nicht, diese Auffassung aus sich heraus zu überwinden.

Das rationalistische Naturrecht gründet in dem abstrakten Begriff der Menschennatur. Unter diesen abstrakten Begriff fallen alle Menschen; also ist das darauf aufgebaute Recht allgemein gültig. Demnach kommt es darauf an, das System dieses allgemein gültigen Rechts aufzustellen, um dann das positive Recht allüberall diesem idealen Recht anzugleichen.

Dieses ideale rationalistische Naturrecht ist selbstverständlich als lebensfremd völlig abzulehnen. Aber daß dieses rationalistische Naturrecht *für das Naturrecht schlechthin* gehalten wird, daß es das Naturrecht schlechthin in Verruf gebracht hat, das ist sehr bedauerlich; hat doch das genuine Naturrecht mit dem rationalistischen nur den Namen gemein.

Das genuine Naturrecht ist nicht die Entfaltung eines abstrakten Begriffes; es gründet im Sein, in der sozialen Wesensnatur des Menschen, und zwar nicht nur, insofern dieses allen Menschen gemeinsam ist, sondern auch in der konkreten Natur mit ihren unbegrenzt vielen Möglichkeiten, in ihrer steten Veränderlichkeit und Entwicklung. So dürfte es wohl nicht möglich sein, allein aus der Natur des Dienst- oder Arbeitsvertrages ein Recht auf den Familienlohn abzuleiten. Im heutigen Wirtschaftsleben jedoch ist der Dienst oder die Berufsarbeit für gewöhnlich die einzige Quelle, aus der die Mittel fließen, mit denen der Mann seine Familie ernähren muß, mit denen er also seine personalen und sozialen Pflichten erfüllen muß. Damit bekommt die Arbeit jenen sozialen Charakter, der das Recht auf den Familienlohn begründet und diesen zum Postulat der sozialen Gerechtigkeit werden läßt.

Das Naturrecht ist unveränderlich und allgemein gültig einmal, weil es in der unveränderlichen sozialen Wesensnatur des Menschen begründet ist; dann aber auch, weil der konkreten Natur, den an sich zufälligen Gegebenheiten des sozialen Lebens, wie Ort, Zeit, Höhe der Kultur, Stand der Technik, Art der Wirtschaft, Verkehrs- und Arbeitsmöglichkeiten usw., die ihnen entsprechende Wesensnatur zukommt. Die in diesen Gegebenheiten verwirklichte unveränderliche Wahrheit begründet die ihnen entsprechende, unab-

dingbar gültige Norm. Dieses Naturrecht ist veränderlich, weil diese zufälligen Gegebenheiten eben einem steten Wechsel unterworfen sind, also in bezug auf ihre existentielle geschichtliche Verwirklichung.

Das echte Naturrecht ist also, obwohl es in der sozialen Wesensnatur des Menschen gründet, durchaus erfahrungsmäßig und historisch orientiert in dem Sinne, daß Erfahrung und geschichtliche Entwicklung herangezogen werden, herangezogen werden müssen, um die jeweils entsprechende Wesensnatur der in Frage stehenden Handlung und das entsprechende Wesensgesetz recht zu erfassen. Wir haben keine angeborenen Ideen, sondern müssen sie aus der Erfahrung gewinnen. So sehr das rationalistische Naturrecht zu aprioristischen und damit lebensfremden Konstruktionen neigt, so wenig kennt diese das echte Naturrecht, dessen Stärke die Lebensnähe ist, weil es sich stets am Sein, an der konkreten Wirklichkeit orientiert. Dem echten Naturrecht ist deshalb die Neigung eigen, sich in der stets wechselnden geschichtlichen Situation immer jeweils neu zu orientieren. Das echte Naturrecht sieht eine seiner Hauptaufgaben darin, immer wieder das Recht der jeweiligen Kulturepoche zu schaffen. Hingewiesen sei nur auf das Entstehen des modernen Völkerrechts, das durch die Fragen, die die Entdeckung der neuen Welt stellte, ganz wesentlich beeinflußt wurde. Franciscus de Vitoria, Suarez und andere haben diese neuen Probleme zu lösen versucht, wie es die „Natur der Sache" verlangte. In gleicher Weise hat das echte Naturrecht die Fragen zu beantworten versucht, die die moderne Industrialisierung stellte. Die sozialen Enzykliken der Päpste von Leo XIII. bis Pius XII. sind weithin nichts anderes als eine authentische Verkündigung der hier von der Natur der Sache geforderten Grundsätze, eine Anwendung der allgemeinen und immer gültigen Grundsätze auf die neuen Verhältnisse.

Die Entwicklung des Naturrechts kommt deshalb nie zu Ende, ganz abgesehen davon, daß geschichtliche Gegebenheiten und soziale Verhältnisse auch den Zugang zu einer klaren Wesenserkenntnis versperren können und es deshalb lange dauern kann, bis diese möglich wird. Hingewiesen dafür sei nur auf die Sklaverei, die auch in christlicher Zeit Jahrhunderte lang bestehen konnte.

Aber auch diese mit der Begrenztheit des Menschen gegebenen Einschränkungen heben die Tatsache nicht auf, daß das wahre Naturrecht nicht nur die allgemeinen Grundsätze bereitstellt, sondern auch deren Anwendung in allen sozialen Verhältnissen aus sich heraus zu vollziehen vermag, daß es jede Situation nicht nur zum Teil, sondern ganz erfaßt und bestimmt. Diese Tatsache macht das positive Recht keineswegs überflüssig. Im Gegenteil! Nicht nur bedürfen die naturrechtlichen Normen immer jeweils weithin der Sanktion des positiven Gesetzgebers, damit sie auch durchgeführt werden; darüber hinaus läßt das Naturrecht sehr oft auch für die Verwirklichung seiner Normen einen weiten Spielraum. Sache des positiven Gesetzgebers ist es dann, unter den verschiedenen Möglichkeiten der Verwirklichung einer naturrechtlichen Norm jene zu bestimmen, die er für entsprechend hält.

Hingewiesen sei noch einmal etwa auf den Familienlohn, der ja nur dann möglich ist, wenn alle den Arbeitsertrag betreffenden Faktoren aufeinander abgestimmt werden, was natürlich nur durch eine entsprechende positive Gesetzgebung erreicht werden kann.

Im 19. Jahrhundert, im Zeitalter des Individualismus und Liberalismus, war es allein das Naturrecht, das die Rechte der Gemeinschaft, die Pflicht zur Mitwirkung am Gemeinwohl, die Notwendigkeit einer starken Autorität und deren Quelle in Gott, betonte. Die Feindschaft des Liberalismus gegen die Kirche hatte nicht zuletzt ihren Grund auch darin, daß sich die Kirche für diese naturrechtlichen Gegebenheiten einsetzte. „Es scheint unglaublich, aber es ist doch so, daß die Kirche, die während des ganzen 19. Jahrhunderts als die Feindin des Fortschritts angegriffen wurde, heute die einzige ist, die die fundamentalen Menschenrechte verteidigt; „ich kämpfe für die primitivsten Menschenrechte", sagte im Jahre 1933 im kleinen Kreis P. Friedrich Muckermann S.J., der große Vorkämpfer gegen allen Totalitarismus, „sei er nun nationalsozialistischer oder kommunistischer Prägung."[14]

Die Ablehnung aller Extreme ist ein immanentes Zeugnis für die Seinsgerechtheit und Orientierung an der Wirklichkeit des sozialen Lebens, wie sie dem wahren Naturrecht eigen ist, während die Extreme eben als aprioristische Konstruktionen oder als Zwangssysteme dem Sein, der Wirklichkeit, nicht entsprechen. Von hier aus ist es klar, daß nur die im Naturrecht gegebene Schöpfungsordnung des sozialen Lebens dem Totalitarismus widerstehen und ihn überwinden kann, um so die Würde, Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Person zu erhalten oder wiederherzustellen. Eine rein formale, beschreibende Soziologie wird dazu niemals imstande sein, erst recht nicht, wenn sie im Schafsgewand einer spiritualistischen, supernaturalistischen Auffassung das irdische, weltliche Geschehen so sehr relativiert, daß es für das christliche Leben völlig bedeutungslos wird.

Bacalar

Priester und Laien in gemeinsamer Missionsarbeit

Von EVA-MARIA JUNG

Bacalar ist ein unbekanntes, armseliges Dorf (pueblo) im mexikanischen Dschungel, abgeschnitten von aller Zivilisation. Es gehört zum Territorium von Quintana Roo, das im Süden der Halbinsel Yukatan am Karibischen Meer liegt. Das Territorium umfaßt 8500 qkm, hat aber nur 19000 Einwoh-

[14] Es ist deshalb auch geschichtlich falsch, die Kirche zu beschuldigen, dem Individualismus verfallen zu sein. Die Kirche hat sich immer für den absoluten Wert der Person, aber ebenso auch für die Rechte der Gemeinschaft eingesetzt. Und gerade deshalb hat die abendländische Kultur, für die das christliche Element wesentlich ist, in der Freiheit der Person einen Wert herausgestellt, der von allgemein menschlicher Bedeutung ist, und den zu erlangen heute die Hoffnung und die Sehnsucht so vieler Völker ist.

ner, das heißt eine Person für je einen halben qkm. In diesem riesigen Gebiet gibt es nur vier Pfarreien mit zusammen acht Priestern, davon drei in der „Hauptstadt" Chetumal. Die Pfarrei von Bacalar zählt 3000 Seelen in 10 pueblos, die so weit zerstreut liegen, daß man drei Tagereisen braucht, um mit allen vorhandenen Transportmitteln (Auto, Traktor, Bulldozer, Pferd, Kanu) von einem Ende zum andern zu gelangen; ein Priester kommt höchstens dreimal im Jahr in jedes pueblo. Die Pfarrgrenze von Bacalar deckt sich mit der Grenze von Mexiko und British Honduras, überschneidet aber zwei mexikanische Staatsgrenzen. Der zuständige Bischof wohnt im Staat Campeche und kommt höchstens zur Firmung alle 2—4 Jahre einmal mit dem Flugzeug nach Bacalar. Sonst besteht keine Verbindung mit ihm. Wenn auch das Land nominell zu 99 % katholisch ist, so praktizieren doch kaum 10 %. Da durch die Kirchenverfolgung und allgemeine Indifferenz der Priesternachwuchs ausgeblieben ist, versieht neuerdings die Maryknoll Missionary Society die verödeten Pfarrstellen auf der ganzen Halbinsel Yukatan. Damit ist Mexiko wieder ein Missionsland geworden wie vor 400 Jahren. Jenseits der Grenze, in British Honduras, liegt das Missionsgebiet der Jesuiten, die paradoxerweise unter der protestantischen Krone von Großbritannien ihre Missionsarbeit ungestört entfalten konnten, während die Kirche in dem angeblich katholischen Mexiko einer Verfolgung nach der andern ausgesetzt war und erst seit knapp zehn Jahren wieder Fuß zu fassen beginnt. Zwischen Bacalar und der Jesuitenmissionsstation Belize ist bereits ein reger Austausch von Ideen und Mitarbeitern im Gange.

Bacalar besitzt trotzdem eine gewisse Tradition ganz eigener Art, die aber hier nur andeutungsweise, als Hintergrund und zum Kontrast, erwähnt werden soll. Als die Spanier Mexiko eroberten, bauten sie 1544 eine Festung in „Bakhalal", einem Dorf der Maya-Indianer, aus dem im Laufe von 300 Jahren eine blühende Garnisonsstadt entstand, die schätzungsweise 4500 Einwohner, mindestens drei Pfarrkirchen und ein Franziskanerkloster zählte. Die Ruinen der herrschaftlichen Häuser künden noch heute von dem Wohlstand und dem künstlerischen Sinn ihrer einstigen Erbauer. Am Karfreitag 1858, dem einzigen Tag des Jahres, an dem selbst die Männer vollzählig in der Kirche versammelt waren, überfielen die Indianer die Stadt und brannten alles nieder, selbst die Kirchen mit ihren Betern. Wer zu fliehen versuchte, soll ans Kreuz geschlagen worden sein.

Fast 100 Jahre lang glich Bacalar einer Gespensterstadt. Selbst die Fische im See starben aus. Keine Kirche gab es weit und breit. Nur gelegentlich kam ein Priester aus Chetumal durch die Gegend gezogen, um zu taufen; zum Religionsunterricht hatte er keine Zeit, und zum Einsegnen der Ehen war es meistens zu spät. Dieses Chaos von Gesetzlosigkeit, Unwissenheit und Aberglauben konnte selbst durch die Kirchenverfolgung der zwanziger Jahre kaum mehr verschlimmert werden.

Heute ist Bacalar nach seinem hundertjährigen Todesschlaf zu neuem Leben erwacht und ist auf dem besten Wege, eine Musterpfarrei zu werden.

Zunächst kamen die Nachkommen der einstigen Zerstörer der Stadt aus dem Dschungel hervor. Es gesellten sich Arbeitslose, Abenteurer, Gesetzesflüchtige hinzu, alles arme Leute, die von der Freiheit von Gesetz und Steuer, sowie von der kostenlosen Verteilung des Bodens angelockt wurden. Es sind meistens keine reinrassigen Indianer mehr, sondern Mischlinge, die aber stolz darauf sind, „Mestizos" zu sein, und die „Gringos", das sind die Nord-Amerikaner, verachten. Die Frauen tragen noch das traditionelle Gewand, „Ipil" genannt. Untereinander sprechen sie meist noch Maya, den Dialekt der Maya-Indianer. Die neuen Bewohner von Bacalar besitzen weder die Fähigkeit noch den Ehrgeiz, die alten Paläste wieder aufzubauen. Sie nisten sich in den Ruinen ein oder errichten, in seltsamem Gegensatz zu den alten massiven Bauten der Spanier, dürftige Hütten aus Pfählen mit Dächern aus Palmblättern, durch die Wind, Regen und Moskitos dringen; oft haben die Hütten weder Türen noch Fenster noch Einrichtung, außer Hängematten, Tischen und Hockern. Bacalar zählt jetzt 770 Einwohner. Auch die spanische Festung ist wieder belegt. Allerdings besteht die neue Garnison nur aus neun untätigen Soldaten und einem Feldwebel, der gleichzeitig der Kommandant, el Primero, des Ortes ist. Die Regierung stellt auch einen Arzt. (Es gehört zur Ausbildung der mexikanischen Ärzte, daß sie nach dem Doktorexamen ein Pflichtjahr in den entlegenen pueblos verbringen müssen.) Es gibt sogar eine Schule in Bacalar, die aber nur aus einem einzigen Raum besteht, in dem die Kinder vom 6. bis 10. Lebensjahr Spanisch, Lesen und Schreiben lernen können, wenn sie Lust dazu haben und soweit das dürftige Unterrichtsmaterial ausreicht.

Dem pueblo fehlt die organische Mitte. Es gibt kein Rathaus, kein Postamt, nicht einmal eine Gaststätte (Alkohol ist verboten) und auch kein Kino. Die einzige Kirche, deren Mauern noch erhalten sind, liegt am Rande, abseits des Lebens des pueblo. Bacalar galt als eine „Friedhofspfarrei", in der nicht nur die Gemeinde, sondern auch der Pfarrer selbst zugrunde zu gehen drohte. Der erste Priester, der vor zehn Jahren kam, stand völlig allein. Die Leute waren es nicht gewöhnt, zur Kirche und zum Pfarrer zu gehen. Sie lebten stumpfsinnig dahin, enttäuscht durch den erfolglosen Kampf mit dem unfruchtbaren Boden, erschöpft durch das feucht-heiße Klima, krank an Unterernährung und Malaria, ohne Lebensfreude, ohne Energie, ohne Ziel.

Das war die Lage, als 1951 Pater Heßler von der Maryknoll Mission nach Bacalar kam, um seinen Mitbruder abzulösen. Er hatte in den Jahren seiner Missionsarbeit in China und in der Gefangenschaft erkannt, daß vor allem der Mangel an apostolisch gesinnten und ausgebildeten Laienkräften an dem Versagen der Mission in Asien schuld war. Daher hatte er sich mit ganzem Eifer zwei Ideen verschrieben: dem Laienapostolat und, damit verbunden, der liturgischen Bewegung. Mit diesen beiden Ideen begann er die Revolutionierung seiner Pfarrei. Er setzte sogleich die Forderung der Enzyklika „Evangelii Praecones" von Papst Pius XII. aus eben jenem Jahr 1951 in die

Praxis um: daß die Missionare auch „fähige" Laien zur Missionsarbeit heranziehen sollten, und zwar nicht nur Ärzte, Krankenschwestern und Lehrer, sondern Laien aller Berufe, die zur Herstellung einer „sozialen Ordnung" in den Missionsländern beitragen könnten. Zwar gab es in Europa schon mehrere Organisationen von „Laienmissionaren" (besonders das Missionsärztliche Institut in Würzburg), aber in Amerika ist P. Heßlers Unternehmen etwas ganz Neues. Während die europäischen Missionsgesellschaften nur Laien bestimmter Berufe aufnehmen und sie individuell, nicht aber als Gemeinschaft hinausschicken, handelt es sich in P. Heßlers Fall um ganze Familien, die ein fast monastisches Gemeinschaftsleben führen und bei denen auch die Ehefrauen, eigens für diesen Zweck ausgebildet, Mitträgerinnen der Mission sind.

P. Heßler war der Ansicht, ohne die Hilfe von geschulten Laien in Bacalar „verloren" zu sein, und bat sofort Grailville um einige spanisch-sprechende Mädchen als Katechetinnen. Grailville ist eine Schule für das Laienapostolat in Ohio, USA, die eine besondere Abteilung zur Ausbildung von Missionarinnen hat. 1952 kamen die ersten beiden Laienmissionarinnen, Consuelo und Adriana in Bacalar an. Sie gründeten sogleich ein Heim für einheimische Katechetinnen, durch das im Laufe von zwei Jahren an die 25 Mädchen gegangen sind, die nach kürzerer oder längerer Schulung in ihre pueblos zurückgeschickt wurden, um dort apostolisch zu wirken. Sie halten Katechismusunterricht, machen Hausbesuche, sorgen für die Paramente, backen Hostien, drehen Kerzen und packen an, wo immer es nötig ist. Eine besondere Ehre, aber auch Anstrengung ist es, wenn sie P. Heßler auf Missionsfahrt begleiten oder ihm vorauseilen müssen, um die Leute auf Taufen, Erstkommunionen und Trauungen vorzubereiten. Dabei werden sie von Don Feliz unterstützt, dem einzigen einheimischen Katecheten. Er ist ein echter Indianer, stets heiter und herzensgut. Behend und barfüßig durchwatet er die Sümpfe, mit seinem riesigen Haumesser (machete) schlägt er sich den Weg durch das Dickicht, und mit Feuerraketen kündigt er die Ankunft des „Padrecito" (Väterchen) an.

Don Arturo, ein Mathematiker, traf gleich nach den ersten Katechetinnen in Bacalar ein und machte sich um die Einheimischen verdient durch die Anlegung einer Zisterne für das Regenwasser vom Kirchdach und durch die Gründung einer Kreditunion und einer Mais-Genossenschaft zur Stabilisierung der Mais-Preise. Don Arturo lernte in Bacalar Emilia kennen, eine der Katechetinnen aus Grailville. Ihre liturgische Verlobungsfeier in der Kirche war begreiflicherweise eine Sensation. Sie sollte dazu dienen, den Einheimischen die Heiligkeit des Braut- und Ehestandes vor Augen zu führen. Die Ruine, in der sie jetzt leben, wird von den Leuten als das Rathaus des pueblo betrachtet, das ihnen jederzeit offensteht.

Die größte Not der Mission ist nämlich der Mangel an einheimischen Familien, die apostolisch gesinnt sind. Um diesen ein lebendiges Vorbild zu geben, bedarf es der Missionarsfamilien, die mit den Einheimischen die glei-

chen Familiensorgen teilen, deren Kinder zusammen spielen und so eine Brücke schlagen, auf der die Missionare leichter Zugang zu den Herzen und Heimen der Eltern finden.

Mit der Ankunft von Joe und Therese begann die katholische Familienbewegung in Bacalar. (Das war noch, bevor Emilia und Arturo heirateten.) Joe gab sein Jurastudium auf. Seine Frau ist in Grailville ausgebildet. Sie ist sehr kunstfertig und sorgt für den liturgischen Schmuck in Kirche und Häusern, für liturgische Taufgewänder, Plakate und vieles mehr. Auch hat sie gelernt, Tortillas am offenen Feuer zu backen (Tortilla ist der Brotersatz der Einheimischen, der zusammen mit schwarzen Bohnen oft ihre einzige Nahrung ist.) Therese und Joe wohnen mit ihren zwei Kindern recht primitiv, aber romantisch, in einer Hütte in einem Kokospalmenhain am See. Joe organisiert die untätige Dorfjugend und lehrt sie nicht nur den Altardienst, sondern auch Schreinerei und Mechanik. Er hat dafür gesorgt, daß das pueblo täglich ein paar Stunden elektrischen Strom erhält. Aber seine Hauptaufgabe sieht er in der Verbesserung der Landwirtschaft und Viehzucht (die Einheimischen kennen keine Düngemittel, keinen Gemüsebau und keine Milchwirtschaft).

Im letzten Frühjahr kam ein drittes Ehepaar. Sie haben sich sofort daran gemacht, eine Station für Erste Hilfe und Mütterberatung einzurichten, um der hohen Säuglingssterblichkeit und den vielen Fehlgeburten vorzubeugen. So hat jeder sein eigenes Aufgabengebiet und sucht durch seine besonderen Interessen und Fähigkeiten zum Werk der Gemeinde beizutragen.

Der Soziologe wird vielleicht gerne erfahren, daß alle diese Laienmissionare unter 30 Jahre und Kinder von Auswanderern sind. Ihre Eltern stammen aus Italien, Deutschland, Norwegen und Mexiko und haben in den Vereinigten Staaten eine gewisse Sicherheit, aber noch keinen Wohlstand erreicht. Während die Eltern in den meisten Fällen keine höhere Schulbildung besitzen, sind ihre Kinder doch fast alle einige Jahre auf die Universität gegangen. Auch P. Heßler stammt aus einer kleinbürgerlichen deutschen Familie.

Außer diesen ständigen Missionaren kommen öfter Gäste nach Bacalar, teils aus Neugierde, teils aber auch, um sich im Geist und in der Disziplin dieser Gemeinschaft schulen zu lassen. Ein jährlicher Gast ist Ade Bethune, eine belgische Künstlerin, die mit der Restaurierung der Kirche beauftragt ist. (Alle Kirchen in Mexiko sind Staatseigentum.) Diese Kirche wird nach streng liturgischen Prinzipien gebaut. Am Eingang, fast die ganze Breite des Schiffes füllend, liegt ein achteckiges Taufbecken, in das man hinabsteigen und durch das man hindurchgehen muß, wenn man zum Altar schreiten will. Seine halbhohen Wände sind mit blauen Mosaiken ausgelegt. Das Taufwasser befindet sich in einem Taufstein im Zentrum des Bassins. Der Altar steht hoch und frei, so daß die Messe zum Volk hin gelesen werden kann. Auch der Beichtstuhl steht gleich am Eingangsportal, um, wie der Taufbrunnen, der Idee bildhaften Ausdruck zu geben, daß der Aufstieg zum

Altar nur durch den Abstieg in den Taufbrunnen und den Beichtstuhl möglich ist, daß aber die Taufe nicht genügt — sie muß durch die anderen Sakramente zur Fülle des Christenlebens vollendet werden. An den Wänden der Kirche hat Ade eine Bilderbibel gemalt, die die Bedeutung der Sakramente und der Heiligen erklärt. Ein mexikanischer Künstler hat einen ganz modernen Kreuzweg dargestellt, worin die römischen Soldaten die Gesichtszüge und die Uniformen der mexikanischen Miliz tragen.

Jetzt haben sich auch ein Arzt und ein Ingenieur mit fünf Kindern angemeldet. So wächst der Kreis der Laienmissionare ständig und ohne Aufforderung, ja trotz der Warnung von P. Heßler, der an eine Organisation von Laienmissionaren nie gedacht hatte. Er ist geradezu erschrocken, sich so unvermutet als Mittelpunkt und Führer eines Kreises von Menschen zu sehen. P. Heßler gleicht in seiner asketischen Erscheinung einem mittelalterlichen Bußprediger — wenn auch in Zivil, denn der Staat verbietet die klerikale Kleidung. Er ist vielleicht das berufene Gegenstück zu dem mexikanischen Schnapspriester, den Graham Greene in seinem Roman „Die Kraft und die Herrlichkeit" dramatisch dargestellt hat. Da nun P. Heßler überzeugt ist, daß dieses neue Werk gottgewollt ist, wagt er niemanden abzuweisen. Nur eine Aufnahmebedingung stellt er: die gänzliche Bereitschaft, mit der Hilfe Gottes und der „Familie" heilig zu werden.

Die Gemeinschaft hat vorläufig noch keinen Namen. Man nennt sie einfach die „Familie". Es gibt keine Regel und keine Gelübde; wohl aber wird der Geist des Gehorsams und der Armut verlangt. Die Laienmissionare haben freiwillig die Armut gewählt; sie wollen es in keiner Weise besser haben als die Einheimischen, doch wird ihnen die Armut sowieso aufgenötigt durch das geringe Gehalt, das sie aus den Kollekten und den gelegentlichen Stiftungen amerikanischer Freunde beziehen. Jede Familie hat ihr eigenes Heim; die Selbständigkeit und Unantastbarkeit des Familienherdes soll durchaus gewahrt und betont werden. Zu gewissen Zeiten treffen sie sich in der Kirche und im Pfarrhaus. Besonders das Schuldkapitel hilft, die kleinen Familien zu einer großen „Familie" zusammenzuschmieden. Auch P. Heßler, er zuerst, beugt sich dem Schuldkapitel. Alle sind von einem erstaunlichen Bußeifer beseelt, der sie zu immer strengeren Formen der Disziplin drängt.

Alles ist noch im Stadium des Tastens, Suchens und Probierens, da jegliche Vorbilder, nach denen man sich richten, und Erfahrungen, aus denen man lernen könnte, fehlen. Die Gefahr der blinden Nachahmung monastischer Traditionen muß vermieden und die Eigengesetzlichkeit des Familienlebens berücksichtigt werden. Auch darf die „Familie" nicht zur „ecclesiola in ecclesia" werden, also zum Selbstzweck, sondern muß ständig auf die Missionierung der Pfarrei ausgerichtet sein. Noch bestehen große Meinungsverschiedenheiten über das rechte Verhältnis von kontemplativem und aktivem, von Privat- und Gemeinschaftsleben, von direkter und indirekter Missionsmethode. Aber die Entwicklung drängt zweifelsohne zu einer festen

Form, sei es in der Art eines Laieninstituts, sei es in direkter Unterstellung unter den Bischof oder in Anlehnung an eine schon bestehende Missionsgesellschaft. Jedenfalls darf das junge Unternehmen nicht von einer Person allein, und sei es P. Heßler, abhängen, sondern muß durch eine Institution beglaubigt, gefestigt und auch finanziell sichergestellt werden.

Nachdem Geschichte und Lebensbedingungen von Bacalar sowie der Geist und die Träger der missionarischen Gemeinschaft beschrieben worden sind, bleibt noch die wesentlichste Frage zu beantworten: Welches sind die Mittel und Wirkungen dieser neuen Methode der Missionierung auf das Leben der Pfarrgemeinde?

Das ganze Leben der Gemeinde ist auf dem Grundsatz aufgebaut, daß die Hauptaufgabe der Christen die Darbringung des Meßopfers ist. Da das Wesen jeden Priestertums, also auch des allgemeinen, im Opfer besteht, so ist auch das Hauptanliegen der Laienmissionare das tägliche und bewußte Mitopfern der heiligen Messe. Das Apostolat steht erst an zweiter Stelle und hat wiederum als letztes Ziel, möglichst viele Menschen um den Altar zu sammeln. Die Messe ist also der Höhepunkt des Tages. Sie wird von der ganzen Gemeinde lateinisch gesungen oder spanisch rezitiert. Singend schreiten sie zur Kommunionbank und tragen dabei ihre kleinen Kinder im Arm. Jede Messe wird durch eine Predigt erläutert, selbst an Wochentagen. Wenn P. Heßler verreist ist, muß statt seiner ein Laienmissionar die Betrachtung halten, und zwar frei aus dem Herzen heraus.

Der ganze Tag ist durch die Liturgie geprägt. Er beginnt morgens 5.30 Uhr mit den Laudes und endet abends um 8 Uhr mit Rosenkranz und Komplet. An Sonntagen schließt sich noch ein Segen an. Während des Angelusläutens stocken Arbeit und Gespräch. Vor hohen Feiertagen wird um Mitternacht die Matutin gebetet. Es ist geradezu ergreifend, zu sehen und zu hören, wie diese Indianer, von denen manche nicht einmal lesen gelernt haben, doch die Horen auswendig singen können, wobei sie sich im Mittelgang des Kirchenschiffes in zwei langen Reihen gegenüberstehen und voreinander verneigen, als wären sie ein Chor von Mönchen. Natürlich wird das Stundengebet auf spanisch rezitiert.

Eine besonders schöne mexikanische Sitte ist das Morgenständchen (mañanitas), das die Dorfjugend auf ihren Gitarren an jedem zwölften des Monats, dem Tag der Erscheinung von Guadalupe, vor der Statue der Madonna von Guadalupe darbringt. Der Schutzpatron der Kirche ist der heilige Joachim. Die Wandillustration hinter seiner Statue und die zum Altar weisende Geste des Heiligen machen es deutlich, daß nicht er der Herr der Kirche ist, sondern Christus. Sein Festtag, der 16. August, ist die größte Feier im ganzen Territorium.

Da es den Einheimischen am Sinn für Lebensfreude und an Geselligkeiten fehlt, hat die Kirche eine einmalige Gelegenheit, die Menschen durch öffentliche Veranstaltungen anzuziehen und so nicht nur zum religiösen, sondern

auch zum sozialen Mittelpunkt des pueblo zu werden. Jeden Sonntag abend halten daher die Katechetinnen auf dem Kirchplatz eine Kirmes ab mit Volkstänzen, Spielen und Erfrischungen.

Einmal im Monat findet eine Familienkommunion mit Opferprozession und anschließendem geselligem Beisammensein statt, um den katholischen Familiensinn zu heben, was besonders notwendig ist, da die oft monatelange Abwesenheit der Männer auf den Maisfeldern und im Dschungel zur Ernte des Kaugummis und zum Holzfällen das Familienbewußtsein vielfach untergräbt.

Die liturgischen Formen und Feiern sind keineswegs festgelegt. P. Heßler fordert seine Laien immer wieder auf, neue Vorschläge zu machen, wie das Gemeinschaftsleben verbessert und der Gottesdienst verschönert werden könne. Dadurch fühlt sich jeder angespornt und beglückt, teilzuhaben an diesem lebendigen Wachstumsprozeß der Gemeinde. Bacalar ist in der günstigen Lage, noch ganz unberührt zu sein von den Problemen und Vorurteilen der alten, traditionsgebundenen Welt mit ihren festgefahrenen Formen der Frömmigkeit. Hier muß man ganz von vorne anfangen; hier kann das christliche Leben von den Wurzeln aus frisch wachsen.

Natürlich ist die Verwunderung der Einheimischen über das, was sich auf einmal in ihrer Mitte auftut, groß, und das Mißtrauen einiger gegen die „Gringos" ist verständlich. Manche wollen einfach nicht aus ihrer gewohnten Lethargie gerissen und in den allgemeinen Wandlungsprozeß hineingezogen werden. Die Revolution dieser Missionspfarrei kann ebensowenig wie die der Arbeiterpfarrei des Abbé Michonneau ihren Erfolg mit eindrucksvollen Statistiken unter Beweis stellen. Doch wenn man den Zustand der ehemaligen Friedhofspfarrei vor 1952 mit dem gegenwärtigen vergleicht, muß man staunen, was in knapp drei Jahren seit der Ankunft der Laienmissionare schon geleistet wurde. Früher erschienen von den ca. 500 kirchenpflichtigen Katholiken des Ortes kaum 10 % zur Sonntagsmesse. Heute ist die Zahl um das Doppelte und Dreifache gestiegen, was für mexikanische Verhältnisse schon sehr viel ist. In den Außenstationen ist das Zahlenverhältnis ganz unterschiedlich. In manchen pueblos erscheint kaum ein Mensch zur Messe, in andern die ganze Einwohnerschaft. Dank Joes Vorbild und Eifer sind jetzt mehr Männer als Frauen in der Kirche zu sehen. Sogar die kleinen Kinder und die Hunde werden mitgebracht. Die Teilnahme am täglichen Stundengebet schwankt zwischen 10—30 Einheimischen und Missionaren. Gut drei Viertel aller Kirchenbesucher gehen jeden Sonntag auch zur Kommunion. Alle zwei Wochen wächst die Zahl der Kommunionen um 50. Nur der „Primero" und der Lehrer wagen es noch nicht, sich an der Kommunionbank sehen zu lassen, da sie ja Staatsdiener sind. Es kostet Joe eine große Überredungskunst, die Männer dazu zu bewegen, nicht im Hintergrund, sondern neben ihren Frauen zu sitzen und mit diesen gemeinsam zur Kommunionbank zu gehen; denn das war bisher in Mexiko nicht üblich.

Die meisten Ehen sind nicht kirchlich geschlossen; früher, weil kein Priester vorhanden war, jetzt, weil man es noch nicht gewöhnt ist, oder einfach, weil man die Ehe erst ausprobieren will. P. Heßler verlangt grundsätzlich die nachträgliche Einsegnung der Ehe; so haben sich von rund 200 Paaren, deren Ehe ungültig oder zweifelhaft ist, bereits in diesen drei Jahren 80 zur kirchlichen Trauung gemeldet. Hier, wie in allen Missionsländern, wird die Taufe sehr streng genommen. Nur wenn die religiöse Erziehung der Kinder durch die Eltern oder die Paten gesichert ist oder Lebensgefahr besteht, spendet P. Heßler die Taufe. Oft ist die Verweigerung der Taufe das beste Mittel, um die Ehe der Eltern zu ordnen. Denn auf die Taufe bestehen selbst die ungläubigsten Eltern, sei es, weil sie der Taufe eine magische Kraft zuschreiben, die vor Krankheit schützt, sei es, daß sie sich der Geschenke angesehener Paten versichern wollen. Solange die Kinder nicht von klein auf in christlichem Geist erzogen werden, seien seine Mühen ohne bleibenden Erfolg, meint P. Heßler. Allerdings verbietet der Staat den Religionsunterricht, selbst an katholischen Privatschulen.

Noch bevor ein katholischer Pfarrer wieder in Bacalar Einzug hielt, hatten sich eine adventistische und eine presbyterianische Gemeinde (mit je 50—75 Anhängern) gebildet unter Führung von einheimischen Laienpredigern und unterstützt von amerikanischen Geldern. Der Seeleneifer und die Begeisterung dieser Protestanten ist ebenso erhebend wie ihre Unwissenheit und ihr Haß gegen die katholische Kirche erschütternd ist. Vor kurzem haben die Laienmissionare angefangen, die protestantischen Prediger und ihre Gottesdienste zu besuchen, um sie einzuladen, nun auch ihrerseits in die katholische Kirche zu kommen und an der gemeinsamen Bibellesung jeden Donnerstag im Haus von Don Arturo teilzunehmen. Seitdem ist der Bann gebrochen. Nach jeder Messe und nach jeder Komplet wird ein besonderes Gebet für die Wiedervereinigung aller Christen in einer Kirche gesprochen; diesen Brauch haben nun auch die Adventisten und Presbyterianer übernommen. Jeden Donnerstag brennt neben dem Tabernakel eine Una Sancta-Kerze, eine Sitte, die aus Deutschland eingeführt worden ist.

Das Ziel aller Missionare muß aber sein, sich selbst möglichst bald überflüssig zu machen. P. Heßler hofft, daß er in spätestens zehn Jahren von einem einheimischen Priester abgelöst werden kann. Gerade ist der erste Junge aus Bacalar ins Konvikt nach Merida gegangen, vom feierlichen Reisesegen der Gemeinde begleitet. Auch die Laienmissionare rechnen damit, in drei bis fünf Jahren in ein anderes Missionsfeld zu ziehen, sobald nämlich einheimische Familien genug geschult sind, um die Arbeit der ausländischen zu übernehmen. So teilen auch die Laienmissionare das Los der Heimatlosigkeit und ewigen Wanderschaft mit den Priestermissionaren, wenngleich das Opfer durch den Reiz der Neuheit und der Ferne etwas erleichtert wird.

Was Bacalar aufzuweisen hat, ist nur ein bescheidener Anfang; aber ein Anfang, der die Verheißung der Zukunft in sich trägt, weil er eine Antwort

auf den besonderen Ruf Gottes an unsere Zeit darstellt. Bacalar hat uns gelehrt, daß es nicht nur eine, sondern drei Arten der missionarischen Berufung gibt und daß diese zusammenarbeiten müssen. Es sind, um sie kurz zusammenzufassen:

1. Der Missionar als amtlicher Vertreter der Kirche, sei es als Welt- oder Ordenspriester.
2. Der unverheiratete Laienmissionar (Mann oder Frau, auch Laienbruder oder Klosterfrau), der nach den evangelischen Räten lebt, mit oder ohne Gelübde. Er soll den Priester soweit als möglich von den sozialen und caritativen Aufgaben sowie vom Religionsunterricht entlasten, damit dieser für seine eigentlich priesterlichen Aufgaben frei wird: für Messe und Sakrament, für Seelsorge und Predigt.
3. Die Missionarsfamilie. Dies ist eine Berufung von Mann und Frau zugleich. Gemeinsam sollen sie durch das Vorbild ihres Familienlebens die christliche Gemeinde und Gesellschaftsordnung schaffen.

Die Familie in der Sowjetpädagogik

Von GERHARD MÖBUS

Als die Bolschewisten im Jahre 1917 in Rußland zur Macht kamen, gehörte zum politischen Programm der kommunistischen Staatsführung auch die Beseitigung der Familie. Die Familie wurde als eine „Quelle individualistischer Weltanschauung und bürgerlicher Überlieferung" bezeichnet; an ihre Stelle sollten der „kollektive" Mann und die „kollektive" Frau treten, deren Kinder in staatlichen Kinderheimen und Erziehungsanstalten aufwachsen sollten.

Man folgte darin der marxistischen Theorie, wie sie sich schon im Kommunistischen Manifest aussprach, das Familie und Prostitution in einem Atemzug als geschichtliche Wirkungen wirtschaftlicher Verhältnisse nannte. Was Marx mehr andeutete, hatte Engels in seiner Schrift „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats" ausführlich dargestellt. Für ihn war die Familie in der Form der „klassischen Monogamie" eine Erscheinung, die ihre Ursache in der ökonomischen Situation der arbeitsteiligen, durch Privateigentum charakterisierten „Klassengesellschaft" hat. Mit dem Untergang der Klassengesellschaft muß deshalb auch die Familie hinfällig werden. Engels sagt dazu: „Mit dem Übergang der Produktionsmittel in Gemeineigentum hört die Einzelfamilie auf, wirtschaftliche Einheit der Gesellschaft zu sein. Die Privathaushaltung verwandelt sich in eine gesellschaftliche Industrie. Die Pflege und Erziehung der Kinder wird öffentliche Angelegenheit; die Gesellschaft sorgt für alle Kinder gleichmäßig, seien sie eheliche oder uneheliche. Damit fällt die Sorge weg wegen der ‚Folgen', die heute das wesentlichste gesellschaftliche — moralische wie ökonomische —

Moment bildet, das die rücksichtslose Hingabe eines Mädchens an den geliebten Mann verhindert. Wird das nicht Ursache genug sein zum allmählichen Aufkommen eines ungenierten Geschlechtsverkehrs und damit auch einer laxeren öffentlichen Meinung von wegen jungfräulicher Ehre und weiblicher Schande?".

An die Stelle der Familie werden nach Ansicht von Engels zwischenmenschliche Beziehungen treten, deren Grundlage die „individuelle Geschlechtsliebe" ist. Durch sie wird vor allem das Merkmal der Monogamie verdrängt werden, in dem wir das Fundament der Familie erkennen: die Unauflöslichkeit der Ehe. Engels äußert sich zu diesem Vorgang ausführlich: „Die Unlösbarkeit der Ehe ist teils Folge der ökonomischen Lage, unter der die Monogamie entstand, teils Tradition aus der Zeit, wo der Zusammenhang dieser ökonomischen Lage mit der Monogamie noch nicht recht verstanden und religiös outriert wurde. Sie ist schon heute tausendfach durchbrochen. Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortbesteht. Die Dauer des Anfalls der individuellen Geschlechtsliebe ist aber nach den Individuen sehr verschieden, namentlich bei den Männern, und ein positives Aufhören der Zuneigung oder ihre Verdrängung durch eine neue leidenschaftliche Liebe macht die Scheidung für beide Teile wie für die Gesellschaft zur Wohltat. Nur wird man den Leuten ersparen, durch den nutzlosen Schmutz eines Scheidungsprozesses zu waten." Es ist unschwer zu erkennen, daß hier die grundsätzlichen Anregungen dafür vorliegen, daß in Rußland in den Jahren nach 1917 nicht nur die sogenannten registrierten Ehen eingeführt wurden, deren Schließung und Aufhebung formlos vor sich ging, sondern schließlich jedes irgendwie geartete Verhältnis als „tatsächliche Ehe" die rechtliche Anerkennung fand.

Eine charakteristische Äußerung zur Familienfrage im Sinn der marxistischen Theorie und bolschewistischen Programmatik liegt von seiten der bekannten Vorkämpferin dieser Richtung, Alexandra Kollontay, in einem Aufsatz aus dem Jahr 1932 vor, als sie schon als Botschafterin mit Ministerrang die Sowjetunion in Schweden vertrat. Dieser Aufsatz beginnt mit der Frage: Was ist die Familie? Die Antwort lautet: „Die Familie ist nichts anderes als eine wirtschaftliche Institution, deren Form sich im Laufe der Geschichte immer an die übrigen herrschenden, wirtschaftlichen Formen der Gesellschaft angepaßt hat. Die Familie ist kein beständiger, sondern ein fluktuierender Begriff, dessen moralischer Inhalt und äußere Form beständig wechseln, da jede Klasse ihren Inhalt und bis zu einem gewissen Grade auch ihre äußere Form der Familie aufdrängt und jedes Zeitalter den Begriff der ‚Familie' anders auffaßt." A. Kollontay stellt dann fest, die moderne Familie, die Familie der Städtebevölkerung, sei längst zu einer „Konsumgenossenschaft" geworden, die nichts mehr produziere. Auch ihre letzte Eigenschaft, die Gemeinschaft der Konsumtion, schwinde unter dem Einfluß des Restaurantwesens, des Lebens im Hotel, in Pensionen usw. immer mehr dahin. Die gesellschaftliche Gesamtentwicklung zeige eine ausgesprochene Ten-

denz, die kollektivistischen Eigenschaften der Menschheit zu entwickeln. „Die Familie aber ist eine vom Kollektiv abgesonderte Wirtschaftszelle. Indem ihre Hauptfunktionen, wie Produktion, Haushalt, Konsumtion, Kindererziehung usw., von der Gesellschaft übernommen werden, verschwindet ihre Notwendigkeit."

Von der Sowjetunion heißt es in diesem Zusammenhang schließlich: „Im Sowjetstaate ist diese Tendenz — die Verdrängung der Rolle der Familie durch den Staat — besonders merkbar. Selbstverständlich besteht noch die alte Familienform, das Verhältnis der Ehegatten zueinander und der Eltern zu den Kindern wird durch Gesetze geregelt, und ihr letzter Inhalt (gemeinsame Konsumtion der Familienmitglieder, gemeinsames Wohnen) ist lange noch nicht vom Staate übernommen. Aber die Tendenz besteht. Die soziale Kindererziehung ist eine wichtige Aufgabe des Sowjetstaates. Die Frau wird vom Gesetz als durchaus gleichberechtigte Arbeitseinheit wie der Mann behandelt. Die neuen Wohnhäuser richten sich, besonders in den industriellen Neustädten, immer weniger nach Familienbedarf, sondern mehr und mehr nach den Bequemlichkeiten der einzelstehenden Frauen und Männer (Zentralküchen, Einzelzimmer usw.)."

Die marxistische Soziologie der Familie entspricht genau der Psychologie der Familie, die Sigmund Freud geschaffen hat: die Familie wird reduziert zu einer „sexuellen" Konstellation. Sofern also der „individuelle Anfall der Geschlechtsliebe" nicht wirksam ist, werden als Kennzeichen der bestehenden Ehe und Familie nur noch ökonomische Motive gesehen, am Ende in Gestalt der Vorteile, die im gemeinsamen „Konsum" und im gemeinsamen Wohnen der Familienmitglieder bestehen. Unter solchen Voraussetzungen liegt es allerdings nahe anzunehmen, daß die Sozialform der Familie verschwindet, sobald Konsum und Wohnen sich auf bequemere Weise einrichten lassen. Mag es Zufall sein, so ist es doch geradezu enthüllend, wenn im Jahre 1932 in der Zeitschrift, die den Aufsatz der bolschewistischen Autorin veröffentlichte, unmittelbar auf ihn die Wiedergabe einer Tagebuch-Notiz André Gides folgte, die lautet: „Laut möchte ich meine Sympathie für die U.R.S.S. hinausrufen ... Ich möchte lange genug leben, um Zeuge des Erfolgs dieser mächtigen Anstrengung zu sein, zu sehen, was ein Staat ohne Religion (oder zumindest einer Religion ohne Mythologie) vermag, eine Gesellschaft ohne Scheidewände. Die Religion und die Familie sind die zwei schlimmsten Feinde des Fortschritts." Der soziale Auseinanderfall der europäischen Gesellschaft offenbart sich hier als Ausdruck des Verfalls und der Verneinung einer natürlichen und übernatürlichen Wertordnung zugleich. Das Pathos der Negation und der Glaube an den „Fortschritt" in der Äußerung Gides über die Religion und die Familie kommt aus derselben Wurzel wie die Äußerung Engels' über den Staat: „Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert, versetzt die ganze Staatsmaschine dahin, wohin sie gehören wird: ins Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt."

Der Bolschewismus hat in strenger Folgerichtigkeit die Probe aufs Exempel gemacht. Mit welchem Ergebnis? Im Fall der Familie ist die Entwicklung überschaubar, und sie hat zu einem wahrhaft erstaunlichen Ergebnis geführt. Es ist in der Enzyklopädie der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (1950) unter dem Stichwort Familienrecht folgendermaßen formuliert: „Das Familienrecht regelt die Ehe, die familienrechtlichen Verhältnisse sowie das Rechtsinstitut der Vormundschaft. Sein Ziel ist: Festigung der Familie, Sicherung der Interessen von Mutter und Kind, Erleichterung der Aufgaben der Frau und Mutter auf dem Gebiet der Kindererziehung, Schutz der Kinder gegen Verwahrlosung. Das sowjetische Familienrecht beruht auf dem in der Verfassung der UdSSR und in den Verfassungen der Unionsrepubliken verankerten Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Neben der Verfassung sind Hauptquellen des Familienrechts das Gesetz der jeweiligen Unionsrepublik über Ehe, Familie und Vormundschaft sowie die Gesetzgebung der Gesamtunion über Ehe, Ehescheidung, Unterstützung kinderreicher und alleinstehender Mütter und über sonstige familienrechtliche Fragen. Unter den Quellen des Familienrechts sind von überragender Bedeutung der Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR vom 8. Juli 1944 über die Erhöhung der staatlichen Unterstützung für schwangere Frauen, für kinderreiche und alleinstehende Mütter, über die Verstärkung des Schutzes für Mutter und Kind, über die Verleihung des Ehrentitels „Mutterheldin“ und die Schaffung des Ordens „Mutterruhm“ und der „Mutterschaftsmedaille“. Diese noch während des Krieges erlassene Bestimmung ist ein sprechender Beweis für die Sorge, die der Sowjetstaat für die Interessen der Frau und Mutter, für die Festigung der sowjetischen Familie und für die Erziehung einer gesunden jungen Generation an den Tag legt. Sie hat die bisherige Gesetzgebung über Ehe und Familie wesentlich geändert; nur die registrierte Eheschließung kann fortan die Rechte und Pflichten einer Ehefrau begründen. Die Ehescheidung kann nur im Wege eines gerichtlichen Verfahrens ausgesprochen werden; beseitigt wurde der bisherige Rechtszustand, demzufolge bei Gericht auf die Feststellung der Vaterschaft und auf Zahlung von Unterhaltsbeiträgen geklagt werden konnte, falls das Kind von einem Vater herrührte, mit dem die Mutter in nichtregistrierter Ehe lebte. Die alleinstehende Mutter erhält nunmehr an Stelle der vom Kindesvater zu zahlenden Alimente Unterstützung vom Staate.“

Das bedeutet ein grundsätzliches Abgehen von der Familienpolitik, wie sie im Sinne der marxistischen Theorie vorher angestrebt worden war. Dieses Abweichen deutet sich auch an, wenn die Enzyklopädie an anderer Stelle die Mutterschaft als die wichtigste soziale Funktion der Frau bezeichnet.

Fragt man nach den Ursachen dieses Abweichens von der marxistischen Theorie, so genügt es nicht, bevölkerungspolitische Gesichtspunkte zu nennen, wie sie nicht nur die Maßnahmen totalitärer Staaten in der Vergangenheit bestimmt haben, sondern auch die demokratischer Staaten in der Ge-

genwart zeigen. Darüber hinaus ist an das tatsächliche Versagen des Sowjetstaates im gesamten Bereich der Erziehung und Fürsorge zu erinnern, solange er sie auf die Grundlage der marxistischen Theorie zu stellen versuchte. Der Staat war der Verwahrlosung der Kinder und Jugendlichen nicht gewachsen, die sich aus der familienfeindlichen Politik der Partei und der Regierung ergab. Die Tatsachen sind zu bekannt, als daß sie hier im einzelnen dargestellt werden müßten. Der Sowjetstaat hat aus diesen Tatsachen die Konsequenz gezogen und ist in einer Frage, die an den Kern der marxistischen Theorie rührt, von dieser Theorie abgegangen. Wie wenig es sich dabei nur um eine Kursänderung taktischer und formaler Art handelt, vielmehr um eine durch die soziale Realität nach Jahrzehnten erzwungene Korrektur der politischen Programmatik, tritt in der sowjetischen Familienpädagogik klar zutage.

In der sowjetischen Pädagogik wird dort, wo sie sich mit Fragen der Erziehung in der Familie beschäftigt, als geradezu klassische Autorität Anton Semjonowitsch Makarenko genannt. Seine Anschauungen bilden den Angelpunkt der sowjetischen Familienpädagogik. Makarenko hat sie sich gebildet in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit den Folgen der bolschewistischen Familienpolitik der zwanziger Jahre. Im Herbst 1920 beauftragte ihn das Volksbildungsamt des Gouvernements Poltawa mit der Einrichtung einer Kolonie für asoziale und kriminelle Jugendliche. Makarenko hat seine Erfahrungen in romanhaft anschaulicher Form mehrfach beschrieben, vor allem in seinem „Pädagogischen Poem". Auf welchem Weg er dazu gekommen ist, das „Buch für Eltern" zu schreiben, hat er in einem Vortrag in Moskau im Jahre 1939 dargelegt: „Im Jahre 1935 beauftragte man mich, das Problem der verwahrlosten und unbeaufsichtigten Kinder in der Ukraine zu lösen. Und hier erfuhr ich nun in der Praxis, wie die Familie arbeitet und warum die Familie uns minderjährige Rechtsverletzer und Verwahrloste liefert. Ich hatte Gelegenheit, viele Familien zu besuchen, mit vielen Eltern bekannt zu werden, ihnen in diesem oder jenem Falle zu helfen, wenn sie dieser Hilfe bedurften. Unter dem Einfluß dieser Eindrücke und meiner Arbeit entschloß ich mich, mein ‚Buch für Eltern' zu schreiben." Makarenko war ein praktischer Pädagoge, und sein „Buch für Eltern" ist ein Buch der pädagogischen Praxis geworden. Nirgendwo spiegelt sich die Umstellung in der sowjetischen Familienpolitik deutlicher als in diesem Buch.

Es gibt Äußerungen Makarenkos, die ausdrücklich gegen die familienfeindliche Einstellung der Vergangenheit gerichtet sind. Unmißverständlich ist es, wenn Makarenko etwa schreibt: „... es gibt immer noch zahlreiche ‚edle' und unedle Don Juans. In ihrer widerwärtigen Schwäche ziehen sie von einem Familienherd zum andern und hinterlassen überall Scharen von Halbwaisen. Diese Don Juans gefallen sich einerseits in der Pose von Verfechtern der freien Liebe, anderseits heucheln sie Teilnahme für die verlassenen Kinder. Endlich sind sie einfach als Menschen nichts wert und verdienen keinerlei Nachsicht." Wieweit wir aber bei ihm grundsätzlich von der

marxistischen Theorie entfernt sind, die den „Anfall der individuellen Geschlechtsliebe" zur Grundlage einer Ehe machen wollte, zeigt die Art, wie Makarenko im „Buch für Eltern" die geschlechtliche Erziehung der Kinder behandelt. Da finden sich die Sätze: „In der menschlichen Gesellschaft, und vor allem in der sozialistischen Gesellschaft, kann sich die sexuelle Erziehung nicht auf das Physiologische beschränken. Der Geschlechtsakt darf nicht von den gesamten Errungenschaften der menschlichen Kultur, von den sozialen Lebensbedingungen des Menschen, vom Weg der Geschichte zum Humanismus und vom Sieg des Ästhetischen losgetrennt werden. Wenn sich Mann und Frau nicht als Glied der Gesellschaft fühlen, wenn sie für ihr Leben, für eine schöne Lebensgestaltung und für ihre Vernunft keine Verantwortung empfinden, wie können sie einander lieben? Auf welche Weise sollen sie zur Selbstachtung gelangen und zum Vertrauen auf ihren eigenen Wert, der doch viel höher ist als der Wert des bloßen Männchens oder Weibchens?".

Mit aller Entschiedenheit wendet sich Makarenko gegen die Vorstellung, der Mensch sei in erster Linie ein geschlechtliches Wesen und seine Erziehung darum vor allem eine geschlechtliche Erziehung im bewußten und direkten Sinn. Wir nähern uns dem eigentlichen Mittelpunkt der Pädagogik Makarenkos, wenn wir seine Forderung hören, die geschlechtliche Erziehung und Neigung dürfe niemals von der Gesamtentwicklung der Persönlichkeit gelöst werden. Makarenko schreibt der Triebkraft des Geschlechtlichen große Macht zu, kommt aber gerade deshalb zu dem Schluß: „Die Kultur des Geschlechtslebens ist nicht ein Anfang, sondern eine Vollendung. Wenn wir das sexuelle Gefühl gesondert erziehen, erziehen wir noch keinen Bürger; wenn wir aber einen Bürger erziehen, so erziehen wir damit zugleich auch das sexuelle Gefühl, jedoch veredelt durch die grundlegende Richtung unserer pädagogischen Aufmerksamkeit.

Darum kann auch die Liebe nicht einfach aus dem Urgrund einer primitiven zoologischen, sexuellen Neigung heraus gezüchtet werden. Die Kräfte der ‚liebenden' Liebe finden sich nur in der Erfahrung einer nichtsexuellen menschlichen Sympathie. Der junge Mensch wird seine Braut und seine Frau nie lieben, wenn er nicht auch seine Eltern, Kameraden und Freunde liebt. Und je weiter das Gebiet dieser nichtsexuellen Liebe ist, um so edler wird auch die Geschlechtsliebe sein.

Ein Mensch, der sein Vaterland, seine Nation, seine Arbeit liebt, kann kein Wüstling werden. Sein Auge sieht in der Frau nicht nur das andere Geschlecht. Ebenso richtig aber ist die umgekehrte Schlußfolgerung: Wer der Frau nur einen simplen und schamlosen Zynismus entgegenbringt, verdient auch kein Vertrauen als Bürger. Sein Verhältnis zu den gesellschaftlichen Angelegenheiten wird genau so zynisch sein, so daß man ihm nie ganz trauen kann."

Makarenko führt damit die sozialen Verhaltensweisen des Menschen in allen ihren Spielformen zurück auf die Gesamtstruktur der Persönlichkeit.

Welche Rolle er dabei, was die Bildung der Persönlichkeit angeht, der Familie zuschreibt, wird von ihm im Fall der geschlechtlichen Beziehungen folgendermaßen gekennzeichnet: „Das wichtigste Gebiet, auf dem der Mensch seinen Weg in der Gesellschaft beginnt, ist die Familie. Wenn dieser Weg richtig gebahnt wird, so geht auch die sexuelle Erziehung richtig vor sich. In einer Familie, in der die Eltern tätig sind, in der ihre Autorität ganz natürlich aus ihrem Leben und ihrer Arbeit entspringt, in der das Leben der Kinder, ihr Lernen, ihre Spiele, ihre Freuden und Kümmernisse die ständige Aufmerksamkeit der Eltern erwecken, in einer Familie, in der Disziplin, gute Einteilung und Selbstkritik herrschen, wird auch die Entwicklung des sexuellen Instinktes bei den Kindern in die richtigen Wege geleitet werden. In einer solchen Familie entsteht nie das Bedürfnis nach irgendwelchen ausgedachten und zufälligen Tricks. Es entsteht erstens darum nicht, weil zwischen den Eltern und den Kindern ein ganz selbstverständliches Zartgefühl und schweigendes Vertrauen herrscht. Auf diesem Gebiete ist ein gegenseitiges Verständnis möglich ohne Anwendung einer naturalistischen Analyse und dramatisch offener Worte. Zweitens wird hier jedes Wort bedeutsam und voller Weisheit sein, das rechtzeitig gesprochen wird, das sparsame und ernste Wort über Männlichkeit und Keuschheit, über die Schönheit des Lebens und seinen Wert, das Wort, das der Entstehung einer künftigen, großen Liebe und einer schöpferischen Lebenskraft den Weg bahnt."

Die Familie wird das „wichtigste Gebiet" genannt, auf dem der Mensch seinen Weg ins Leben beginnt, und Makarenko beschreibt ihre Wirkung für die seelische und sittliche Reifung im Bereich des Geschlechtlichen in einer Weise, die weit davon entfernt ist, das Wesen des Menschen und der Liebe biologisch oder materialistisch zu vereinfachen und zu verfälschen. Makarenko hat als Pädagoge Erfahrungen genug gemacht, die ihn auf die Gefahren dieser Vereinfachung und Verfälschung aufmerksam gemacht haben.

Aus seiner Auffassung der Familie als dem ersten und wichtigsten Bereich der erzieherischen Einwirkung auf die menschliche Persönlichkeit kommt Makarenko auch im fünften Kapitel seines Buches zur Ablehnung des Einzelkindes: „Das einzige Kind führt unvermeidlich zu Beunruhigung, blinder Liebe, Furcht und Angst. Zugleich gibt es in einer solchen Familie nichts, das man in gleichwertiger natürlicher Ordnung dem gegenüberstellen könnte. Es gibt weder Brüder noch Schwestern, weder ältere noch jüngere, es gibt folglich keine Erfahrung in der Sorge, keine Erfahrung im Spiel, in der Liebe und in der Hilfe, es gibt keine Nachahmung, keine Achtung, es gibt schließlich auch keine Erfahrung in der Einteilung, in gemeinsamer Freude und Anstrengung — es gibt einfach nichts, nicht einmal eine gewöhnliche Nachbarschaft."

Mit noch größerer Schärfe wendet sich Makarenko im gleichen Kapitel gegen die Väter, die ihre Familie verlassen: „In solchen Fällen unterscheidet sich das Familiendrama durchaus nicht von der Verwaisung einer Familie durch den Tod des Vaters." Diesen Vätern stellt er Menschen gegenüber,

„die sich nicht von den ersten Familienzwistigkeiten beeinflussen ließen. Sie waren fähig, dem lockenden Reiz einer neuen Liebe zu widerstehen und ihrer Frau die Treue zu halten, ohne den einzelnen Fehlern der Frau, die sich im Laufe der Zeit herausgestellt hatten, zu großen Wert beizumessen. In einem solchen Falle erfüllten sie auch ihre Pflicht gegenüber den Kindern vollkommen, und solche Leute können als ein Vorbild hingestellt werden."

Makarenko nennt die Ganzheit und Einheit der Familie die notwendige Voraussetzung einer guten Erziehung. Er schließt seinen Gedankengang ab mit Sätzen, die noch einmal volles Licht auf seine Erziehungslehre für die Eltern werfen: „Wer seine Kinder wirklich richtig erziehen will, der muß diese Einheit bewahren. Sie ist nicht nur für die Kinder, sondern auch für die Eltern eine Notwendigkeit."

„Was aber soll werden, wenn nur ein Kind da ist und die Eltern aus irgendeinem Grunde keinem neuen Kind das Leben schenken können? Die Antwort ist sehr einfach. Nehmt ein fremdes Kind in eure Familie auf, nehmt es aus einem Kinderheim oder nehmt ein Waisenkind, das die Eltern verloren hat. Habt es lieb wie ein eigenes, vergeßt, daß ihr ihm nicht das Leben geschenkt habt, und bildet euch vor allem nicht ein, daß ihr ihm damit eine Wohltat erwiesen habt! Denn es kam ja eurer ‚ungeraden' Familie zu Hilfe, es hat sie vor einer gefährlichen Entwicklung bewahrt. Tut dies unbedingt, wie schwierig eure materielle Lage auch sein mag."

Diese Äußerungen Makarenkos lassen keinen Zweifel daran, daß der sowjetische Pädagoge aus seinen Erfahrungen mit kindlichen und jugendlichen Verwahrlosten heraus die seelische und sittliche Wirkung der Erziehung in der Familie in ihrer Bedeutung für die Einzelpersönlichkeit wie für die Gesamtgesellschaft wiederentdeckt hat. Bei näherem Eingehen auf das Weitere und Einzelne seiner Erziehungslehre zeigt sich, daß seine Pädagogik sich auf ein Menschenbild bezieht, das zum verkümmerten und vereinfachten Menschenbild des Marxismus zuinnerst im Widerspruch steht. Es genügt, darauf hinzuweisen, von welcher Art in den angeführten Äußerungen Makarenkos die „liebende Liebe" war. In seiner Erziehungslehre zeichnet sich ein Menschenbild ab, das dem Bereich des Geistigen und Sittlichen eine Eigenständigkeit einräumt, die etwas durchaus anderes ist als nur „ideologischer Reflex" des Ökonomischen.

Anderseits hieße es freilich diese Familienpädagogik verkennen, ordnete man sie nicht in den Rahmen der politischen Programmatik ein, der sie in der Sowjetunion zugehört. Die eigenartige Vermischung des Humanen mit dem Bolschewistischen kommt wohl an keiner Stelle der Pädagogik Makarenkos so zutage wie im zweiten Kapitel seines „Buches für Eltern". Dort spricht Makarenko von der Familie als der „natürlichen primären Zelle der Gesellschaft", in der die Kinder als die „größte Freude des Lebens" aufwachsen, und fährt wörtlich fort: „Unsere Eltern sind auch nicht ohne Macht, aber diese Macht ist nur die Wiederspiegelung der gesellschaftlichen Macht. Die Pflicht unseres Vaters gegenüber seinen Kindern ist die be-

sondere Form seiner Pflicht gegenüber der Gesellschaft. Unsere Gesellschaft spricht gleichsam zu den Eltern: „Ihr habt euch aus freien Stücken in Liebe vereinigt, ihr freut euch an euren Kindern und wollt euch immer weiter an ihnen erfreuen. Dies ist eure persönliche Angelegenheit und euer persönliches Glück. Aber aus diesem so glücklichen Vorgang wachsen unter eurer Hand neue Menschen heran. Es kommt der Augenblick, wo diese Menschen nicht mehr nur zu eurer persönlichen Freude da sind, sondern als selbständige Glieder der Gesellschaft auftreten. Für die Gesellschaft ist es durchaus nicht gleichgültig, was das für Menschen sein werden. Der Sowjetstaat legt ein gewisses Maß gesellschaftlicher Macht in eure Hand, aber er fordert dabei von euch, daß ihr den künftigen Staatsbürger richtig erzieht. Er rechnet dabei besonders mit einem bestimmten Umstand, der aus eurem Bund naturgemäß hervorgeht, nämlich auf die elterliche Liebe. Wenn ihr einem Bürger das Leben schenken und ihm keine elterliche Liebe zuteil werden lassen wollt, dann seid so gut und setzt die Gesellschaft rechtzeitig davon in Kenntnis, daß ihr die Absicht habt, eine solche Schlechtigkeit zu begehen. Menschen, die ohne elterliche Liebe erzogen werden, sind häufig seelisch verkrüppelt. Und weil die Gesellschaft jedes ihrer Glieder liebt, so klein es auch sein mag, kann eure Verantwortung für die Kinder immer wieder reale Formen annehmen."

Was hier Schlechtigkeit genannt wird, ist in der marxistischen Theorie der Familie das Selbstverständliche, und der Begriff der elterlichen Liebe hat dort, wo Marx, Engels und die Kollontay von der Familie sprechen, grundsätzlich weder Raum noch Geltung. Darin drückt sich wiederum die entscheidende Abwendung aus, die in der Familienpädagogik Makarenkos vom klassischen Marxismus vollzogen ist. Das Bild der Familie, wie es in dieser Pädagogik gezeichnet ist, ist um vieles menschlicher und natürlicher als das der marxistischen Theorie. Darüber ist aber nicht zu übersehen, welchen Stellenwert gleichsam das Menschliche und Natürliche in der Sozialpädagogik Makarenkos überhaupt haben. Die angeführten Sätze bestimmen ihn genau; denn den Eltern wird zwar Macht zugeschrieben; aber diese Macht ist nicht unmittelbar abgeleitet aus ihrer Elternschaft. Es hieß von dieser Macht: sie sei nur Widerspiegelung der gesellschaftlichen Macht. Der Humanismus Makarenkos ist, wie er selbst ihn nennt, sozialistischer Humanismus. Mag also die seelische und sittliche Wirkung der elterlichen Erziehung in der Familie noch so groß sein, so ist sie für ihn doch im letzten abgeleitet aus der absoluten Instanz des Staates.

Es braucht nicht im einzelnen untersucht zu werden, wie sehr sich Makarenko damit zu seiner eigenen Auffassung von der Ursprünglichkeit der Familie im Widerspruch befindet. Er steht in diesem Punkt unter der Wirkung des totalitären Staates, der sich selbst als letzte Instanz aller individuellen und sozialen Lebenserscheinungen versteht. Wie diese Auffassung in der sowjetischen Pädagogik in den Dienst der politischen Programmatik des Bolschewismus gestellt wird, zeigt die Rolle, die sie in den Lehrbüchern der

sowjetischen Pädagogik spielt. Bezeichnend ist die folgende Stelle aus dem Lehrbuch der Pädagogik von Ogorodnikow-Schimbirew, wo von der „Erziehung der sittlichen Gefühle" im Kindesalter die Rede ist: „Für die gegenseitigen Beziehungen der Menschen spielt das Gefühl der Sympathie besonders in der Familie eine bedeutende Rolle; es trägt dazu bei, daß sich die Mitglieder der Familie eng verbunden fühlen und daß die Familienbeziehungen fest sind. Deshalb sollten Eltern und Lehrer bei den Kindern vom frühesten Alter an dieses Gefühl entwickeln. In der Familie entwickelt sich die Zuneigung zur Mutter und anderen dem Kind nahestehenden Menschen ganz natürlich; das Kind fühlt und beobachtet tagtäglich, wie es von jenen gepflegt und gehegt wird. Dieses natürliche Gefühl muß entwickelt und gefestigt werden; denn hier werden die Grundlagen für die Liebe und Verehrung der Kinder zu den Eltern, die Grundlagen der Familienmoral gelegt. Wenn das Kind älter wird, erweitert sich auch Schritt für Schritt der Kreis seiner Sympathien; er umfaßt die Brüder, Schwestern und alle anderen Mitglieder der Familie. Die Familie stellt ein ursprüngliches Kollektiv dar, das Menschen verschiedenen Geschlechts und Alters vereint. Hier werden auf der Grundlage der Sympathien in der Familie nach dem bekannten didaktischen Prinzip des Fortschreitens vom Nahen zum Entfernten beim Kind auch die Sympathien für andere Menschen entwickelt, woraus dann schließlich das Gefühl des Patriotismus hervorgeht."

Damit ist das letzte Stichwort der sowjetischen Pädagogik gefallen: sie ist auf allen Lebensstufen und mit allen Mitteln immer Erziehung zum sowjetischen Patriotismus. Auch die Erziehung in der Familie ist diesem letzten Ziel zugeordnet. Wenn wir in der kommunistischen Literatur seit einiger Zeit immer wieder auf die Tatsache stoßen, daß kommunistische Staatsführer und Parteifunktionäre in Poesie und Prosa als gute, treue, sorgende Väter geschildert werden, so steht hinter dieser Sonderform politischer Propaganda die Einsicht der sowjetischen Pädagogik in den Zusammenhang aller Formen der sozialen Autorität mit der familiären Situation. Planmäßig wird angestrebt, die Liebe des Kindes zu den Eltern auf die Staatsführer zu übertragen. Das heißt: die Sowjetpädagogik hat unter dem Zwang der sozialen Realität nach Jahrzehnten den marxistischen Materialismus in der Auffassung der Familie überwunden. Die Erziehung der Eltern in der Familie gilt ihr als eine ursprüngliche Aufgabe von eigenem Wert; sie gibt damit seelisch und sittlich dem Menschlichen Raum. Doch geschieht das in der Erwartung, dadurch die Menschen noch tiefer und innerlicher in den Bann des Sowjetstaates zu schlagen.

Die Grundlegung der Sprache des Menschen in seiner Natur

Von GEORG SIEGMUND

Mit der Sprache, die Révész die wunderbarste Schöpfung des menschlichen Geistes nennt,[1] befaßt sich nicht nur eine einzige Wissenschaft, sondern eine ganze Reihe verschiedener Wissenschaften. Je nach dem Gesichtspunkt, der dabei eingenommen wird, fallen auch ihre Wesensbestimmungen verschieden aus. Jede dieser Wissenschaften hebt einen besonderen Wesenszug der Sprache hervor und vernachlässigt dabei andere Merkmale, die einer andersartigen Betrachtung als grundlegende Wesensmerkmale erscheinen können. So hält ein Logiker, der den logischen Sinnaufbau der menschlichen Rede untersucht, andere Merkmale für wesentlich als ein Linguistiker, der den grammatikalisch-syntaktischen Bau der Sprache erforscht. Ein Phonologe wieder wird Wesensseiten berücksichtigen, die der Psychologe vernachlässigt. Auch der Psychologe wird verschieden vorgehen, je nachdem ob er phänomenologisch oder entwicklungstheoretisch interessiert ist. Sinn des philosophischen Fragens nach der Sprache ist es, sie in ihrem eigentlichen Grund-Wesen und ihrer Bedeutung für die menschliche Person zu erfassen. Freilich wird vom vergleichenden Anatomen und Biologen solche Wesensfrage für überflüssig erachtet, weil nach seiner Ansicht darüber bereits vorentschieden ist. Da zwischen dem menschlichen Körperbau und dem der Anthropoiden kein wesentlicher Unterschied besteht, kann er einen solchen auch nicht für psychische „Adnexe" zugeben. So hat der analysierende Forscher die vielfältigen Wurzeln, aus denen die menschliche Sprache erwächst, zu seinem Gegenstande gemacht. Nach O. Koehler weist die heutige Verhaltenskunde für die menschliche Sprache „ungezählte Vergleichspunkte" bei Tieren auf.[2] Für den Forscher, dem es zunächst immer um Herleitung aus tierischen Ursprüngen geht, werden diese Vergleichspunkte sofort zu „Vorformen menschlicher Ausdrucksmittel". Was bei Tieren recht ungleich auf verschiedene Arten verteilt ist, das — so scheint es diesem Forscher — finden wir beim Menschen alles zusammen. Nur als Gesamterscheinung ist es sein sonst nicht voll vergleichbarer Alleinbesitz. Vom Behaviorismus stammt die ängstliche Besorgtheit, ein subjektives Innen anzunehmen; darum werden die Einzelerscheinungen möglichst „objektiv", d. h. von außen her betrachtet, was wiederum zur Folge hat, daß darüber die qualitativ völlig verschiedenen Höhen des subjektiven Selbstbesitzes, auf denen die Ausdrucksformen bei Tier und Mensch stehen, übersehen werden. Zugleich sind die einzelnen Vergleichspunkte aus ihrem Ort im Gesamtgefüge herausgebrochen, was von vornherein die Gefahr in sich schließt, daß ein angestellter Vergleich Wesentliches verfehlt.

[1] *G. Révész,* Ursprung und Vorgeschichte der Sprache, 1946, 12.

[2] *Otto Koehler,* Vorformen menschlicher Ausdrucksmittel im Tierreich, in: Universitas, 9. Jg. 1954, S. 759.

Zweifelsohne haben die charakteristischen Einzelheiten des Schwänzeltanzes der Melde-Biene ihre Bedeutung, die sich in keiner Weise natürlich aus Lage und Haltung ergibt, vielmehr symbolhaft nach einem ungeschriebenen Kodex festliegt. Doch darf daraus nicht bald auf die Gleichartigkeit der Symbolik von Bienen- und Menschensprache geschlossen werden. Sie steht beim Tiere auf einer ganz anderen psychischen Ebene. Verwendung und Kenntnis dieser Zeichen sind den Bienen angeboren. Nirgendwo haben wir eine Andeutung dafür, daß die Einzeltiere ihre Kenntnis in persönlicher Weise erwerben würden, wie es beim Menschen der Fall ist. Der Tatsache, daß dem Tiere der Gebrauch der Zeichen von vornherein naturhaft zur Verfügung steht, muß die jahrelange persönliche Bildungsgeschichte, innerhalb deren sich der Mensch seine Sprache als geistig-persönliches Eigentum erwirbt, entgegengehalten werden. Einem gültigen Vergleich der tierischen Verhaltensweisen mit denen des Menschen darf nicht ein „kümmerliches ‚Präparat' des Humanen" (A. Portmann)[3] zugrundegelegt werden, wie dies oft geschieht. Vielmehr muß die heutige Lebensforschung „zuerst das Phänomen der Sprache in seiner vollen Größe und Vielfalt sehen, in seinen Beziehungen und seinen vielen Auswirkungen in alle Felder unseres Soziallebens hinein, um einzusehen, wie wenig damit erklärt wird, wenn etwa die Entsprechung der Kehlkopfapparatur und ihrer Nervenversorgung mit der von Wirbeltieren gezeigt wird" (Portmann 136).

Allen Entwicklungslehren zum Trotz ist die Einsicht, daß die menschliche Sprache ihre eigentliche Entstehung der geistigen Wesenseigenart des Menschen verdankt, im Laufe des letzten Jahrhunderts immer wieder ausgesprochen worden. Die Sprache — so wußte Hermann Lotze — entsteht erst mit der Bedeutung, die an die Laute geknüpft ist, und mit der eigentümlichen Form der denkenden Auffassung, in die diese Bedeutung gebracht wird. Ähnlich meint Richard Hönigswald, daß „der Satz von einer möglichen ‚Entstehung' des Wortes aus dem Schrei so lange gänzlich inhaltleer und unbestimmt bleibt, bis man nachzuweisen versäumt, wie ein Nichts an Sinn Sinn wird".[4]

Auch G. Révész, der vor wenigen Jahren eine Theorie über den Ursprung und die Vorgeschichte der Sprache vorgelegt hat, ist sich logisch über sein Unternehmen klar und spricht es deutlich aus, daß die Geistigkeit des Menschen die Sprache erzeugte, wie wiederum die Sprache als Denk- und Darstellungsfunktion die Geistigkeit im Menschen entfaltete. „Menschsein, Geistigkeit, Denken, Sprechen sind zwar nach ihrer Existenzform und ihrem begrifflichen Inhalt verschieden, nach ihrem innersten Wesen jedoch gehören sie notwendig zueinander und bilden eine Einheit höherer Ordnung. Daher ist die Frage nach der chronologischen Folge ihrer Entstehung müßig, ja sogar sinnwidrig" (a.a.O. S. 216). Der eigentliche Grund für seine Sprache muß mithin in des Menschen Wesen gesucht werden.

[3] *Adolf Portmann*, Das Tier als soziales Wesen, 1953, S. 137.
[4] *R. Hönigswald*, Philosophie und Sprache, 1937, S. 18.

Der Mensch ist — so lautet eine erste umreißende Wesens-Bestimmung — jenes Wesen, das von seiner eigenen Natur getrieben nach sich fragen muß. Darin spricht sich bereits die ganze Eigenart der menschlichen Existenz aus. Insbesondere offenbart die Tatsache des In-Frage-Gestelltseins bereits jene eigentümliche Zweideutigkeit seiner Existenz, die jenseits alles tierischen Daseins liegt. Zwar beginnt der Mensch sein Leben damit, daß er sich in den dunklen Bereich der ihm von seiner Natur herkommenden Antriebe eingekerkert vorfindet. Doch schon das erste dumpfe Verspüren dieses Eingekerkertseins, das erste Klopfen an den Kerkertüren offenbart die Eigenart seiner Existenz, die auf Überschreiten dieser Schranken angelegt ist. In dem Vorgang der menschlichen Selbst-Ergreifung spielt die Sprache eine entscheidende Rolle. Sie wird darum in ihrem Wesen verkannt, wenn sie nur als Teilerscheinung des menschlichen Lebens gewertet wird, als ein Hinzukommendes zu einem in seinem Aufbau fertigen tierischen Wesen, wie dies alle Stufenauffassungen vom Menschen tun, die im Menschen eine Reihe zunächst untermenschlicher Stufen geeint sehen, zu denen additiv noch eine menschliche Stufe hinzukommt; so faßt Tembrock die Sprache nur als ein „Akzidenz" auf, das zu einer Säugetier-Natur hinzutritt, doch am grundlegenden Tier-Sein nichts ändert.

Bereits Herder hat in seiner „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Kgl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat", in klarer Prägnanz und in einer bis heute gültigen Weise den Ursprung der Sprache des Menschen aus seiner Natur hergeleitet. Wohl hat der Mensch mit den Tieren affektive Lautäußerungen gemeinsam, was Herder in barock anschaulicher Weise zu beschreiben versteht. Mögen auch in allen ursprungnahen Sprachen noch Reste dieser Naturlaute nachtönen, mögen sie die Säfte bilden, welche die Wurzeln der Sprache beleben, so ist hier doch nicht der eigentliche Ursprung zu suchen für die menschliche Sprache, die im Gegensatz zu den tierischen „Natur"-Lauten ein „künstliches" Gebilde ist. Des Menschen Sprache ist ein Kind der Vernunft und der Gesellschaft, ein echtes Erzeugnis menschlicher „Bildung". Die damals noch lebhaft umkämpfte Theorie eines göttlichen Ursprunges der Menschensprache lehnt Herder als Einführung eines Deus ex machina ab. Eine Entgegennahme der Sprache durch Offenbarung müßte beim Menschen die Fähigkeit voraussetzen, die dargebotene Sprache aufzugreifen und sie menschlich zu verwenden. Ist aber diese Voraussetzung schon einmal notwendig, dann erübrigt sich der göttliche Eingriff, da ja die menschliche Natur zur „Bildung" einer menschlichen Sprache ausreicht. Niemals läßt sich wirklich „aus dem Geschrei der Empfindungen" der Ursprung einer sinngesättigten menschlichen Sprache verstehen. So sehr auch die Tiere, selbst die vollkommensten, ihre Laute in die Welt hinaustönen, haben sie doch noch nicht den geringsten eigentlichen Anfang zu einer menschlichen Sprache. „Man bilde und verfeinere und organisiere dies Geschrei, wie man wolle; wenn kein Verstand dazu kommt, diesen Ton mit Absicht zu gebrau-

chen: so sehe ich nicht, wie nach dem vorigen Naturgesetze je menschliche, willkürliche Sprache werde."[5]

Um die „künstliche" Bildung der menschlichen Sprache wirklich zu verstehen, muß man zurückgehen auf die eigentümliche Natur des Menschen, dem die Ansonderung an eine bestimmte Umwelt durch eine von vornherein fest ausgebildete leibliche Organisation und Instinktausstattung abgeht. Je ausgeprägter beim Tiere die Ansonderungen organischer Bildungen und seelischer Naturantriebe sind, desto enger ist der Lebenskreis, an den das Tier gebunden ist, innerhalb dessen es sich entfalten kann. Dem Menschen aber geht jede Sonderausprägung und Sonderanpassung ab. Daß der Mensch den Tieren an Stärke und Treffsicherheit des Instinktes weit nachsteht, ja daß er im Grunde gar keine echten Instinkte wie das Tier mehr besitzt, stellt bereits für Herder eine sichere Tatsache dar. Ihr entspricht, daß der Mensch von seiner Natur aus nicht auf einen einförmigen und engen Lebenskreis mit einer bestimmten Betätigungsweise hingewiesen ist. Seine Sinne und seine Organisation sind nicht auf eins geschärft; er hat für alles Sinne und Sinn, mögen auch seine Sinne im einzelnen stumpfer und schwächer als bei gewissen Tieren ausgebildet sein. Je größer der Lebenskreis der Tiere, desto unterschiedener sind ihre Sinne. Doch beim Menschen ändert sich die Szene gänzlich. Beim Mangel an unmittelbarem Lebensbezug muß er sich selbst ein Mittelglied schaffen, vermittels dessen er den Bezug von sich aus herstellt. Diesen Dienst leistet ihm die Sprache. Wird so die Sprache aus der Eigenart seiner völlig untierischen Natur hergeleitet, so liegt darin ein Beweis, daß zur Bildung der menschlichen Sprache nicht mehr ein stufenweises Mehr tierischen Lebens ausreicht, da dort ein anderes Sein der Art nach vorliegt. Die starke Spannung des Tieres auf die Objekte seiner Vitalbedürfnisse läßt keine Lockerung zu, die einen Spielraum für die Entfaltung echter Freiheit böte. Umgekehrt ist diese von der menschlichen Natur so stark vorgesehene Spannungslockerung der Ermöglichungsgrund, in dem sich die menschliche Freiheit entfalten kann. Dazu gehört eine neue Form der Aufhellung des menschlichen Bewußtseins, um die frei gesetzten Möglichkeiten als eigene verstehen und ergreifen zu können. Die ganze Einrichtung der menschlichen Natur ist auf „Besonnenheit" oder „Reflexion" abgestellt, nicht eine bloße Stufenerhöhung des Tieres, sondern eine durchaus neue Art des Daseins.

Ganz ausgesprochen lehnt Herder eine summative Auffassung des menschlichen Wesens ab, die den Menschen zusammengesetzt, „synthetisiert" denkt aus einer Reihe von zunächst tierischen Seinsstufen oder Schichten, zu denen dann als menschliche Abrundung nach oben noch die Vernunft träte. „Man hat sich" — sagt Herder — „die Vernunft des Menschen als eine neue, ganz abgetrennte Kraft in die Seele hineingedacht, die dem Menschen als eine Zugabe vor allen Tieren zu eigen geworden, und die also auch, wie

[5] *Herder*, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: Sturm und Drang, Kritische Schriften, 1949, S. 412 f.

die vierte Stufe einer Leiter nach den drei untersten, allein betrachtet werden müsse; und das ist freilich, es mögen es so große Philosophen sagen, als da wollen, philosophischer Unsinn" (421). Vielmehr muß ein ganzheitliches Bildungsprinzip angenommen werden, das alles durchherrscht und durchformt, auch die Triebe, die den tierischen analog, aber nicht gleich sind.

Scharf geprägt stellt Herder dann die These auf: Würde der Mensch jemals eine Handlung tun ganz in der gleichen Weise, wie sie ein Tier tut, dann wäre er überhaupt kein Mensch und zu keiner echt menschlichen Handlung fähig. Mit seiner Menschlichkeit ist die gesamte Organisation des Menschen umgebaut; auch Triebe und Sinne, die er mit dem Tiere gemeinsam hat, sind keine tierischen Triebe und Sinne mehr, sondern nur noch analoge Erscheinungen, die in ihrer Eigenart von einem einzigen Punkte, dem neuen Wesenskernpunkt der menschlichen Besonnenheit her geprägt sind. „Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden" (425). Es war für Herder eine Torheit, wie es noch heute eine Torheit ist, zu behaupten, die Schaffung der physiologischen Voraussetzungen, etwa die Bildung des Kinnes, sei die „Ursache" für die Entstehung der menschlichen Sprache. Zwar kommt dem sprachwilligen Geist die Natur bei der Sprachbildung durch die Eigenart des Gehöres auf halbem Wege entgegen; doch so notwendig und angepaßt dem menschlichen Sprechen diese Voraussetzung auch ist, sie bleibt Voraussetzung, was schon daraus deutlich wird, daß selbst beim Ausfallen der Gehör-Funktion der Mensch noch eine Not-Brücke durch andere Zeichen-Systeme zu finden vermag, die ihm Verständigung ermöglichen.

Herders Denken verwendet ganz ausgesprochen den Begriff organischer Ganzheit, den der Szientismus einer späteren Zeit nicht mehr verstand. Zweifellos ist unsere heutige Philosophie und Psychologie weniger poetisch als die Herders; sie hat die scharfe Waffe der Kritik gebrauchen gelernt. Aber nachdem eine Anthropologie durch das Fegefeuer skeptischer Kritik und die Mühe empiristischer Einzelforschung gegangen ist, ist es wieder an der Zeit, um die Summe der Einzelerkenntnisse nicht auseinanderfallen zu lassen, sie in ihre echte Ganzheit integriert zu verstehen.

Die Beobachtungen der heutigen Kinderpsychologie bestätigen als Voraussetzung für die Bildung der Sprache das eigentümliche Offensein des Kindes auf die Dinge hin, die es staunend betrachtet, auf die es verwundert hinweist und die es anplappert. Nach einer ersten Epoche einer unbewußten Gelegenheitssprache, die gewöhnlich ein halbes Jahr währt, ohne daß innerhalb dieser Zeit große Fortschritte gemacht würden, tritt eine entscheidende Wendung in der Entwicklung des Sprechens auf: „Es erwacht ein erstes Bewußtsein von der Bedeutung der Sprache und der Wille, sie zu erobern. Waren bisher nur hier und da Lautkomplexe benutzt worden, um die mit ihnen verbundenen vorstellungs- und gefühlsmäßigen Erlebnisse zu äußern, so wird jetzt die Entdeckung gemacht, daß jenen Lautkomplexen bezeich-

nender (symbolischer) Wert zukommt und zugleich, daß zu jedem Gegenstand ein solches der Benennung und Mitteilung dienendes Zeichen gehöre, also: daß jedes Ding einen Namen habe. In zwei Symptomen kündet sich dieser Wandel an: in dem plötzlich erwachenden Fragedrang des Kindes nach dem Namen der Dinge und in der oft sprunghaft einsetzenden Mehrung des Wortschatzes, insbesondere der Hauptwörter."[6]

In dem ersten Festhalten eines Eindruckes, verbunden mit dem ersten Benennen einer Sache, leuchtet die ganze Kraft des menschlichen Geistes auf, was in seiner Tragweite nur durch eine phänomenologische Besinnung erfaßt wird. Wer nicht die Ruhe solcher Selbstbesinnung, die die Voraussetzung für das Aufscheinen der Phänomene ist, aufbringt oder gar sich diesem Aufweis innerlich widersetzt, wird der Bedeutung des Geschehenen nicht inne und neigt leicht dazu, die Tatsachen selbst zu zerreden und zu zerdeuten. Zwar sind wir bei der Beschreibung des innerlich Erlebten auf Ausdrücke angewiesen, die der sinnlichen Anschauungswelt entstammen, doch wollen sie ein durchaus Eigenes, Neues, über dem bloß Sinnlichen Stehendes bezeichnen. Im Festhalten eines Eindruckes wird eine Mächtigkeit des Ich rege, die über den Strom vitalen Lebens hinausgreift. Wir können diese Mächtigkeit des geistigen Ich nach Art eines neuen eigenen Lichtes beschreiben. Es ist eine Art Licht-Kraft, die sich auf den Eindruck richtet, ihn als etwas feststellt, ihn als Erscheinung von etwas „durchschaut" und das in der Erscheinung Erscheinende mit einem festen Namen belegt. Die dabei sich ereignende Eigentätigkeit des geistig erwachten Ich steht in einem bezeichnenden Gegensatz zum bloß sinnlichen Bewußtsein, das vom Strom der vorbeiziehenden Bilder beeindruckt und mitgerissen wird, ohne sich selbsttätig darüber erheben zu können. Wie es sich nicht eigenmächtig von diesem Strom freizusetzen vermag, so wenig vermag es auch den Schleier der Erscheinungen auf das Erscheinende hin zu durchstoßen. Das aber geschieht in jenem Prozeß, der zur Sprachbildung führt. Hierbei lichtet sich für uns das Chaos der bloß unmittelbaren Eindrücke, die vom erfassenden und festhaltenden Ich gegliedert werden, um sie dann zu benennen. Durch die Benennung gewinnt die Welt der Bilder einen ganz neuen Bestand, weil eine neue geistige Artikulation. Sie werden damit über die bloße Unmittelbarkeit der sinnlichen Qualitäten erhoben. Dem stetigen Wandel der Bewußtseinsinhalte ist damit Halt geboten; ein Bleibendes ist herausgehoben und festgehalten, dadurch daß es mit einem selbstverliehenen Namen bezeichnet wird.

Weil das sinnliche Bewußtsein noch nicht weiß, daß es selbst es ist, das erregt ist und strebt, vermag es sich nicht zu ergreifen. Erst im Benennen-Können ist das Ich so zu sich erwacht, daß es sich als Feststellendes weiß, das die Kraft der Sachlichkeit handhaben kann. Denn das erkennende und benennende Ich betritt mit dem Benennen eine neue und eigene Brücke der Verständigung und der bewußten Gemeinsamkeit in der Welt der Sach-

[6] *W. Stern,* Psychologie der frühen Kindheit, 7. Aufl. v. G. Stern-Anders, 1952, S. 132.

lichkeit, auf die sich alle beziehen oder beziehen sollen. Wenn der Bezug zur Welt derart ist, daß wir sagen können: Das ist ein Tisch!, dann ist bereits der Gesichtspunkt der besonderen Lage, in der er uns von einem ganz bestimmten Blickpunkt aus erscheint, verlassen. Selbst die Allgemeinvorstellung, die selbst noch ein Tier gewinnen kann, nachdem es den Tisch von vielen Seiten her gesehen hat und die vielen Sichten zu einem Sammelbild mit einer bestimmten Bekanntheitsqualität zusammengeflossen sind, wird überstiegen zu dem Ding hin, das sich gleichbleibt, von welcher Seite, in welcher Beleuchtung und unter welchen Umständen man es auch betrachtet. Wenn auch noch nicht reflex herausgelöst, setzt jedes Benennen den Ding-Begriff voraus, den Begriff eines „Gegenstandes", der außer dem Rahmen der Zufälligkeiten des Gesehen-Werdens steht. Mit Begriff und Namen ist etwas gesetzt, was nicht nur ein Bleibendes beim Wandel der Blick- und Erfahrungspunkte meint, sondern was auch in der gleichen Weise für alle gilt, die dies — wiederum gleich von welchem Gesichtspunkt aus — erfahren. Das Bezeichnungs-Zeichen tritt mit dem Anspruch auf Geltung auf. So bildet die Setzung des Zeichens einen ersten und notwendigen Schritt für die Gewinnung einer objektiven Wesenserkenntnis. Ob das Wesen nun getroffen wird oder nicht, ob der Anspruch berechtigt ist oder nicht, daß er überhaupt erhoben wird und in der Intention des Benennens liegt, ist unverkennbar, vor allem, wenn man bedenkt, daß von den Erst-Benennenden Wesen und Name in einer geradezu magischen Weise miteinander gleichgesetzt wird.

Während dem sinnlichen Bewußtsein der Strom der Bilder ununterbrochen weiterfließt, es selbst also völlig in den zeitlich verfließenden Strom untergetaucht bleibt, vermag sich das geistige Bewußtsein in einer eigenartigen Weise darüber zu erheben. Von manchen Lebensphilosophen wird darum eben dem Geist zum Vorwurf gemacht, daß er den lebendigen Strom zum Stehen bringe, Bilder zu Dingen „feststelle", die trotz des Zeitflusses mit sich selbst identisch bleiben. In der Tat stellt der Geist nicht nur identische Dinge als Bleibendes heraus; er erfaßt dabei ebenso sich selbst als identischen Setzer. Damit gewinnt seine Welt — sowohl in der Objekt-, wie in der Subjektseite — eine neue Dimension und damit einen neuen Bestand und eine neue Dauer.

Die Benennung der erfaßten Dinge durch Namen ist einmal von entscheidender Bedeutung für die eigene geistige Klärung und den Denkfortschritt, der sich nur mühsam vom sinnlichen Bild losringt und schwer seine „Begriffe" zu halten vermag. Sobald das Denken die Sprache verwendet, wird es sich über das Gewonnene und zu Gewinnende leichter klar. Darüber hinaus aber ist die Benennung durch Namen für die Kommunikation mit anderen unerläßlich. Wir haben die Sprach-Zeichen nötig, sagte bereits Leibniz, um unseren Gedanken selbst aufzuhelfen, wie anderen unsere Meinung anzudeuten. Dabei erhält das Sprach-Zeichen die Funktion einer Abkürzung. Jedes Wort ist ein Stenogramm eines einmal begriffenen Dinges, das nicht

jedesmal ganz bedacht werden kann, ohne daß unser Denken und Reden zu schwerfällig würde. Statt eine Sache jedesmal umständlich zu umfassen und zu beschreiben, versehen wir sie gewissermaßen mit einer Etikette, einem Namen, bei dessen Verwendung wir den ganzen dahinter stehenden Inhalt nicht mehr mitzudenken brauchen. Dem Vorzug der handlichen Beherrschung steht dabei freilich die Gefahr einer inhaltlichen Entleerung gegenüber.

Obwohl das Wort als Lautzeichen ein Einzelnes und Materielles bleibt, gewinnt es jene eigentümliche Beziehung symbolischer Art, die es befähigt, als Repräsentant für einen allgemeinen Inhalt zu stehen. Alle Symbole treten von Anfang an mit einem bestimmten Objektivitäts- und Wertanspruch auf. Gegenüber den bloß individuellen Bewußtseinserscheinungen beanspruchen sie, ein Allgemeingültiges darzustellen. Wilhelm von Humboldt war es vor allem, der die Lautzeichen als Brücke zwischen dem Subjektiven und Objektiven kennzeichnete, weil sich darin die wesentlichen Momente beider vereinigen. Auf der einen Seite ist der Laut von uns hervorgebracht und geformt, das als gesprochener Laut; auf der anderen Seite kehrt er als gehörter Laut aus der sinnlichen Wirklichkeit, die uns umgibt, zu uns zurück. Daher erfassen wir ihn zugleich als ein „Inneres" und ein „Äußeres", als ein von Innen Entsandtes, das sich in einem Äußeren „objektiviert". „Indem in der Sprache das geistige Bestreben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugnis desselben zum eigenen Ohr zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objektivität hinüberversetzt, ohne darum der Subjektivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache; und ohne diese, wo Sprache mitwirkt, auch stillschweigend immer vorgehende Versetzung in zum Subjekt zurückkehrende Objektivität ist die Bildung des Begriffs, mithin alles wahre Denken unmöglich ... Denn die Sprache kann ja nicht als ein daliegender, in seinem Ganzen übersehbarer oder nach und nach mittelbarer Stoff, sondern muß als ein sich ewig erzeugendes angesehen werden, wo die Gesetze der Erzeugung bestimmt sind, aber der Umfang und gewissermaßen auch die Art des Erzeugnisses gänzlich unbestimmt bleiben ... Wie der einzelne Laut zwischen den Gegenstand und den Menschen, so tritt die ganze Sprache zwischen ihn und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgibt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten."[7]

Erst eine genaue Analyse des Vorganges, wie Lautkomplexe als Sinnzeichen verwendet werden, stellt deutlich die Eigentätigkeit des Geistes heraus, womit jede Möglichkeit einer bloß sensualistischen Erklärung der Sprache abgetan wird. Unter Einbeziehung der bisherigen denkerischen Klärung der Sprachentstehung hat das Ernst Cassirer in seinem nach 30 Jahren neu aufgelegten Werke „Philosophie der symbolischen Formen" getan. Das entscheidende Problem besteht „in der Frage, wie überhaupt ein bestimmter sinnlicher Einzelinhalt zum Träger einer allgemeinen geistigen ‚Bedeutung'

[7] *W. v. Humboldt,* Einleit. d. Kawi-Werk, S.-W. (Akad.-Ausg.) VII, SS. 55 ff.

gemacht werden kann".[8] Betrachtet man Worte lediglich in ihrem materiellen Bestande, so läßt sich ihre physische Beschaffenheit als Inbegriff besonderer Empfindungen beschreiben, deren Grundelemente Qualitäten von Gesichts-, Gehörs- oder auch Tastsinnen sind. „Aber nun begibt sich das Wunder, daß diese einfache sinnliche Materie durch die Art, in der sie betrachtet wird, ein neues vielgestaltiges geistiges Leben gewinnt. Indem der physische Laut, der sich als solcher nur durch Höhe und Tiefe, durch Intensität und Qualität unterscheidet, sich zum Sprachlaut formt, bestimmt er sich dadurch zum Ausdruck der feinsten gedanklichen und gefühlsmäßigen Differenzen. Was er unmittelbar ist, tritt jetzt völlig zurück gegenüber dem, was er mittelbar leistet und ‚besagt' ... Die sinnlichen Einzelheiten bleiben nicht für sich stehen, sondern fügen sich einem Bewußtseins-Ganzen ein und erhalten von diesem erst ihren qualitativen Sinn" (27).

Die eigentümliche Ganzheit der sinnvollen Rede, in die eine Fülle von Einzelheiten einbezogen werden, besteht aus einem Gefüge von Beziehungen, das in keiner Weise aus der Summe der einzelnen „Impressionen" entsteht, wie es der Sensualismus geglaubt hatte. Vielmehr ist es das eine Bewußtsein, das die Verknüpfung von sich aus tätigt, sei es in einer willkürlichen, sei es in einer sachangepaßten Weise; doch ohne seine Tätigkeit käme es weder zur Auffassung des räumlichen Nebeneinander, des zeitlichen Nacheinander, des sachlichen Hintereinander und des ursächlichen Auseinander. Durch die gleiche Aktivität des Geistes kommt es dazu, daß ein sinnlich Einzelnes, wie es der physische Sprachlaut ist, zum Träger einer geistigen Bedeutung werden kann. Das ist nur dann möglich und verständlich, wenn dem Ich die Grundfunktion des Bedeutens vor dem Setzen einzelner Zeichen bereits aufgegangen ist. Auf Grund solcher Einsicht kann im Einzelfall der sinnliche Sprachleib mit geistigem Inhalt gefüllt werden. Weil jeder Sonderinhalt des Bewußtseins als dieses besondere Sein in einem Netzwerk von Beziehungen steht und zugleich Hinweis auf vieles andere enthält, konnte vom sprachfähigen Menschen die eigentümliche Verbindung von sinnlichem Einzellaut und geistiger Allgemeinbedeutung gestiftet werden. Damit wird die eigentümliche Doppelnatur der Sprachworte begründet, die zugleich ans Sinnliche gebunden sind und doch über dieses Sinnliche hinaus auf einen geistigen Gehalt weisen. Eben diese Doppelnatur macht verständlich, daß Lautverbindungen, die als solche nur ganz geringfügig voneinander abweichen, dennoch völlig Gegenteiliges bedeuten können. Man denke — um ein gern gebrauchtes Beispiel zu verwenden — wie gegensätzlich die Wirkung zweier fast gleichlautender Telegramme sein kann, von denen das eine lautet: „Vater ist angekommen", das andere: „Vater ist umgekommen". In der Sprache haben wir den Ur-Typ eines objektivierten versinnlichten Geistes, jener eigenartigen Verbindung, die für die menschliche Kulturwelt so charakteristisch ist. Sie kann niemals erfolgen

[8] *Ernst Cassirer,* Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache, 1953, S. 27.

durch quantitative Mehrung des bloß Sinnlichen, sondern nur durch die spezifische Aktivität des menschlichen Geistes, der das sprachliche Zeichen mit einem geistigen Gehalt versieht, es als Träger seines Meinens, als Ausdruck seines Begriffes verwendet. Wenn dabei auch an die natürliche Symbolik der Laute angeknüpft wird, so wird diese doch überboten und verfeinert, bis sie schließlich ganz verschwunden scheint. Schon in der natürlichen Symbolik war es ein gewisser Teilbestand des Bewußtseins, der wegen seiner natürlichen Beziehung auch im Bewußtsein die Kraft behielt, das Ganze zu vertreten und in Vertretung das Ganze wiederherzustellen. Ein vorhandener Inhalt besaß die Fähigkeit, andere mit ihm zu einer natürlichen Einheit verbundene Inhalte gegenwärtig zu setzen. Bei der darüber hinausliegenden aktiv gestifteten Symbolik geht der Gehalt des Wortes ganz in der Bedeutung auf, ohne daß noch ein natürlicher Hinweis vom Einzellaut auf das Bedeutete vorhanden zu sein braucht. Die Lautmalerei stellt zwar die erste natürlich sich anbietende Stufe dar, von der die Sprache weiterschreitet zur künstlichen Beauftragung der sinnlichen Zeichen mit geistigem Gehalt, ohne daß an eine bewußt willkürliche Konvention gedacht werden müßte, wie man es sich zur Zeit der Aufklärung vorstellte. Hier ist es das Bewußtsein, das, nicht mehr in Anregung vom Einzelnen her, sondern um das Ganze zu fassen und sinnlich vertreten zu lassen, sich seine sinnlich-konkreten Inhalte als Ausdruck für bestimmte Bedeutungsgehalte künstlich schafft. Da die Inhalte als selbstgeschaffene ganz in der Hand des Bewußtseins bleiben, vermag es sie beliebig immer wieder von neuem hervorzubringen, um sie in der Rede zu verwenden. Zugleich beginnt durch den Dauergebrauch des Redens einer ganzen Gemeinschaft, welche die gleiche Sprache als geistige Brücke verwendet, jener eigentümliche Prozeß der Sprachformung, an dem alle, welche die gleiche Sprache sprechen, teilhaben. Dabei wird der Eindruck erzielt, als habe die Sprache ein Eigenleben, das sich durch eine ganze Reihe von Entwicklungsstufen hindurch entfalte. „Und so ist es überall die Freiheit des geistigen Tuns", — sagt Cassirer zusammenfassend — „durch die sich das Chaos der sinnlichen Eindrücke erst lichtet und durch die es für uns erst feste Gestalt anzunehmen beginnt. Nur indem wir dem fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, *bildend* gegenübertreten, gewinnt er für uns Form und Dauer. Diese Wandlung zur Gestalt vollzieht sich in der Sprache . . ., was schließlich als Produkt ihres Tuns vor uns hintritt, gleicht in keinem Zuge mehr dem bloßen *Material,* von dem sie anfänglich ausgegangen war. So unterscheidet sich in der Grundfunktion der Zeichengebung überhaupt und in ihren verschiedenen Richtungen erst wahrhaft das geistige vom sinnlichen Bewußtsein" (43).

Die menschliche Sprache hat ihren Grund mithin nicht in jenen physiologischen Tatsachen, welche die Voraussetzung für das Sprechen-Können abgeben; vielmehr hat sie ihren eigentlichen Grund darin, daß der Mensch eben etwas zu sagen hat, was dem Tiere abgeht.

Kirche und Staat in Argentinien

Von FRANZ SPALATIN

Da die mißlungene Revolte der argentinischen Marine gegen das Regime General Peróns gerade zu einem Zeitpunkt ausgebrochen war, als der antikirchliche Kursus dieses Regimes mit der Landesverweisung von zwei katholischen Prälaten seinen Höhepunkt erreicht hatte, war es für oberflächliche Beobachter naheliegend, diesen Aufstand mit der Kirche bzw. mit katholischen Kreisen in Zusammenhang zu bringen. Dies um so mehr, als Perón selbst in seiner ersten Rundfunkansprache nach der unterdrückten Revolte der Marine „oligarchische Kreise" und auch „klerikale Elemente" in einem Zuge der Anstiftung des Staatsstreiches bezichtigte. Das Dementi folgte sozusagen sofort, und zwar von der berufensten Seite: der nach und infolge dieser Ereignisse verabschiedete Innenminister Angel G. Borlenghi erklärte, sobald er seinen Fuß auf uruguayischen Boden, diesen schon traditionell gewordenen Zufluchtsort argentinischer Exilpolitiker, setzte: „Die Aufstandsbewegung vom 16. Juni hat keinen religiösen Ursprung." Borlenghi, der neun Jahre hindurch für das Innenressort verantwortlich zeichnete, muß es schließlich am besten wissen!

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Argentinien haben seit der Loslösung des ehemaligen spanischen Überseebesitzes vom Mutterlande niemals eine feste, beide Teile befriedigende Form angenommen und zum Abschluß eines Konkordates geführt. Die Ursache dafür liegt in den grundsätzlich sich widersprechenden Auffassungen über die Gestaltung dieser Beziehungen, bzw. über die Abgrenzung der Zuständigkeiten. Der Ursprung dieser Gegensätze ist noch auf die kirchenpolitischen Zustände vor der Unabhängigkeitserklärung der ehemaligen spanischen Kolonialbesitze zurückzuführen.

Die vom Papst Alexander VI. erlassene Bulle „Eximiae devotionis sinceritas" aus dem Jahre 1501 (von seinem Nachfolger Julius II. durch die Bulle „Universalis Ecclesiae" 1503 bestätigt und teilweise erweitert) verlieh dem spanischen König Ferdinand II. von Aragonien und seiner Gemahlin Isabella I. von Kastilien, der Katholischen, sowie deren Nachfolgern so weitgehende Investitur- und Patronatsrechte, daß die Kirche Spaniens (einschließlich der Überseegebiete) den Status einer Eigenkirche erhielt, die in allen Belangen, mit Ausnahme des Dogmas, praktisch vom weltlichen Herrscher und nicht vom Papst regiert wurde. In der Übersee übten die Vizekönige ihre Herrschaft auch in kirchlichen Fragen ziemlich unabhängig vom König aus. Als unter König Carlos II. die Sammlung sämtlicher Gesetze vorgenommen wurde, wurden auch die für die Überseegebiete geltenden Normen in der „Recopilación de las leyes de los reinos de Indias" erfaßt und durch das königliche Dekret vom 18. Mai 1680 bestätigt. In dieser neun Bände umfassenden Sammlung wurden sämtliche den Glauben und die Kirche betreffenden Bestimmungen im Band I zusammengetragen. Das am 11. Januar 1753 zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl geschlossene Konkordat bestätigte die bisherigen Investitur- und Patronatsrechte der spanischen Könige sowohl im Mutterlande als auch in den Kolonien.

Obwohl zwischen der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Nordamerika (4. Juli 1776) und dem Beginn der Loslösung der iberoamerikanischen Überseegebiete von den Mutterländern Spanien und Portugal kaum eine Zeitspanne von vierzig Jahren liegt, nahm die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche einen verschiedenen Verlauf. In den USA erklärte sich der Kongreß für nichtzuständig, als der Heilige Stuhl über den damaligen USA-Gesandten in Paris, Benjamin Franklin, um die Zustimmung für die Ernennung des ersten katholischen Bischofs in den Vereinigten Staaten einkam. Dagegen maßten sich die aus den ehemaligen spanischen Kolonien entstandenen neuen Staaten nicht nur das Recht an, in kirchlichen Angelegenheiten ihr Wort mitzusprechen, sondern gebärdeten sich in bezug auf die Investitur- und Patronatsrechte als rechtmäßige Nachfolger der spanischen Könige bzw. als Erben deren persönlicher Rechte. Bereits die argentinische „Primera Junta Revolucionaria" (der „Erste Revolutionäre Rat", d. h. die provisorische Regierung der Aufständischen) vom Jahre 1810 erklärte sich zur Trägerin sämtlicher Rechte, die bis dahin von den Vizekönigen im Namen der spanischen Könige ausgeübt worden waren. Die erste verfassunggebende Versammlung der „Vereinten Provinzen am Rio de la Plata" (wie Argentinien damals offiziell hieß) vom Jahre 1813 erklärte die Loslösung der nationalen Kirche von der spanischen Jurisdiktion und die Koppelung des Investitur- und Patronatsrechts mit der nationalen Souveränität. Diese mit dem katholischen Dogma nicht zu vereinbarende Auffassung, die später als solche auch im Syllabus von 1864 verzeichnet wurde, trug mit dazu bei, daß der neue Staat nach seiner 1816 endgültig erlangten Unabhängigkeit vom Heiligen Stuhl nicht anerkannt wurde. Der Anerkennung der neuen Staaten im ehemaligen spanischen Kolonialreich standen allerdings damals auch die zwischen den rivalisierenden neuen Machthabern entbrannten Bürgerkriege, die noch ausstehende endgültige Grenzziehung zwischen den neuen Staaten und vieles mehr im Wege, so daß die ersten zwanzig Jahre der Eigenstaatlichkeit Argentiniens im Zeichen der Nichtaufnahme der diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Stuhl standen.

Am Rande sei bemerkt, daß die Ausübung des Patronatsrechtes außerdem ein Zankapfel zwischen den Zentralisten und den Föderalisten war; sowohl der Bund als auch die Provinzen beanspruchten dieses Recht ausschließlich für sich und übten es auch aus. Infolge dieser Zustände blieb z. B. das damalige Bistum von Buenos Aires bis 1831 unbesetzt, und als Msgr. Dr. Mariano Medrano zum Bischof ernannt wurde, nahm der damalige Gouverneur von Buenos Aires (also die Provinzregierung und nicht die Bundesregierung) die päpstliche Bulle nur „aus freiem Willen zur Kenntnis", obwohl er sie „kraft des unbestrittenen Patronatsrechtes" wegen des Mangels einer vorherigen Präsentation hätte zurückhalten können.

Während der Regierung des Präsidenten Bernardino Rivadavia (1826 bis 1829) wurden die Kirchengüter beschlagnahmt, und zwar mit der Begründung, der Staat als Patron benötige sie zur Deckung seiner Ausgaben, die ihm aus den Patronatspflichten erwüchsen. Rivadavias Nachfolger, José Manuel Rosas, der von 1829—1852 unbeschränkt und diktatorisch das Land beherrschte, vertrieb 1843 die Jesuiten des Landes und verstaatlichte noch

den Rest der Kirchengüter. Diese Umstände erschwerten noch mehr eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche.

Auch als Rosas gestürzt wurde und die verfassunggebende Versammlung von 1853 über das neue Grundgesetz abstimmte, wurden die Beziehungen zwischen Staat und Kirche ohne vorheriges Übereinkommen zwischen den beiden einseitig von seiten des Staates festgesetzt. Diese einseitige Regelung wurde auch durch die vom Regime Perón 1949 vorgenommene Verfassungsänderung nicht berührt. Das Grundgesetz verpflichtet die Regierung, d. h. den Bund, den römisch-katholischen Kultus zu unterhalten, und der Präsident der Nation muß der römisch-katholischen Kirche angehören; der Kongreß billigt die Konkordate und bestimmt über die Ausübung des Patronates in der gesamten Nation; außerdem gewährt oder versagt der Präsident im Einvernehmen mit dem Obersten Gerichtshof die Verbreitung von Dekreten der kirchlichen Konzilien, von päpstlichen Bullen, Sendschreiben und Reskripten; insofern aber darin Bestimmungen allgemeiner oder dauernder Natur sein sollten, ist ein Gesetz notwendig.

Dieser vom Staat einseitig festgesetzte Status der Kirche in Argentinien bedeutet eine mehrfache Versklavung der Kirche, die nur durch ein rechtswidrig vom Staat an sich gerissenes Patronatsrecht bemäntelt wird. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen wurden völlig übergangen. Bei der in der Verfassung verankerten Religionsfreiheit und dem Verbot jeder Diskriminierung aus religiösen Gründen können auch Nicht-Katholiken Mitglieder des Kongresses bzw. des Obersten Gerichtshofes werden und somit bei der Regelung des Patronats mitwirken, bzw. bei der Entscheidung über die Zulässigkeit von Konzilsentschlüssen, Bullen und Reskripten mit entscheiden.

Außerdem brachte das in der Versammlung von 1853 als „Entschädigung" für die beschlagnahmten Kirchengüter eingeführte Subventionssystem mit der Besoldung des Klerus durch den Staat die Kirche in eine unerwünschte Abhängigkeit vom Staate, ohne Rücksicht auf die Unzulänglichkeit der Subvention. So betrug im Budgetjahr 1954 die staatliche Subvention 87 Millionen Pesos, d. h. bei den mit 11,96 veranschlagten und mit nur 10 Milliarden effektuierten Staatsausgaben lediglich 0,13 % bzw. 0,11 % der Gesamtausgaben, so daß von den 19 Millionen Argentiniern auf den Kopf 4,80 Pesos, d. h. 1,30 DM treffen. Von den erwähnten 87 Millionen entfällt jedoch ein großer Teil auf die Subvention der konfessionellen Privatschulen, für die der Staat nach dem im Gesetz verankerten Grundsatz der Kostenlosigkeit des Unterrichtes die Besoldung des Lehrpersonals — wie übrigens auch bei allen anderen Privatschulen — übernommen hat, sowie auf die Gehälter der Religionslehrer in staatlichen Schulen. Die Gehälter des Klerus sind weit unter dem Existenzminimum gehalten; so beziehen Weihbischöfe und Generalvikare 800 Pesos (230 DM) und die Domherren 370 Pesos (110 DM) monatlich. Die Kirche ist daher auch auf Spenden und Gebühren angewiesen.

Das Kontrollrecht, das sich der Staat über Dekrete von Konzilien, Bullen und Reskripten usw. anmaßt, ist für die Kirche nicht nur ein Hindernis in der Ausübung ihrer Hirtengewalt, sondern auch eine Bedrohung ihrer Lehrgewalt. Der jüngste Fall der eigenmächtigen Absetzung des Generalvikars und Weihbischofs von Buenos Aires, Msgr. Manuel Tato, und des Domherrn, Msgr. Ramón Novoa, durch die Regierung Perón unter Berufung auf eine

Entscheidung des Obersten Gerichtshofes vom 6. Februar 1925 wird damit begründet, daß die früher erwähnte „Recopilación de Indias" von 1680 noch immer in Kraft sei. Es ist nur ein krasses Beispiel von willkürlichen und eigenmächtigen Übergriffen des Staates in ausschließlichen Belangen der Kirche. Es gab aber in der argentinischen Geschichte deren noch mehr: in den Jahren 1826, 1853 und 1855 wurden mehrere Priester von der Regierung abgesetzt und 1889 der Bischof von Salta und der Generalvikar von Córdoba ihrer Ämter enthoben, weil sie sich gegen die Einführung der obligatorischen Zivilehe ausgesprochen hatten; seit November 1954, als der Konflikt zwischen der Regierung Perón und der Kirche ausbrach, konnten drei bereits ernannte Bischöfe ihre Ämter nicht antreten, weil die Regierung die entsprechenden Bullen zurückgehalten hatte.

Diese Übergriffe des Staates auf hierarchisch-disziplinärem und wirtschaftlichem Gebiet nahm die Kirche — trotz sporadischer Konflikte — dem Frieden zuliebe verhältnismäßig ruhig hin, solange der Staat nicht an dogmatischen und erzieherisch-moralischen Belangen zu rütteln begann. Die Konflikte auf diesen Gebieten waren in der Vergangenheit und sind in der Gegenwart viel heftiger und aufreibender.

Die 1889 in Argentinien eingeführte obligatorische Zivilehe verursachte sogar den Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan, als die Regierung des Generals Roca den damaligen Internuntius Msgr. Mattera innerhalb von 24 Stunden das Land zu verlassen zwang. Der chronische Priestermangel, an dem Argentinien sowie ganz Südamerika seit langem leiden, und die oft überdimensionale Ausdehnung einzelner Pfarrsprengel mochten dazu geführt haben, daß der auch in übrigen Dingen träge und nachlässige Argentinier es mit dem Empfang des Sakramentes der Ehe nicht eilig hatte oder ihn überhaupt unterließ. Jedenfalls hat die Einführung der Zivilehe die vorgegebene Absicht der Regierung und das dabei abgesteckte Ziel, d. i. die Einführung von Ordnung im Familienleben durch die Zivilgewalt, nicht erreicht; denn noch heute — trotz allem Fortschritt im Verkehrswesen — bevölkern kleine und erwachsene „hijos naturales" in stattlicher Anzahl die argentinischen Gefilde. Obwohl die Einführung der staatlichen Standesämter und der obligatorischen zivilen Eheschließungsform in liberalen und laizistischen Tendenzen ihren Ursprung hatte, kann dieses Übel, abgesehen vom grundsätzlichen und dogmatischen Standpunkt, noch als verhältnismäßig gering bezeichnet werden; denn die Gesetzgeber haben damals praktisch nur das kirchliche materielle Eherecht „laizisiert". Die entsprechenden Normen des Kirchenrechtes in bezug auf die Ehehindernisse (bis auf die Hindernisse der Priesterweihe, der Religions- und Kultverschiedenheit) wurden einfach abgeschrieben, die Trennungs- bzw. Scheidungsgründe waren mit jenen des Kirchenrechtes identisch (es fehlte lediglich das Privilegium Paulinum). Das argentinische Familienleben unterlag also trotz obligatorischer ziviler Eheschließungsform, trotz der vom Staat normierten Ehegesetze und trotz der zivilen Gerichtsbarkeit in Ehesachen doch in überwältigendem Ausmaße einer Gesetzgebung auf zivilem Sektor, die mit dem Kirchenrechte Schritt zu halten bemüht war. Es mangelte zwar nicht an Versuchen, die Scheidungs- und Trennungsgründe zu lockern, bzw.

das Wiederverheiraten der Geschiedenen zu ermöglichen, aber alle diese Versuche — und es gab deren ein Dutzend — scheiterten im Kongreß, in dem sich die notwendige Mehrheit nie fand.

Während 1889 bei der Schaffung der zivilen Ehegesetze liberale und laizistische Elemente am Werke waren, ist die Ende Dezember 1954 in Argentinien vorgenommene Ehereform vereinten kommunistischen und freimaurerischen Einflüssen zu verdanken. Der Zusammenhang zwischen der im November 1954 von Perón angekündigten Bekämpfung der „klerikalen" Infiltration in die „Organisationen des Volkes" — wie die vom Regime aufgezogenen einheitlichen und gelenkten Gewerkschaften bezeichnet werden, denen man das ausschließliche Recht im Namen des „Volkes" zu sprechen einräumte — und der Notwendigkeit einer derartigen Ehereform, die aus Argentinien ein neues Reno geschaffen hat, ist nicht so leicht zu erfassen, wenn man den Gesamtkomplex der Hintergründe nicht kennt.

Die politische Laufbahn Peróns begann mit seiner Berufung zum Unterstaatssekretär für soziale Fürsorge und Arbeit im Jahre 1943, als die Regelung sozialer Belange akut geworden war. Als das Heer, um die bevorstehende Bildung einer Volksfrontregierung zu vereiteln, eine de-facto-Regierung einsetzte, in der Perón bereits 1945 den Posten eines Vizepräsidenten der Nation erklommen hatte, gelang es ihm mit Unterstützung der von ihm und seiner Gattin Eva Duarte de Perón organisierten Arbeitermassen alle seine Gegner bei den Wahlen zu schlagen und 1946 die Regierung zu übernehmen. Für die Verwirklichung seines Wahlspruches, aus dem Bauern- und Hirtenvolk Argentiniens eine politisch souveräne, sozial gerechte und wirtschaftlich unabhängige Nation zu schaffen, waren damals alle Voraussetzungen gegeben. Das Land war infolge seiner Nichteinmischung in den zweiten Weltkrieg (bis knapp an dessen Ende) und dank seinen enormen Lieferungen von Verbrauchsgütern an die Westalliierten einer jener seltenen „Kriegsgewinner" geworden, das einen enormen Stock Gold und „harter" Devisen aufgestapelt hatte, und konnte deshalb einer sorgenlosen Zukunft entgegensehen, während sich Sieger und Besiegte damit auseinanderzusetzen hatten, wie sie ohne Erschütterungen und mit leeren Staatskassen ihr gesamtes Leben wieder auf normale Friedenszustände umstellen sollten. Der neue Kurs in Argentinien wurde mit aller Vehemenz angesteuert und vorangetrieben; heute sind die Ergebnisse klar: das argentinische Staatsschiff ist aufgelaufen und das Regime Perón hat sich festgefahren.

Auf innenpolitischem Sektor artete das öffentliche Leben, das sich vorher sowieso nicht durch eine saubere Demokratie auszeichnete, in eine Parteidiktatur aus, mit allen Begleiterscheinungen einer solchen: gelenkte Presse, gedrosselte Opposition, Knebelung der öffentlichen Meinung, zu deren Sprecher die vom Regime aufgestellten, monopolistischen und gelenkten Gewerkschaften promoviert wurden. In der Außenpolitik löste man in überstürzter Hast alte Beziehungen, ohne sich vorher neue Freunde zu suchen, und landete somit in einer — zwar nicht splendid, aber spürbaren — Isolation, die man für den Hausgebrauch als dritte Position zwischen den rivalisierenden Ost- und Westmächten bezeichnete, um sich heute als Wasserträger auf beide Seiten damit begnügen zu müssen, in einem Zuge mit Tito

und Nehru als dritter Markstein auf dem Wege zu einer fraglichen und umstrittenen friedlichen Koexistenz genannt zu werden.

Auf wirtschaftlichem Gebiet verpulverte man die aufgestapelten „harten" Devisen für die Verstaatlichung des Transportwesens (einschließlich der Überseeschiffahrt) und für das Vorantreiben der Industrialisierung des Landes bei gleichzeitiger Nationalisierung vieler Großunternehmen. Die Folgen in Gestalt von Landflucht, Überbevölkerung der Städte und — auch durch den Einwandererstrom noch mehr verschärften — Wohnungsnot, Flucht des ausländischen Kapitals usw. blieben nicht aus. Als dann die aus dem Erlös für die verkauften Agrarprodukte stammenden Devisen zur Anschaffung der im Lande völlig mangelnden Industrierohstoffe und der Betriebsanlagen für die angekurbelte Industrie nicht ausreichten, war man gezwungen, das Steuer wieder herumzuwerfen, die Industrialisierung auf autochthoner Basis einzudämmen und die Intensivierung der Agrarwirtschaft in Angriff zu nehmen und an das ausländische Kapital zu appellieren, es möge den verfahrenen Industriekarren wieder in Bewegung setzen. Da man jetzt die Geister, die man rief, d. h. die in den Städten zusammengeballte Landbevölkerung und die Einwanderer, nicht wieder los werden kann, geistert das Gespenst der Arbeitslosigkeit umher, zumal der Lebenskostenindex infolge der dauernden Inflation innerhalb von zehn Jahren rund auf das Zehnfache gestiegen ist und im Wettlauf zwischen den Löhnen und Preisen diese stets einen mächtigen Vorsprung haben.

Die angekündigte Sozialreform blieb in ihren Anfängen stecken. Trotz der hohen Beiträge (10 % vom Bruttolohn bei Arbeitnehmern und 15 % bei Arbeitgebern) ist der soziale Dienst von der Unfallversicherung und der Altersrente nicht viel weiter gekommen; denn eine allgemeine Krankenversicherung gibt es nicht, und die bezahlten drei Monate Krankenurlaub fallen ausschließlich zu Lasten des Arbeitgebers. Der Staat selbst ist nach wie vor der schlechteste Arbeitgeber: die Beamten ohne rechte Dienstordnung, die Angestellten und Arbeiter ohne Kündigungsfrist und ohne Abfindung usw.

Da man für die erwähnten politischen und wirtschaftlichen Mißerfolge den unzufrieden werdenden Massen nun einen Prügelknaben vorführen mußte, ist es leicht verständlich, daß Perón in seiner Verlegenheit Zuflüsterungen von verschiedenen Seiten innerhalb seiner eigenen Bewegung unterlag und der Kirche diese Rolle zudachte. Eine eingehende Untersuchung der Hintergründe ergibt, mag es noch so paradox klingen, daß bei dieser Entscheidung einerseits liberal-freimaurerische und anderseits marxistische Elemente die fatale Ratgeberrolle innehatten, allerdings jede Gruppe im Erstreben eigener Ziele. Der zwar verfolgte, formell jedoch nie verbotene Kommunismus hat Mittel und Wege gefunden, in sämtliche Gewerkschaften einzudringen und seine Leute auf führende Posten zu stellen. Die Freimaurerei blieb auch in der perónistischen Aera ihrer Geheimtuerei treu und weiterhin am Werke und schleuste in die perónistische Bewegung ihre Männer hinein (z. B. den Vizepräsidenten Teissaire, den ehem. Innenminister Borlenghi usw.).

Der Plan war wohlüberlegt; denn man wußte genau, daß ein Angriff auf die Unauflöslichkeit der Ehe die selbstverständliche Reaktion der Kirche auslösen würde. Man wagte daher die Probe. Die ruhige, aber entschlossene Antwort des argentinischen Episkopats auf das Ehescheidungsgesetz, laut

dem jedes Urteil über Trennung von Tisch und Bett ohne Rücksicht auf die Trennungsgründe und auf den Schuldspruch nach einem Jahre auf Antrag, auch des schuldiggesprochenen Ehepartners, in eine endgültige Scheidung mit der Wiederverheiratungsmöglichkeit beider Ehepartner umgewandelt werden kann, diese Haltung des Episkopats wurde in Regimekreisen mißverstanden und als Aufmunterung genommen, zum weiteren Schlag auszuholen.

Die im Jahre 1884 vollzogene Schulreform entfernte zwar den Religionsunterricht aus den staatlichen Schulen, gleichzeitig auch die geistliche Betreuung der Schüler innerhalb der Schulräume, bzw. im Rahmen der Schulerziehung; jedoch das Recht der Kirche auf ein eigenes Schulwesen blieb unangetastet. Diese Schulen unterstanden im gesamten übrigen Lehrplan einer staatlichen Kontrolle, mußten sich aber aus eigenen Mitteln unterhalten. Der bereits erwähnte chronische Priestermangel wirkte sich nach dem Jahre 1884 in zwei Richtungen aus. Einerseits erhielten die Zöglinge der staatlichen Schulen gar keinen oder durch die Katechetisation in der Kirche, bzw. Pfarre, nur mangelhaften Religionsunterricht, falls die Eltern ihre Kinder überhaupt dorthin schickten. Anderseits bekamen jene Kinder, deren Eltern die hohen Schulgelder aufbringen konnten, einen systematischen Religionsunterricht. Daher auch der häufige und in der perónistischen antikirchlichen Hetze mit Vorliebe sich wiederholende Vorwurf, die Religion sei ein Privileg der Oligarchie, die Kirche deren politisches Instrument, dessen sie sich im Kampfe gegen die „Hemdlosen" — ein von Eva Perón für „Proletariat" gebildetes Schlagwort — bediene.

Als das Regime Perón im Jahre 1947 den niemals aufgegebenen Forderungen der Kirche, den Religionsunterricht als Pflichtfach wieder einzuführen, stattgegeben hatte, schritt die Kirche in größerem Ausmaße zur Heranbildung von Religionslehrern aus dem Laienstande. Die Benennung der Kandidaten blieb der Kirche vorbehalten, die dabei nicht nur auf die theoretische Ausbildung der zukünftigen Lehrkräfte Wert legte, sondern schon die Auslese der Lehramtskandidaten nach deren sittlichen Eigenschaften traf. In Personalfragen hatte die Kirche ein gleichberechtigtes Wort mitzusprechen; die Besoldung fiel zu Lasten der Staatskasse.

Der zweite Vorstoß des perónistischen Regimes galt eben dem Religionsunterricht, indem das Gesetz aus dem Jahre 1947 widerrufen wurde und das laizistische Schulgesetz von 1884 wieder in Kraft trat, allerdings mit dem Unterschied, daß nunmehr in den bisher dem Religionsunterricht eingeräumten Stunden die perónistische Doktrin gelehrt werden sollte, während die religiöse Betreuung von einer parteipolitischen Schulung abgelöst wurde, die Angehörigen eines in Parteischulen herangebildeten Führungskorps obliegen soll, denen man den Titel „geistige Berater" verlieh und im Lehrkörper eine Sonderstellung einräumte.

Die Antwort der argentinischen Kirche auf diesen zweiten Angriff blieb gleich energisch und gleich würdig, obwohl in der antikirchlichen Kampagne, angefangen von Priesterverhaftungen und dem Verbot von katholischen Presseorganen bis zu den kleinsten Nadelstichen nichts unterlassen wurde, auch nicht ein Verleumdungsfeldzug mit marxistischem und liberalem Wortschatz entlehnten Schlagworten.

Bevor sich das Regime Perón zum letzten Schlag entschloß, griff es zu einigen Maßnahmen minderer Bedeutung: viele konfessionelle Schulen wurden unter dem Vorwand des Mißbrauches von Subventionsgeldern geschlossen, der Seelsorgsdienst in den Spitälern abgeschafft, die Zahl der gesetzlich anerkannten kirchlichen Feiertage ohne Befragen der Kirchenbehörden verringert (u. a. das Fronleichnamsfest), die Steuerfreiheit der Kirche aufgehoben, die religiösen Akte auf das Kircheninnere beschränkt usw.

In seiner Rolle eines Vollstreckers des Willens des „Volkes" sich selbst gefallend, überließ Perón dem ihm hörigen Allgemeinen Gewerkschaftsbund als Sprecher des „Volkes" die weitere Initiative im Kampfe gegen die Kirche. Der bei der üblichen Maifeier vom Generalsekretär des Gewerkschaftsbundes vorgebrachte Wunsch des „Volkes", die Kirche vom Staate zu trennen, fand nicht nur dröhnenden Beifall der zusammengetriebenen Masse, sondern wurde auch von Perón selbst sofort als ein Gebot der Stunde aufgegriffen, dem sich die Regierung nicht verschließen könne. Unerwartet kam dieser Vorstoß nicht, denn die gelenkte Presse hatte in ihrer Stimmungsmacherei aus der Schule geplaudert. Der argentinische Episkopat ließ mit seiner Stellungnahme nicht auf sich warten und gab bekannt, daß einer Trennung auf wirtschaftlichem Gebiet die Kirche ohne weiteres zustimme; allerdings solle man ihr dann durch die Rückgabe der beschlagnahmten Güter, aus denen der Staat die Mittel seiner Subvention zu schöpfen vorgibt, ein vom Staate unabhängiges finanzielles Dasein ermöglichen; die Forderung nach einer Trennung auf politischem Gebiete sei seit dem Ausspruch Leos XIII. bereits überholt: „Utraque potestas in genero suo maxima" (Jede Gewalt ist in ihrem Bereich die höchste); eine Trennung aber auf moralischem Gebiete — hauptsächlich auf jenem des Familienrechtes und der Jugenderziehung — lehne die Kirche ab.

Der vom Kongreß in Gesetzesform angenommene Beschluß spricht sich, den Bestimmungen des Grundgesetzes entsprechend, nur grundsätzlich über die vorliegende Notwendigkeit einer Verfassungsreform betreffend die Bestimmungen über die Beziehungen zwischen dem Staate und der Kirche aus. Die Regierung ist nun verpflichtet, innerhalb von sechs Monaten eine durch allgemeine Wahlen gewählte verfassungsgebende Konvention einzuberufen, die ihrerseits innerhalb von dreißig Tagen die Entscheidung bringen muß. Der argentinische Staat beharrt also auch weiterhin darauf, das Problem der Beziehungen zwischen Staat und Kirche einseitig, ohne Fühlungnahme mit den zuständigen kirchlichen Stellen zu lösen.

Um in dem bevorstehenden Wahlfeldzug den Wählern den antikirchlichen Kurs schmackhaft zu machen, mußte die Kirche als Staatsfeind in vollem Sinne des Wortes bloßgestellt werden. Da die bis dahin in diesem Sinne konzentrierte Hetzpropaganda nicht genug überzeugend war, mußten schwere Kanonen aufgefahren werden. Der nach dem Verbot der ursprünglich genehmigten Fronleichnamsprozession bei einer spontanen Protestkundgebung gegen diese Maßnahme von perónistischen Elementen inszenierte Zwischenfall mit der Verbrennung der Nationalfahne bei gleichzeitiger Hissung einer päpstlichen Fahne auf dem Maste vor dem Kongreß, diente als Vorwand, die Katholiken und die Kirche zu Staatsfeinden zu stempeln. Der offiziellen Propaganda war somit das ersehnte Schlagwort geliefert, zu dem schon die

römischen Kaiser bei Kirchenverfolgungen griffen, um nebst panem et circenses die patriotischen Gefühle anstachelnd, dem Pöbel ihr grausames Schauspiel schmackhafter zu machen.

Die von Perón bei der wieder vom Gewerkschaftsbund organisierten Sühnefeier für die den Katholiken in die Schuhe geschobene Fahnenverbrennung gehaltene Hetzrede gegen die Kirche, die darauf erfolgte Durchsuchung der Kurie und die Massenverhaftungen von Mitgliedern der Katholischen Aktion, die Verhaftung des Weihbischofs, Msgr. Manuel Tato, und des Domherrn, Msgr. Ramón Novoa, und deren Absetzung und Landesverweisung haben die Stimmung auf den Siedepunkt gebracht. Die Betrachtung aller dieser Ereignisse aus der heutigen Perspektive läßt keinen Zweifel übrig, daß die in den Abendstunden des 16. Juni erfolgte Brandschatzung der Kirchen und der erzbischöflichen Kurie in Buenos Aires planmäßig vorbereitet war und auch ohne die ausgebrochene Revolte der Marine erfolgt wäre. Die innerhalb der zur Niederschlagung des Staatsstreiches getroffenen Maßnahmen vorgenommene Verhaftung aller Priester und Bischöfe war nur die Parole, auf die die bereitstehenden Stoßtrupps gewartet hatten, um an ihr finsteres Werk zu gehen. In anderem Sinne läßt sich die völlige Passivität der Sicherheitsbehörden und Organe, die dieses grausame Schauspiel mit gekreuzten Armen betrachteten, kaum deuten.

Mag der die Kirchenfrage betreffende Posten in der Rechnung, die Heeresminister General Franklin Lucero seinem Standeskameraden Perón für die Rettung des Lebens und des Präsidentenstuhles vorlegte, wie immer auch lauten, die antikirchliche Offensive in ihrer bisherigen Form mußte Perón abblasen, und sein Regime versucht nun die Schuld für diese Schreckensnacht vom 16. zum 17. Juni auf die Kommunisten abzuschieben. Die Kommunisten werden zwar vergeblich zu beweisen versuchen, daß sie nicht ihre Hand mit angelegt haben, aber auch der Perónismus kann sich nicht von der Schuld reinwaschen, nicht nur intellektueller Mitanstifter dieser Schandtat gewesen, sondern auch dabei Hilfe geleistet zu haben, wenn auch nicht aktiv mitgemacht zu haben.

Der Kirchenkampf ist jedoch nicht zu Ende, was so manche Optimisten aus der Zurücknahme einiger belangloseren antikirchlichen Maßnahmen voreilig schließen wollen. Der kaum zwei Wochen nach dem mißlungenen Staatsstreich von Perón an alle Kräfte des Landes gerichtete Befriedungsappell ist von der Kirche trotz aller schwebenden Fragen angenommen worden. Das Regime hat seinerseits — offenbar in der irrigen Meinung, die Kirche ließe sich durch klingende Münzen besänftigen — auch versucht, der Kirche den Wiederaufbau der verbrannten Kirchen und der Kurie aus staatlichen Mittel aufzudrängen, was entschieden abgelehnt wurde. In einer dem Auslande gewidmeten Presseerklärung verschanzt sich Perón jedoch nach wie vor hinter dem Willen des „Volkes", das in der Kirchenfrage im Sinne des erwähnten Kongreßbeschlusses zu diesem Zwecke zu den Wahlen aufgerufen werde. Nach dem gegenwärtig gültigen Wahlgesetz ist die gesamte Opposition, die 40 % aller Stimmen bei den letzten Wahlen erhielt, im Parlament auf etwa 5 % aller Sitze zurückgedrängt. Ein neues Gesetz wird nicht nur von der Opposition als Beweis des guten Willens bei der angebotenen

Befriedung des Landes als Bedingung verlangt, es soll auch bereits im Innenministerium im Entwurf fertig vorliegen. Hätte jedoch schon die von Perón im Zuge der gestarteten Befriedungsaktion gestellte Forderung an seine Gefolgschaft, seinem durch den Verzicht auf die Führerposition vorexerzierten Beispiel zu folgen, und somit die dem Gebote der Befriedungsaktion gerecht werdende Umgestaltung der Partei, deren Trennung vom Staate und Umwandlung in eine demokratische Partei, nicht bereits einen wahren Aufruhr in den eigenen Reihen ausgelöst, so wäre noch auf eine Wahlreform zu hoffen. Diese Reform kommt aber — auch für den Fall, daß der Perónismus seine bisherigen Wählerstimmen beibehalten sollte — für eine gewisse Anzahl perónistischer „Volksvertreter" dem Absägen des Astes, auf dem sie sitzen, gleich. Hat Perón als zurückgetretener Parteiführer noch den Einfluß, die rebellierenden Kräfte zu bändigen? Auf diese Frage steht die Antwort noch aus.

Ein Auftritt der neuen, im Gründungsstadium sich befindlichen christlich-demokratischen Partei in der politischen Arena ist zur Zeit aus formellen Gründen nicht möglich, weil das Parteiengesetz jeder neugegründeten Partei eine zweijährige Wartezeit auferlegt, bevor sie sich an den Wahlen beteiligen kann. Es müßte also nicht nur das Wahlgesetz geändert, sondern auch das Parteiengesetz auf demokratische Grundlagen gestellt werden. In der gegenwärtigen Zusammensetzung des Kongresses, wo die liberale Opposition, d. i. die bürgerlich-radikale Partei, ebenfalls für die Trennung von Staat und Kirche eintritt, ist also die Verfassungsänderung in diesem Sinne gesichert.

Wenn auch alle diese Schwierigkeiten überwunden werden sollten und in der verfassungsgebenden Konvention sich eine Mehrheit finden sollte, die das schwebende Kirchenproblem im Einklang mit der Kirche zu lösen bereit wäre — denn die Konvention ist in ihrem Beschluß nicht an die Intention der Regierung bei der Vorlage der Verfassungsänderung gebunden —, wäre das Problem doch noch nicht gelöst. Die neukodifizierten grundsätzlichen Bestimmungen müßten dann noch im ordentlichen legislativen Wege in Gesetzesform gekleidet werden, was wieder in die Zuständigkeit des von der perónistischen Mehrheit beherrschten Kongresses fällt.

Es wäre zwar durch eine derartige Verfassungsänderung der Weg zu Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl geebnet, um durch ein Konkordat alle schwebenden Fragen zu lösen und sodann mit der Ratifizierung des Konkordates durch den Kongreß in einem Zuge und automatisch die Novellierung der einschlägigen Gesetze zu erwirken. Da die Verhandlungen über ein Konkordat sowieso längere Zeit beanspruchten, könnte der Kongreß, in seiner heutigen Zusammensetzung einer solchen Lösung nicht wohlwollend gesinnt, infolge der Ende 1957 ablaufenden Kongreßperiode nicht mehr in die Lage kommen, an dieses Werk seine Hand mit anzulegen, sondern bereits die Nachfolger der heutigen Gesetzgeber.

Die verbrannten Kirchen von Buenos Aires stehen als stummes, aber um so anschaulicheres Mahnmal da und werden auch nach der Instandsetzung, mögen im Leben und Treiben des Alltags die Erinnerung an die Schreckensnacht vom 16. zum 17. Juni, an deren Vorgänge und Ursachen auch verblassen, trotzdem so lange weiter mahnen, bis die Beziehungen zwischen dem

Staat und der Kirche auf die einzig normale Basis der im beiderseitigen Interesse liegenden Verständigung gestellt werden. Das argentinische Volk, in seiner enormen Mehrheit katholisch, hat das unumstrittene Recht, von seiner Staatsführung dies zu verlangen, diese aber die Pflicht, der Forderung nachzukommen.[1]

Zeitbericht

Die Lage der ostdeutschen Bistümer — Der Kommunismus unter den japanischen Studenten — Geburtenkontrolle in Puerto Rico — Die soziale Lage des Landarbeiters in Südamerika — Der Unterhalt von Frankreichs Konfessionsschulen — Zum Problem der medizinischen Aufklärung

Die Lage der ostdeutschen Bistümer. Durch die Konferenzen von Jalta (Februar 1945) und Potsdam (August 1945) wurde das Gebiet östlich der Oder und Neisse durch einen einseitigen Beschluß der damals noch einigen Siegermächte vom Gebiet des Deutschen Reiches abgetrennt und teils der polnischen Verwaltung unterstellt, teils der Sowjetunion eingegliedert. Von dieser Maßnahme wurden auch die deutschen Bistümer östlich dieser Linie betroffen. Es handelt sich dabei um folgende Bistümer, die mit dem Metropolitansitz in Breslau die ostdeutsche Kirchenprovinz bilden: 1. das Erzbistum Breslau, das 1940 2324058 Katholiken neben 3560903 Andersgläubigen zählte. 2. Die Diözese Berlin, deren östlich dieser Linie gelegener Anteil 1945 aus 32 Pfarr- und Seelsorgsstellen besteht. 3. Das Bistum Ermland mit 375394 Katholiken neben 2084241 Andersgläubigen. 4. Die Freie Prälatur Schneidemühl mit 133528 Katholiken und 305679 Andersgläubigen. 5. Das exemte Bistum Danzig, das nicht innerhalb der Grenzen des Deutschen Reiches von 1937 lag, sei hier nicht mitgezählt.

Am 6. Juli 1945 starb auf Schloß Johannesberg bei Jauernig im Sudetenland der Fürsterzbischof von Breslau, Kardinal Bertram. Die Nachricht davon gelangte drei Tage später nach Breslau, wo das Domkapitel am 16. Juli nach den Vorschriften des Kirchenrechts einen Kapitularvikar wählte, auf den nach dem Tod des Bischofs die Leitung der Diözese überging. Die Wahl fiel in Abwesenheit auf Msgr. Dr. Ferdinand Piontek, der die Wahl annahm und am 24. Juli 1945 sein Amt antrat. Am 21. August erfuhr das Domkapitel durch die polnische Presse, daß der damalige Primas von Polen, Kardinal Hlond, aus eigner Vollmacht polnische Administratoren für die besetzten deutschen Ostgebiete ernannt habe, darunter auch drei Geistliche für die Erzdiözese Breslau. Diese traten am 1. September 1945 ihr Amt an. Nach dem Kirchenrecht rechtmäßiger Kapitularvikar für Breslau blieb jedoch allein Dr. Piontek, der sein Amt allerdings nur mehr für den westlich von Görlitz noch bei Deutschland verbliebenen Teil der Erzdiözese ausüben konnte, während für die übrigen Teile sein Amt ruht, zumal er 1946 auch aus Breslau ausgewiesen wurde und seinen Amtssitz nach Görlitz verlegen mußte, wo er bis heute amtiert. Den Prager Anteil von Glatz hat inzwischen die polnische

[1] Inzwischen wurde Ministerpräsident Perón, der neun Jahre lang an der Spitze des Staates gestanden war, von einer Militärjunta zum Rücktritt gezwungen. Ob damit das heimgesuchte Land schon zum Frieden gekommen ist, läßt sich natürlich noch nicht mit Sicherheit sagen. Ganz gleich jedoch, welcher Richtung die Revolutionsregierung angehören wird, ob sie liberal oder christlich orientiert sein wird, die Lösung des Kirchenproblems wird auch für sie existieren. Die bisherige Regierung hatte die Neuregelung auf die Zeit nach den Wahlen für eine verfassunggebende Versammlung verschoben, auf den Juni 1956. Wie das nun werden wird, zumal an die Gründung einer katholischen Partei gedacht ist, läßt sich noch nicht absehen.

Administratur von Breslau übernommen, während die Verwaltung des Generalvikariats Branitz von der Administratur Oppeln versehen wird. Die abgetrennten Gebiete der Diözese Berlin (Ost-Brandenburg und Hinterpommern) gehören zur Administratur Landsberg a. W. Der polnisch besetzte Teil der Diözese Ermland steht unter der Administratur Allenstein, während für den russisch besetzten Teil die kirchliche Jurisdiktion ruht. Die Freie Prälatur Schneidemühl ist der Administratur Landsberg unterstellt.

Die von Kardinal Hlond eingesetzten Administratoren sind vom polnischen Staat nicht anerkannt worden, da das polnische Konkordat am 12. September 1945 einseitig durch den Staat gekündigt wurde. Sie wurden jedoch bis 1950 unbehelligt gelassen. Am 17. April 1950 veröffentlichte der Amtliche Polnische Nachrichtendienst den Text eines Abkommens zwischen den polnischen Bischöfen und der Regierung vom 14. April 1950, wonach der Episkopat versprach, sich an den Heiligen Stuhl zu wenden mit der Bitte, die kirchlichen Administraturen in ordentliche bischöfliche Sitze zu verwandeln. Eine ähnlich lautende Forderung richtete nach dem Abkommen Polens mit der Sowjetzone vom 6. Juli 1950 über die endgültige Festsetzung der Oder-Neisse-Linie das Amt für religiöse Angelegenheiten in Warschau an den Sekretär des polnischen Episkopats, Bischof Choromanski. Nach der Unterzeichnung des sog. „Oder-Neisse-Grenzvertrags" vom 27. Januar 1951 verfügte die polnische Regierung am gleichen Tag von sich aus die Umwandlung der provisorischen kirchlichen Verwaltung in ständige kirchliche Einrichtungen. Die polnische Regierung zwang die bisherigen Apostolischen Administratoren von Breslau, Oppeln, Landsberg, Danzig, Ermland ihre Verwaltungsgebiete zu verlassen und ersetzte sie durch staatliche Verwalter, die als „gewählte Kapitular-Vikare" bezeichnet wurden. Diesen erteilte der damalige Primas von Polen, Erzbischof Wyszynski, auf Grund einer Apostolischen Vollmacht die kirchliche Jurisdiktion, sanierte jedoch nicht die Wahl.

Kirchenrechtlich gelten die ostdeutschen Diözesen bis heute als deutsche Bistümer, wie aus dem Annuario Pontificio per l'anno 1955 S. 141, S. 477, S. 705, zu ersehen ist. Gegen diese Angaben des Annuario haben am 19. Mai 1955 nach Meldung des PPD die „Kommissionen der geistlichen und weltlichen katholischen Förderer der Nationalen Front" in verschiedenen Städten protestiert. Durch das Reichskonkordat ist die Aufrechterhaltung der Diözesanorganisation im Gesamtgebiet des Deutschen Reiches, innerhalb der Grenzen von 1937, gewährleistet. Änderungen können danach nur nach Verständigung mit der Reichsregierung, heute mit deren allein rechtmäßigen Nachfolgerin, der Bundesregierung, stattfinden. Solche Änderungen kann allein der Papst oder ein allgemeines Konzil zusammen mit dem Papst vollziehen, nicht jedoch ein Diözesanbischof und noch weniger irgendein Staat ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles.

Der Kommunismus unter den japanischen Studenten. In Japan wird das Problem des Marxismus von Tag zu Tag aktueller. Der Kommunismus schleicht sich augenblicklich nach der Zuckerwassermethode erschreckend in die Reihen der Intellektuellen und Studenten ein. Selbst Katholiken sind nicht immer gegen die Propaganda gefeit. So war ein katholischer Professor, der ein Buch über Logik geschrieben hat, neulich in China und er preist das neue China in den bewundernd-sten Tönen. Kürzlich stand in der größten Tageszeitung Tokyos ein Bild von den Unruhen in Marokko mit der Unterschrift: „Der bewaffnete Weiße führt die Eingeborenen ins Gefängnis." Vor kurzem wurde das Buch „Nationalökonomie", das von der sowjetischen Akademie der Wissenschaften in Moskau herausgegeben wurde, ins Japanische übersetzt und hatte Ende Juli schon die 33. Auflage erreicht. Es wird an den Universitäten als Textbuch gebraucht oder doch empfohlen. Soeben ist aus dem gleichen Verlag ein Textbuch der Philosophie erschienen

und verbreitet sich rasch. Allerdings muß man sagen, daß hier der Marxismus im Gegensatz zu Europa nicht so tief greift. Er ist eine Art Schlagwort, und man muß ihn mitgemacht haben, wenn man als Intelligentsia gelten will. Nach den Studien fällt er dann ebenso schnell wieder ab. So war eines der konservativsten Reichstagsmitglieder in seiner Studentenzeit ein rabiater Kommunist.

Geburtenkontrolle in Puerto Rico. Auf dem im vergangenen August zu Rom stattfindenden Kongreß für Bevölkerungsfragen wurde auch ein Bericht von einer Untersuchung über die psychologischen Widerstände gegen eine Geburtenkontrolle in Puerto Rico vorgelegt.

Puerto Rico ist etwa halb so groß wie Württemberg und zählt über 1½ Millionen Menschen, meist Mischlinge von Spaniern und indianischen Ureinwohnern. 1898 mußte Spanien diese kleinste der Antilleninseln an die Vereinigten Staaten abtreten; kulturell gehört die Insel jedoch auch heute noch der spanischen Welt an, wenngleich die führenden Leute der Wirtschaft meist Nordamerikaner sind.

Diese Insel wurde von den amerikanischen Universitäten Harvard und Columbia mit Unterstützung des Gesundheitsministeriums zu einem eigenartigen Versuchsfeld auserwählt. Man wollte die Widerstände einer primitiv lebenden Bevölkerung gegen die modernen Eingriffe in das Geschlechtsleben des Menschen erkunden, um daraus die besten Methoden zur Überwindung solcher Widerstände zu entwickeln.

Die ersten Versuche wurden 1947/48 mit Unterstützung des Office of Population Research angestellt. Man fand, daß in den niederen Bevölkerungsschichten zwar der Wunsch nach Geburtenbeschränkung vorhanden sei, daß er jedoch unwirksam bleibe. Um die Gründe zu erfahren, arbeitete man ein „Family Life Project" aus, mit dessen Verwirklichung man 1951 begann und das vier Jahre dauern und insgesamt 100000 Dollars kosten sollte.

Man wählte 75 arme Familien aus, befragte die Männer zwei Stunden, die Frauen sogar bis zu sechs Stunden und verfertigte auf Grund dieser Aussagen einen Fragebogen, nach dem man 3000 der niedrigst stehenden Familien befragte, deren Namen von den Krankenhäusern und Gesundheitsämtern übermittelt worden waren. Diese Familien wurden von August bis Oktober 1953 in den Lokalen des öffentlichen Gesundheitsdienstes je 5—10 Minuten lang über ihre Kenntnisse in Geburtenkontrolle und Sterilisation ausgefragt. Auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse ging man einen Schritt weiter. Für das neue Experiment wurden 1100 Familien ausgewählt: 200, bei denen die Frau sterilisiert worden war, 300, die gewohnheitsmäßig empfängnisverhütende Mittel benutzten, 300, die sie nur gelegentlich gebrauchten, diese Praxis aber wieder aufgegeben hatten, und 300, die nie solche Mittel angewandt hatten. Drei Stunden wurden die einzelnen befragt, und zwar von Studenten höherer Semester. Einzelheiten über diese nach neunerlei Methoden durchgeführten Befragung wurden nie veröffentlicht, wohl aber für die augenblicklich noch laufende Untersuchung bei 480 besonders ausgewählten Familien verwandt.

Es erübrigt sich wohl, auf die Unwürdigkeit und Dekadenz solcher „Wissenschaft" hinzuweisen, vor allem in einem Land, in dem schon einmal Krankenhäuser und Gesundheitsämter ähnliche Listen anfertigen mußten, denen bald andere, Todeslisten, folgten. Es darf die USA aber nicht wundern, wenn immer weitere Kreise des alten Erdteils Bedenken bekommen, ob solche Fortschrittlichkeit den rechten Weg weist, um die Probleme hierzulande und in Europa zu lösen.

Die soziale Lage des Landarbeiters in Südamerika. Der südamerikanische Kontinent wird noch auf lange Sicht ein durchaus ländlicher Kontinent bleiben. Von 154 Millionen Menschen sind 120 in der Landwirtschaft tätig und wohnen auf

dem Lande. Nur Argentinien und Chile machen eine Ausnahme. Man weiß aber auch, daß die einseitige Bevorzugung der Industrie durch Perón die sozialen Verhältnisse des Landes zu schnell und unüberlegt geändert, sie dadurch aus dem Gleichgewicht gebracht und das Land selbst in die größten Schwierigkeiten geführt hat. Sie sind der eigentliche Grund der augenblicklichen Unruhen. So ist die Lage nicht nur in diesem oder jenem Land, sondern in größerem oder geringerem Ausmaß in allen, und das Industriefieber mit allen seinen Fortschritten hat der Landarbeit und dem Landarbeiter in nichts geholfen. Denn das Land hat Arbeitskräfte verloren, der Bauer hat seine Erwerbskapazität nicht erhöht, und die Industrie sieht sich plötzlich durch eine sehr erklärliche Sättigung des Marktes gehemmt.

In Chile gibt es 500000 Landarbeiter, die keinerlei Grundbesitz ihr eigen nennen, während 500 Großgrundbesitzer die Herren von $^3/_5$ des Bodens sind. — In der Provinz Buenos Aires gehören zwei Drittel des Bodens 1000 Grundbesitzern und in dem ebenfalls argentinischen Territorium Las Misiones verfügen 1800 Grundbesitzer über Ländereien, die so groß wie Italien, Belgien, Holland und Dänemark zusammen sind, Länder, die von 60 Millionen Menschen bewohnt werden. — Bolivien hat drei Millionen Einwohner, darunter nur 80000 Landbesitzer, der Indianer — er bildet fast die Hälfte der Bevölkerung — besitzt fast keinen Grund und Boden und dient der privilegierten Landbesitzerkaste in einem Abhängigkeitsverhältnis, das in seinen Wurzeln in die spanische Kolonialzeit zurückreichen mag. — Die Lage des ekuadorianischen Indianers — weitaus die Mehrheit der Bevölkerung ist indianisch —, der in erschreckender Unwissenheit dahinlebt und die Beute aller endemischen Krankheiten ist, könnte man als eine Art Leibeigenschaft bezeichnen. — In Paraguay arbeitet ein Drittel der Bevölkerung, und zum größeren Teil handelt es sich dabei um Frauen, auf dem Lande. Neben 20000 Landbesitzern gibt es 14000 Pächter. Der Rest besitzt, was er auf dem Leibe und im Rucksack trägt.

Es kann kaum einen noch günstigeren Nährboden für den Kommunismus als Südamerika geben, da auch der südamerikanische Landarbeiter in der Mehrheit schon festgewurzelte Begriffe von Freiheit und Gerechtigkeit hat und gerade bei seiner sonstigen Unwissenheit immer mehr von den Ideen, die die Sache der Gerechtigkeit gegen Ausbeutung auf ihre Fahnen schreiben, ergriffen wird.

Diese summarische Darstellung zeigt die Riesenaufgabe, die sich angesichts einer so verwickelten Situation vor den Verantwortlichen erhebt. Das Gleichgewicht inmitten des wirtschaftlichen und sozialen Chaos kann nur durch die christliche Substanz aufrechterhalten werden, die in der südamerikanischen Gesellschaft und besonders bei der Landbevölkerung noch vorhanden sei. Aber dieser Bestand ist gefährdet, und die Stunde drängt, um einer Katastrophe zuvorzukommen und die Ideale des Evangeliums zu erhalten und wiederherzustellen, die der Materialismus bedroht. Im Interesse des Volkes müssen alle Elemente echter ländlicher Kultur erhalten werden: der Arbeitsgeist, die Einfachheit des Lebens und die Sittenreinheit, die Achtung vor der Autorität, die Vaterlandsliebe und die Anhänglichkeit an wertvolle Überlieferungen, die Hilfsbereitschaft von Mensch zu Mensch und endlich der echte religiöse Sinn, ohne den alle anderen Werte nichtig sind. Die Persönlichkeit bildet auch für die Würde der Landarbeit die wesentliche Grundlage. „Gerade die Tatsache, daß die Landwirtschaft einen durchaus familiären Charakter hat, macht sie für das gesellschaftliche und wirtschaftliche Wohl des ganzen Volkes so wichtig. Daher gebührt dem Landmann ein besonderer Rechtsanspruch und eine gerechte Entlohnung für seine Arbeit, die ihm die Existenz sichert und gestattet, gemäß seinem Stand zu leben“ (Pius XII.). — Aber seine Arbeit braucht notwendig eine feste Grundlage, nämlich privates

und persönliches Eigentum, worauf der Mensch einen natürlichen Rechtsanspruch hat (Leo XIII.). Derselbe Papst lehrte: der Mensch ist so beschaffen, daß der Gedanke, an etwas zu arbeiten, das ihm zu eigen gehört, seinen Eifer und seine Ausdauer anspornt. Mit ganzem Herzen hängt er an dem Stück Erde, das er bebaut, das ihm und den Seinigen nicht nur das zum Leben unbedingt Notwendige, sondern auch ein gewisses Maß von Behaglichkeit in Aussicht stellt. An der Fruchtbarkeit des Bodens und am wachsenden Volkswohlstand kann man unschwer die segensreichen Wirkungen des gesteigerten Arbeitswillens erkennen. Pius XII. unterstreicht erneut, daß es gemäß der Enzyklika „Rerum Novarum" nur eine Forderung der Natur und der Gerechtigkeit ist, daß der Mensch die Scholle, die er bearbeitet, auf der seine Familie wohnt und woraus sie ihren Unterhalt bezieht, zu eigen hat und sein Recht darauf unverletzlich ist.

Wenn aber Grund und Boden schlecht verteilt sind, und das ist in Südamerika allgemein der Fall, dann treten Unordnung und Umwälzungen auf, die den Bauern und die Gesellschaft schädigen. In diesen Vorgängen glaubt der jetzige Papst die tiefste Ursache des heutigen Gegensatzes zwischen Stadt und Land zu sehen. — Der Kapitalismus, der vor allem in der Industrie vorherrscht, beginnt nun auch das flache Land auszuplündern. Er läßt vor den geblendeten Blicken des Landarbeiters den Glanz des Goldes und eines Lebens voller Genüsse aufleuchten, um ihn zu bewegen, vom Lande abzuwandern. Aber in der Stadt, die dem Armen in den meisten Fällen nur Enttäuschung bringt, verliert er seine mühsam erworbenen Ersparnisse und manchmal auch die Gesundheit, Frohsinn, Ehre, Kraft und sogar die Seele. Das Kapital aber bemächtigt sich des verlassenen Bodens, der nun nicht mehr mit Hingabe bestellt, sondern Gegenstand kalt rechnender Ausbeutung wird. *(Latinoamerica.)*

Der Unterhalt von Frankreichs Konfessionsschulen. Welch große Summen die französischen Katholiken für ihre Konfessionsschulen ausgeben, geht aus einer Aufstellung der Zeitung *„La France catholique" (1. 4. 1955)* hervor. Die Ausgaben der Schulen belaufen sich auf 40 Milliarden Francs (481200000 DM). Diese werden wie folgt aufgebracht: 16 Milliarden Frs von den Eltern der Kinder (192280000 DM), 19 Milliarden von den Freunden und Wohltätern (228570000 DM), und 5 Milliarden gibt der Staat (60000000 DM). Mit Recht kann daher der Erzbischof von Toulouse, Kardinal Saliège, in einem Aufruf an die Katholiken seiner Diözese sagen, daß nicht der Staat die freien Schulen erhalte, sondern die Großherzigkeit der Katholiken. Wenn man weiß, wie schwer auch die französischen Katholiken unter den Folgen des Krieges leiden und wieviel Opfergeist die Lehrer an den katholischen Schulen aufbringen, da sie sich finanziell weitaus schlechter stellen als die Lehrer der staatlichen Schulen, dann kann man die Haltung der französischen Katholiken nur vorbildlich nennen. *(Documentation catholique, 24. Juli 1955.)*

Zum Problem der medizinischen Aufklärung. Gesundheit und Krankheit sind von jeher Themen, die jeden Menschen angehen. Bedenkt man zudem die Fortschritte der modernen Medizin, so begreift man, daß die der allgemeinen Bildung und Volksaufklärung dienenden Einrichtungen wie Presse und Rundfunk sich in wachsendem Maße medizinischer Themen bemächtigen. Diese Art populärer Aufklärung nimmt indes allmählich Formen an, die ernste Beobachter zu beunruhigen beginnen. Wir bringen im folgenden einen Beitrag von Dr. Franz Ritschl aus der „Österreichischen Furche" (vom 14. Mai 1955), der auch bei uns Beachtung verdient.

Die Medizin ist keine Geheimwissenschaft, aber sie verträgt keine Halbheiten. Jedermann kann sich damit befassen, doch nur unter der Voraussetzung berufsmäßiger Hingabe und weitreichender theoretischer Vorkenntnisse; denn nur dann

wird man daraus auch Nutzen ziehen können. Dies trifft in der Regel nur auf den Arzt, aber nicht beim Laien zu, der deshalb auch kaum in der Lage ist, sich von Sinn und Inhalt medizinischer Ausführungen eine richtige Vorstellung zu machen. Um diese Schwierigkeit kommt man auch nicht durch eine volkstümliche Vereinfachung der Materie herum. Selbst der wortgewandteste Arzt vermag die Vereinfachung des Stoffes nur durch Preisgabe unveräußerlicher wissenschaftlicher Prinzipien wie der Exaktheit, Klarheit und Richtigkeit zu erreichen.

Das Ergebnis solcher „Aufklärung" lohnt daher selten die Mühe. Die Erfahrung ärztlicher Praxis bestätigt, daß medizinische Fachvorträge, Berichte in Wochenschriften, Illustrierten usw., infolge von Mißdeutungen, irriger Auslegung und Anwendung geradezu psychotische Reaktionen in der Bevölkerung auslösen können. Die historische Entwicklung hat dazu geführt, daß die Angst immer deutlicher als bestehender Faktor im Lebensinhalt des 20. Jahrhunderts in Erscheinung tritt. Es ist weder vom ärztlichen noch vom publizistischen Standpunkt aus vertretbar, daß die Bevölkerung auch noch von seiten der Medizin, von der sie ausschließlich Schutz und Hilfe erwarten können sollte, beunruhigt wird. Und es handelt sich hier um eine nicht geringe Beunruhigung. Es ist nicht nebensächlich, wenn Krankheitsfurcht Menschen von einem Arzt zum andern treibt, bloß weil sie im Radio etwas von Krankheiten und ihren Symptomen gehört haben. Es ist nicht gleichgültig, wenn Kranke und Leidende immer wieder dem Schock der Enttäuschung anheimfallen, weil sie von neuen Wundermitteln hören und am eigenen Leibe erfahren müssen, daß diese gerade in ihrem Falle erfolglos bleiben. Es ist nicht nebensächlich, wenn die Überschwemmung mit medizinischen Mitteilungen das Publikum zur Selbstbehandlung und Pfuscherei anregt, weil dadurch der Volksgesundheit schwerer Schaden zugefügt wird.

Es ist Sache der Ärzte, Krankheiten festzustellen und nach dem Stande modernen Wissens zu behandeln. Es muß daher gesorgt werden, daß die Ärzte über alle Fortschritte der Medizin rasch und eingehend unterrichtet werden. Heute tritt die umgekehrte Tendenz immer stärker hervor: Der Patient sucht den Arzt bereits mit vorgefaßter Diagnose auf und verlangt die Verschreibung bestimmter Medikamente, deren Wirksamkeit ihm durch Zeitungsberichte und Vorträge hinreichend verbürgt erscheint. Manche dieser Medikamente sind dem Arzt noch gar nicht bekannt und im Handel noch nicht erhältlich. Es gibt also Grenzen, deren Überschreitung die Zweckmäßigkeit medizinischer Erörterungen vor der Öffentlichkeit ins Gegenteil verkehrt. Eine wohlverstandene, verantwortungsbewußte Volksaufklärung wird diese Grenzen auch immer rechtzeitig wahrnehmen. Es sollte vermieden werden, immer wieder Krankheitsbilder mit ihren Symptomen, Heilungsaussichten und Heilungsmethoden zu schildern, weil dadurch ja doch nur Hypochondrie, Hysterie und alle Arten organneurotischer Entwicklungen gezüchtet werden. Es sollte vermieden werden, jede neue Heilmethode, gar wenn ihr Wert im Vergleich zu älteren Verfahren noch nicht feststeht, sensationell anzukündigen, weil gerade dadurch unter den Schwerkranken, Chronischen und Siechen vielfach Verwirrung, Enttäuschung und Entmutigung gestiftet wird.

Sofern Ärzte das Wort zur medizinischen Aufklärung ergreifen, verbindet sich damit auch ein berufsethisches Problem. Man mag die Medizin als Forschungsobjekt oder nach sozialökonomischen Gesichtspunkten betrachten — ihr Grundgehalt wird stets ein ethischer, der des Helfens und Schützens, bleiben müssen. Diese Zielsetzung legt dem Arzte Verpflichtungen auf, die in seiner persönlichen Haltung klar zum Ausdruck kommen sollen. Hierher gehört der Verzicht auf persönliches Geltungsstreben. Das demonstrative Hervortreten im Rampenlicht der Öffentlichkeit erweckt zumindest den Anschein eines solchen Motivs.

Umschau

Die Verschärfung der religiösen Lage in der deutschen Sowjetzone

Wer nach dem Volksaufstand vom 17. Juni vielleicht geglaubt hatte, daß der pathetisch von der SED proklamierte „Neue Kurs" eine Erleichterung für die Deutschen im Bereich der Sowjetzone bringen werde, der weiß heute längst, daß es sich auch hier nur um eines der vielen kommunistischen Betrugsmanöver gehandelt hat. Denn der sogenannte „Neue Kurs" ist inzwischen zu einer immer unerträglicheren Verschärfung der Gesamtlage geworden. Im Zusammenhang mit diesem weitläufigen Vorgang soll es sich hier darum handeln, einige Anzeichen der Verschärfung im ausgesprochen religiösen Bereich herauszustellen.

Das allgemeine Kennzeichen der religiösen Gesamtlage in der sogenannten DDR ist ein ständiger und zermürbender religiöser Kleinkrieg mit den verschiedensten Behörden und Instanzen, der bisweilen mit einem ungeheuren Kraft- und Papieraufwand wegen lächerlicher und belangloser Dinge geführt werden muß.

Am folgenschwersten wirkt sich wie immer die durch und durch materialistische und kommunistische Parteilinie aus im gesamten Bereich der Erziehung auf Schule und Universität. Es ist eine Erziehung ohne Gott und gegen Gott, eine Erziehung zur Lüge und zum Haß gegenüber den sogenannten kapitalistischen Völkern. Man führt einen steten Kampf gegen die Kirche und vor allem gegen das Papsttum, besonders im Geschichts- und Deutschunterricht. Man leugnet die Seele und vertreibt unentwegt den alten Ladenhüter einer materialistischen Entwicklungslehre aus dem 19. Jahrhundert als „fortschrittliche Wissenschaft". Man betet die Erkenntnisse der Wissenschaft an, propagiert sie in einer eigens dazu begründeten „Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse" und stellt den religiösen Glauben als lächerlichen und schädlichen Aberglauben hin, der überwunden werden muß. Die propagandistische „Gesellschaftswissenschaft" steht als entscheidendes und ausschlaggebendes Fach im Mittelpunkt der gesamten Erziehung. Man übt einen ständigen Druck aus auf Kinder und Jugendliche, durch den sie zum Eintritt in die kommunistischen Erziehungs- und Jugendorganisationen der „Jungen Pioniere" der „Freien Deutschen Jugend" (FDJ), der „Gesellschaft für Sport und Technik" (GST) und schließlich der Kasernierten Volkspolizei (KVP) gezwungen werden sollen. Man bevormundet und bespitzelt Lehrer und Lehrerinnen in der schlimmsten Weise durch eine nie abreißende Kette von Vorschriften, Vorwürfen und Parteiaufträgen und man erwartet eine Kettenreaktion von Selbstanklagen und Selbstverpflichtungen.

Diese Linie setzt sich fort in der Behinderung einer freien Entfaltung der Jugendseelsorge im öffentlichen Raum und vor allem in der vielfältigen Propagierung der „Jugendweihe" als eines kommunistischen Konkurrenzunternehmens zur Überwindung der religiösen Weihe der Jugend in Konfirmation und kirchlichen Schulentlassungsfeiern.

Neuerdings wurde bei Bezirkstagungen Klage geführt über die immer noch vorhandene „Einmischung" der Kirche in religiös geführte Schwesternkrankenhäuser. Wenn man aber bedenkt, daß in diesen katholischen oder evangelischen Krankenhäusern auf Grund der Statistik von 1954 nachweislich mindestens 98 % Christen liegen, dann weiß man, wer sich hier „einmischt". Man hat unter Hinweis auf die Verfassung, unter Androhung von Strafen versucht, in solchen Krankenhäusern die Feststellung der Religion bei der Aufnahme, das Beten und religiöse Singen mit den Kranken, vor allem mit den Kindern, das Abhalten von Gottesdiensten in Krankenzimmern und den gewohnten Seelsorgsbesuch der Geistlichen zu un-

terbinden. Ähnliche Behinderungen zeigten sich verschiedentlich beim Besuch von Altersheimen durch Geistliche.

Immer stärker wirkt sich auch im religiösen Bereich die kommunistische Zerstörung der Familie durch die Eingliederung der Frauen und Mütter in den sozialistischen Arbeitsprozeß aus. Die Kinder werden infolgedessen in den staatlichen Kindergärten von Anfang an bewußt unreligiös erzogen. Da die Eltern arbeiten, tritt in den Schulferien eine unter großer Propaganda durchgeführte Ferienkinderaktion für sie ein. An dieser nahmen nach östlichen Zeitungsberichten in diesem Jahr mehr als 600000 Kinder teil. Gleichzeitig wurde in der Presse mit dieser rosigen Propagandaaktion „Frohe Ferientage für unsere Kinder" eine Fülle von bebilderten Schauerberichten über „Kinder als Sklaven" in Westdeutschland verbunden.

Gewöhnlich können die Kinder in solchen Ferienlagern auch nicht zum Sonntagsgottesdienst gehen. Die Profanierung des Sonntags durch Schichtarbeit, große Sportveranstaltungen und Aufmärsche der politischen Massenorganisationen nimmt überhaupt in einem erschreckenden Maße zu. Im Bereich der KVP gibt es bis heute keinerlei Möglichkeiten zu Gottesdiensten oder irgendeiner seelsorglichen Betreuung, es ist im Gegenteil immer wieder ein starkes Hinwirken auf Kirchenaustritt zu bemerken.

Im öffentlichen Raum zeigt sich eine Behinderung der religiösen Freiheit auch im endgültigen Verbot der ursprünglich genehmigten Jugendzeitschriften „Die Staffette" (evang.) und „Christophorus" (kath.). Die Papierzuteilung an die beiden christlichen Verlage „Evangelische Verlagsanstalt Berlin" und den katholischen „St.-Benno-Verlag Leipzig" bewegt sich in engen Grenzen und ist mit ständigen Schwierigkeiten und oft verdemütigenden Verhandlungen verbunden. Wegen geringster Verstöße werden die Kirchenblätter gelegentlich verboten. Jede Buchveröffentlichung bedarf der langwierigen Prozedur einer genauen Zensur der staatlichen Kontrolle.

Zum weitaus größten Teil, mit Ausnahme von Berlin, Meißen und dem Restanteil der Erzdiözese Breslau, gehört das Gebiet der Sowjetzone zu westdeutschen Diözesen (Osnabrück, Paderborn, Fulda, Würzburg). Die westdeutschen Bischöfe müssen sich aber eine zur Zeit völlige Unterbindung von Versetzungen Geistlicher aus dem Westanteil in den Ostanteil ihrer Diözese gefallen lassen. Denn es ist derzeit so gut wie völlig unmöglich gemacht, daß ein Geistlicher aus Westdeutschland die Zuzugsgenehmigung in den Osten erhält. Selbst Anträge für gewöhnliche Ferienbesuche von Geistlichen im Osten sind in letzter Zeit vielfach abgelehnt worden.

Außerordentlich erschwert ist jetzt außerdem der notwendige Bau von Gottesdiensträumen und Kirchen. Nur in wenigen Fällen wurde noch ein Kirchenbau genehmigt. Großen Behinderungen unterliegen auch im öffentlichen Raum die Veranstaltungen von Gemeindeabenden der Pfarrgemeinden, vor allem wenn sie mit Tanz verbunden sind und in Gaststätten stattfinden sollen.

Diese und viele andere Tatsachen zwingen uns, von einer Verschärfung der religiösen Lage in der Sowjetzone zu sprechen. Vergessen wir dabei nicht, daß es sich hier um eine wirkliche religiöse Bedrängnis handelt, die für unsere deutschen Brüder und Schwestern im Bereich der Sowjetzone nun schon unter der braunen und roten Diktatur 22 Jahre andauert.

* * *

August Macke: Das verlorene Paradies

Der Maler August Macke, der am 3. Januar 1887 in Meschede im Sauerland zur Welt kam, gehört nicht zu den großen Revolutionären der modernen Malerei. Seine Werke verraten kein faustisches Ringen und berichten nichts von den Urgründen einer unbewußten Traumwelt. In der großen, umwerten-

den Ausstellung und Künstlergemeinschaft, die man nach einem Bild von Kandinsky den „Blauen Reiter" nennt, erscheinen seine Bilder wie am Rand. Still und liebenswürdig hängen sie neben den „metaphysischen Tieren" eines Marc, neben den elementaren Kompositionen eines Kandinsky und dem berstenden Eifelturm von Delaunay. Und doch eröffnen diese Bilder Ausblicke in eine eigene Welt; eine Welt, die in der Bescheidenheit ihrer Bildmotive, in der Leuchtkraft ihrer Farben und dem lyrischen Gehalt ihrer Aussage in wohltuendem Gegensatz zu der existentiellen Überanstrengung der übrigen Künstler des „Blauen Reiters" steht.

Im Anschluß an die erste umfassende Monographie des Künstlers, die im Kohlhammer-Verlag erschienen ist, soll im Folgenden nach einigen biographischen Hinweisen die Struktur der geistigen Welt Mackes umrissen werden.[1]

Der junge August Macke, im Äußeren groß und gut genährt, besaß das gutmütige und wohl ein wenig melancholische Temperament seines Vaters und die unkomplizierte, kerngesunde Natur seiner Mutter. Früh von Meschede an den Rand der alten Stadt Köln verzogen, erhielt er wegen seines regelmäßigen Einkaufs von Brötchen von den „Kölschen Rabauen" den Spitznamen „Brötcheraugust". Derartige Angriffe der Kameraden überwand August leicht mit seiner überdurchschnittlichen Gelassenheit, — eine Tugend, die ihm allerdings über die Schwierigkeiten seiner Gymnasialzeit nicht so leicht hinwegzuhelfen vermochte. In Bonn, wo die Familie seit 1900 wohnte, setzte sich deshalb nach einigen familiären Diskussionen der Künstler in dem jungen Mann durch. August Macke verließ auf Unterprima das Gymnasium und zog auf die Akademie nach Düsseldorf, die er von 1904—1906 besuchte.

Aufschlußreich für diese Zeit ist seine Kritik der Akademie: „Sehen wir uns einmal die Lehranstalt an, die der junge Künstler mit seiner schönsten Sehnsucht betritt. Ich nehme als Beispiel aus eigener Erfahrung die Düsseldorfer Akademie. Vor sechs Jahren fanden sich in den Lehrmitteln dieser Anstalt von Goya, den ich kennen lernen wollte, zwei uralte Photos; amerikanische Sport- und Gesellschaftsbilderbücher von Gibson und ähnliches leere Zeug lag in Massen herum. Der alte E. von Gebhardt stürzte sich jeden Montag morgen auf den Simplicissimus und bog sich vor Lachen über die Zeichnungen von Heine und Gulbranson. Wenn ihm aber der Bibliothekar schüchtern ein Werk über Impressionismus vorlegte, so schrie dieser Tyrann mit greller Stimme: ‚Was, es ist schon eine Schweinerei, daß solch ein Dreck gemalt wird; darüber braucht man nichts zu lesen.' Langsam zirkuliert der Kohlenstaub durch das große, von außen ganz manierlich aussehende Gebäude, und legt sich auf Gipsklamotten und auf die Rahmen französischer Historienbildchen, die als Kollegen von Knaus und Defregger die Korridore zieren. Wer die Freiheit liebt und Mittel hat, entflieht. Wer ein Stipendium hat, wer schon zu mürbe ist, und wer einen Stammtisch im Café hat, bleibt und verliert unter der ewigen Kritik seines Tyrannen die Lust zum Kampfe. Was soll aus einem Menschen auch schließlich werden, der mit konstanter Bosheit zehn Jahre gesagt bekommt, die Nase oder das Bein sei zu lang oder zu kurz."[2]

Es befremdet deshalb nicht, wenn wir erfahren, daß Macke seit Herbst 1905 an den Abendkursen der Düsseldorfer Kunstgewerbeschule teilnahm, in der er „mehr Leben" erhoffte. Die Begegnung mit der Bühne, die durch den Namen des Dichters Schmidtbonn und den Kreis um die Schauspielerin Dumont näher gekennzeichnet ist, ließ ihn 1906 ganz mit der Akademie brechen. Er arbeitete jetzt an den Kostümen und Dekorationen des Schauspielhauses.

Die weiteren Lebensabschnitte Mackes mögen in einigen Stichworten angedeu-

[1] *Gustav Vriesen*, August Macke. (308 S., davon 72 Tafeln, 17 farb. Bilder und viele Zeichnungen im Text.) Stuttgart 1953, W. Kohlhammer.

[2] *G. Vriesen*, a.a.O. S. 255.

tet werden: eine Reise nach Paris im Jahre 1907 und ein Studienaufenthalt bei Corinth in Berlin brachten für den Künstler die Auseinandersetzung mit dem Impressionismus. Der fruchtbare Aufenthalt in Tegernsee (1909/10) ließ ihn die Natur besonders erfassen und schenkte ihm die Freundschaft mit Franz Marc. 1911/12 erfolgte die Begegnung mit den Ideen des „Blauen Reiters". Die Jahre 1913/14 werden durch den Aufenthalt in Hilterfingen in der Schweiz und eine Reise nach Tunis geprägt. Der beginnende Krieg forderte am 26. September 1914 das Opfer seines Lebens. Damals schrieb Marc in seinem Nachruf für Macke: „ . . . sein Werk ist abgebrochen, trostlos, ohne Wiederkehr. Der gierige Krieg ist um einen Heldentod reicher, aber die deutsche Kunst um einen Helden ärmer geworden." „Wir Maler wissen gut, daß mit dem Ausscheiden seiner Harmonien die Farbe in der deutschen Kunst um mehrere Tonfolgen verblassen muß und einen stumpferen, trockeneren Klang bekommen wird. Er hat vor uns allen der Farbe den hellsten und reinsten Klang gegeben, so klar und hell wie sein ganzes Wesen war."[3]

Um dieses Wesen Mackes und seiner Werke, die nach Marc so viel für die deutsche Kunstgeschichte bedeuten, aufzuzeigen, sollen zunächst seine Bildthemen genannt werden. Die Erfassung ihrer Gestaltung, die eine neue Schicht des modernen Daseins offenbar werden läßt, soll sich anschließen.

Vielleicht kann man vereinfachend schon jetzt sagen: August Macke schildert in den Farben alter Kathedralfenster die Welt des Menschen, der spazierengeht und die Schaufenster anschaut. Der Raum wird Farbe und die Zeit steht still.

Zunächst einige Hinweise zu seinem Thema.

Die Darstellung eines Menschen, der spazierengeht, bietet nichts besonderes in den Werken einer Zeit, deren Kunst sich bemüht, mit den langweiligsten und erregendsten Motiven unsere Aufmerksamkeit zu gewinnen. Dagegen wäre in der Ikonographie frühmittelalterlicher Miniaturen ein solches Thema schlechterdings undenkbar. Erst mit der heraufkommenden Renaissance beobachten wir, wie die Herren und Damen vom Adel oder Bürgertum in ihren reichen Kostümen die Bilderwelt bevölkern. Sie sind jedoch noch eingeordnet in einen größeren Zusammenhang, sei es in die Vorgänge eines Heiligenlebens, sei es in den Ablauf eines höfischen Festes.

Am Ende des 19. Jahrhunderts und in der Wende zum 20. Jahrhundert beginnt dieses Motiv selbständiges Bildthema zu werden. Bei Macke ist das Thema führend: Mann und Frau gehen im Park spazieren, Damen mit Schirmen betrachten die Auslagen der Schaufenster. Ein Besuch im Zoo fesselt die Phantasie des Künstlers; der Gang am Fluß- oder Seeufer regt ihn zu immer neuen Werken an.

Ein eigener Raum des modernen Menschen tut sich damit auf, sein Wunsch nach Ruhe und Betrachtung wird sichtbar. Um diese Welt Mackes richtig zu verstehen, ist es notwendig, eine andere Bildwelt in den Blick zu bekommen, die wir zwar bei Macke vergeblich suchen, die aber ebenfalls in einer besonderen Form im 19. Jahrhundert entsteht. Es ist die Welt des Arbeiters. Es mag in diesem Zusammenhang genügen, an die Steinklopfer Courbets oder an das Walzwerk von Menzel zu erinnern, um zu erfassen, daß Macke die Gegenwelt des Arbeiters, den sich entspannenden Menschen, als Eigenwert heraushebt. In einer merkwürdig abgewandelten und profanierten Form ist damit — so unwahrscheinlich es zunächst klingen mag — ein Urthema der abendländischen Kunstgeschichte gegeben: die Darstellung des verlorenen Paradieses. Garten, Muße, Schönheit und Beschauung heißen bei Macke die Elemente dieses Paradieses, dessen Verlust gerade dem unter seiner Arbeitslast leidenden technischen Menschen besonders bewußt wird.

Tatsächlich plante der Künstler schon

[3] *G. Vriesen*, a.a.O. S. 173.

in seiner Frühzeit auf der Düsseldorfer Akademie ein „Verlorenes Paradies". Aus der Zeit des „Blauen Reiters" hat sich eine Gemeinschaftsarbeit mit Marc „Das Paradies" erhalten. Wenn man bedenkt, daß Macke kaum ein religiöses Thema gemalt hat, so fällt der zweimalige große Versuch, gerade dieses Motiv zu gestalten, auf.

Hat man einmal diese Thematik bei Macke erfaßt, so fällt ihre Bedeutung für den modernen Großstadtmenschen auf. Sein Verweilen in den Parkanlagen und vor den Auslagen der Schaufenster: das Gehen und Schauen und Ruhen einer Menschheit, die den größten Teil ihres Daseins mit Fabrik-, Büroarbeit oder Studium verbringt. Hier stoßen tatsächlich Welten aufeinander. Verschiedene geistige Grundsituationen des modernen Menschen prägen sich aus.

Kein Künstler hat sich die Gestaltung dieser Welt so zur Aufgabe gemacht wie Macke. Und zwar gebraucht er künstlerische Mittel, die seine Themen besonders vertiefen. Zunächst baut er seinen Bildraum aus Farben auf. Das ist neu. Zwar hat das Mittelalter in seinen Glasfenstern die farbigen Flächen den perspektivischen Raumbildern vorgezogen. Aber Mackes Bildraum unterscheidet sich von dem Wesen dieser Fenster in verschiedener Weise: die gotische Glasmalerei tendiert auf die Perspektive der Renaissance hin, während Mackes Bilder von der Perspektive des Akademismus wegstreben. Genauer müßte man sagen, das Flüchten der Linien und das Kleinerwerden der Figuren in der Tiefe des Raumes wird beibehalten. Dagegen verschwinden die Schattenangaben. An Stelle dieser Schatten treten Farbflächen, die in dynamischen Beziehungen zueinander stehen und Raum wahrscheinlich machen. Die Konturen — ein wichtiges Element der bleiverglasten Fenster — die bei Rouault eine neue Bedeutung erlangt haben, fehlen vollständig. So erhält die Farbe etwas Schwebendes; die farbigen Flächen sind nicht mehr durch schwarze Konturen mit dem Bilderrahmen verankert.

Nach gleichen Baugesetzen sind auch die Figuren gebildet. Ohne Konturen, ohne Schatten, ja sogar oft ohne Standflächen und ohne eine Andeutung von Füßen leben diese Gestalten aus der Farbe. Farbe aber ist gebrochenes Licht, und Licht lastet nicht. So wirken diese Figuren wie der wundersame Schlemihl, dem man den Schatten abgekauft hat. Damit vertieft sich das Erlebnis des Heiteren. Zu gleicher Zeit aber vermittelt die Glut der Farbe eine namenlose Sehnsucht, die sich weder im Thema noch im Farbigen selbst erfüllen kann und deshalb über die Bilder hinausweist. Dieser Schwebezustand zwischen Freude und Unerfülltheit wird durch das Motiv des Schaufensters noch betont; denn vor dem Schaufenster sind wir zwar der „Herrlichkeit der Welt" zum Greifen nahe, zugleich aber betrachten wir Dinge, die unserem Zugriff versperrt sind.

Ein letztes Element, das diese Geistigkeit zur Darstellung bringt, ist die Zeit als Stille.

Die Darstellung der Zeit im Anschluß an die Versuche der Futuristen, die „berstende Überfülle sich gegenseitig durchdringender, sich voneinander ablösender und miteinander konkurrierender Vergegenwärtigungen",[4] hat auch bei Macke kein befriedigendes Ergebnis gezeitigt. Diese Bemühungen laufen im besten Falle auf die Illustration eines philosophischen Begriffes hinaus. Zeit bedeutet hier „Scheinzeit", d. h. das Eindringen des „Zerstückten" in die Malerei.[5]

In den Werken dagegen, die nicht gewaltsam das Nacheinander zeitlicher Abläufe nebeneinander festhalten, hat sich der Bewegung im Bild eine große Stille bemächtigt. Obgleich sich nämlich die Figuren bewegen, spazierengehen, reiten und Schaufenster betrachten, scheinen sie zu ruhen. Man hat nicht nur Zeit in dieser Welt von Spa-

[4] *G. Vriesen*, a.a.O. S. 110.

[5] *H. Sedlmayr*, Die wahre und die falsche Gegenwart. Merkur. Deutsche Zeitschr. für europäisches Denken. Stuttgart 1955, Heft 5, S. 430 ff.

ziergängen, die Zeit scheint für diese Gruppe von Menschen aufgehört zu haben. Man schaut und ruht. Etwas wie ein Dornröschenschlaf hüllt diese Menschen ein. Sie werden nie ernstlich Anstalten machen, ihre Gärten zu verlassen oder ihre Betrachtung der Schaufenster aufzugeben. Diese Bildvorstellungen Mackes könnte man als in der „wahren Zeit" aufgehoben ansehen. Trotz ihrer zeitgenössischen Kleidung handelt es sich nicht um die Wiedergabe konkreter Menschen, um die Erfassung des Momentanen, sondern um die Darstellung einer wesentlichen Schicht des menschlichen Seins. Einem Großteil der Gestalten fehlt zwar das Gesicht — es ist als leere Fläche gegeben — und doch hat man den Eindruck eines intensiven Schauens. Die Haltung der farbigen, schwerelosen Silhouetten, das Sichbeugen über die Dinge allein läßt uns ihr Schauen erfahren. So besitzen sie etwas von der Verzauberung der Genien Hölderlins, die droben wandeln im seligen Licht auf weichem Boden und die schauen in ewiger Klarheit.

Macke müht sich also um das Paradiesische, die Gegenwelt des hastenden und arbeitenden Menschen: um den Menschen, der spazierengeht und Schaufenster betrachtet, den Menschen der Stille und Schwerelosigkeit, den Menschen einer heiteren Schwermut, die uns die eigene Leistung und das eigene Leid nicht überbewerten läßt, den Menschen, der unterwegs ist zum verlorenen Paradies.

Aber alles erscheint als Unverbindliches in intensiver Gestalt. Macke selbst schreibt zwar: „Die Form ist uns Geheimnis, weil sie Ausdruck von geheimnisvollen Kräften ist. Nur durch sie ahnen wir die geheimen Kräfte, den ‚unsichtbaren Gott'."[6] Der Künstler drängt uns also zu einer tieferen Deutung seiner Bildwelt im Sinne seines „Verlorenen Paradieses". Aber weder seine Werke noch er selbst sagen uns, wer dieser „unsichtbare Gott" ist.

Herbert Schade S.J.

[6] *G. Vriesen*, a.a.O. S. 257.

Heidegger oder Thomas von Aquin?[1]

M. Heidegger antwortet in seiner Schrift „Über den Humanismus" auf den Vorwurf, seine Philosophie sei in eine „Sackgasse" geraten, mit der Aufforderung, das möge jeder beurteilen, „nachdem er selbst versucht hat, den gewiesenen Weg zu gehen oder, was noch besser ist, einen besseren, das heißt einen der Frage gemäßen Weg zu bahnen." In „Sein und Gewissen" ist der Versuch unternommen, diesen der Frage gemäßen Weg zu bahnen. Das ist in dreifacher Hinsicht geschehen.

1. Die Grundfrage Heideggers nach dem „Sinn von Sein" wird auf die alles entscheidende Frage nach den unanfechtbaren Voraussetzungen des menschlichen Denkens zurückgeführt. Diese Zurückführung soll weder das überlieferte Denken als überholt abtun, noch an gewohnten Formulierungen festhalten, wo der Sache nach eine echte Weiterführung möglich und geistesgeschichtlich erforderlich ist. Die Vorarbeit mag manchen ungeduldigen Leser abschrecken. Sie ist aber unbedingt notwendig, wenn man überhaupt den Willen hat, der Einsicht in die Wahrheit gegenüber interessanten Behauptungen den Vorzug zu geben. Heidegger setzt als unangreifbare Voraussetzung des Denkens die „Zeitlichkeit" des Seins. Diese Voraussetzung ergibt sich in konsequentester Kantnachfolge. Heidegger nimmt Kants „Grenzziehung" gegenüber inhaltlicher Erkenntnis übersinnlicher Wirklichkeit als bare Münze; daß nämlich der Mensch Übersinnliches nur als möglich denken, nicht aber als wirklich erkennen könne. Hier liegt der letzte Grund dafür, warum Heidegger die selbstverständliche Einsicht in das eigene menschliche Sein als „Verführung" zur Selbstberuhigung, als „Ver-

[1] Zu dem Buch von *J. M. Hollenbach S.J.*: Sein und Gewissen — Über den Ursprung der Gewissensregung — Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie — Bruno Grimm, Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1954, 373 S. DM 25,50.

fallensein" an „metaphysisches" Denken, als Ausgangspunkt der traditionellen „Logik" kennzeichnet, die sich mit der Annahme zufrieden gibt, daß der aristotelische Satz vom Widerspruch absolute und überzeitliche Geltung habe.

Man darf zugeben, daß die scholastische Schulmetaphysik sich das Problem der Evidenz des Seinsbegriffes zu einfach vorgestellt hat. Zugleich bietet aber der heilige Thomas genügend ausdrückliche Ansätze, um die Evidenz der Seinsgewißheit phänomenologisch darzutun an der stets mitvollzogenen Einsicht in die Tatsache des eigenen Daseins. Im selbstverständlichen Wissen um das eigene Dasein ist der Mensch von vornherein über die eigene Endlichkeit und Innerweltlichkeit hinaus, ist er also nicht „leeres Subjekt", das sich zu einer völlig andersgearteten Außenwelt durcharbeiten muß und erst dann diese Welt „übersteigen" (transcendere) kann. Nein, im Wissen um das eigene Sein steht er bereits in der Transzendenz, bringt Wissen um Sein überhaupt von sich aus mit und ist demzufolge fähig, die „Außenwelt" als zu ihm gehörig zu begreifen, indem er ihr aus dem selbstverständlichen Seinswissen das Sein zuerkennt. Aus dieser wissenden Seinsüberlegenheit gegenüber der „Zubehörswelt" ergibt sich die grundlegende Aussagefähigkeit des Menschen über Seiendes und Sein überhaupt, so daß echtes metaphysisches Denken in Seinsanalogie zum eigenen Sein und Seinswissen möglich, ja praktisch notwendig ist. Dieses Wissen um das eigene Sein bringt zugleich die geistige Bewegung der Selbstbejahung in Gang, so daß alles Denken unmittelbar „existentielles", d. h. ein am letzten Sinn des eigenen Seins leidenschaftlich interessiertes Denken ist. Damit ist die Voraussetzung erörtert, die die Frage nach dem Ursprung der Gewissensregung nicht mehr psychologisch, sondern metaphysisch beantworten läßt.

2. Danach wäre auch in bezug auf das Gewissensphänomen im Gegensatz zu Heidegger eine andere Deutung sachgemäßer. Nach Heidegger ruft im Gewissen das „Dasein" (der Mensch) sich selbst. Sein eigentliches Selbst, dem der Mensch im selbstberuhigenden Verfallensein an allgemeine Normen und selbstverständliche Einsichten ebenso auszuweichen sucht wie in der alltäglichen Geschäftigkeit, ist von der „Angst" über das „Sein zum Ende" bestimmt. Die Alltäglichkeit des „Man" sucht diese „Angst" niederzuhalten. Im Ruf des Gewissens soll nun nach Heidegger das „Dasein" aus dem Verfallensein an das Man zurückgerufen sein in die „Bereitschaft zur Angst". Das ist in letzter Kantnachfolge die restlose Umdeutung des Gewissensrufes auf eine rein immanente Selbstkorrektur, insofern es ja keine Erkenntnis übersinnlicher Wirklichkeit, keine echte Schlußfolgerung vom eigenen begrenzten Sein auf das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Herrn geben darf. Hier wird aber nun das einfachste Phänomen der menschlichen Selbsterfahrung in einer genialen Konstruktion „übersprungen": nämlich die mit Einsicht in eigenes Sein gepaarte Erfahrung der eigenen Freiheit und Ohnmacht zugleich. Auf Grund dieser schon im Kinderspiel sich entfaltenden Erfahrung begreift der werdende Mensch im Umgang mit der zu ihm gehörenden Welt das Gesetz der Wirkursächlichkeit, erfährt unmittelbar durch sein eigenes verfügendes Tun, was „Ursache" sein heißt, und muß sich selbst in der Erfahrung der eigenen Ohnmacht zugleich eingestehen, daß er selbst unter dem Gesetz der Wirkursächlichkeit steht, d. h. die „Wirkung" eines über das Sein frei verfügenden Herrn ist. Damit wird dem Menschen die eigene Knechtsstruktur offenbar, aus der heraus er dazu genötigt ist, das Dasein des höchsten Herrn anzuerkennen.

So wird aus der leidenschaftlichen mit Wissen um eigenes Sein gepaarten Selbstbejahung die Urleidenschaft des Geschöpfes, vom höchsten Herrn bejaht, anerkannt und geliebt zu werden. Der Gewissensruf wurzelt dann folgerichtig in dieser Urleidenschaft zum

Anerkanntseinwollen: der wesenhafte Knecht weiß um den zwar unsichtbar bleibenden, aber „zuschauenden" Herrn und kann es nicht ertragen, daß der Herr mit ihm „unzufrieden" sei. Ein Rest dieses metaphysischen Sachverhaltes steckt noch in Heideggers „Sorgestruktur" des Seins, allerdings ist die Seinsbeziehung zum Herrn darin völlig beseitigt, und an die Stelle der Ehrfurcht vor dem Herrn tritt die „Angst" vor dem heran-„wesenden" Nichts. Damit ist aber auch der Personcharakter des Menschen in eine „eshafte" Existenz entleert und die Urleidenschaft des Menschen zur Ruhe vor Gott und nach dem Glück der Seinsvollendung als „verfallende" Flucht in das „Man" verdächtigt. Das Verlangen nach Glück und Gewissensruhe sind dann keine sittlichen Mächte mehr, sondern Bekundung der „Uneigentlichkeit" des „Daseins".

3. Das führt zum dritten und für die Praxis entscheidenden Grund, warum der hier beschrittene, im Gegensatz zu Heideggers Weg, der sachgemäßere ist. Der Mensch Heideggers wird gleichsam geistig und seelisch vergewaltigt, indem ihm seine natürliche Gottbezogenheit „philosophisch" verleidet wird. Diese Autonomie des Menschen ist eine philosophisch konstruierte Illusion, an der er entweder zerbricht oder die er trotzig zu behaupten sucht in der Verabsolutierung der eigenen Endlichkeit. Aber auch die einseitige Verhaftung der scholastischen Lehre an einer statischen Vorstellung vom Menschen und die Überbetonung der intellektuellen Beziehung zu Gott im Vollzug der Gotteserkenntnis und des Gewissens werden der vertieften Einsicht der Neuzeit nicht mehr gerecht und verhindern so in Seelsorge und Erziehung die bereitwillige Anerkennung des echten Wahrheitsgehaltes der Tradition. In Anknüpfung an die herkömmliche Personproblematik wird darum die ursprünglich dynamische Seinskonzeption des heiligen Thomas ausführlich entwickelt. Der Personbegriff erweitert sich sinngemäß in Richtung auf die in-sich-seiende Beziehung, die sich als eine zu Gott bezogene Beziehung zu sich selbst begreift und sich in Freiheit vor Gott beugt. Die dafür vorauszusetzende natürliche Gotteserkenntnis gründet in der Erfahrung der eigenen Freiheit, so daß damit der Gottesbeweis aus dem Gewissen in Frage gestellt werden muß. Denn die Gewissensregung setzt immer schon erlebnismäßige Gotteserkenntnis voraus. Beim heiligen Thomas finden sich klare Ansätze zu dieser Deutung, so daß er nicht als Kronzeuge für die betont intellektualistische Gewissenstheorie beansprucht werden kann. Das wesentliche Gewissensphänomen — die Gewissensregung — wurzelt in der Urleidenschaft des Willens zum Anerkanntsein durch Gott, die aber erst geweckt sein muß durch die Schlußfolgerung auf das Dasein einer absoluten persönlichen Instanz. Das Gewissensurteil ist ein nachträgliches rationales Überprüfen der Bedingungen der Gewissensregung.

Im Zuge dieser Problematik wird eine systematische Wesensauffassung vom Menschen entwickelt, die das aristotelische „animal rationale" zwar als Hilfsdefinition gelten läßt, jedoch im Anschluß an St. Thomas die metaphysische Zuordnung des Menschen zur Wirklichkeit der Geistwesen herausarbeitet. Zugleich aber wird die wesenhafte Geschichtlichkeit des Menschen und seine situationsgebundene Selbstverwirklichung zum Ebenbild Gottes hin in der Stoffgebundenheit der menschlichen Geistnatur begründet. Damit hebt sich diese Deutung ganz ausdrücklich von der rein innerweltlichen Interpretation Heideggers ab und erweist das überweltliche In-der-Welt-sein des Menschen gerade dadurch, daß die Welt als reales Sinnbild, Lebensmittel und Werkzeug dem stoffgebundenen Geistwesen für die freie Selbstwerdung zur Verfügung steht. Nur weil der Mensch als Geistwesen über der Welt steht in Seinswissen und Freiheit, verfügt er über sie zur Sinnerfüllung seiner Person.

Johannes M. Hollenbach S.J.

Besprechungen

Theologie

Köster, Heinrich, Maria: Die Magd des Herrn. (506 S.) Limburg 1954, Lahn-Verlag. Geb. DM 11,25.

Das vorliegende Buch ist die zweite, neubearbeitete Auflage des 1947 erstmals erschienenen Werks gleichen Namens. Es stellt zweifellos einen der bedeutendsten Versuche der neueren Mariologie dar. Die Neuauflage ist stark überarbeitet, die Gedanken sind straffer geführt, das Anliegen klarer herausgestellt.

Das Buch ist vor allem in seinem einleitenden Teil, Das Bild Mariens in der Kirche heute, eine wahre Fundgrube lehramtlicher und theologischer Äußerungen über Maria. Es werden jedoch auch die Bedenken und Schwierigkeiten der heutigen Menschen, vor allem in Deutschland, gegen die moderne Marienverehrung gezeigt, wie sie besonders von der Jugendbewegung, der Bibelbewegung und der liturgischen Bewegung erhoben werden.

Den Hauptteil bildet eine theologisch gründliche und tiefe Abhandlung über die Miterlöserschaft Mariens am Heilswerk. Mit Recht hebt der Verf. den objektiven Charakter dieser Mitwirkung der Mutter Gottes hervor. Maria hat sich nicht nur selbst im Glauben die Erlösung durch Christus angeeignet, vollkommener als irgendein anderer Mensch dies je tun konnte und kann, sie tritt nicht nur fürbittend für uns ein, mächtiger als irgendein Heiliger dies je für uns tun könnte; sie hat selbst an der Erlösung im eigentlichen Sinn mitgewirkt, und darum steht ihr im eigentlichen Sinn der Name Miterlöserin zu. Kein Zweifel! Diese Wahrheit tritt immer mehr ins Glaubensbewußtsein der Kirche. Von dieser Tatsache jedoch sind die Versuche der Theologen zu unterscheiden, die sich bemühen, die heilsgeschichtliche Stellung Mariens klar zu machen. Und dies ist das Anliegen des Verfassers.

Er sieht, mit Recht wird man sagen müssen, den Reichtum der Heilsgeschichte in einer einzigen Grundwirklichkeit: im Bund Gottes mit den Menschen, der für den Neuen Bund in einer Ausdehnung des Sohnschaftsverhältnisses der zweiten Person Gottes auf uns Menschen besteht. War schon im Alten Testament jeweils ein Mittler vorhanden, mit dem Gott an Stelle des Volkes und der „vielen" den Bund schloß, so gilt das noch mehr für den Neuen Bund. Dessen Mittler hat eine ganz einzigartige Stellung, die der Verf. nicht so sehr in der menschlichen Natur Christi und auch nicht in seinem gottmenschlichen Wesen, als vielmehr in der Gottsohnschaft Christi sieht. Christus hat dadurch eine „unerreicht einsame mittlerische Vertretung"; er steht auf seiten Gottes. In den damit freiwerdenden Raum muß aber jemand eintreten, weil Gottes Bundesangebot eine Antwort verlangt. Es ist klar, daß dies nur Maria sein kann, die an Stelle der Gesamtmenschheit, in gliedhafter Stellvertretung, am Bundesschluß mitwirkt. Und insofern ist Maria am objektiven Heilswerk Christi beteiligt.

Dieser Grundgedanke des Buches wird dann von den verschiedensten Momenten der Heilsgeschichte her klarer gemacht, von der Menschwerdung, vom Opfer auf Golgatha und von der Geistsendung aus. Einige Kapitel über Marias Stellung in einer rechtverstandenen Christologie, über ihre Mitwirkung in der Gnadenökonomie Gottes, über ihr Verhältnis zur Kirche und ein längeres Kapitel über ihre Verehrung schließen das schwierige, aber lesenswerte Buch.

Gegen die erste Auflage des Buches wurden seinerzeit manche Bedenken erhoben (vgl. K. Rahner, Probleme heutiger Theologie, in G. Söhngen, Aus der Theologie der Zeit, Regensburg 1948, S. 85 ff.; ders. Zeitschrift für kathol. Theologie, 74. Bd. [1952] S. 227 ff.). Man hob vor allem zwei Punkte hervor: der Verf. sieht Christus zu einseitig auf seiten Gottes. Typisch ist, daß er eigentlich nur jene Stellen aus der Heiligen Schrift zitiert, in denen sich Christus als eins mit dem Vater bekennt, daß die menschliche Seite seines Wesens sicher zu kurz kommt. Zweitens wurde darauf hingewiesen, daß der Verf. wohl kaum einsichtig machen könne, wie man sich den Akt der Annahme Mariens zu denken habe. Spricht sie für die Gesamtmenschheit? Wie und warum ist dann noch ein Akt der Annahme von seiten des einzelnen notwendig? Es scheint uns, als habe der Verf. auf diese Bedenken auch in der Neubearbeitung keine Lösung gegeben.

O. Simmel S.J.

Féret H.-M., O. P.: Die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. (264 S.) Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag. Leinen DM 14,50.

Seitdem Krieg und Verfolgung uns weniger unmittelbar bedrohen, ist es um die Geheime Offenbarung stiller geworden. Aber daß ein Buch, das mitten in den Wirren des Krieges geschrieben wurde, auch heute nichts an Anziehungskraft verloren hat, das spricht für die Gediegenheit seines Inhalts. In der Tat findet hier der Leser die wahre und für alle Zeiten gültige Lehre der Apokalypse, dargestellt nach ihren Hauptthemen. Diese sollte die Christenheit stärken in dem Augenblick, da mit der Forderung des Kaisers Domitian nach göttlicher Verehrung es klar wurde, daß die noch so schwache Christenstenheit den Kampf mit dem heidnischen Staat, mit jedem Staat, der seine Grenzen

überschreitet, werde bestehen müssen. Die Geheime Offenbarung bringt die Zusicherung des Sieges; aber er würde nicht mit irdischen, vor allem politischen Waffen erkämpft werden, sondern durch die Treue in der Verfolgung. Unsichtbare Mächte wirken in der Geschichte der Menschheit; die Apokalypse enthüllt sie für den gläubigen Blick. Ihr reicher theologischer Gehalt kommt in der vorliegenden Darstellung schön zur Geltung, besonders die Lehre von Christus und von der Kirche. Nur die Auslegung des Tausendjährigen Reichs wird wohl kaum allgemeine Zustimmung finden. Die Übersetzung aus dem Französischen ist flüssig.

A. Brunner S.J.

Schmitt, Ernst: Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach. (208 S.) Freiburg 1954, Herder. DM 12,50.

Mit wachsender Spezialisierung der theologischen Wissenschaften wird man um so mehr jede Arbeit begrüßen, die von der Einheit beider Testamente her Entwicklung bewußt machen will, der das menschliche Verstehen gegenüber dem sich selbst erschließenden Gott notwendig unterliegt. Unter dieser Rücksicht hat der Autor den für biblische Theologie zentralen Begriff des Lebens bearbeitet, eingeschränkt auf den Kern der Weisheitsliteratur. Dabei wird von religionsgeschichtlichen und textkritischen Fragen abgesehen, obgleich sie gerade für so entscheidende Stellen wie Sir 48, 11 Jb 19, 25 f.; 29, 18 zu weitreichenden Konsequenzen führen könnten, und die Lösung von der Systematik biblischer Theologie her gesucht, in der Identität von Gott und Leben; denn „unabhängig von Gott gibt es für unsere Weisheitsdichter kein Leben in der Welt. Der letzte Grund für das ewige Leben des Menschen liegt ebenso und erst recht in der Lebensmitteilung des ‚ewig Lebendigen'" (159).

So wird nach einer kurzen philologischen Analyse der in Frage kommenden Begriffe, die Lehre und Offenbarung von Gott als Schöpfer und Herrn des Lebens allen weiteren Erwägungen zugrunde gelegt. Was der Fromme jener Epoche an „lebenspendenden Kräften" kennt, ist stets auf Gott, das Leben schlechthin, rückführbar, auch in so typischen Ausprägungen wie Weisheit, Zucht, Tugend etc. Alle diese Kräfte sollen den Menschen in eine positive Heilsbeziehung zu seinem Schöpfer bringen. Wo sie gestört ist, herrscht der Tod. Sünde und Tod sind Gott und Leben entgegengesetzte Kräfte. Dabei scheint im Anschluß an Gn 2, 17; 3, 19 nicht nur an die persönliche Sünde gedacht zu sein, wenigstens nicht Sir 25, 24. „Der tiefste Grund für das Sterbenmüssen ist die Erbsünde" (109).

Nach solchen Überlegungen mehr grundsätzlicher Natur kann die Frage gestellt werden, auf die es dem Autor letztlich ankommt: Glaubt der Fromme jener Zeit an ein ewiges Leben? Daß es ein Wissen um Weiterexistenz der Seele gegeben hat, ein Hoffen des Gerechten über den Tod hinaus, ja Glauben an Vergeltung unabhängig von der so fragwürdig gewordenen Erfülltheit dieses Lebens, ist sicher. Das Problem liegt eigentlich erst bei der Auferstehungshoffnung, die allerdings das eindeutigste Kriterium für die Beantwortung der gestellten Frage bilden könnte. Der Autor sieht sich auf Jb 19, 25 ff. angewiesen, eine Stelle also, die in ihrer exegetischen Auswertung außerordentlich kompliziert ist, und zwar gerade in dem eindeutigen Nachweis, daß eine jenseitsgerichtete Lebenshoffnung gemeint sei. Seinen Prinzipien entsprechend geht der Autor aber nur kurz auf den Text ein und schließt von dem Begriff, den Job offenbar von Gott hat, auf die Lebenshoffnung, die er haben müßte und aussprechen könnte: „so wagen wir den Schluß: Jobs Hoffnung auf sein eigenes ewiges Leben gründet im ewigen, tätigen und lebendigen Gott, der Quelle alles Lebens" (178). Mag man auch unbefriedigt bleiben von der einseitigen Anwendung des zugrunde gelegten Prinzips, so muß man doch zugeben, daß mit rein exegetischen Mitteln kaum eine größere Klarheit gewonnen wäre. Zudem faßt der Autor im Rückgriff auf die Gotteserkenntnis in der Tat den bestimmenden Faktor des Lebensbegriffs und bleibt in der Herausformung des Lebensbegriffs selbst stets so nahe am Text, daß die eigentümliche Dynamik und Offenheit des begriffenen Inhaltes von Leben gewahrt ist.

K. H. Walkenhorst S.J.

Geistesgeschichte

Von der Leyen, Friedrich: Das Heldenliederbuch Karls des Großen. (131 S.) München 1954, C. H. Beck. Ln. DM 8,50.

Das Büchlein führt uns zum Ursprung abendländischer Dichtung, zu den Heldenliedern der Vorzeit. Karl der Große hatte diese „uralten Gesänge, die die Taten und Kriege der alten Könige verherrlichten", sammeln lassen. Seine Sammlung ging jedoch verloren. Feinsinnig bemüht sich der Verfasser nun, aus Fragmenten und historischen sowie literarischen Hinweisen Inhalt und Form dieser Lieder zu rekonstruieren.

Beispiel wird das Hildebrandslied, das im 8. Jahrhundert aufgezeichnet wurde. Dann folgen die Gesänge nach ihrer Stammeszugehörigkeit: Langobarden, Franken, Burgunder und Goten verraten uns ihre geistige Welt. Schließlich geht das Werk auf einige grundsätzliche Fragen ein, so die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Heldendichtung und Mythos, Heldendichtung und Geschichte, auf die Frage nach den Ursprüngen und der Verbreitung der Lieder usf.

Trotz des Mangels an Originaltexten kann man sich dem Eindruck dieser elementaren

Welt germanischer Heldendichtung nicht entziehen. Mag auch der Verfasser in der Musik Richard Wagners noch etwas vom Wesen dieser alten Dichtung verspüren, uns will scheinen, daß dem modernen Menschen die gewaltige Kraft dieser Welt nicht mehr eignet. H. Schade S.J.

Salin, Edgar: Um Stefan George. Erinnerung und Zeugnis. (363 S.) München 1954², Helmut Küpper. Ln. DM 18,50.

Nicht als Mitglied des ältesten Georgekreises, aber doch als Freund der frühen Jünger des Meisters berichtet Salin von seinem persönlichen Verhältnis zu Stefan George, von den Friedrich Gundolf, Norbert von Hellingrath, Wolfgang Heyer, Friedrich Wolters, Karl Wolfskehl, anderen Nebenpersonen und ihrer Stellung zu Stefan George und ihrer eigenen Entwicklung. Den Abschluß bilden Erörterungen über Georgesche Anschauungen, z. B. über Grade und Formen des Wissens, Geist und Politik, Nietzsche, Hellas und Rom.

So entsteht ein sehr wichtiges Buch zur Erkenntnis Georges, ja zur geistigen Lage seiner Zeit, wie sie sich in der Dichtung und der um Dichtung bemühten Menschen im letzten Jahrzehnt des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts spiegelt. Sorgfältige Anmerkungen und Ergänzungen erleichtern die wissenschaftliche Benutzung des Bandes. Seine Sprache ist am Stil Georges geformt, edel, klar, nicht ohne Gesuchtheit. Salin hat sich die erste Begeisterung des „Jüngers" bewahrt, der wie damals fragt: „Ist er ein Mensch?" (295). Die Erscheinung Georges setzt er immer wieder gleich der Platos, Dantes, Shakespeares, und mit Vorliebe der Christi selbst. Er gibt Geschichte und mythologisiert zugleich. Die Verdeutlichung der Bedeutung Georges am Beispiel Christi müßte man blasphemisch nennen, wenn man nicht beachtete, daß für George und für Salin jede religiöse Beziehung zu Christus und dem Christentum geschwunden ist. Er ist zwar das höchste Sinnbild, aber eine rein innerweltliche Erscheinung. Wenn man sich mit diesem Sprachgebrauch abfindet, kann man Salin beistimmen, der George einen „katholischen Nichtchristen" nennt. „Da christlich an Christus glauben alle andern Götter ausschließt und das Christ-Sein nicht vom Glauben an die Erbsünde zu trennen ist, darum ist George kein Christ gewesen. Aber da das Katholische alle menschlichen, alle natürlichen und alle göttlichen Substanzen barg, die George in der Antike sah und ehrte und als verwandt ergriff, darum hat er nie — wie der ewige Protestant Nietzsche — am Christentum gelitten, sondern hat das Katholische als Erbgut und als Bestandteil seiner neuen Sende eingeschmolzen" (271). Mit dem „Evangelisten" Salin ist nicht zu rechten. Er wird nie zugeben, daß George und seine Jünger (Wolfskehl: „Ich bin dein Knecht; ich will dein Petrus sein") trotz der dichterischen Nähe und hoher Begabungen weithin ein Kreis unfruchtbarer Jünglinge gewesen sind, die marmorne Bildnisse geschaffen haben, aber nicht zu den echten Quellen des Lebens fanden. Wenn man diese Einschränkung macht, kann man bereitwillig anerkennen, daß sie sich mit hohem Ernst gegen wahre Mißstände im Bereich von Kultur und Literatur wandten, daß sie die Erkenntnis von Dichtung und Dichtern und auch auf andern Wissensgebieten gefördert haben und aus der Geschichte nicht hinwegzudenken sind. Salin bezeichnet es als eine Verheißung Georges, die aber im dämmerigen Zwielicht bleibe, daß die Juden das erste, seine Deutschen vielleicht das zweite, gehaßte und verachtete Erlöser-volk (wohl nach einem dritten Weltkrieg) seien (261. 296). Es ist ein Beispiel für seine Jüngerschaft.

H. Becher S.J.

Greiner, Martin: Zwischen Biedermeier und Bourgeoisie. Ein Kapitel deutscher Literaturgeschichte. (339 S.) Göttingen 1953, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 12,80.

Ausgehend von der Goethezeit, der er romantischen Charakter zuschreibt — „Romantik ist die irrationale Phase der europäischen Aufklärung" (71) —, untersucht Greiner, wie auf dem Grund der Zeit die Dichtung von unten nach oben aufsteigt. Er geht von dem Wiener Volkstheater mit Raimund und Nestroy aus, entwirft ein Bild Grillparzers, zeichnet die Welt der Epigonen an den Gestalten Platens, Zimmermanns und des jungen Heine und zeigt den Weg ins Idyll, den Mörike und die Droste gehen. Er wendet sich dann den Zerrissenen zu, den Christen Dietrich Grabbe und Georg Büchner, schildert die Vertreter des Jungen Deutschland und schließt mit einer Würdigung Heines in Paris, in dem der Zeitgeist sich zusammenfaßt. Greiner ist ein geistvoller und scharfsinniger Analytiker. So ist ihm auch die Darstellung des Jungen Deutschland im allgemeinen und Heinrich Heines am besten gelungen. Aber seine Analytik tötet auch zugleich. Das eigentlich Dichterische, Lyrische und Poetische vermag er doch mehr anzuempfinden. Beweis ist die Art, wie er Grillparzer, Mörike und der Droste gerecht zu werden versucht. Er sagt unglaublich viel Richtiges, auch Neues. Er sagt es auch anschaulich, wenngleich seine Bilder etwas Demaskierendes an sich haben, wenn er z. B. die großen Romane Gutzkows und seiner Zeitgenossen — richtig — mit schwerkalibrigen Blindgängern vergleicht (254) oder wenn er das Wesen Gutzkows zum Teil aus dem Umstand ableitet, daß er in Berlin, Stallgasse 17, geboren wurde (224). Die pessimistische Grundhaltung, der Zusammenhang von Dichtung und Politik, der Einbruch der Naturwissenschaft und Technik, die Rolle der Wirtschaft, der Aufstieg der Presse, die Wandlung vom

Dramatischen zum Theatralischen, die Gesellschaftsverschiebungen und der Aufstieg der Masse, das Verhältnis von Phantasie und Erfahrung (Idealismus oder auch Illusionismus und Realismus), die Rolle der Frau, die Stellung zum Eros, all dies und noch vieles andere wird dem Leser vor Augen geführt. Der Dichter, in der Goethezeit ein Geistesfürst, wird jetzt ein Geistesdiener. Er beschränkt sich auf gewiß oft in Geist gefaßte innerweltliche Wirklichkeit, die dann nach dem bekannten Wort Grillparzers zur Bestialität führt. Um dies noch lebendiger zu zeigen, verwebt Greiner die Dichterbiographie mit der Analyse der Dichtungen in einem Grad, dem man zuweilen widersprechen muß. Es scheint, daß Greiner trotz mancher Eindringlichkeit und trotz manchen neuen Gewinns an Einsicht in diese Zeit doch nicht jene abgeklärte, gerechte Urteilsgabe besitze, die ihn befähigte, alle schöpferischen Kräfte, auch selbst beim Jungen Deutschland, zu würdigen. Greifen wir etwa sein Drostebild heraus, an dem es besonders darauf ankommt, das den Naturbereich Übersteigende, das Offenbarungsreligiöse zu erkennen. Er spricht von dem Zwang und der Gewaltsamkeit des Dogmas, in dem hier eine Seele ausweglos gefangen ist. „Es läßt sich ... bei aller Wertschätzung des ‚Geistlichen Jahres' nicht leugnen und verkennen, daß es in all seiner hartnäckigen und unerbittlichen Geschlossenheit nur die schützende Hecke und Umfriedung ist für das darinnen verborgene irdische Jahr, das heißt für die in tief einsamer Verborgenheit, aber doch in brachliegendem Rausch und allen Prächten gehaltene mänadische Feier des Daseins" (171). Aus diesen Sätzen spricht nicht nur die Blindheit für die geistlichen Bezirke, sondern auch eine gewisse Einengung der naturhaften Wirklichkeit. Solche Feststellungen sollen aber nicht vergessen lassen, daß der Verfasser im Ganzen und auch in zahlreichen Einzelheiten (vgl. z. B. die Gegenüberstellung von Mörikes Mozartnovelle und der Judenbuche der Droste, 176 ff.) unsere Kenntnis dieser Zeit erweitert hat. Es bleibt allerdings noch der Wunsch, neben und unter der Fortschrittsbewegung der Zeit den tieferen Gang einer geistigen Bewegung verdeutlicht zu sehen, die mit dem Schlagwort „das geheime Deutschland" zu benennen erlaubt sei. Zum Schluß sei noch angemerkt, daß Greiner sehr wertvolle Erkenntnisse über das Verhältnis jener Dichter zum Wort und zur Sprache vorlegt. H. Becher S.J.

Spoerri, Theodor: Georg Trakl, Strukturen in Persönlichkeit und Werk. (116 S.) Bern 1954, Francke Verlag. Br. sfr. 9,50.

Morphiumabusus, Mund, Mutter, Nacht, Neurose, Nikotinabusus — diese dem Sachregister entnommenen, halb dem Vokabular der Psychiatrie, halb Trakls Werk zugehörigen Worte erlauben einen ersten Einblick in die Arbeitsweise des Verfassers. Mit vorliegender Studie, der er den Namen einer „anthropographischen Untersuchung" gibt, will Spoerri den Eindruck des Undurchsichtigen und irgendwie nicht Greifbaren, den Trakl im persönlichen Umgang hinterließ, und der sich in der unheimlichen, dumpfen und vagen Stimmung seiner Gedichte widerspiegelt (S. 16), aufhellen. Ist es ihm gelungen? Wenn man die von Freunden des Dichters herausgegebenen „Erinnerungen an Georg Trakl" (Innsbruck 1926) als maßgebend angenommen oder sich auch nur dem Eindruck von Alfred Fockes S.J. Traklaufsatz (in dieser Zeitschrift 152. Bd. S. 35) überlassen hat, dann möchte man sagen: zu sehr. Denn was Spoerri im Hinblick auf Trakls pathologische Belastung und deren Einfluß auf sein Dichtwerk an Einsichten bringt, ist niederdrückend, ist geeignet, etwaigen hagiographischen Tendenzen (S. 17) ein Ende zu machen. Ebenso weist er aber auch wilde Gerüchte über Trakls ausschweifenden Lebenswandel in gebührende Schranken. Wie absonderlich und schreckerregend so manches im Charakter dieses großen Lyrikers auch ist, Spoerri zögert doch, daraus auf eine beginnende Schizophrenie zu schließen. Wer also von ihm, um Trakl als genial-pathologischen Fall unter andere Fälle subsumieren zu können, neue Behauptungen erwartet, der findet sich gerade von der die ganze Studie bestimmenden wissenschaftlichen Behutsamkeit enttäuscht; wer aber den Menschen und Dichter Trakl, Last samt Licht, in seiner Einzigart besser verstehen will, findet in Spoerris Untersuchung einen mutigen Beitrag.

H. Stenzel S.J.

Stürzl, Erwin: Von Satan zu Gott. Religiöse Probleme bei Graham Greene. (41 S.) Wien 1954.

Zum 50. Geburtstag des Dichters schreibt Stürzl eine Würdigung des Dichters, dessen dichterischer Werdegang durch biographische Angaben erhellt wird. Fast stets stehen Gescheiterte oder Scheiternde im Mittelpunkt seiner Romane. Er schildert ein tragisches und realistisches Christentum, bei dem Gott rettet, indem er an einem „Stückchen" des gefallenen Menschen anknüpft, der der Rettung fähig ist. Auf die Gefahr eines neuen Quietismus und auf die einseitige Bevorzugung der Grenzsituation macht Stürzl nicht aufmerksam. H. Becher S.J.

Friedmann, Hermann u. *Mann, Otto:* Deutsche Literatur im zwanzigsten Jahrhundert. Gestalten und Strukturen. 23 Darstellungen. (450 S.) Heidelberg 1954, Wolfgang Rothe Verlag. DM 19,80.

Als erster unternahm es Wilhelm Grenzmann, die Literatur unseres Jahrhunderts im Zusammenhang darzustellen. [Vgl. diese Zeitschrift 155 (1954), 158.] Sein Werk hatte die beiden Vorzüge, daß aus einer einheit-

lichen Schau die gesamte Literatur nach ihrer gehaltlichen Tiefe und ihren formalen Strukturen untersucht wurde, wobei natürlich die großen Dichter fast mit monographischer Ausführlichkeit behandelt wurden. Das vorliegende Werk geht einen anderen Weg. Verschiedene Beiträge geben entweder grundsätzliche Gedanken oder Übersichten über einzelne Kunstrichtungen und dichterische Gattungen oder Essays über einzelne Dichter (v. Hofmannsthal, George, Rilke, Barlach, Mombert, Benn, Th. Mann, Kafka, Döblin, Werfel, Hesse, Kraus, Broch, Musil, G. Hauptmann). Friedmann bezeichnet es als eine Besonderheit der Darstellung, daß das Soziologische zu entscheidender Geltung käme. Nun hat man schon immer den Dichter und die Dichtungen in ihre Welt gestellt, und „Zeitgeist" ist ein schon altes Wort. Die Neubetonung der Soziologie scheint sogar zuweilen den Charakter der Ausflucht zu haben. Der alte Positivismus ist tot; die Sehnsucht nach der Metaphysik erwacht auch unter den Literaturwissenschaftlern. Wer sie fürchtet, hofft vielleicht unbewußt im Relativen der Soziologie Unterschlupf zu finden. Im übrigen spielt bei den einzelnen Beiträgen das Soziologische keine wesentlich andere Rolle als früher. Dennoch ist das Buch ein Zeugnis für die Überzeugung von der Notwendigkeit metaphysischer Positionen, in denen nicht nur die Gehalte, sondern auch die Formen der Dichtung gründen. — Ein Sammelwerk wie das vorliegende läuft Gefahr, daß die metaphysischen Grundlagen und Anschauungen der einzelnen Mitarbeiter verschieden sind, so daß keine einheitliche Darstellung zustande kommt. Das wird dem Leser denn auch bald bemerkbar. Allerdings versuchen die meisten Verfasser, die Dichter aus sich selbst zu erklären, wobei die eigenen ideologischen Voraussetzungen der Kritiker nur mittelbar und versteckt in Erscheinung treten. Bei jedem Aufsatz wird man von einer wirklich geistigen Leistung sprechen dürfen. So ist ein verdienstvolles Werk zustande gekommen. Einige Aufsätze seien besonders hervorgehoben. Josef Kunz gelingt es durch seine motivsuchende Methode, diese Seite der Leistung Thomas Manns in ein helles Licht zu rücken. Er bereichert die Literatur über Thomas Mann wesentlich, wenn er auch keine allseitige Würdigung gibt. Auch der Franz Werfel der Spätzeit ist durch Paul Stöcklein vorzüglich gezeichnet. Von anderen Beiträgen, wie dem von Ferdinand Lion über Gottfried Benn oder dem von Wilhelm Emrich über Franz Kafka, bekennt der Referent, daß er sie nicht verstanden hat. Gelehrte Dunkelheit dürfte man bei dem zerebralen Avantgardisten Benn und bei dem bohrenden Kafka am wenigsten wünschen. Der Kritiker Karl Kraus findet durch Johannes Pfeiffer eine Würdigung, die verrät, daß dem so feinsinnigen Deuter der Dichtung eine Persönlichkeit wie Kraus nicht verwandt ist. Schließlich sei noch auf die gründliche Studie von Ludwig Giesz über den Kitsch hingewiesen. Wir wollen es nicht verhehlen, daß die vorliegende Literaturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts uns als Ganzes und in vielen Teilen nicht befriedigt, daß sie aber höchst geeignet ist, den Leser anzuregen, sich mit den Tiefenschichten der einzelnen Dichter wie der gegenwärtigen Geistesströmungen auseinanderzusetzen. Unter dieser Rücksicht verdienen Herausgeber und Mitarbeiter unseren Dank.

H. Becher S.J.

Dichtung

Lasker-Schüler, Else: Dichtungen und Dokumente. Gedichte, Prosa, Schauspiele, Briefe, Zeugnis und Erinnerung. (631 S.) München 1951, Kösel-Verlag. DM 28,—.

Am 23. Januar 1945 starb in der Emigration in Jerusalem, der heilig-entheiligten Stadt ihres Volkes, die 1876 in Elberfeld als Tochter eines Architekten geborene Dichterin Else Schüler, die sich nach ihrem ersten Mann Lasker-Schüler nannte. Den größten Teil ihres Lebens verbrachte sie in Berlin, wo sie hauptsächlich im Kreis von Literaten und Dichtern lebte und im Literatencafé, „Kaffee Größenwahn" im Volksmund geheißen, aus- und einging. Peter Hille und sein Kreis waren ihr befreundet. Auffällig in Kleidung, Gebaren und Sprache, wohl stets in Not und ohne wirtschaftliche Sicherung, unter dem Druck ihrer jüdischen Abstammung lebend, „voll Ahnung des Göttlichen, aber ohne Gewißheit der Rechtgläubigen" (590) hatte sie einen schweren Lebensweg. Er führte sie zuletzt aus dem nationalsozialistischen Deutschland in die Schweiz und dann nach Jerusalem. Hier wartete die letzte Enttäuschung auf sie. Es war nicht mehr das Heilige Land, das sie schaute. Häßliche Kämpfe durchtobten Land und Stadt. Die Not wurde doppelt fühlbar. Die komische, fast zigeunerhaft wirkende Greisin fand nur bei wenigen Zugang, Liebe, Hilfe. Arm starb sie, nachdem sie noch kurz vorher ein kleines Bändchen Lyrik „Mein blaues Klavier" mit der Widmung veröffentlicht hatte: „Meinen unvergeßlichen Freunden und Freundinnen in den Städten Deutschlands — und denen, die wie ich vertrieben und nun zerstreut in der Welt, in Treue." Sie harrt in ihrem Grab auf dem Ölberg auf das Erscheinen des menschgewordenen Gottes, dem sie, obwohl Jüdin, doch im Leben gehuldigt hatte.

Hinter diesem gestörten und entwurzelten Lebenslauf steht ein ebenso gestörtes, entwurzeltes Herz, voll großer Begabung, voll Suchen und Sehnen, dem nur selten, dann aber auch in außerordentlicher Weise ein so

dichterisches Werk gelang, daß es keine Übertreibung war, wenn man sie die größte deutsche Dichterin nach der Droste nannte.

In ihrer Prosa spricht Else Lasker-Schüler mit einer solchen Schlichtheit und seelischen Aufrichtigkeit, wie es nur ein Kind kann und ein Mensch, der in den reinen Wesenheiten lebt. Ihre Dramen suchen in ihren konkreten Gestalten das Gegensätzliche des Geistes, das Grausame und Gemeine, das Wurzelhafte und Gottebenbildliche des Menschen einzufangen. Vor allem gelingt ihr dies in dem Schauspiel „Arthur Aronymus und seine Väter". Es spielt in Westfalen, offenbart die Welt jüdischer Gläubigkeit, menschlichen Mitgefühls und den Ausbruch antisemitischer Niedrigkeit, die durch das echte Christentum des Glaubens und der Liebe besiegt wird.

Das ureigene Gebiet der Dichterin aber ist die Lyrik. Am auffälligsten wirkt hier ihre Bilderfülle und ihre sprachschöpferische Kraft. Es gelingt ihr nicht immer, zu einer geprägten Gestalt zu kommen. Selbst in der Auswahl sind noch viele Stücke, die mehr ahnen lassen, als daß sie zwingen. Wo aber eine reine, arglose Schau das wogende Gefühl meistert, wo ihre Symbole wirklich „zu Häuten großer Wahrheiten" (204) werden, da erhebt sich die Dichtung in den Bereich der hohen Kunst. Da erfüllt sie das, was sie, Hirtin des Wortes (220), selbst vom Dichter verlangt: „Die Dichtung bettet sich neben Gott. Wie konnten sonst die von der Dichtung vergewaltigten Auserwählten die unmenschliche Verantwortung der Weisheit auf sich nehmen? Der Prophet, des Dichters ältester Bruder, erbte die Zucht des Gewissens direkt vom Schöpfer. Die Zucht des Gewissens aber adelt auch den Dichter, und der geringste Fehltritt rächt sich naturgemäß in der Glaubwürdigkeit seines Verses. Die Dichtung ergibt also, vom erwählten Dichter niedergeschrieben: Den Extrakt höherer Wahrheit. Die Dichtung ist eine Gunst, die der Dichter auf sich nimmt. Und selbst das mit Gott hadernde Gedicht kniet vor ihm ..." (304).

Es gehört zur geistigen Wiedergutmachung, wenn man das Andenken an die jüdische Dichterin lebendig macht. Sie hat die Kunst einmal mit dem Wein verglichen. „Der will gären, sich filtrieren; je länger der kostbare Most im Herzen des träumenden, schäumenden Künstlers ruht, desto unvergleichbar süßer wird der Dichtung Blume" (321).

Nur wenige werden den Namen Else Lasker-Schülers dauernd im Gedächtnis behalten; es werden auch nur wenige ihrer Werke einen Platz in den Anthologien unserer deutschen Lyrik finden. Damit aber sollte man sich nicht zufrieden geben. An dem Beispiel dieser Dichterin kann man auch die Voraussetzung großer Dichtung erkennen: Die Verbundenheit oder wenigstens die Sehnsucht nach der letzten Wesenheit, nach der tiefsten Wurzel aller menschlichen Bewegung. Wo die Welt in die Fülle ihrer Erscheinungen auseinanderfällt oder wo nur der dumpfnotwendige Ablauf der Geschehnisse gesehen wird, da erlahmt auch die Kunst, da nähern wir uns dem Kältetod der Seele und ihrer schöpferischen Kräfte.

H. Becher S.J.

Schiller, Friedrich: Ausgewählte Werke. Ausgabe in sechs Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Müller. (691, 696, 572, 680, 639, 619 S.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer. DM 52,—.

Das Schillerjahr schenkte uns die in drei Doppelbänden vorzüglich ausgestattete und gedruckte Ausgabe der Meisterwerke unseres großen Klassikers. Sie enthält die Gedichte, die Erzählungen, die Dramen, die kunsttheoretischen und historischen Schriften in wesentlicher Auswahl. Viele werden wohl das Demetriusbruchstück vermissen; davon abgesehen liegt alles Wichtige vor. Der Herausgeber leitet den ersten Band mit einer Würdigung der Lyrik Schillers ein, die wohl bündig nachweist, daß der uns geläufige Begriff der Lyrik allzu einseitig sich auf Goethe gründet. Es ist wohl nicht abwegig zu behaupten, daß die Krisis der modernen Lyrik weithin darin ihren Grund hat und daß eine Aufnahme unseres zweiten Klassikers in das lyrische Feld uns aus dieser Not befreien könnte. Ausführliche Anmerkungen zu den einzelnen Gedichten und Erzählungen erleichtern das Verständnis und ordnen die einzelnen Schöpfungen in die Entwicklung des Dichters ein. (Daß Papst Clemens XIV. durch Giftmord geendet habe, ist aber eine Legende. Zu S. 683.) Die Erläuterungen zu den einzelnen Dramen geben eine Rechtfertigung der Textgestaltung, berichten die Entstehungsgeschichte, deuten das Ganze und erklären einzelne Stellen. In einer ausführlichen Darstellung bietet Müller schließlich ein Gesamtbild der ästhetischen Weltanschauung Schillers. Hier kommt allerdings das Religiöse zu kurz oder wird nicht ganz richtig gesehen (vgl. 5, 607). Mancher Leser möchte wohl auch eine kritische Stellung zu Schiller finden. Der Herausgeber hat davon abgesehen. Er hat aber in vorzüglicher Weise die geistige Welt des Dichters entfaltet und lebendig gemacht.

H. Becher S.J.

Baudelaire, Charles: Die Blumen des Bösen. Deutsch und Französisch. Übertragen von Carl Fischer. Nachwort von Herbert Cysarz. (465 S.) Berlin-Frohnau und Neuwied a. Rh. 1955. Hermann Luchterhand. Gln. DM 9,80.

Es wäre naiv und hieße die Dichtung von jedem sittlichen Bezug losgelöst betrachten, wollte man Baudelaire zu einem christlichen

Dichter machen. Dafür ist seine Dichtung zu zweideutig, und bergen diese „Blumen des Bösen" zu viel des erotisch-satanischen Giftes. Dennoch hat man in ihm den Anfang oder doch die Vorahnung einer Wende zum Christlichen gesehen. Denn es ist ja bei ihm nicht nur Laster und Ekel des Lasters, sondern aus dem Trinken der bitteren Hefe steigt eine Sehnsucht nach der Unschuld Gottes auf. In diesem Sinne hat man Baudelaire den ersten einer ganzen Gruppe von „Dichtern des christlichen Heimwehs" genannt (J. Calvet).

Die vorliegende neue Ausgabe der Fleurs du Mal auf Dünndruckpapier in weichem Ganzleinenband stellt dem französischen Text jeweils die deutsche Übertragung gegenüber. Die Übersetzung von Carl Fischer ist treu und verdient Anerkennung, wenn sie natürlich auch nur der Versuch sein kann, mit den völlig verschiedenen Mitteln unseres Deutsch die wunderbare Schmiegsamkeit und Musikalität der Sprache Baudelaires wiederzugeben. Das etwas wortreiche, fast hymnisch gestimmte Nachwort unternimmt eine vorwiegend ästhetische Deutung der Verse Baudelaires und fragt nach ihrer geistesgeschichtlichen Einordnung. F. Hillig S.J.

Zieser, Benno: Rote Leuchtkugeln. (225 S.) Stuttgart 1954, Europa Verlag. Ln. DM 10,80.

Eine Gruppe von Schülern wird zum Militär eingezogen, erlebt die Rekrutenzeit und den Rußlandfeldzug. Alle fallen, mit Ausnahme des Erzählers, der verwundet im Flugzeug aus dem Stalingradkessel gerettet wird. Es ist ein nüchterner und dunkler Tatsachenbericht von einem Leben auf „dieser tausendmal verfluchten Erde". Die Angst, der Tod, der Schrecken, „die jauchzende Demonstration bezwungener Vernichtung", die Grausamkeit sind die Welt, in der die Soldaten leben und sterben. Das war wohl die Wirklichkeit des letzten Krieges. Dennoch fragt man sich: war es die ganze Wirklichkeit? Ist es auch die ganze Wirklichkeit dessen, der Dichter, Zeuge der ganzen Wahrheit, sein muß? H. Becher S.J.

Rüber, Johannes: Bleibe, meine Welt. (328 S.) München 1955, A. Langen und G. Müller. DM 12,80.

Eine junge jüdische Frau findet bei einem dänischen Pfarrer, dem Freund ihres Vaters, eine Zuflucht und wird von ihm vor den Nationalsozialisten gerettet. Die Erschütterungen ihres Lebens verfolgen sie aber auch da, besonders während der langen Monate, als Pfarrer Jacobsen im Gefängnis der Besatzungsmächte ist und sie allein schutzlos und in steter Gefahr im Pfarrhaus zurückbleibt. In der Rückschau erfahren wir ihre Lebensschicksale: die Flucht aus dem Baltenland nach Petersburg, die Verbannung nach Sibirien mit dem Tod der Mutter, die Rückkehr mit dem Vater, einem Universitätsprofessor, nach Leipzig, das Glück der Liebe, auf das sie verzichtet, um dem Vater beizustehen, das Judenpogrom in Leipzig, den Tod des Vaters in Prag. Alle Schrekken der Verfolgung, der Verlassenheit, der inneren Einsamkeit überwindet sie durch ein immer tiefer werdendes Verhältnis zu Gott, der ihr besonders in den Psalmen seit ihrer Jugend nahe war und zu dem sie in den Worten und Tönen der alten evangelischen Choräle spricht. Als sie „in höchsten Nöten" ist, kehrt Jacobsen zurück und rettet sie vor dem leiblichen Tod und der seelischen Verzweiflung. Rüber hat die Not des Judenvolkes in seiner Erzählung gültig und echt gestaltet und darüber hinaus allgemein veranschaulicht, was Glaube an Gott ist und sein soll. H. Becher S.J.

Mauriac, Francois: Das Lamm. (230 S.) Heidelberg 1955, Drei Brücken Verlag. Leinen DM 9,50.

Es beginnt und endet mit einem Bettgespräch, das zudem noch zweimal die zügig erzählte Handlung unterbricht. Diese selbst setzt mit dem auf die Abfahrt seines Zuges wartenden, ein anscheinend entzweites Ehepaar beobachtenden Xavier Dartigelongue ein: dem Helden oder „Lamme" des Romans. Der Zufall will es, daß jener junge Mann, nachdem er den Kuß seiner Frau unerwidert gelassen, zu Xavier ins Abteil steigt. Aber für Xavier gibt es keinen Zufall, jede Begegnung — so glaubt er — ist eine ihm von der Vorsehung gestellte Aufgabe. Als nun Xaviers Reisegefährte gar zu hören bekommt: „Ich trete morgen in das Seminar der Karmeliter ein", entsetzt er sich: „Das ist doch nicht möglich. Noch ist es Zeit. Sie armes Unschuldslamm, Sie sind in die Hände von Würgern gefallen." Am nächsten Tage schon haben beide Paris verlassen und sind in Larjuzon: Xavier, um einer verlassenen Frau ihren Gemahl zurückzubringen, und Jean de Mirbel, um ein Lamm vor den Würgern zu bewahren. Bedeutet es, daß Xavier seinen Beruf verfehlt hat?

Bei einem Heiligen, als welchen Mauriac ihn darstellt, bei einem immer wieder sich opfernden Lamm ist das nicht möglich. Der Roman zeigt jedoch, daß es schwierig ist, einen Heiligen zu erfinden. Wie bei den anderen, in dieser Zeitschrift besprochenen Romanen Mauriacs: „Galigai" und „Das Ende der Nacht", hat man den Eindruck, daß am Anfang von Mauriacs Dichten ein allzu klar gefaßter Gedanke, eine These steht, die hier etwa heißen könnte: Wer immer sie sein mögen — der Heilige liebt und opfert sich für die ihm Begegnenden. Die Grundgedanken Mauriacs haben immer Gewicht und erfassen den vor die Offenbarung gestellten Menschen, ob er sie glaubt oder ablehnt, in einer Tiefe, die sonst nur selten erreicht wird. Die dichterische Ge-

staltung des „Lammes“ aber wirkt so klug und deshalb zum Teil auch so gesucht, daß sie nicht nach jedermanns Geschmack sein dürfte. Immerhin tut es angesichts der oft chaotischen Romanliteratur von heute gut, einem Manne fester Ordnungen zu begegnen.

H. Stenzel S.J.

Bomans, Godfried: Die Memorien des Herrn Ministers. Aus dem Nachlaß herausgegeben. (255 S.) München 1955, Albert Langen. Georg Müller. Ln. DM 9,80.

Pieter Bas, Alt-Minister der Niederlande für Unterricht, Wissenschaft und Künste schreibt im Alter von 86 Jahren seine Memoiren. Er könnte vielmehr sie so geschrieben haben: Frohe Kindheits- und Jugenderinnerungen, sein Eintritt ins öffentliche Leben, das Stenogramm einer parlamentarischen Sitzung hat der humorvolle Dichter Bomans ersonnen und auch die Altersweisheit seines Helden erdacht, die, ohne je aufdringlich oder ätzend zu wirken, das Leben ernst deutet und seinen wahren Gehalt auf eine erquickende Weise ins Herz des Lesers senkt.

H. Becher S.J.

van Eyck, Tony: Ein Mann namens Miller. (304 S.) München 1955, A. Langen. G. Müller. DM 12,80.

Ein phantastischer Roman: Fast zu gleicher Zeit sterben in New York eine glücklich verheiratete junge Frau und ein vom Leben enttäuschter, verbitterter Pfarrer. Als Geister bleiben sie auf dieser Erde, nehmen an ihrem Begräbnis teil, vermögen die inneren Antriebe der noch im Fleisch lebenden Menschen zu erkennen. Sie sollen dadurch zu Erkenntnissen und Einsichten kommen, die ihnen bisher verschlossen waren (88), leidvolle Erkenntnisse, durch die sie die noch verbliebenen Strafen für ihre Schuld sühnen. Zu gleicher Zeit erscheint im Negerviertel Haarlem ein Mann namens Jesus Miller, der in den Worten des Evangeliums spricht. Er ist, wie sich schließlich herausstellt, wirklich Jesus Christus. Die Armen und Ausgestoßenen verehren ihn und, obwohl sie Kommunisten sind, lernen sie glauben und lieben. Miller erbittet und erhält einen Paß nach Moskau. Auch hier wird das Volk von religiöser Inbrunst erfüllt. Die Menschen glauben und lieben, ohne daß sie an eine politische oder soziale Revolution dächten. Das amtliche Kirchentum in dem dem Dostojewskischen Großinquisitor nachgebildeten Metropoliten und die Parteiführer lehnen Miller ab. Er wird erschossen. Der Metropolit erhängt sich wie Judas. Millers Leichnam wird von einem jüdischen Arzt untersucht. Er erkennt, daß der Tote wirklich Jesus Christus war, nachdem er die Narben seiner Wundmale festgestellt hat. Ein phantastischer, aber gut erzählter Roman. Vor allem zeichnet er sich aus durch eine quellklare Sprache, in der die eigentlichen Heilswahrheiten den Menschen, auch den Kommunisten dargelegt werden, so daß der wahre Sinn des Menschenlebens auch für die konkrete Gegenwart in West und Ost erkennbar wird.

H. Becher S.J.

Rojas, Manuel: Wartet, ich komme mit. Roman. (354 S.) Graz 1955, Styria.

Im spanischen Kulturkreis ist die Liebe zum Schelmenroman noch nicht ausgestorben. Der vorliegende Roman erinnert zuweilen an „Das Lazarillo del Tormes“. Er ist die Geschichte eines Knaben, Sohn eines Diebes, der in der Unterwelt und an ihrem Rand lebt. Aber Rojas pflegt nicht so sehr den Humor und die liebenswürdig-realistische Zeitkritik. Er sucht den Menschen und „entdeckt auch in einem häßlichen Antlitz einen Zug verborgener Schönheit oder in dem Gehaben eines heruntergekommenen Menschen eine vornehme Gebärde“ (202). In diesen Dieben, Landstreichern, Wildlingen von Buenos Aires, von Argentinien und Chile ist oft das schönste Gut der Menschen, die Freiheit, reiner entfaltet als in den an allen Seiten angebundenen Sklaven materialistischen Lebensgenusses. Auch Stil und Sprache entsprechen der Welt des Dichters: Wirklichkeitstreue und doch Schönheit, Unberührtheit, sittliche Vornehmheit.

H. Becher S.J.

Zeitfragen

Risse, Heinz: Fördert die Kultur! (110 S.) München 1955, A. Langen u. G. Müller. DM 5,80.

In einer Reihe von Essays prangert Risse humorvoll und doch auch wieder mit tiefem Ernst, zuweilen sogar auch bitter oder in heiligem Zorn gewisse Erscheinungen unserer sogenannten Kultur an. Es sind vielfach die gleichen Tatsachen, die Guardini bewogen, vom Ende der Neuzeit zu sprechen, oder die Böhm in „die Epoche des Teufels“ brandmarkt. Während diese Autoren aber aus einer starken Gläubigkeit fähig werden, auf die Möglichkeit der Heilung und des Heils hinzuweisen, bricht dieser gesunde Lebens- und Glaubensmut bei Risse nur selten und andeutungsweise durch. Einige Titel mögen die Tatsachen erkennen lassen, die er verurteilt: Fördert die Kultur! Gärten und Bücher, keine Zeit — kein Geld, die Kongressierenden, Sein und Haben, Langeweile, Erschütterung und Angst ohne tiefere Bedeutung?, vom Ruhen in der Stillosigkeit unseres Lebens, über die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Literatur.

H. Becher S.J.

Die Kirche der Heiligen

Von KARL RAHNER S. J.

Es ist ein wenig merkwürdig: wenn man in eine heutige durchschnittliche Dogmatik hineinschaut, wird man die Lehre von den Heiligen der heiligen Kirche und ihrer Verehrung an vielen Orten zusammensuchen müssen. In der Fundamentaltheologie ist ein wenig auch von der *heiligen* Kirche, von ihrer Heiligkeit als Kennzeichen der wahren Kirche und dabei vielleicht auch von den Heiligen die Rede. Irgendwo anders, bei der Frage der päpstlichen Definitionen, wird die Frage behandelt, ob die Kirche auch bei der Kanonisation der Heiligen unfehlbar sei. Das gibt dann zu der weiteren Frage Anlaß, wie die Kirche denn bei einem solchen Akt unfehlbar sein könne, wenn es doch (so wendet man sich ein) nicht eigentlich in der mit Christus und seinen Aposteln abgeschlossenen Offenbarung enthalten sein könne, daß dieser oder jener ein Heiliger sei, d. h. zu den ewig Geretteten gehöre. Man hilft sich dann oft mit dem Satz, daß es neben dem „göttlichen" Glauben an das von der Kirche bloß vorgelegte Zeugnis des wahrhaftigen Gottes selbst auch einen „kirchlichen Glauben" gebe, dessen unmittelbarer Grund die Autorität der Kirche sei. Aber warum sich diese unfehlbare Lehr-Autorität der Kirche gerade auch auf diesen Gegenstand (und z. B. nicht bloß auf die „Facta dogmatica") beziehen könne, das wird gewöhnlich nicht mehr sehr deutlich.[1] Irgendwo anders wird dann etwas über die Verehrung der Heiligen gesagt, meist im Anschluß an die Lehre von der Anbetung Christi und der Verehrung der heiligen Jungfrau und Gottesmutter. Letztlich kommt diese Platzanweisung daher, daß in den meisten Schulbüchern ein geschlossener *dogmatischer* Kirchentraktat an der rechten Stelle der Gesamtdogmatik noch fehlt oder daß, wo es einen solchen gibt, doch meistens nur die Lehr- und Hirtenautorität der hierarchischen Kirche sein eigentlicher Gegenstand ist. Eine Lehre „von den endgültig erlösten, heiligen Gliedern der heiligen Kirche" findet so keinen rechten Platz.[2] An der Stelle, wo nach der Lehre von der Anbetung Christi thematisch etwas über die Heiligen gesagt wird, wird aber — im polemischen Gegensatz zur Lehre der Reformatoren — fast ausschließlich die Lehre des Trienter Konzils verteidigt, daß es gut und nützlich sei, die Heili-

[1] Vgl. z. B. *Lercher-Schlagenhaufen*, Institutiones theol. dogm. I (Innsbruck 1939) n. 511. Es ist hier nicht der Platz, zu dieser Frage eine Antwort zu versuchen.

[2] Im systematischen Index des Denzingers z. B. ist, was über den „cultus sanctorum" (den cultus also, nicht die sancti) gesagt wird, unter dem ersten Gebot des Dekalogs untergebracht. Doch sind Ansätze zur Besserung schon da; z. B. bei *L. Ott*, Grundriß der Dogmatik (Freiburg 1952) existiert wenigstens ein dogmatischer Kirchentraktat und *darin* (367 f.) ein Abschnitt über die Verehrung und Anrufung der Heiligen. Doch auch hier ist die ekklesiologische Funktion der Heiligen zu ihren Lebzeiten irgendwie übersehen.

gen zu verehren und um ihre Hilfe anzurufen (Dz 984). Was die Heiligen uns und der Kirche sind, warum sie eine Rolle über ihre Fürbitte hinaus in unserem christlichen Dasein spielen, das bleibt recht unausdrücklich irgendwo am Rand unseres Glaubensbewußtseins stehen. Der Titel des Abschnitts heißt von vornherein „De *cultu* sanctorum", es ist von unserer Verehrung der Heiligen, nicht von ihnen selbst die Rede; das geschieht höchstens noch indirekt, insofern man von ihnen als von Seligen im Himmel, nicht aber davon spricht, was sie zu der Zeit der Kirche bedeuteten, als sie mit uns auf Erden pilgerten und so gerade Heilige wurden. Man sieht: auf diese Weise kommt in der landläufigen Dogmatik keine geschlossene Vorstellung darüber zustande, was eigentlich die Heiligen für uns sind. Das meiste davon wird aus dem Vollzug des christlichen und kirchlichen Lebens *nicht* herübergeholt in die Reflexion der Theologie. Wenn aber Theologie auch eine Aufgabe für das christliche Leben hat, dann ist dieser Mangel in der Theologie ein Schaden für das Leben.

Theologie der Kirche der Heiligen

Wir finden vielleicht den rechten Ansatzpunkt für eine ganz kleine Skizze einer Theologie der Kirche der Heiligen, wenn wir uns fragen, warum die Kirche die Fähigkeit habe, einen Menschen zu kanonisieren, d. h. nach seinem Tod mit lehramtlicher und disziplinärer Unfehlbarkeit zu erklären, er gehöre zu den endgültig Erlösten. Das ist ja nicht selbstverständlich. Heißt es nicht, daß wir niemanden richten sollen vor dem Tag des Herrn? Man kann auch nicht sagen, daß diese Kanonisation eigentlich durch die Wunder autorisiert sei. Denn diese sind im Hinblick auf ihren bloß relativen Sicherheitsgrad einerseits und die Absolutheit der kirchlichen Heiligsprechung anderseits nicht als alleinige Grundlage eines solchen Urteils geeignet. Und überdies: die Kirche verzichtet unter Umständen in einem solchen Heiligsprechungsprozeß auf die Wunder (CJC can 2116 § 2). Man kann natürlich sagen: sie hat die unfehlbare Autorität zu einer solchen Definition von ihrem Stifter erhalten. Aber dann ist die Frage: woher weiß man das? Wenn man sagt: sie verehrt Heilige, soll sie verehren und läßt sie durch ihre Gläubigen verehren, also muß sie davor bewahrt werden, sich in dieser eindeutigen Verehrung zu irren, so mag der Schluß richtig sein. Aber woher weiß man die Grundlage dieses Schlusses, daß die Kirche nämlich die Heiligen verehren *soll*, und zwar nicht bloß so, wie Menschen die großen Gestalten ihrer Geschichte mit Recht verehren und ihr Andenken der Nachwelt überliefern, ohne sich dabei ein absolutes Urteil über die metahistorische Gültigkeit dieser Verehrung anzumaßen? Die Heiligenverehrung der Kirche ist vielmehr ein unerläßliches Stück[3] des Daseinsvollzugs der Kirche selbst, etwas, was wirklich zu ihr als religiös-christlicher Wirklichkeit gehört, und sie ist über-

[3] Ob der oder jener einzelne als Heiliger verehrt wird von der Kirche oder einem einzelnen Christen, das mag (abgesehen von absolut zentralen Gestalten der Heilsgeschichte: Maria, der Täufer, die Apostel) Sache freier Wahl sein. Das kann aber nicht einfach ausgedehnt werden auf die Heiligenverehrung im allgemeinen und ganzen. Schon nicht wegen Lk 1, 48; Apg 7, 54—60; Hebr 11/12; Offb 21, 14.

dies so, daß das Wissen der Kirche um die Gültigkeit ihrer individuellen Verehrung Glaubensqualität hat. Dabei hängt die erste Eigentümlichkeit mit der zweiten zusammen. Wie sollte die Kirche in solchen Fragen unfehlbar sein, wenn sie ohne weiteres auf die Verehrung der Heiligen verzichten könnte? Sie muß doch offenbar unfehlbar urteilen können, weil sie überhaupt einem Urteil nicht ausweichen darf, d. h. aber, weil die Verehrung der Heiligen zu ihrem ihr notwendigen Leben gehört. Aber *warum* ist dies der Fall?

Lobpreis der Gnade

Wir kommen in dieser Frage nur weiter, wenn wir bedenken: die Kirche bekennt sich als die heilige Kirche. Dieses Bekenntnis ist nicht in ihr Belieben gestellt. Sie kann es nicht — etwa aus Bescheidenheit oder angesichts der Sündigkeit ihrer Glieder — unterlassen. Es ist ihre Pflicht, weil sie Gottes Gnade zu bekennen hat. Wenn sie aber dies tut, dann darf sie nicht nur einen gnädigen Heilswillen Gottes preisen, der „an sich" bereit ist, zu vergeben und zu heiligen. Sie muß die Gnade preisen, die mächtig gewirkt hat, die sich durchgesetzt hat, die an uns wirklich und offenbar geworden ist. Sie muß also sagen: Gott *hat* wirklich erlöst, er *hat* wirklich seinen Geist ausgegossen, *hat* wirklich Machttaten an den Sündern getan, *hat* in der Finsternis sein Licht aufleuchten lassen; es brennt; es ist zu sehen; es sind diejenigen greifbar versammelt, die er herausgerufen hat aus dem Reich der Finsternis und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe. Weil die Kirche die *Gnade Gottes* preisen muß, darum muß sie sich als die heilige bekennen. Dieses Bekenntnis demütigt sie; denn sie legt dadurch immer wieder Zeugnis ab gegen das, was sie von sich aus ist: die Herde der Armen, Störrischen, Sündigen, der von sich aus sehr merklich Verlorenen. Aber sie darf darum dieses Bekenntnis doch nicht unterlassen. Sie muß singen: du hast uns, o Herr, geliebt und durch dein Blut erlöst, uns zu einem Königtum, zu Priestern für Gott, deinen Vater gemacht (Offb 1, 5/6). Sie darf das nicht bloß als von Gott gegebene *Möglichkeit* sagen, sie muß es — sie ist keine Pelagianerin, für die die Wahl des Menschen aus bloßen, von Gott gebotenen Möglichkeiten das letzte Wort hätte — als tatsächlich geschehenes Ereignis bezeugen. Sie darf nicht so tun, als ob es letztlich noch fraglich oder wenigstens noch eine gänzlich ungreifbare und verborgene Tatsache sei, daß Gott mit seinem Wort des Erbarmens im Dialog zwischen ihm und der Kreatur das letzte Wort behalten habe, als könne man nur „annehmen", Gott habe seinen Geist ausgegossen, von seinem Brausen und seinen Feuerzungen sei aber gar nichts zu merken.

Eschatologische Glaubensaussage

Dieser Preis der Gnade Gottes im Bekenntnis der heiligen Kirche, der zur innersten Mitte des christlichen Credo gehört, muß nach seiner theologischen Eigenart unter einigen Gesichtspunkten verdeutlicht werden. Es ist dieses Bekenntnis der heiligen Kirche ein Bekenntnis der *sichtbaren* Kirche. Gewiß ist es ein *Glaubens*bekenntnis. Gewiß wird *tatsächlich,* was bekannt wird, gesehen und als gesehen anerkannt mit der Gnade Gottes und unter dem Licht

des Glaubens (ohne daß dadurch die apologetische, glaubensbezeugende Funktion der Heiligkeit der Kirche als Merkmal der wahren Kirche Christi angetastet wird). Aber diese Heiligkeit der Kirche ist darum doch nicht etwas, was bloß da wäre als absolut Erfahrungsjenseitiges, als etwas, was bloß wider alle Geschichte und Erfahrung, bloß unter dem alleinigen Eindruck bloß hoffnungsloser Sündigkeit und Versagens der Kirche in einem verzweifelt paradoxen „dennoch" als gänzlich verborgen in der Kirche anwesend geglaubt würde. Diese Heiligkeit macht die Kirche zu einem signum elevatum in nationes (Dz 1794), man trifft sie an, wenn man sie mit demütiger Bereitwilligkeit sucht und sehen will; sie strahlt auf, sie bezeugt sich wirklich, sie läßt sich begegnen. Die Tat Gottes in der Gnade an den Menschen bezeugt sich in ihren Werken, die so sind, daß man ihretwegen den Vater preisen kann (Mt 5, 16), in Früchten, die sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit (Gal 5, 22f.).

Diese erscheinende „proklamierte" Heiligkeit der Kirche ist nicht bloß eine reine „Faktizität", die sich wider Erwarten da und dort hinterher feststellen läßt. Sie ist vielmehr von Gott in seinem Ratschluß verfügt. Sie ist zwar immer die Tat der freien Liebe des Menschen, seines freien Glaubensgehorsams. Aber eben dieser ist von Gott verfügt und geschenkt, geborgen und garantiert durch die größere Macht der Gnade Gottes, die von sich aus die Kirche als ganze so wenig aus seiner Liebe wie aus seiner Wahrheit ausbrechen läßt, nicht weil der Mensch nicht könnte, sondern weil Gott der Kirche die Gnade gibt, wirklich frei zu tun, was er von ihr haben will; nicht nur ihr Wort und ihre objektiven Heilsveranstaltungen (Predigt und Sakrament), sondern auch ihr „existentielles" Sein soll den endgültigen Sieg der Gnade verkünden, seitdem in Christus am Kreuz Gott das letzte Wort im Dialog Gottes und der Menschheit behalten hat und dieses Wort das wirksame Wort des Erbarmens ist. Darum *muß* die Kirche zu *allen* Zeiten, gleichsam beschämt, aber eindeutig, verkünden, daß sie die heilige ist. Und sie weiß, was sie so von sich aussagt, nicht bloß aus ihrer nachträglichen Erfahrung, die sie mit sich macht, sondern aus der Machttat Gottes, die ihr im Wort Gottes im voraus zu ihrer — sonst sehr problematisch bleibenden — Erfahrung, diese übergreifend und vorwegnehmend, zugesagt worden ist. Die Verkündigung ihrer eigenen Heiligkeit ist eschatologische Glaubensaussage, nicht bloß ein mildes Urteil der Geschichte, das über dem Gräßlichen das „doch auch noch gegebene" Gut nicht zu übersehen geruht.

Gerade so aber muß diese Aussage eine konkrete Aussage sein. Würde die Kirche nur sagen, sie sei die heilige, aber damit nur meinen, man müsse das eben so im allgemeinen sagen, so auf gut Glück und ins unbestimmte Ungenaue hinein, weil es ja doch nicht sehr wahrscheinlich sei, daß Gottes Wort und Gnade nirgends einen wirklichen und endgültigen Sieg erreiche, dann hätte sie eigentlich doch nur die Gnade als Möglichkeit und ihr heiliges Gesetz als Forderung verkündigt, nicht aber die Gnade als siegreiche Macht und das Gesetz als durch die Gnade erfülltes. Sie würde dann doch nur abstrakten

„Idealismus" predigen, sie selbst wäre ein Sollen und ein Postulat, nicht aber die gottgeschenkte Erfüllung, die alles bloß ethisch Fordernde, bloß Seinsollende schon hinter sich gelassen hat; sie wäre doch nur Gesetz, nicht ausgegossenes Pneuma. Sie selber wäre auf der Seite des Gesetzes, das der Stachel der Sünde ist, sie wäre bloß auf der Seite der zu Erlösenden, nicht die Greifbarkeit der Gnade der Erlösung. Je mehr dann die Kirche von Heiligkeit redete, je eindeutiger und eindringlicher sie die bloße Forderung der Heiligkeit verkündete, um so mehr wäre sie alttestamentliche Synagoge des Gesetzes. Von ihr aber unterscheidet sie sich doch gerade dadurch, daß sie nicht das Gesetz als Forderung verkündet (was sie auch tun muß, weil wir, die Hörenden, immer im Übergang von der Knechtschaft des Fleisches in die Freiheit des Heiligen Geistes sind), sondern die Erfüllung des Gesetzes durch die Gnade Gottes als an uns geschehen proklamiert. Sie muß also ihre Heiligkeit konkret sagen können. Sie muß eine „Wolke von Zeugen" haben, die sie mit Namen nennen kann. Sie kann nicht nur behaupten, daß es eine Heilsgeschichte gebe (man wisse aber doch nicht genau, wo sie mit wirklich endgültigem Erfolg sich ereigne), sie muß *wirklich* die eschatologische Heilsgeschichte selbst *erzählen*, die sie selber ist. Der Preis ihrer konkreten Heiligen gehört zu ihrem eigentlichsten Wesen und ist nicht bloß ein nebenbei „auch" betriebenes Geschäft, das von bloß menschlichen Bedürfnissen nach Heldenverehrung eingegeben wurde.

In dem Auftrag, die Gnade Gottes als eschatologisch angekommene und siegreiche zu preisen, ist die Verpflichtung der Kirche enthalten, sich selbst die durch alle Zeiten heilige zu nennen und diese Selbstaussage als konkrete zu sagen in dem Preis namentlicher Heiliger. Die Kirche muß also anfangen mit Maria, dem Protomartyrer, den Aposteln; aber sie kann nicht mit ihnen aufhören. Das Vermögen, das sich in der Urkirche betätigte, da sie Maria, den Protomartyrer und die Apostel „kanonisierte", muß ihr bleiben, sonst wäre sie nur einmal die heilige Kirche gewesen, ohne es noch zu *sein;* sie könnte nicht mehr aktuell die Gnade Gottes preisen, die ihr rettend und heiligend wirklich zuteil wurde.

Die Heiligen als Schöpfer eines neuen christlichen Stils

Von hier aus ist nun deutlicher zu sehen, was die Heiligen in der Kirche sind. Sie sind für ihre Konstitution von wesenhafter Bedeutung nicht bloß als geglückte Produkte der Kirche als institutioneller Heilsanstalt, die durch Lehre und Erziehung, durch Leitung und Gnadenmittel zur Reife gebracht, gewissermaßen als Ergebnis zur „triumphierenden" Kirche hinüber — abgeliefert werden. Sie gehören als solche Heilige hier auf Erden wesentlich zur Kirche, sie selber wäre nicht die, die sie sein muß, gäbe es ihre Heiligen nicht. Die Kirche ist nicht bloß Heilsanstalt und somit Lehrerin der Wahrheit und Verwalterin der Gnadenmittel, der die Menschen, soweit sie nicht als Amtsträger diese Institutionen verwalten, nur als Objekt gegenüberstehen. Wäre die Kirche nur in ihren objektiven Institutionen heilig, wäre sie

Synagoge, in einer letzten, auf die Dauer nicht überwindbaren Gefahr, daß die unheiligen Sünder die heiligen Institutionen zu einer Waffe gegen Gott selbst machen und diese samt der „Synagoge" selbst zerstören. Diese getauften geheiligten Menschen, die glaubenden und liebenden, *sind* die Kirche (eine Binsenwahrheit, die, ach, vom Volk der Kirche heute noch immer nicht wirklich begriffen und gelebt wird). Diese Kirche als Volk Gottes, zu dem alle rechtgläubigen Getauften gehören, als Leib Christi, an dem nicht nur die Amtsträger als Glieder zählen, muß heilig sein, muß den Sieg der Gnade Gottes geschichtlich greifbar darstellen. Gewiß geschieht das auch schon durch alle „Heiligen" im *biblischen* Sinn, d. h. durch alle jene, die, gerechtfertigt durch Glaube, Liebe und Taufe, ein wahrhaft christliches Leben führen, weil alle diese durch Gott gerufenen, in seine heilige Nähe geratenen und von ihm als sein Eigentum ergriffenen „Heiligen", die versammelte Gemeinde Christi, die heilige Kirche bilden. Diejenigen, die wir im heutigen Sprachgebrauch Heilige nennen, haben sogar in dieser Hinsicht zunächst vor allen „Heiligen" im biblischen Sinn nichts besonderes voraus in der Bildung der heiligen Kirche als des geschichtlichen Zeugnisses für den heiligen und heiligenden Gott und seine Gnade, die endgültig ihre Herrschaft schon begonnen hat. Wir können zwar sagen, daß diese Heiligen im modernen, liturgischen und kanonistischen Sinn vor den andern „Heiligen", vor uns Christen also, durch ihre „heroische" Tugend hervorragen, diese aber etwas Außergewöhnliches sei und darum diese Heiligen für die Darstellung der heiligen Kirche eine außergewöhnliche Aufgabe haben. Das ist richtig. Aber es genügt wohl nicht. Denn dort, wo die christliche Wirklichkeit durch die einen absoluten Neuanfang bedeutende Macht der Gnade da ist, kann alles, was daraus folgt und erwächst, im Vergleich zu diesem absoluten Neuen dem Nichtgerechtfertigten gegenüber nur einen stufenweisen Unterschied bedeuten. Die Heroizität der Tugenden der (kanonisierbaren) Heiligen *allein* kann ihre besondere Aufgabe in der Kirche nicht erklären. Eine solche müssen sie aber doch wohl haben. Denn warum kann die Kirche nur ihnen gegenüber ihre bis in die letzten Geheimnisse des Gewissens und die Tiefe der Ewigkeit reichende Vollmacht und Entscheidungsgewalt ausüben und nicht allen gegenüber, die im Zeichen des Glaubens hinübergegangen sind und nun den Schlaf des Friedens ruhen? Das ist doch wohl nicht damit allein erklärt, daß so etwas zu umständlich sei und es ja wahrhaftig dem christlichen Dasein, das „in Furcht und Zittern" sein Heil wirken soll, nicht frommen würde, wenn jeder Christ, der gut gestorben ist, „kanonisiert" würde. Das ist wohl auch nicht damit allein erklärt, daß die Kirche im Grunde nicht mehr die Glaubende, bloß Hoffende, noch Pilgernde wäre, wenn von allen, die ihr bis zum Tode angehört haben, sicher gewußt würde, daß sie das Heil erlangt haben. Denn es ist natürlich richtig: wenn auch nur an der Grenzlinie des Todes die allgemeine Scheidung, und zwar für alle andern hienieden erkenntlich, einträte, dann wäre die Kirche doch nicht mehr in einem die Kirche der Heiligen *und* der Sünder, die Tenne mit Spreu und Weizen, das Netz mit

guten und schlechten Fischen, und zwar so, daß die Scheidung zwischen beiden bei Gott und seinen Engeln bleibt. Das alles ist richtig, erklärt aber wohl nicht allein, warum nur einige („heroische") Heilige unter den „Heiligen" im biblischen Sinn kanonisiert werden können und dürfen. Diese müssen eine eigentümlichere Aufgabe haben als nur die, „besonders ausgezeichnete" Fälle unter den sonstigen („durchschnittlichen") „Heiligen" zu sein.

Aber worin soll denn die spezifische Funktion (kanonisierten oder kanonisierbaren[4]) Heiligen für die Konstitution der heiligen Kirche bestehen? Um hier weiter zu kommen, ist folgendes zu beachten: wir dürfen die Heiligkeit der Kirche und der Heiligen nicht bloß als die restlose Erfüllung eines immer gleichbleibenden statischen übernatürlich-sittlichen Solls auffassen, das als unveränderliches Ideal über der Geschichte der Kirche schwebt und immerfort von neuen Generationen der Kirche unter deren Leitung verwirklicht wird. Die Kirche hat eine echte Geschichte, eine einmalige Geschichte des Heiles und so auch der Heiligkeit. Bei allem Gleichbleibenden des „Wesens" der christlichen Heiligkeit „passiert" sie nicht einfach bloß immer als „dieselbe" wieder in den Heiligen. Die Unterschiede zwischen den Heiligen (die ja niemand leugnet) sind nicht nur sublime Zufälligkeiten bloß zeitlicher Art, die für die Heiligkeit selber, die sie verwirklichen, gleichgültig wären. Nein, gerade diese einmaligen Zufälligkeiten der Geschichte, das „Individuelle", das „Physiognomische" der Heiligen geht mit ihnen in die Ewigkeit ein, die nicht ein reines Wesen abstrakter Art, sondern der echte und bleibende, individuelle Ertrag der Geschichte ist. Sonst gäbe es einen „cultus sanctitatis" in der Kirche, aber keinen „cultus sanctorum", sonst müßte man bloß Moraltheologien, aber keine Heiligenleben zur Lektüre empfehlen. So wie es echte Dogmenentwicklung, d. h. Geschichte der Wahrheitsaneignung gibt, so gibt es Heiligkeitsgeschichte, d. h. je einmalige, unwiederholbare Geschichte der Aneignung der Gnade Gottes, der Teilnahme an der Heiligkeit Gottes. Was christliche Heiligkeit ist, das kann man darum nicht eindeutig und allein an einer christlichen Essenztheologie oder gar an einem „Naturrecht" (plus übernatürlicher Zielsetzung) ablesen (so sehr diese philosophischen und theologischen Ethiken notwendig und unentbehrlich sind). Was christliche Heiligkeit ist, erscheint am Leben Jesu und seiner Heiligen; und was da erscheint, ist nicht vollständig in eine allgemeine Theorie umsetzbar, sondern muß in der von Fall zu Fall geschehenden Begegnung mit diesem Geschichtlichen erfahren werden. Die Geschichte der christlichen Heiligkeit (dessen also, das jeden Christen angeht, weil jeder geheiligt und zur Heiligkeit berufen ist) ist als Ganzes eine einmalige Geschichte, nicht die ewige Wiederkehr desselben. Und darum hat sie ihre stets neuen unableitbaren Phasen; darum muß sie (wenn auch in der bleibenden Nachfolge Jesu als des unerschöpflichen Vorbilds) stets neu erfunden werden; und zwar von allen Christen. Hier liegt nun die besondere Aufgabe der kanonisierten Heiligen

[4] Es soll mit den folgenden Ausführungen nicht gesagt werden, daß jeder, der diese Sonderaufgabe, auf die wir hinzielen, ausgeübt hat, auch wirklich kanonisiert werde.

für die Kirche. Sie sind die Initiatoren und die schöpferischen Vorbilder der je gerade fälligen Heiligkeit, die einer bestimmten Periode aufgegeben ist. Sie schaffen einen neuen Stil, sie beweisen, daß eine bestimmte Form des Lebens und Wirkens wirkliche echte Möglichkeit ist, sie zeigen experimentell, daß man auch „so" Christ sein kann; sie machen einen solchen Typ als einen christlichen glaubwürdig. Ihre Bedeutung beginnt darum nicht erst mit ihrem Tod. Dieser Tod ist eher das Siegel auf ihre Aufgabe, die sie zu ihren Lebzeiten in der Kirche als schöpferische Vorbilder hatten[5] und ihr Fortleben bedeutet, daß diese vorbildliche Möglichkeit als geprägte von jetzt an unverlierbar der Kirche eingestiftet bleibt.[6] Wer wirklich begreift, was Geistesgeschichte ist und daß die Geschichte der Kirche (und ihrer Heiligkeit) eine einmalige, zusammenhängende ist, wird gegen das Gesagte nicht einwenden, daß ja dann die „alten" Heiligen nicht mehr aktuell seien. Geschichte des Geistigen bedeutet ja gerade, daß etwas wirklich *wird,* um zu bleiben, nicht um wieder zu vergehen, so daß das Bleiben das wirkliche Werden dessen nicht bestreitet, was gerade nicht schon immer war, und Werden das Ereignis des ewig Gültigen, nicht des Versinkenden ist. Das schöpferische Neuaufkommen einer geschichtlichen Gestalt (also auch z. B. der Heiligkeit) bedeutet gerade nicht, daß die Vergangenheit einer geistigen Geschichte dadurch einfach unaktuell werde (Plato hat für uns nicht aufgehört, wichtig zu sein, weil wir nicht mehr mit ihm zusammen so philosophieren können, als habe es nie einen Kant gegeben). Richtig ist an diesem Einwand höchstens, daß auch die schöpferischen Vorbilder unserer Heiligkeit noch eine weitere Geschichte nach ihrem Tod in der Kirche haben durch das stets Neue, das an geschichtlicher Verwirklichung des Heiligen in der Kirche aufkommt (auch ein ergebener Sohn des heiligen Franziskus kann heute nicht „romantisch" davon absehen, daß es unterdessen Ignatius gab, und dessen Söhne sind auch nicht die Verwalter des „Endgültigen", das es auch in der Geschichte der Heiligkeit, das heißt in der geschichtlichen Gültigkeit des Lebens Jesu eben nicht gibt, da Er fort*lebt* bis zum Ende der Geschichte).

Das Abenteuer der Heiligen

Wenn die Kirche kanonisiert, sagt sie: *das,* was da gelebt wurde, ist echtes und volles Christentum, obwohl, nein, weil es gar nicht selbstverständlich

[5] Nochmals: ein Vorbild ist nicht bloß die plastische Darstellung („Fall") eines abstrakten und in seiner Abstraktheit sich selbst schon rechtfertigenden Ideals oder einer allgemeinen Norm. Das konkrete Bild ist nicht — ein Begriff, der für die Dummen illustriert wird, während die Gescheiten ohne Bild und ohne Vorbild von den theoretischen Normen leben könnten. Durch das konkrete Vorbild ist das Vorgebildete allererst als echte Möglichkeit für die andern da. Daß das Vorbild selber da ist, das ist das unableitbare Wunder des Geistes in der Kirche (ähnlich wie in den andern Dimensionen des unableitbar Schöpferischen).

[6] Es liegt hier ein analoger Fall vor wie bei der Fürbitte und der Gnadenvermittlung der Seligen im Himmel: sie bedeutet keine neue (geschichtliche) Initiative der Seligen, die von ihrem wirklichen geschichtlichen Leben unabhängig wäre und ihm äußerlich hinzugefügt würde, sondern ist sachlich einfach die bleibende Gültigkeit ihres Lebens für die eine Welt vor dem Auge Gottes, eine Gültigkeit, die Gott *als* Moment der einen Welt des Geistes, des Sittlichen und des Glaubens mitkonzipiert hatte, als er diese eine Welt, in der jedes im Ganzen hängt, gerade „so" wollte.

ist, wie so ein Heiliger gelebt hat: in der Wüste und so sehr „unkirchlich"; als rational-kühler Gelehrter; in spießigen Verhältnissen und in kümmerlichen Horizonten; als recht normaler Mitteleuropäer; als sehr „egozentrisch" lebender Bettler (fast wie ein typisch Asozialer), und in tausend anderen Weisen, die man immer erst hinterdrein, wenn sie heilig gelebt waren, als christliche Möglichkeit erkennt. Meist werden solche Dinge nachträglich in den Heiligenviten höchstens noch als Erweis der Tugend der Heiligen gebucht, im übrigen aber verharmlost, sanft retouchiert, als ob es von vornherein selbstverständlich sei, daß man „so" ein Christ und sogar ein heiliger sein könne. In Wirklichkeit war, was der Heilige lebte, ein gefährliches Abenteuer, dessen „Regel" man nicht einfach in einer Regel der Moral oder in Ordenssatzungen (allein) nachlesen konnte, wenn auch oft der Heilige selbst in seiner Demut und schlichten Treue zu der inneren Führung des Heiligen Geistes gar nicht sonderlich merkte, wie „originell" im wahrsten Sinn des Wortes, wie unableitbar ursprünglich er (wenigstens in diesem oder jenem seines christlichen Daseins) war. Wievielen Christen ist heute deutlich, daß Franz von Assisi das fertig brachte, was den Waldensern vorschwebte und was bei ihnen (mit Recht, weil verzerrt) als unkirchlicher Idealismus verworfen wurde? Die Zusammenstöße des heiligen Ignatius mit der spanischen Inquisition und seine späteren Kämpfe für die Eigenart seines Ordensideals (noch Pius V. wollte den Jesuiten das gemeinsame Chorgebet aufzwingen), die Verfolgung bis zur schmählich bitteren Klosterhaft, die ein Johannes vom Kreuz ausstehen mußte, das Inquisitionsverfahren mit Klosterhaft gegen Maria Ward, die sehr reale Gefahr der Indizierung des heiligen Kirchenlehrers Robert Bellarmin (durch Sixtus V., weil er ihm nicht päpstlich genug erschien), solche und viele ähnliche Dinge zeigen, daß der Stil des christlichen Daseins, den die Heiligen lebten und durch ihre Heiligkeit sanktionierten, ihren Zeitgenossen nicht einfach selbstverständlich war. Nur wer von *vorneherein* das Christentum mit seinen überfordernden Ansprüchen stillschweigend auf das Niveau eines anständigen Bürgers, der „praktiziert", gesenkt hat, der kann meinen, es sei eigentlich selbstverständlich, wie ein Christ sein könne, und es brauche daher nicht das geglückte und als geglückt von der Kirche anerkannte Wagnis der heiligen Vorbilder. Nur wer die immer neue Situation der Geschichte unterschätzt, kann meinen, einfach darum schon mit Christus und seiner Nachfolge sich begnügen zu können, weil alle Heiligen in ihrem Leben nur ein Kleines von dem einen fleischgewordenen Wort aussagen können. „Seid meine Nachahmer, wie ich einer Christi Jesu bin" (1 Kor 11, 1), sagen die Heiligen mit Paulus. Und die Kirche bestätigt in der Kanonisation ihr Wort, nicht so sehr und in erster Linie, um die Heiligen zu ehren, sondern weil sie so ihre eigene Aufgabe findet, ihr eigenes Wesen, insofern es gerade hier und jetzt zu verwirklichen ist und als verwirklichtes dauernd behalten werden muß.

Man kann — das ist zu erwarten — einwenden, es könne die gerade „mir" in einer Situation abverlangte Möglichkeit der Heiligkeit als fortsetzende

Nachahmung Christi doch von „mir" ebenso gut gefunden werden, wie sie ja die Heiligen auch schließlich selber gefunden haben. Aber wer das sagt, müßte zunächst das schöpferische Vorbild auch in Christus selbst leugnen. Er würde weiter den einzelnen zu einem isolierten Individuum machen. Jeder muß natürlich seine eigene Heiligkeit verwirklichen, auch als Christ „sich selbst" finden und nicht einen andern (auch wenn dieses Finden im Verlieren seiner Seele besteht, die aber eben die eigene ist). Insofern geschieht natürlich auch in jedem „gewöhnlichen" Menschen das, was wir eben von den Heiligen gesagt haben. Aber darum ist doch in einer echten Gemeinschaft des Heiligen Geistes jeder auf den andern angewiesen und findet sich nur, indem er sich selber im andern erblickt. Die Heiligen aber sind gleichsam die „offiziell", amtlich, öffentlich geschichtlich gewordenen, reflex von der Kirche selbst ergriffenen Weisen der Selbstfindung der Kirche. In dem Maße als es eine eigentliche Öffentlichkeit und Amtlichkeit *und* daneben eine privat bleibende Sphäre der Kirche und in der Kirche gibt und keine von beiden Sphären in der anderen aufgehen darf, in demselben Maße gibt es auch kanonisch gewordene Heiligkeit als Selbstverwirklichung der Kirche und die „unbekannten" Heiligen. Weil *dieser* Unterschied (nicht eigentlich die Heiligkeit in diesen oder jenen) spezifisch ist, d. h. wesensnotwendig, darum hatten wir das Recht zu sagen, die kanonisierten Heiligen hätten eine spezifische Aufgabe. Wesentlich neu und anders ist weder ihre Heiligkeit noch notwendig deren Maß (verglichen mit uns), sondern die ausdrückliche, reflexe Selbstfindung im amtlichen, öffentlichen Bereich, die die Kirche durch die Kanonisation dieser Heiligen vollzieht. Das soll gar nicht bei allen „Heiligen" geschehen. Die meiste Heiligkeit muß geschehen in Stille, Selbstverständlichkeit und Selbstvergessen, so daß auch die Rechte der Kirche nicht weiß, was die Linke tut. Aber weil die Kirche doch wissen *muß*, daß sie durch alle Zeiten die heilige bleibt, die darin die Gnade Gottes preist, darum muß sie doch auch ausdrücklich von einigen Heiligen wissen, wobei es möglich ist (wer kann es sagen?), daß sie von vielen ihrer größten Herrlichkeiten gar nichts weiß.

Charismatische Ordnung

In seiner Enzyklika „Mystici Corporis" zeigt Pius XII., daß Christus nicht nur dadurch bleibend Haupt und Lenker der Kirche ist, daß er dieser Kirche das ordentliche Amt und die Vorsteher gegeben hat, die in seinem Auftrag und Namen die Kirche regieren. Er regiert auch *unmittelbar* durch sich selbst. Dies wiederum nicht bloß durch Erleuchtung und Stärkung der kirchlichen Vorsteher, sondern „gerade in schwierigen Zeiten erweckt er im Schoße der Mutter Kirche Männer und Frauen, die durch den Glanz ihrer Heiligkeit hervorleuchten, um den übrigen Christgläubigen zum Beispiel zu dienen für das Wachstum seines geheimnisvollen Leibes". Es gibt also auch einen Antrieb der Weiterentwicklung des Lebens in der Kirche, der nicht vom Amt ausgeht, sondern unmittelbar von Christus selbst, eine Lebensgesetzlichkeit,

die von „Christus auf geheimnisvolle Weise in eigener Person" ausgehend die amtlosen Heiligen erfaßt und von da auf die andern *und* das Amt übergreift. Es gibt darum, wie Pius XII. zeigt, eine doppelte Struktur im „organischen Aufbau des Leibes der Kirche": die der Ämter und die der „Charismatiker", ähnlich wie es bei einem biologischen Organismus nicht nur *eine* Struktur, sondern mehrere gibt, die auf eine geheimnisvolle Weise sich gegenseitig bedingen. Das Amt lebt auch vom Charisma der Heiligen, obwohl wahr bleibt, daß der Heilige dem Amt (als Lehre und Leitung) untertan bleibt. Die Leitung muß nicht nur ein Objekt, sondern auch eine Dynamik haben, die geleitet werden kann. Natürlich kann der Amtsträger und der heilige Charismatiker auch in einer Person vereinigt sein. Solche besonders glücklichen Fälle hat es gegeben. Aber es muß nicht so sein und es ist nicht immer so gewesen. Antonius der Einsiedler, Benedikt, Franz von Assisi, Katharina von Siena, Maria Margareta Alacoque, Theresia von Jesus und viele andere sind für die Kirchengeschichte als erste Empfänger der Impulse des Geistes für die Kirche von einer unersetzlichen Bedeutung gewesen. Als Katholiken sind wir — mit Recht — gewohnt, antidonatistisch zu denken, d. h. das Amt mit seinem Recht und das Sakrament mit seiner Wirksamkeit klar zu unterscheiden von der persönlichen Heiligkeit des Amtsträgers und Sakramentenspenders. Das ist für die einzelnen Ereignisse in der Kirche notwendig. Die Kirche ist nicht die Gemeinde der als zum Heil prädestiniert schon erkannten und als solche absonderbaren Christen. Sie ist darum auch die Kirche der Sünder, des Pilgerstandes, der Hoffnung, des Geheimnisses der Erwählung, das Gott verschweigt, und der Unmöglichkeit, das Gericht hier auf Erden vorwegzunehmen. Weil sie aber doch die Stadt auf dem Berge und die versammelte Herde Christi, also die sichtbare Kirche sein muß, kann die Gültigkeit des Amtes im Einzelfall nicht von der inneren Heiligkeit des Amtsträgers abhängig sein. Weil aber diese Wahrheit doch auch wieder nicht aufheben darf, daß die Kirche die Gemeinde des eschatologischen Heils, der siegreich gewordenen Gnade sein und als solche erscheinen soll, darum ist an den entscheidenden Punkten der Heilsgeschichte, also z. B. vor allem in Maria, heilsgeschichtliche Funktion und Heiligkeit unauflöslich eins geworden. Und darum *muß* die Kirche, übermächtigt von Gottes Gnade, deren Kommen nicht mehr im Belieben der Menschen steht, immer ihre Heiligen haben, die Kirche der Heiligen sein und sich als solche bekennen.

Wo steht die Kirche in Indien?

Von JOSEF NEUNER S.J.

Es gibt zwei grundsätzlich verschiedene Weisen, das Gottesreich auf Erden zu betrachten: die politische und die prophetische. Oft stehen sich die beiden Betrachtungsweisen schroff gegenüber, wie Achaz und Isaias in jenen kritischen und angsterfüllten Tagen, als das Volk Gottes von dem Militärbündnis

des Nordreiches mit Syrien bedroht war. Achaz, der König, ist Politiker. Er prüft die militärische Sicherheit der Hauptstadt, und der Prophet begegnet ihm während der Inspektion der Wasserwerke, die im Falle einer Belagerung Jerusalems von so großer Bedeutung sein würden. Er plant ferner das Gegenbündnis mit Assyrien. Er denkt in Zahlen und Organisationen und rechnet mit den politischen Faktoren. Für ihn ist der Prophet ein Träumer. In dem „Wort des Allmächtigen", das ihm Isaias verkündet, und in dem Zeichen, das ihm der Prophet anbietet, kann er keinen Sinn und keinen Trost finden.

Auch Isaias ist erschüttert von der drohenden Gefahr. Auch er bemüht sich, die Situation zu begreifen und einen Weg des Heils zu finden. Aber er bleibt nicht bei militärischen Möglichkeiten und politischen Allianzen stehen. Sein Blick scheint sogar über die augenblicklichen Bedürfnisse hinwegzugleiten und nach einem tieferen, nach dem innersten Geheimnis aller Rettung zu suchen. Das Schicksal des Gottesvolkes faßt sich für ihn in einem Wort zusammen: Emanuel, Gott mit uns. In Gott allein ruht unser Schicksal, und von ihm kommt Verheißung und Heil. Und wir Menschen? Sollen wir müßig auf die Werke Gottes warten? Hat Achaz recht, wenn er den Propheten zu den Träumern rechnet, die nach verschwommenen Zeichen in der Ferne ausschauen, statt die klaren Dinge des Vordergrundes ernstlich anzufassen? Auch Isaias weiß, daß Gott nicht ohne den Menschen in die Welt kommt, und daß sich das Gottesreich nicht ohne unser Zutun einstellt. Aber er sieht den Menschen des Gottesreiches in seiner Bereitschaft vor Gott: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen, und einen Sohn gebären, und ihn Emanuel nennen." Einsam steht dieses Wort von der Jungfrau in den Büchern des Alten Bundes. Und doch ist die ganze Geschichte des Alten Bundes eine fortschreitende Einführung in das Geheimnis der Jungfrau, das sich in Maria und in der Kirche erfüllt. Das Gottesvolk ist allein von Gott gewählt, herausgenommen aus den Völkern der Erde. Es erweist seine Fruchtbarkeit nicht im Austausch der Kulturen oder in politischen Bündnissen, sondern allein in seiner Treue zu Gottes Wahl, in der Bereitschaft für sein Kommen, in der Bedeutung seiner Gegenwart. Jungfräulich ist die Kirche, nach Augustinus, „durch die Unversehrtheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe", mit der sie Gott verbunden bleibt.

Es gibt also auch zwei grundsätzlich verschiedene Zugänge zum Verständnis der gegenwärtigen Situation der Kirche in Indien. Immer wieder wird die Frage nach der Lage, dem Fortschritt, den Gefahren, den Möglichkeiten der Kirche in diesem Lande gestellt, in Indien selbst und im Ausland, weil es eben eine der großen Fragen ist, die sich im Zusammenhang der umwälzenden Ereignisse der Gegenwart mit Notwendigkeit aufdrängen. Wir hören von den gegenwärtigen Auseinandersetzungen in manchen Teilen Indiens, von Schwierigkeiten und Gefahren, wir wissen aber auch von der fest organisierten katholischen Hierarchie in Indien, von den 5000 Priestern, in der Mehrzahl Inder, von den 15000 Ordensschwestern, von denen 13000 aus Indien

stammen (die Zahl hat sich in den letzten dreißig Jahren beinahe verfünffacht), von den 4200 Volksschulen, den 1300 Mittelschulen (middle- and high-schools) und den 56 Universitätskollegien und einer Reihe Schulen anderer Gattungen, von Krankenhäusern und anderen sozialen Werken.[1] All das lassen wir hier beiseite. Unsere Frage ist viel einfacher, und doch schwerer: Wo steht Indiens Kirche vor Gott? Ist sie wirklich, nach Ambrosius, die unversehrte Braut, „die uns für Gott behütet", oder ist sie zu sehr damit beschäftigt, ihre Interessen in der Welt des neuen Indien zu sichern? Man müßte wohl blind sein, wenn man den Ernst der augenblicklichen Lage nicht sehen oder zugeben wollte. Aber gerade wenn wir die Krise spüren, dann müssen wir die rechten Maßstäbe zur Beurteilung der Lage und für eine aufbauende Arbeit nicht allein von den vordergründigen Verhältnissen hernehmen, sondern in den Verheißungen Gottes suchen.

I.

Wir stellen die Frage nach der Kirche in Indien meist vom Standpunkt unseres kirchlichen Lebens aus. Es ist gut, auch einmal eine Darstellung der Kirche und des missionarischen Werkes auf sich wirken zu lassen, die von außen kommt, wie sie etwa von K. M. Panikkar[2] geboten wird. Die Bedeutung dieses Buches liegt nicht so sehr in seiner wissenschaftlichen Leistung, in der Sammlung und Ordnung zahlreicher Materialien über die Epoche der Europäischen Vorherrschaft in Asien, sondern in ihrer Deutung. Es handelt sich um die großangelegte Interpretation der östlichen Geschichte, von 1498 bis 1945, von der Landung Vasco da Gamas auf indischem Boden bis zur indischen Unabhängigkeit. In dieser Epoche erhob Europa den Anspruch auf Überlegenheit, nicht nur auf militärischem und wirtschaftlichem Gebiet, sondern auch im Bereich der Kultur und Religion. Es unternahm den entschlossenen Versuch, diese Überlegenheit zur Geltung zu bringen. Lange Zeit ist der Osten dem politischen und wirtschaftlichen Druck des Westens unterlegen, bis er am Ende die Fremdherrschaft abzuschütteln vermochte. Den religiösen Überlegenheitsanspruch aber hat der Osten nie anerkannt. Das ist die Summe der Deutung Panikkars. Aus ihr werden die Kategorien abgeleitet, nach denen das gegenwärtige Indien die westliche Welt beurteilt. Das Buch will keineswegs den Westen verdammen, es erhebt immer wieder den Anspruch auf Objektivität. Es enthält anerkennende Einzelurteile über Personen und Ereignisse. Und doch muß man sagen, daß in diesem Buch all das zusammengetragen ist, was es im heutigen Indien an ausgesprochener Polemik und auch an unartikulierten Gefühlen gegen den Westen gibt. All das ist mit großen Zusammenhängen und mit deutlichen Begründungen genannt. Darin liegt seine Bedeutung und seine Wirkung. Es ging auch auf seinen Weg in die Öffentlichkeit mit der ausdrücklichen Empfehlung des Ministerpräsidenten, Pandit Nehru: „Dieses Buch sollte zum wesentlichen Lesestoff wer-

[1] Ein übersichtliches Bild bietet z. B. der Artikel von Erzbischof Thomas, Bangalore: What prospects has the Church in India, in Mission Bulletin, May 1955 (S. 370 ff.), Hongkong.
[2] Asia and Western Dominance, Allen and Unwin, London 1953 (reprint 1954).

den für jeden, der mit indischer Politik verbunden ist, ganz besonders für unser Personal im Auswärtigen Dienst."

Wir geben eine Übersicht über die Hauptetappen, in denen diese Geschichte dargestellt wird, soweit Indien betroffen ist. Das Buch beginnt mit der Beschreibung des größtangelegten strategisch-wirtschaftlichen Manövers der Weltgeschichte: mit der Ausflankierung des mohammedanischen Machtblocks durch die Umseglung Afrikas. Der Islam war nicht nur die größte militärische Bedrohung Europas während des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, sondern auch der mächtigste wirtschaftliche Rivale. Alle Handelswege nach dem Osten liefen über mohammedanisches Territorium. Ein militärischer Durchstoß durch die mohammedanischen Landmassen des mittleren Ostens war undenkbar. Aber in Portugal begann man die Möglichkeit einer Seeverbindung nach dem Osten zu ahnen. Heinrich der Seefahrer führte den Plan stufenweise der Verwirklichung näher. Sein Werk wurde 1498 durch die Flotte Vasco da Gamas vollendet. Diese erste Periode europäischer Expansion ist durch den Gegensatz zu den Mohammedanern charakterisiert, in dem sehr oft die Hindus zu Bundesgenossen der Portugiesen werden. Sie ist gleichzeitig Kreuzzug und Wirtschaftskrieg, Religion vermischt mit Politik. Sie bleibt beschränkt auf die Seeherrschaft. Nur geringe Stützpunkte an den Küsten werden besetzt. Auf der See aber behaupten die Europäer ihre absolute Überlegenheit, und hier entwickelt sich auch der verhängnisvolle Begriff des verschiedenen Rechts für Europäer und Asiaten. In Ausübung ihrer maritimen Monopolstellung schien den Eroberern jeder Angriff auf fremde Schiffahrt erlaubt. Die rechtliche Sonderstellung dehnt sich später auf das gesamte Verhältnis von Europäern zu Nicht-Europäern aus. Unter englischer Herrschaft war es praktisch unmöglich für einen Inder, das Strafrecht gegen einen Europäer durchzusetzen (S. 150). „Die Lehre des verschiedenen Rechts blieb in Geltung bis zum Ende, und war die Hauptursache von Europas endlichem Mißerfolg in Asien" (S. 43).

Den Portugiesen folgten die Holländer, den Holländern die Franzosen, bis endlich England alle Rivalen zurückdrängte. Aus dem Gewürzhandel, der naturgemäß das innere Wirtschaftsgefüge Indiens nicht sehr berührte, entwickelte sich der Handel in Textilien, dem Hauptprodukt des Landes, und so kam das ganze Wirtschaftssystem Indiens mehr und mehr unter fremde Kontrolle. Es dauerte aber bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, bis sich aus der wirtschaftlichen Vorherrschaft die politische Machtstellung entwickelte.

Das 19. Jahrhundert hat ein doppeltes Gesicht: Zunächst ist es die Zeit des höchsten Ausdrucks europäischen Überlegenheitsgefühls. Die Engländer betrachten sich als die von Gott zum Herrschen bestimmte Rasse. Alle leitenden Stellen in Armee und Verwaltung sind für Europäer reserviert. Es entwickelt sich gleichzeitig eine soziale Exklusivität, die unübersteigbare Grenzen zwischen Indern und Europäern festlegte. Es gibt Schulen, Klubs, Hotels, Parks für Europäer. Um das europäische Ansehen zu sichern und zu steigern, entwickelt sich ein Lebensstil von unsinnigen Ansprüchen, mit vielen Die-

nern, und einer strengen Etikette, die ein Europäer einhalten muß, wenn er „als Europäer" leben will. Es war genau geregelt, „mit welchen Schattierungen von Höflichkeit und Unhöflichkeit Inder zu behandeln sind" (S. 152). Dem indischen Besucher etwa einen Stuhl anzubieten, gilt als besondere Auszeichnung. Im öffentlichen Leben, besonders bei großen Empfängen, wird gewaltiger Prunk entfaltet, der das Volk beeindrucken sollte. Das höhere Erziehungswesen wird nach englischen Vorbildern aufgebaut und an westlichen Idealen orientiert. So stark war das moralische Übergewicht der Europäer, daß westliche Erziehung zum Wunschtraum aller fortschrittlichen Kreise wurde. Der Verfasser sagt uns, „es sei notwendig, die Tatsache zu betonen, die von der modernen Kritik leicht vergessen werde, daß nämlich das Verlangen nach westlicher Erziehung hauptsächlich von den indischen Führern selbst kam" (S. 320).

Gleichzeitig aber entwickeln sich doch die einheimischen Kräfte Indiens. Schon politisch und wirtschaftlich war Indien zu groß und zu hoch entwickelt, als daß es bloßes Objekt einer ferngesteuerten Politik hätte sein können. Es wird zum „Indian Empire", das seine eigenen politischen, wirtschaftlichen und strategischen Fragen regelt, das sich im „Civil Service" seinen eigenen Verwaltungsapparat schafft. Die Finanzpolitik Indiens verselbständigt sich gegenüber London. Eine einheimische Zollpolitik zum Schutze der beginnenden Industrialisierung wird eingeführt. Das ganze Land kommt unter eine einheitliche politische Leitung. Durch die englische Sprache empfängt es ein gemeinsames Medium der Verständigung, das ihm zugleich den Zugang zur Weltkultur öffnet. Diese Entwicklung ist nicht getragen vom indischen Volkswillen. Sie wird von den Engländern durchgeführt. Aber sie schafft doch den Rahmen, in dem sich langsam auch das indische Selbstbewußtsein entfalten kann. Schritt für Schritt öffnen sich auch dem Inder politische und militärische Karrieren, es bildet sich z. B. das indische Offizierskorps, das nach der indischen Unabhängigkeit tatsächlich das Kommando der indischen Armee übernehmen konnte, und in den ersten Jahren der Unabhängigkeit einen der stärksten Faktoren der inneren Stabilität darstellte. Endlich bahnte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Renaissance des kulturellen Lebens Indiens an und damit die Wiederbelebung des Hinduismus.

In diesen Zusammenhang stellt Panikkar die christliche Missionsarbeit. Der Drang nach Verkündigung des Christentums war der naturgemäße Ausdruck des westlichen Überlegenheitsgefühls. Wenn Indien nach westlicher Erziehung dürstete, dann mußte es leicht sein, mit der westlichen Kultur auch die Religion des Westens zu vermitteln. Aber die Hoffnungen des Westens verwirklichten sich nicht. Zwar war der Einfluß Europas auf Indien sehr tief, aber er war, nach Panikkar, „hauptsächlich hervorgerufen durch den Widerstand, den europäische Ansprüche wachriefen, und von der Notwendigkeit, sich die technischen Errungenschaften und Fertigkeiten anzueignen, um Europa mit seinen eigenen Waffen schlagen zu können" (S. 509). Was man vom Westen lernte, war die Technik und der freie fortschrittliche

Geist. Man spürte, daß die indische Sozialordnung überwunden werden mußte, dieses System, „das vor 2000 Jahren kodifiziert wurde, und schon damals, als es kodifiziert wurde, veraltet war" (S. 328). Erstarrte Traditionen des Hinduismus mußten abgestreift werden. So diente westlicher Einfluß nicht dem Wachstum des Christentums, sondern der Erneuerung des Hinduismus. Als dann die große Freiheitsbewegung anbrach und Asien nicht nur seine politische, sondern besonders auch seine kulturelle Selbständigkeit gegenüber dem Westen betonte, da war, nach Panikkar, die Aussicht auf einen Sieg des Christentums endgültig vorbei: „Missionarische Anstrengungen mögen wohl einmal wieder aufleben, wenn der gegenwärtige Verdacht gegen europäische Tätigkeiten im Osten im Lauf der Zeit einer Stimmung freundlicher Zusammenarbeit Platz gemacht hat. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß die günstigen Bedingungen des 19. Jahrhunderts zur Proselytierung wiederkehren werden. Denn die damaligen Bemühungen gründeten sich auf die unbestrittene politische Überlegenheit Europas, die zu den Dingen der Vergangenheit gehört" (S. 456).

Wenn man so das Christentum in den Zusammenhang einer rein politischen und wirtschaftlichen Geschichte gestellt sieht als „einen der Aspekte europäischer Expansion" (S. 448), dann denkt man natürlich zuerst an eine gründliche Widerlegung. Und eine wissenschaftliche Antwort auf das Buch ist ohne Zweifel sehr wichtig. Es gibt viele Einzelheiten, die verzeichnet sind; vor allem aber bleibt die Absicht des Missionswerkes völlig unverstanden.

Aber wichtiger für uns selbst als alle Widerlegung ist die einfache Tatsache, daß das christliche Missionswerk nun einmal in diesem Licht gesehen wird, und daß wir uns deshalb fragen müssen, wie es wohl möglich ist, daß ein so grundsätzliches Mißverständnis zustande kam. Es ist dabei ein geringer Trost, wenn immer wieder die Toleranz beschrieben wird, die Indien dem Missionswerk gegenüber bewahrte, wenn uns etwa versichert wird, „daß es während der großen nationalen Erhebung kein anti-christliches Gefühl in Indien gab" (S. 447). Ebenso ist die Anerkennung der sozialen und erzieherischen Arbeit der Missionen ein zweideutiges Zugeständnis. Denn oft genug verbindet sie sich mit der Auffassung, daß die eigentliche Missionsarbeit ein unlauteres Werk sei, etwas, was Indien eben bis zu einem gewissen Grade in Kauf nehmen müsse, solange es die vielfachen Hilfen der Missionsgesellschaften nicht entbehren kann, aber etwas, was nicht sein sollte. Diese Ansicht könnte vielfach aus Zeitungsstimmen belegt werden, aus der endlosen Kontroverse, die seit Jahren vor der indischen Öffentlichkeit um die Missionare geführt wird.

Der sichtbarste Grund des Mißverständnisses des Missionswerkes ist also wohl seine geschichtliche Verkoppelung mit dem westlichen Imperialismus. Heute sind die politischen Verbindungen mit dem Westen größtenteils gelöst, und damit ist ein bedeutender Schritt zur Beseitigung dieses Hindernisses getan. Christentum lebt auch im unabhängigen Indien, und es ist einheimischer geworden, seit es seine politischen Stützen im Ausland verloren

hat. Man kann in diesem Zusammenhang ermessen, welche Bedeutung der Frage Goas für die Auffassung des Christentums in Indien zukommt. Der Versuch, die von Indien geforderte Einverleibung Goas als Bedrohung des goanesischen Christentums darzustellen, eben weil es dadurch seine Stützen in Portugal verliere, ist ein schlechter Dienst am Christentum in Goa selbst und in ganz Indien. Deshalb wurde auch die Erklärung des Heiligen Vaters, daß es sich in Goa um eine rein politische Frage handle, als eine große Erleichterung empfunden. Wie sich das Christentum in den neuen nationalen Staatsgebilden des Ostens behaupten wird, das mag von vielen schwer berechenbaren Faktoren abhängen — es ist in Gottes Hand. Aber sicher kann und darf es sich nicht auf die Dauer durch irgendeine politische Stützung aus dem Westen behaupten.

Noch auf einem anderen Gebiet bedarf es einer Loslösung. Es ist für einen Europäer kaum vorstellbar, daß ein religiöses Bekenntnis die gesamte soziale und rechtliche Stellung eines Menschen bestimmen soll. So aber ist es in Indien. Die heutige Rechtslage ist geschichtlich bedingt. Als die Mohammedaner in Indien herrschten, lebten sie selbstverständlich nach ihren eigenen rechtlichen und sozialen Traditionen und stellten so eine eigene sozial-kulturelle Gemeinschaft dar, die in friedlichem oder feindlichem Nebeneinander mit dem hinduistischen Nachbarn lebte. Der Unterschied betraf nicht nur das religiöse Bekenntnis und die Kultgemeinschaft, sondern alle Gebiete des Gemeinschaftslebens. Diese Auffassung von Religion als einem totalen sozialrechtlichen System übertrug sich auch auf die anderen Religionsgemeinschaften einschließlich des Christentums. So kommt es, daß ein Hindu, der Christ wird, aus seiner bisherigen Gemeinschaft ausscheidet und in eine neue Rechtslage eintritt. In einem Artikel „Catholic Hindus?“[3] beschreibt P. Staffner die Situation folgenderweise: „Durch die Taufe hört ein Hindu auf, Mitglied der Hindugemeinschaft zu sein. Er wird Mitglied der christlichen Gemeinschaft. Die geistliche Wiedergeburt ist also keineswegs nur ein religiöses Ereignis; die Taufe bedeutet in Indien den Wechsel der sozialen Gemeinschaft, einen Wechsel von weitreichenden gesetzlichen und zivilen Konsequenzen. Zunächst ändert er die Rechtslage einer Person. Ein Konvertit ist vom Augenblick der Taufe an nicht mehr unter dem Hindugesetz. Dadurch hört er ohne weiteres auf, Mitglied der Großfamilie zu sein. Getrennt von Familie und Gemeinschaft, ist er auch von der Kaste ausgeschlossen und damit von jeder Lebens- und Ehegemeinschaft in seiner eigenen sozialen Gruppe. Zusammen mit diesen Änderungen und begründet in ihnen, bedeutet nach allgemeiner Auffassung die Taufe den völligen Bruch mit der Vergangenheit in sozialen und kulturellen Belangen, eine treulose Abkehr von den kulturellen und spirituellen Idealen, auf die der Hinduismus mit Recht stolz ist. So kommt es, daß man den Konvertiten mit einer Mischung von Verachtung und Schrecken betrachtet, nicht wegen dessen, was er angenommen hat, sondern um dessentwillen, was er verleugnet.“

[3] The Clergy Monthly, Missionary Supplement 1955, S. 174 ff.

Während sich die Lösung von den politischen Bindungen an den Westen ohne große Erschütterungen für die Kirche vollzogen hat, enthält die soziale und kulturelle Eingliederung des Christentums in Indien noch ungelöste Fragen. Aber die Tendenz der kommenden Entwicklung ist wohl klar und wird besonders von vielen Vertretern der jungen Generation lebendig empfunden: Das Christentum in Indien steht nicht auf sichernden Stützen von außen, es hat auch nicht seine Sicherung durch die behütenden Wälle einer abgesonderten sozialen Gemeinschaft, sondern es muß hineindringen in die große Weite Indiens und sie beleben. Nur so kann Christentum zu einer wahren Größe in Indien wachsen.

II.

Eine solche Loslösung darf aber nicht aus politischen Gründen geschehen, aus der klugen Berechnung, daß sich etwa auf diese Weise die Beziehungen zur hinduistischen Umwelt bessern könnten, daß wir auf diese Weise den Gefahren der augenblicklichen Situation ausweichen könnten. Wenn es sich um Fragen unseres kirchlichen Lebens handelt, sollten wir nie die Absicht haben, ein klug berechnetes Manöver auszuführen. Vielmehr sollten wir einfach und gehorsam den Auftrag Christi erfüllen, seine Zeugen zu sein. Hier ist die eigentliche Gewissensfrage: sind wir Christi Zeugen? Ist durch die heutige Kirche wirklich die werbende und erlösende Einladung Christi an Indien ergangen? Wir haben gesehen, wie sehr in den Augen des modernen Hindu, der die Geschichte mit den Augen des asiatischen Nationalismus liest, dieses Zeugnis beinahe bis zur Unleserlichkeit verdunkelt ist. Gleichzeitig aber machen wir die tägliche Erfahrung, daß so viele ernste, aufbauwillige Menschen in Indien der Person Christi viel näher stehen als der Kirche Christi. Besonders seit Gandhi, aber schon früher, hat die Gestalt Christi den Weg zum Herzen Indiens gefunden. Es seien hier einige Sätze der Weihnachtsansprache von Vinoba Bhave aus dem vergangenen Jahre (1954) wiedergegeben, des großen religiösen Landreformers, der ganz in Gandhis Gedanken denkt und wirkt und die freiwillige Abgabe von Land an die besitzlosen Landarbeiter verlangt. Für ihn ist Christus in Indien mehr beheimatet als in irgendeinem der christlichen Länder: „Der 25. Dezember ist heilig für uns alle. Der Menschensohn, wie Jesus sich mit Vorliebe nannte, ist heute geboren. Er gehört der ganzen Menschheit, denn für ihn gab es keine Grenzen der Rasse, Farbe und des Bekenntnisses ... Seit seiner Ankunft hier in Indien hat das Christentum bei uns geblüht. Unseligerweise haben sich in den letzten paar Jahrhunderten christliche Missionen mit den Portugiesen verbündet, mit den Engländern und anderen politischen Abenteurern und dadurch an Ansehen und wahrer Größe verloren ... Wir sprechen von Liebe, von Gewaltlosigkeit, von Einer Welt: aber wir geben den Großteil unseres Nationalvermögens für Rüstungen aus, zur gegenseitigen Vernichtung. Wir verzweifeln an unserem Nachbarn. Das ist Feigheit. Jesus hat ihr nie nachgegeben. Er hat das Kreuz getragen, die Last für unsere Sünden, und das Martyrium hin-

genommen. Glücklicherweise ist diese Lehre Indien nicht fremd ... Ich erkläre deshalb ohne Rückhalt, daß Jesus Christus unser eigen ist, daß in diesem Land Jesus und seine Lehre nie einen fremden Klang hatten, nie als wirklichkeitsfremd galten, daß wir Jesus als ein Mitglied unserer Familie betrachten ... Ich sage in aller Demut, daß kein Land der Welt (außer Indien) in so großem Maßstab den Versuch gemacht hat, die Lehre Jesu zu befolgen wie Indien unter der Führung Mahatma Gandhis. Freilich muß ich gestehen, daß ein Großteil unseres praktischen Lebens hinter unseren Idealen zurückbleibt ... nur eines will ich sagen: daß die Lehren Jesu vertraute Nahrung für jeden Hindu sind, der von klein auf gelehrt wird, nicht zu töten und auf das geringste der Geschöpfe Gottes zu schauen als auf unser eigenes Selbst, und daß wir Christus schon seit langem aufgenommen haben. Nun gilt es für unsere christlichen Brüder, jetzt, da ihre ausländischen Verbindungen weggefallen sind, sich den einheimischen Hintergrund anzueignen, wie er unserem Geiste entspricht."

Wir wollen gewiß nicht sagen, daß die Deutung Christi durch Vinoba vollständig ist, auch nicht, daß sie in jeder Hinsicht korrekt ist. Es bleibt immer wahr, daß sich das ganze Geheimnis Christi nur in seiner Kirche erschließt und sich in den Jahrhunderten ihrer Geschichte auslegt. Wir werden deshalb immer mißtrauisch sein gegen den Anspruch, Christus unmittelbar aus seinen Worten neu und besser zu verstehen, gleichsam im Kurzschluß über zwei Jahrtausende hinweg. Aber wenn wir all diese Vorbehalte gemacht haben, bleibt die Tatsache bestehen, daß es in Indien ein unmittelbares Verständnis für Christi Person gibt, eine heilige Ehrfurcht, ein lebendiges und innerliches Echo, das zu Taten inspiriert. Und ebenso deutlich ist die Tatsache, daß diese Beziehung zu Christus nicht immer durch die Kirche vermittelt wird, wenigstens nicht durch ihre sichtbaren Organe, ja daß sie sich manchmal in einem gewissen Gegensatz zur Kirche spürt, so sehr daß man die wirkliche Christlichkeit der Kirche bezweifelt.[4]

Wenn wir diese Tatsachen feststellen, so sollen wir wieder nicht in apologetischem Tonfall die Kontroverse aufnehmen und zu beweisen suchen, daß die Vorwürfe gegen die Kirche unberechtigt sind, daß es sehr viel echtes und gelebtes Christentum gibt, daß ohne die Kirche das Christusbild immer vereinseitigt und oft verlacht wird. Das alles ist sehr wahr, aber es sollte uns nicht von der Selbstkritik abhalten, die uns so not tut, wenn wir nicht in den wirklich unchristlichen Schlummer der Selbstzufriedenheit fallen wollen.

Wir müssen also nach den verdunkelnden Faktoren fragen. Wir sahen, wie zunächst die Verflechtung des Christentums mit dem Westen und, damit zusammenhängend, die kommunale Abgrenzung des Christentums zu einer sozial abgegrenzten Gruppe gleichsam die erbliche Belastung der Kirche in Indien darstellt. Sie muß überwunden werden, nicht nur in ihrer äußeren Erscheinung, sondern vor allem in der inneren Haltung, nicht aus politischen

[4] Siehe dazu den Auszug von T. Ohm aus *M. C. Pareth*'s Buch „A Hindu Portrait of Jesus Christ" in Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1955, S. 106—114.

Gründen, sondern weil es sich hier um ein Anliegen des Gottesreiches handelt. Christentum ist nie sektenhaft auf seine kleine Mitgliederschar eingestellt, sondern gehört dem Volk. Die nationalen Anliegen sind die Anliegen des Christen. Auch Isaias war erschüttert von der Bedrohung seines Volkes, und seine Predigt war nicht an eine fromme Gruppe Andächtiger, sondern an das Volk und seine Führer gerichtet. Wenn religiöses Leben in Indien an den Problemen der jungen Nation vorbeilebt, dann gehört es eben in ein vergangenes oder vergehendes Indien. Das gilt selbst für den Hinduismus. In Hardwar, d. h. „Gottestor", dem heiligen Ort im Norden Indiens, wo der Ganges aus den Schluchten des Himalayas in die indische Ebene strömt, sagte Pandit Nehru zu einer großen Pilgermasse: „*Meine* heiligen Stätten sind die Zentren des wirtschaftlichen Aufbaus Indiens." Eine Religion, die nur dem Heil des einzelnen dient oder die Interessen einer Gruppe vertritt und am Wohlergehen des Mutterlandes uninteressiert ist, kann kein Gehör erwarten, zumal wenn sie mit ausländischen Einflüssen verknüpft ist.

Deshalb ist es so bedeutsam, daß ein neuer Geist in der jungen christlichen Generation erwacht. Man spürt ihn, wo man unserer indischen Jugend begegnet. Ein Student, der am sozialen Führungslager für Hochschüler aus ganz Indien in Ootacamund im Mai dieses Jahres teilnahm, schreibt: „Unsere Form des Christentums ist überladen mit Überweltlichkeit ... Wir haben das Zeitliche vergessen. Was war das Ergebnis? Andere, z. B. die Kommunisten, haben die Initiative in dieser Richtung. Während wir Katholiken uns um uns selber sorgen, sorgen sich die Kommunisten um alle anderen; während wir ängstlich bemüht sind um ein paar hundert, beschäftigt sich eine Handvoll Roter mit 365 Millionen Indern ... Aus der Reihe unserer Jugend wird eine entschlossene Gruppe erstehen, die die Dinge sieht, wie sie sind, und die weiß, wie sie sein sollten. Aus dem Schutthaufen unserer sozialen Trümmer werden sie ein soziales Gebäude errichten, das der Stolz der sozialen Anstrengungen Indiens sein wird."[5] Das sind Worte eines jungen Enthusiasten, mag man sagen. Aber so empfanden sie alle in jenem Lager. Und klingt nicht in solchen Worten die Verheißung eines Frühlings? Jeder Frühling muß doch zuerst in einer jungen Generation anbrechen, in neuen und offenen Herzen.

Wir müssen freilich sofort ein Wort der Warnung zu solchen Äußerungen hinzufügen. Wir dürfen natürlich nicht an eine Säkularisierung des Christentums denken. Selbst unser junger Enthusiast verwahrt sich gegen ein solches Mißverständnis: „Die Betonung des Zeitlichen entspringt keineswegs der Absicht, auch nur im geringsten den Primat des Geistlichen zu schmälern ... Was wir hier mit unmißverständlichen Worten verdammen, ist (nach Abbé Pierres Ausdruck) die Gefahr zu vergessen, daß Gott nicht nur im Himmel ist, sondern in dem armen Teufel, mit dem ich gerade rede" (ebd.). So war es doch auch mit Isaias: Daß ihm das Heil seines Volkes am Herzen liegt, hat seine göttliche Mission nicht vermenschlicht und seine Sendung nicht säkularisiert; sondern es hebt geradezu sein gottgegebenes Prophetentum von der

[5] The King's Rally 1955, Madras, S. 190 ff.

Verflachung und dem Opportunismus seiner religiösen Umgebung ab. Wir müssen also weiter fragen, welches die religiöse Botschaft ist, die das Christentum dem neuen Indien anzubieten hat.

Die Antwort auf diese Frage scheint sehr einfach und eindeutig: Eben die Lehre des Glaubens, die Wahrheiten, die die Kirche empfangen und seit zwei Jahrtausenden bewahrt hat. An der Richtigkeit dieser Antwort ist nicht zu zweifeln. Aber unsere Frage ist damit noch nicht völlig beantwortet. Denn es handelt sich ja nicht um einen zeitlosen Wahrheitsgehalt, der einem zeitlosen Hörer mitgeteilt werden soll, sondern es handelt sich um die alte Kirche und das neue Indien. Zunächst also handelt es sich um einen ganz bestimmten Hörer, der zuerst seine Fragen stellt, bevor er eine Antwort annimmt, der seine Vorurteile hat (von denen wir sprachen), der von seinen Problemen bedrückt wird. Was kann er verstehen? Wo sind die Ansatzpunkte in seinem Innern, in seiner Tradition, in seiner Welt für das Verständnis unserer Botschaft? Daß es solche Ansatzpunkte gibt, daß Christus im heutigen Indien kein Fremdling ist, daran kann man nicht zweifeln. Aber kennt die christliche Verkündigung diese Ansatzpunkte?

Zunächst gibt es eine missionarische Propaganda von manchen Sekten, die wirklich das Christentum in den Augen der Hindus entstellen muß. K. M. Panikkar erzählt in seinem Buch[6] von der Propaganda der Wiedertäufer, die in Kalkutta um die Wende des 19. Jahrhunderts Unruhen verursachte, so daß Lord Minto gegen ihre Predigt einschreiten mußte. In London rechtfertigte er seinen Schritt folgendermaßen: „Lesen sie doch dieses elende Zeug, das den Hindus vorgelegt wird! Ohne mit einem Wort den heidnischen Leser zu überzeugen, ohne jeden Beweis werden da die Seiten gefüllt mit Höllenfeuer und Höllenfeuer und noch heißerem Feuer, angedroht einer ganzen Rasse von Menschen, weil sie an die Religion glauben, die sie von ihren Vätern und Müttern gelernt haben und deren Wahrheit sie unmöglich bezweifeln konnten. Ist das die Lehre unseres Glaubens?" Gleichzeitig gab es eine Missionspropaganda in den westlichen Ländern, die oft genug für die religiösen und kulturellen Traditionen Indiens keine Spur von Verständnis hatte. Von Vivekananda stammt das Wort: „Aller Schlamm auf dem Grunde des Indischen Ozeans wiegt den Schmutz nicht auf, mit dem mein Mutterland beschmiert wurde." Auch heute noch berührt es einen peinlich, wenn man Reklamen mancher Sekten liest, die in Aufmachung und Aufdringlichkeit an geschmacklose Geschäftspropaganda erinnern. Für den modernen Hindu sind diese Dinge nur albernes und ziemlich eingebildetes Geschwätz. — Man kann gewiß sagen, daß sich die katholische Missionsarbeit von solchen Methoden wesentlich abhebt. Aber für den Inder ist es nicht immer so leicht, einen Unterschied zwischen den missionierenden Körperschaften zu machen.

Den größten Anstoß erregt die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Sie widerspricht nicht nur dem religiösen Liberalismus des modernen Inders, sondern seinem nationalen Selbstbewußtsein. In einer führenden

[6] A.a.O. S. 419.

kulturellen Zeitschrift[7] lesen wir: „Die Einstellung des Durchschnittsinders zum Missionar, der ihm die Heilsbotschaft bringt, des Heils von dem Verderben, dem er sonst mit Notwendigkeit preisgegeben ist, besteht in bitterem Ressentiment. Er wird sagen: Ich bin unwissend und ich danke dir, daß du mich belehrst; oder: Ich bin krank und danke dir für deine ärztliche Hilfe; oder sogar: Ich bin arm und ich bin für deinen wirtschaftlichen Beistand dankbar. Aber er wird mit seinem ganzen Lebenswillen widerstehen, bevor er zugibt: Ich bin zur Hölle verdammt und ich danke dir, daß du mir Rettung gebracht hast ... Das Christentum mit seinem veralteten Dogma und seiner mittelalterlichen Intoleranz bringt einen Mißklang nicht nur in die säkulare Demokratie, sondern auch in das Ideal einer geeinten Welt, um das sich alle führenden Denker der Erde bemühen. Wie kann man ein Gefühl der Gleichheit und Brüderlichkeit für einen Mitmenschen hegen, von dem man glaubt, er sei zur Hölle verdammt? Und ferner, die geeinte Welt wird eine Welt von Menschen als Menschen sein, deren Brudersinn in dem gemeinsamen Menschsein gründet, ohne Bezug auf Religion und ihre veralteten Anschauungen von Überlegenheit und Minderwertigkeit. Wenn sich ein christlicher Missionar zu dieser modernen Höhe des Weltbürgers erheben will, dann muß er das Dogma aufgeben, das die Menschen in Gerettete und Verdammte scheidet. Die Welt hat übergenug gesehen an religiöser und rassischer Arroganz. Das Urteil der Geschichte spricht gegen eine solche Haltung."

Es ist ja wohl jedem katholischen Kind geläufig, daß kein Mensch mit wahrhaft gutem Willen unter Gottes Zorn steht. Wir brauchen hier nicht auf Einzelunterscheidungen einzugehen. Aber ist nicht aus solchen Äußerungen, die sich vervielfachen ließen, klar, wie unsere Botschaft irgendwie in einem mißverständlichen Licht erscheint? Wir reden immer nur von der Kirche als der sichtbaren und hierarchischen Gemeinschaft und von der Notwendigkeit, ihr anzugehören. Wir haben den Begriff „Bekehrung" geradezu gleichgesetzt mit Eintritt in die Kirche. Wäre es nicht in unserer Situation, und vielleicht in jeder Situation, besser, nicht zuerst von der sichtbaren, abgrenzenden, ausschließenden Gestalt der Kirche zu sprechen, sondern von dem positiven Gehalt der christlichen Botschaft? Es gibt doch so viele Menschen, die von der Kirche nichts wissen als ihren, wahrscheinlich noch mißverstandenen, Ausschließlichkeitsanspruch. Von dem ganzen Geheimnis der Erlöserliebe Gottes, von der heiligenden und umschaffenden Eingliederung in Christus, von dem Leben des Lichtes und der Gnade, das der Geist Christi in uns weckt, haben sie nie gehört. Wäre es nicht besser, den Begriff „Bekehrung" wieder zuerst rein biblisch zu gebrauchen, als die Umkehr des Herzens, die Hinkehr zum erlösenden Gott, als Bereitschaft zu neuem Leben und Tun? Man soll nicht sagen, daß man dadurch der eigentlichen Frage aus dem Wege gehe, der Frage der Entscheidung, die sich an jeden Menschen richtet. Ganz im Gegenteil: Man muß doch einen Menschen zu dieser Ent-

[7] *Dr. A. C. Bose*, Christian Missionary Work in India, in Modern Review 1954, S. 60.

scheidung auf einem Weg führen, der sie erst möglich macht. Wenn ein Hindu vor der völlig unverstandenen oder mißverstandenen Tatsache der Kirche und ihrer Forderung steht, dann kann er ja gar nicht wirklich entscheiden. Nur in vielen Stufen kann ihm der Inhalt der Entscheidung einsichtig werden: In der Bereitschaft, Gott zu dienen; die Botschaft Jesu zu hören; sie in seinem Leben zu erfüllen; um die Kraft zu dieser Erfüllung zu beten; die innigere Gemeinschaft mit Jesus zu suchen auch im gemeinsamen Gottesdienst; langsam zu begreifen, daß wirklich nur in dieser Gemeinschaft der ganze Geist, die volle Wahrheit, die schöpferische Kraft Jesu lebt; und dann vielleicht die Notwendigkeit einzusehen, zu dieser Gemeinschaft wirklich zu gehören. Man kann diese letzte und schwerste Einsicht nicht sinngemäß an den Anfang setzen.

Was vom Begriff der Kirche gilt, läßt sich auf viele Glaubenswahrheiten ausdehnen. Dem Außenstehenden erscheint doch meist die kirchliche Lehre als ein reichlich kompliziertes System, dessen einzelne Inhalte und Formulierungen schwer verständlich und ziemlich willkürlich sind. Der christliche Katechismus mag ihm vorkommen wie eine Ware in fertigen Packungen, deren einzelner Inhalt von einer kirchlichen Autorität bestimmt wird. Während sie von den Christen hingenommen werden, oft genug nur halb verstanden und kaum begründet, möchte sie der Hindu erklärt haben. Und nicht nur den Sinn der einzelnen Lehren möchte er verstehen, sondern ihre Bedeutung für das christliche Weltbild und für die Gestaltung des Lebens.

Um diesem Bedürfnis entgegenzukommen, um also wirklich die christliche Botschaft auszurichten, brauchen wir eine theologische Besinnung. Wir müssen nicht nur den logischen Aufriß der christlichen Lehre durchschauen, sondern den Herzschlag des Evangeliums spüren. Und diese Botschaft müssen wir gerade für die fragenden Menschen neu denken und neu prägen. Dabei müssen wir immer zwei Schritte tun: zuerst den Schritt zurück, aus der Formel in ihren Sinn und Ursprung. Wir müssen gleichsam die verpackte Theologie wieder auspacken, uns ihren Inhalt ursprünglich wieder zu eigen machen und aus seinen Quellen verstehen. Dann erst kommt der neue Schritt, vorwärts, in die uns umgebende Welt, in die Fragen des modernen Inders, in die Aufgaben unserer Zeit. In diesem zweiten Schritt ist all das zusammengefaßt, was man unter dem Ausdruck „Akkommodation" meint, und wenn man an die Aufgaben christlicher Verkündigung in einem neuen Kulturkreis denkt, dann meint man meist diesen zweiten Schritt. Und doch möchte es scheinen, daß der erste Schritt wichtiger ist. Wir müssen tiefer und ursprünglicher christlich empfinden und denken, wir müssen in den Goldmünzen unserer Dogmen wieder mehr das Gold sehen als nur die Prägung. Es möchte einem oft scheinen, daß wir auch in Indien ganz anders die Aufmerksamkeit des Volkes hätten, wenn wir einfach die Größe und Fülle unserer Botschaft auszusprechen wüßten. Wer die Botschaft wirklich im Herzen trägt, nicht nur im Gedächtnis, der wird die rechte und meist auch die angepaßte Formel finden.

Wie steht es also um die theologische Besinnung in Indien? Man muß wohl gestehen, daß sie kaum begonnen hat. Theologie ist fast ausschließlich Importartikel. Sie bewegt sich größtenteils um Textbücher und ihre Popularisierungen. Versuche zu wirklich tieferer Aneignung und fruchtbarer Auseinandersetzung sind selten festzustellen. Es gab z. B. auf dem nationalen marianischen Kongreß in Bombay keine wissenschaftliche Sektion, keine eigentlich theologische Veranstaltung. Grenzfragen zwischen Hinduismus und Christentum werden mehr in europäischen Zeitschriften behandelt als in Indien selber. — Aber man braucht darüber nicht zu verzagen. Es ist vielleicht der schwerste Schritt auf dem Entwicklungsweg einer jungen Kirche zu ihrer Eigengestalt, daß sie auch zu ihrem eigenen theologischen Bewußtsein kommt als wirklich lebendiges Glied der Gesamtkirche. Alle sichtbaren Institutionen, selbst die Struktur der Hierarchie, können diesen Schritt nicht ersetzen.

Woher soll der Anstoß zu diesem Schritt kommen? Es möchte scheinen, daß er aus der mündig werdenden Laienwelt kommt. Es ist über jeden Zweifel klar, daß die katholischen Laien Indiens, vor allem die Jugend, nach Führung verlangen, nicht nur nach organisatorischer Gliederung, sondern nach geistiger Formung. Die Notwendigkeit von Kaplänen für Hochschulstudenten und für andere Gemeinschaften wurde oft genug und laut genug ausgesprochen, in Lagern und Schulungswochen. Für den modernen christlichen Laien aber braucht es beides: Die Einsicht in die indische Situation und den Vollbesitz christlicher Offenbarung und Tradition. Hier liegt eine Aufgabe für die Kirche Indiens, die notwendig eine eigenständige Bearbeitung des christlichen Erbes fordert. Bloß tradierendes Weiterreichen ist wohl im Schulraum möglich, wo die wirkliche Welt in den Hintergrund geschoben werden kann, es ist auch noch möglich in der „Predigt", in der sich so leicht der Monolog einer erlernten Begriffswelt weiterspinnt, es ist aber nicht mehr möglich, wo der Laie seine konkreten Fragen stellt. Wenn der Laie sein Vertrauen auf die Führung durch den Priester bewahren soll, dann muß er in seinen Fragen verstanden und ernst genommen werden, dann müssen seine Probleme zuerst vom Priester selbst neu gedacht, neu erlebt werden, und die Antwort muß aus den Tiefen des Gotteswortes gehört, sie muß von Gott selbst erbetet werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß sich Theologie von ihren Quellen her erneuern muß.

Damit aber soll die Aufgabe nach einer Erneuerung der Kirche in Indien keineswegs auf die theoretische Ebene geschoben werden. Aus dem tieferen Verständnis der Offenbarung würde sich fast von selbst die Gesamtheit des christlichen Lebens erneuern. Noch ist diese Vertiefung nicht so schwer. Für jeden Besucher aus Europa ist der gewaltige Zudrang zu den Gottesdiensten, der zahlreiche Sakramentenempfang, die offensichtliche Andacht der Gläubigen ein großes und freudiges Erlebnis, und mehr als einer hat den Eindruck gehabt, daß sich die Schwerpunkte christlichen Lebens nach dem Osten verschieben. Aber eben diese noch so tief in der Tradition verwurzelte Fröm-

migkeit muß bereichert werden; sonst ist sie in Gefahr, dem allgemeinen Einbruch der Säkularisation, besonders in den Großstädten, zu erliegen. Es ist deshalb nicht genug, nur die traditionellen Formen christlichen Lebens immer neu zu betonen, den Meßbesuch, den Rosenkranz usw., so wichtig alle diese Dinge sind. Wir brauchen die liturgische Gemeinde, die gelebte und bewußte Teilnahme am Opfer Christi. Wir brauchen die Speisung der Seelen nicht nur durch die Eucharistie, sondern durch das Wort Gottes und durch die Heilige Schrift. Beides, liturgisches Beten und Schriftlesung, stehen in Indien noch in ihren Anfängen. So volkstümlich viele andere Andachten sind, man darf sie nie als Ersatz für die Mitte des christlichen Lebens zulassen. Christliches Leben lebt immer aus Christus.

Man mag vielleicht fragen, was es für einen Sinn habe, diese Fragen einer indischen Gewissenserforschung vor einem europäischen Publikum zu erörtern. Das hat nur dann einen Sinn, wenn diese Fragen auch Verantwortungen für das Abendland einschließen. Und diese Verantwortungen sind groß. Noch kommt eben der Großteil christlichen Gedankengutes aus dem Westen; noch werden die großen Anliegen der liturgischen Erneuerung, der theologischen Vertiefung, des volleren Schriftverständnisses im Abendland ausgetragen und manchmal ausgekämpft. Ist es nicht gut, wenn man sich in diesen Auseinandersetzungen der weltweiten Verantwortung auch für die Missionsländer bewußt ist? Diese Länder brauchen die lebendigen Kräfte der modernen Bewegungen genau so notwendig wie das Abendland. Sie müssen sich aber auch von Einseitigkeiten und Übertreibungen frei halten, weil sie sich sonst eben kompromittieren und selbst zur Unfruchtbarkeit verurteilen. Das Ringen des Abendlandes um ein tieferes und volleres Christentum, um sein erneutes theologisches Verständnis, um seine angemessene Gestaltung im Gottesdienst, ist ein entscheidender Missionsbeitrag.

Wo also steht die Kirche in Indien? Daß sie im Kampf steht, daß sie vor vielen Problemen steht, daß sie gewaltigen Aufgaben gegenübersteht, das wissen alle. Deshalb wollten wir fragen, wo sie vor Gott steht. Wenn es erlaubt ist, auf diese Frage eine Antwort zu versuchen, so möchte man sagen: Sie steht am Anfang ihrer Eigenverantwortung vor Gott. Bisher war sie weithin unter der Verantwortung von Missionsgesellschaften, und ihr Leben war eine Teilnahme am Leben anderer Kirchen. Nun hat ihr eigenes Leben ernsthaft begonnen, nicht nur in der Selbstverantwortung einer einheimischen Hierarchie, sondern in der Selbstbesinnung und Selbstgestaltung. Erst der Beginn dieser neuen Situation ist spürbar, aber die gestaltenden Kräfte regen sich. Im kommenden Dezember wird in Nagpur der erste all-indische Kongreß der christlichen Laien zusammenkommen, langsam werden sich die Linien der Entwicklung verdeutlichen. Wir hoffen zuversichtlich und mit Grund, daß dort nicht nur Fragen kirchlicher Politik (so bedeutsam sie sind) und organisatorische Maßnahmen besprochen werden, sondern die Fragen der inneren Ausrichtung und Formung. Auch dort werden sich Achaz und

Isaias begegnen. Über allen aktuellen Fragen der Taktik, der Organisation, der Beziehungen zur Umwelt, besonders zur Regierung, steht die Vision des Propheten: Die Jungfrau wird empfangen. Indiens Kirche muß in diesen Zeiten der Krise das Geheimnis der jungfräulichen Bereitschaft und Treue vor Gott bewahren, dann wird ihr auch das Geschenk des Emanuel gegeben werden: Gott mit uns.

Das Versagen und die Gnade in Kafkas Werk

Zu Kafkas Erzählung „Ein Landarzt"

Von MICHAEL SCHERER

Während Rainer Maria Rilkes Werk langsam in seine erste Eklipse tritt, Hugo von Hofmannsthals Spätwerk immer stärker ausstrahlt, sich auch um Robert Musils gewaltigen Roman das Dunkel lichtet, ist, wie die letzten Germanistentagungen zeigen, die Auseinandersetzung um das Werk Franz Kafkas, des vierten aus dem alten Österreich stammenden deutschen Dichters, immer noch in vollem Gange. Das ist nicht einfach daraus zu erklären, daß es darum geht, einen im Dritten Reich verfemten Dichter ins rechte Licht zu rücken, zumal durch Max Brod seine Werke in einer neuen Ausgabe zugänglich wurden. Vielmehr dämmern im Werke Kafkas Bilder auf, welche die modernen Spannungen zwischen religiösem Anruf und nihilistischem Getriebensein in einer Weise in sich bergen, daß die Interpreten nach der einen wie nach der andern Seite einen Schein von Objektivität für sich beanspruchen können. Dazu kommt, daß die Sprache Kafkas, vergleichbar der Durchsichtigkeit und Härte eines Kristalls, dem aller Phrase abholden Stilbewußtsein des modernen Lesers entspricht, dabei aber doch nicht seine Phantasie an eine naturalistisch gesehene Wirklichkeit bindet. Allerdings sind es gerade die unwirklichen und dabei doch so wirklich gesehenen Züge in den Erzählungen und Romanen Kafkas, welche die Verständigung mit dem Werk um so mehr erschweren, als sie eine solche überhaupt erst möglich machen. Am leichtesten gewinnt man einen Zugang zu Kafka, wenn man in der Betrachtung einer Erzählung — etwa „Ein Landarzt" — die Erzählweise des Dichters und die Mittel seiner Wirkung deutlich macht.

Mitten in einer Winternacht wird ein Landarzt zu einem Schwerkranken in ein zehn Meilen entferntes Dorf gerufen. Zwar steht die Kutsche bereit, aber sein Pferd ist letzte Nacht verendet, und im Dorf ist keines zu haben. Ratlos läuft er im Hofe herum, da entdeckt er im Schweinestall ein Paar mächtige Pferde und dazu auch gleich den ihm fremden Pferdeknecht. Mit Hilfe des Dienstmädchens Rosa spannt dieser an, der Arzt steigt ein und schon wird der Wagen weggerissen, während der wilde Pferdeknecht trotz dem Protest des hilflosen Arztes zurückbleibt, um über Rosa herzufallen. Einen Augenblick später befindet sich der Arzt bereits im Hofe und dann in

der dumpfen Krankenstube des Patienten, eines Knaben. Eltern und Geschwister umstehen den Arzt, selbst die beiden Pferde schauen durch die Fenster ins Zimmer, alles wartet auf die Tätigkeit und das Urteil des Arztes. Aber der Junge ist gesund und, wie der Arzt für sich meint, „am besten mit einem Stoß aus dem Bett zu treiben". Schon will der innerlich verbitterte Mann wieder gehen, da schwenkt die Schwester ein blutiges Handtuch, der Arzt wendet sich noch einmal zu dem kranken Knaben und entdeckt nun auf einmal eine handtellergroße Wunde in der Hüftengegend, aus der bereits die Würmer kriechen. Während der Arzt die Wunde behandelt, kommen Zuschauer aus dem Dorf, schließlich die Dorfältesten. Sie entkleiden den Arzt und legen ihn, während ein Schulchor mit dem Lehrer an der Spitze singt, zu dem Knaben ins Bett. Dann verlassen alle die Stube, der Arzt und der Patient sind allein. Doch der Arzt denkt nur an seine Rettung. Schnell rafft er Kleider, Pelz und Tasche zusammen, nimmt sich nicht mehr die Zeit um sich anzukleiden, sondern schwingt sich, nackt wie er ist, auf eines der beiden Pferde, in der Hoffnung, so schnell, wie er kam, auch wieder zurück zu sein. Aber langsam wie alte Männer zieht das seltsame Gespann durch die Schneewüste, so langsam, daß er niemals nach Hause kommen wird.

Das ist die bloße Fabel der Erzählung. Sie läßt bereits erkennen, daß sich das Geschehen um zwei Pole kristallisiert: Arzt und Patient. Doch liegt der Schwerpunkt auf dem Arzt, der selbst die ganze Geschichte in der Ich-Form berichtet: „*Ich* war in großer Verlegenheit: eine dringende Reise stand *mir* bevor; ein Schwerkranker wartete auf *mich* in einem zehn Meilen entfernten Dorf..." So beginnt die Erzählung mit dem Wörtchen Ich, mit dem Monolog des in der Winternacht umhertreibenden Arztes endet sie. Alles, was dazwischen liegt, erscheint nur unter der Perspektive dieses Ich, das zu gleicher Zeit handelndes und berichtendes Ich, „Held" der Erzählung und episches Ich ist. Es selbst wird deutlich sichtbar: ein alter vollbärtiger Landarzt, aber nicht freiberuflich tätig, sondern als Amtsarzt Angestellter des Bezirkes, der, wie es in Großvaters Zeiten noch üblich war, mit der Pferdekutsche zum Patienten fährt. Die Ich-Form gestattet auch einen Blick in sein Inneres: er fühlt sich weniger als Arzt denn als Angestellter des Bezirks, der, wie er sagt, obwohl schlecht bezahlt, seine Pflicht bis zum Rande tut, „bis dorthin, wo es fast zu viel wird". Vor allem verwünscht er die Nachtglocke, mit der ihn, wie der vorliegende Fall wieder zeigt, der ganze Bezirk martert. Auch er ist einer der vielen Angestellten im Werke Kafkas, die wie der im Büro arbeitende Josef K. aus dem Roman „Der Prozeß", der Angestellte Gregor Samsa aus der Erzählung „Die Verwandlung", ja schließlich wie der Versicherungsbeamte Franz Kafka selbst in einem Beruf stehen, der mehr ihr Dasein beengt als erfüllt.

Der Gegenspieler des Arztes ist der Patient. Der erste Eindruck ist der eines farblosen Jungen: „mager, ohne Fieber, nicht kalt, nicht warm, mit leeren Augen". Bald bestätigt sich, was der Arzt schon von Anfang an geahnt hat: „Der Junge ist gesund, ein wenig schlecht durchblutet, von der sorgen-

den Mutter mit Kaffee durchtränkt, aber gesund und am besten mit einem Stoß aus dem Bett zu treiben." Mit Verbitterung wird sich der Arzt seines erbärmlichen Loses bewußt; da entdeckt er auf einmal die Wunde in der Hüfte des Knaben. Nun ist der Fall hoffnungslos: „Armer Junge, dir ist nicht zu helfen. Ich habe deine große Wunde aufgefunden, an dieser Blume in deiner Seite gehst du zugrunde", denkt sich der Arzt. Aber der Junge schluchzt um Rettung, um das Unmögliche, wie es dem Arzt erscheint. Trotzdem gibt er ihm Hoffnung: „Junger Freund ... Dein Fehler ist: Du hast keinen Überblick. Ich, der ich schon in allen Krankenstuben, weit und breit, gewesen bin, sage dir: Deine Wunde ist so übel nicht", und, als der Knabe immer noch zweifelt, gibt er ihm das „Ehrenwort eines Amtsarztes". Während der Knabe darüber stiller wird, denkt der Arzt nur an seine Rettung und macht sich fluchtartig aus dem Staub. So tritt ihm der Knabe einmal als Simulant, einmal als Todkranker gegenüber. In beiden Fällen scheint das erreicht, was der Landarzt selber formuliert: „Ich tue meine Pflicht bis zum Rande, bis dorthin, wo es fast zu viel wird." Ist es nicht schon zuviel, in einer kalten Winternacht aus dem Bett geholt und zu einem Patienten gerufen zu werden, dem er in dem einen wie in dem andern Falle nicht helfen kann? Kann er wirklich nichts tun?

Es scheint, als ob von diesem Landarzt wirklich alles erwartet wird. Der Weg von seinem Haus zum Bett des kranken Knaben ist erfüllt von Zeichen, die auf diese Erwartung hinweisen. Lästernd denkt der Arzt selbst angesichts des vermeintlichen Simulanten: „In solchen Fällen helfen die Götter, schicken das fehlende Pferd, fügen der Eile wegen noch ein zweites hinzu, spenden zum Übermaß noch den Pferdeknecht." Nur einen Augenblick hat die Fahrt gedauert, da hebt man ihn schon aus dem Wagen, die Schwester nimmt ihm den Pelz ab, der Alte stellt ein Glas Rum bereit, die Mutter steht am Bett und lockt ihn hin, selbst die beiden Pferde schauen erwartungsvoll in das Zimmer — „ja, was erwartet denn das Volk?" stöhnt der Arzt. Als schließlich zur Freude der Familie die im letzten Augenblick entdeckte Wunde den Arzt tätig werden läßt, erweitert sich der Kreis derer, die von ihm etwas erwarten, um die Dorfbewohner und ihre Ältesten. Der Schulchor schafft die erwartungsvoll feierliche Atmosphäre, schließlich bleibt mit dem Arzt allein im Raum zurück der todkranke Knabe, der alles von ihm erwartet: der Junge, der sich aus dem Bette hob und an seinen Hals hängte, der um Rettung schluchzte, der schließlich tadelnd zu ihm sagt: „Weißt du ... mein Vertrauen zu dir ist sehr gering." Endlich scheinen alle diese Erwartungen doch erfüllt, denn der Knabe wird still, und aus der Ferne klingt noch der Gesang der Kinder:

„Freuet euch, ihr Patienten,
Der Arzt ist euch ins Bett gelegt!"

aber in Wirklichkeit ist der Arzt schon auf der Flucht.

Denn was jene Mächte, welche die Pferde geschickt haben, was die Menschen von dem Arzt erwarten, was schließlich der Kranke erhofft, das ist für

ihn gerade das Unmögliche. Er selber sagt: „So sind die Leute in meiner Gegend. Immer das Unmögliche vom Arzt verlangen." „Was soll ich tun?" fragt er den Knaben, als dieser seine Enttäuschung zum Ausdruck bringt. Er ist an der Grenze, genauer gesagt: an *seiner* Grenze: „Ich ... tue meine Pflicht bis zum Rand, bis dorthin, wo es fast zu viel wird." Der relative Wert dieser Aussage wird dadurch noch verstärkt, daß der Aussagende mit dem epischen Ich identisch ist. Der Einwand, daß dieses Ich in präteritaler Form, also in der Zeitform der epischen Distanz zwischen epischem Ich und Geschehen, erzählt, wird dadurch aufgehoben, daß der Landarzt aus dieser Nacht gar nicht mehr zurückkehrt: „Niemals komme ich so nach Hause." So ist es zu verstehen, daß nicht nur die Vorstellung vom „Rand" der Pflicht, sondern alle Aussagen, Urteile, Wertungen in dieser Erzählung nur wahr sind *für* die Hauptfigur, nämlich den Landarzt. Die Konsequenz dieses Stilzugs schafft jene unerbittliche Atmosphäre, der sich kein Leser Kafkas entziehen kann, sein eigentliches Problem aber ist die Wahrheit. Die Wahrheit im Epos verbürgte der Beistand der Muse, d. h. einer göttlichen Instanz; die Übereinstimmung von Bewußtsein und Wirklichkeit in der „subjektiven Epopöe", d. h. im idealistischen Roman, war unter den Voraussetzungen, wie sie im Platonismus, in Leibnizens prästabilierter Harmonie und in Kants transzendentaler Apperzeption bewußt und unbewußt gegeben waren, grundsätzlich möglich und strahlte auch noch auf die realistische Epik des 19. Jahrhunderts aus. Der weitere Weg führte über die Ausschaltung des menschlichen Ich im Naturalismus zu der entscheidenden Erkenntnis, daß es Wahrheit und Wirklichkeit immer nur für das Einzelbewußtsein gibt. Unter dem Einfluß von Individualpsychologie und Psychoanalyse eröffnete sich damit für die moderne Epik ein unübersehbares Feld von Möglichkeiten, die, um nur die wichtigsten Beispiele zu nennen, in so grundverschiedenen Monumentalromanen Ausdruck fanden wie A. Schaeffers „Helianth", R. Musils „Mann ohne Eigenschaften", M. Prousts „A la recherche du temps perdu" und J. Joyces „Ulysses", Romane, in denen sich ausgehend von *einem* menschlichen Bewußtsein eine Perspektive eröffnet, die in einem Mindestmaß an Zeit ein Höchstmaß an Welt umgreift. Kafka stellt eine höchst eigene Variante der einzelperspektivischen Epik dar, was gerade an der Erzählung „Ein Landarzt" deutlich wird.

Die Hauptfigur, durch deren Perspektive alles Geschehen erscheint, steht hier unmittelbar vor der Entscheidung ihres Lebens. Wenn Kafka einmal sagt: „Es gibt nur ein Ziel, keinen Weg. Was wir Weg nennen, ist Zögern" (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, Frankfurt 1953, S. 303), so gilt das gerade in dieser Erzählung. Keine realistischen oder psychologischen Details hemmen hier den Ablauf des Geschehens: so unwahrscheinlich, ja unwirklich es auch sein mag, da schieben sich die beiden Pferde aus dem Schweinestall und sind einfach da, da legen sie in einem Augenblick einen Weg von zehn Meilen zurück, da ist auf einmal die Wunde in der Hüfte des Knaben, da hebt man, als ob es das Selbstverständlichste wäre, den Arzt in

das Bett des Kranken. Die Maßstäbe von Zeit und Raum, von Wirklichkeit und Wahrscheinlichkeit sind hier in einer Weise aufgehoben, daß nichts zwischen dem Menschen und dem, was von ihm erwartet wird, steht.

Das einzige Hindernis ist dieser Mensch selbst. Es gehört zur Gestalt dieser kleinen Erzählung, daß der Verdichtung des Geschehens ein dauerndes Zögern antwortet, das aus dem Innern der Hauptfigur als das immer wiederkehrende Gefühl der Aussichtslosigkeit kommt, der Aussichtslosigkeit angesichts des Schneegestöbers, des fehlenden Pferdes, des Simulanten, des Todkranken und schließlich des unendlichen Heimwegs. Aber auch dieses Zögern ist nicht psychologisch begründet, sondern es ist einfach da in dem Grundgefühl des Menschen, an seiner Grenze zu sein; es ist auch nicht einfach ausgesagt, sondern — das gehört wesentlich zur Kunst Kafkas — in großen Bildern gestaltet, in denen sich diese Grundstimmung der Aussichtslosigkeit objektiviert. Es sind die Bilder des starken Schneegestöbers, die auch die Landschaft um das „Schloß" erfüllen, des ewigen Simulanten, der am besten mit einem Stoß aus dem Bett zu treiben ist, schließlich der furchtbaren Wunde:

> „Rosa, in vielen Schattierungen, dunkel in der Tiefe, hellwerdend zu den Rändern, zartkörnig, mit ungleichmäßig sich aufsammelndem Blut, offen wie ein Bergwerk obertags. So aus der Entfernung. In der Nähe zeigt sich noch eine Erschwerung. Wer kann das ansehen, ohne leise zu pfeifen? Würmer, an Stärke und Länge meinem kleinen Finger gleich, rosig aus eigenem und außerdem blutbespritzt, winden sich, im Innern der Wunde festgehalten, mit weißen Köpfchen, mit vielen Beinchen ans Licht. Armer Junge, dir ist nicht zu helfen."

Diese Bilder rufen nicht nur das Gefühl der Aussichtslosigkeit hervor, sondern in ihnen wird dieses Gefühl sinnliche Erscheinung, die menschliche Situation des Arztes findet in ihnen ihre gegenständliche Entsprechung. Das wird besonders deutlich in Erzählungen Kafkas, wo die Bilder mit der menschlichen Situation wachsen, z. B. in der Erzählung „Eine kaiserliche Botschaft". Der sterbende Kaiser sendet an Dich, den fernsten Untertanen seines Reiches, einen Boten mit einer Botschaft ab, der Bote macht sich auf den Weg und er kommt auch leicht vorwärts, aber — nun wachsen mit dem Gefühl der Aussichtslosigkeit auch die Bilder:

> „... immer noch zwängt er sich durch die Gemächer des innersten Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor — aber niemals, niemals kann es geschehen —, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. — Du aber sitzst an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt."

Ähnlich ist es in der Erzählung „Vor dem Gesetz", wo sich die Größenunterschiede zwischen dem Mann vom Lande, der in das Gesetz eintreten will, und dem Türhüter, der ihn immer wieder auf die zu erwartenden Schwierigkeiten und Gefahren hinweist, in der langen Zeit des Wartens sehr zu Un-

gunsten des Mannes verändern. Tief muß sich der Türhüter zu ihm hinunterneigen, um seine letzte Frage verstehen zu können. Das eindrucksvollste Bild Kafkas, das in dem Maße wächst, als es in der Seele eines Menschen immer aussichtsloser wird, ist das Bild des „Prozesses", das sich im Ablauf eines ganzen Romans von der Verhaftung bis zur Hinrichtung entfaltet. Alle diese Bilder sind mit einem überwältigenden Realismus gestaltet und doch sind sie nur Projektionen einer menschlichen Seele. Nichts anderes hat Kafka je gestaltet und er hat das auch selbst gewußt, wie die folgende Notiz aus seinen Tagebüchern zeigt:

> „Von der Literatur aus gesehen ist mein Schicksal sehr einfach. Der Sinn für die Darstellung meines traumhaften inneren Lebens hat alles andere ins Nebensächliche gerückt und es ist in einer schrecklichen Weise verkümmert und hört nicht auf zu verkümmern. Nichts anderes kann mich jemals zufriedenstellen." (Tagebücher, Frankfurt 1951, S. 420.)

Zu Gustav Janouch sagt er einmal:

> „Man photographiert Dinge, um sie aus dem Sinn zu verscheuchen. Meine Geschichten sind eine Art von Augenschließen." (*G. Janouch,* Gespräche mit Kafka. Frankfurt 1951.)

Das Bild des „Prozesses" kommt der Situation des Menschen bei Kafka am nächsten. Wie wenig es irgendeine außermenschliche Macht symbolisiert, sondern vielmehr in einer vom Wesen des Symbols verschiedenen Weise einer innermenschlichen Situation entspricht, beweisen die letzten Worte, mit denen in dem Roman „Der Prozeß" der Geistliche im Dom das große Gespräch mit Josef K. beschließt:

> „Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entläßt dich, wenn du gehst."

Während das Schloß in dem zweiten großen Roman Kafkas gerade das ist, was das Ich nicht ist, ist der „Prozeß" nur als Prozeß des Ich zu verstehen, nicht als Prozeß gegen das Ich, und er hat insofern als Bild die gleiche Bedeutung wie das bereits erwähnte Stilmerkmal der eindeutigen Perspektive. Durch beide dichterische Mittel stellt Kafka den Menschen dar in heilloser Vereinzelung, in der Selbstgefangenschaft des Ich, in einem Dasein als Monade ohne prästabilierte Harmonie. Das entscheidende Problem, das sich für diesen Menschen stellt, ist das Problem der Wahrheit und der echten Du-Begegnung. Nirgendwo im Werke Kafkas öffnet sich das fensterlose Ich für Freundschaft, Liebe, Wahrheit, Gott, aber überall kommt es an die Schwelle wie jener Mann vom Lande, der erst am Eingang zum Gesetz zu zögern beginnt.

Um dieses „Gesetz" haben die Kafka-Interpreten ebenso gerätselt wie um das „Schloß". Jedenfalls sind es keine Chiffren für das Jenseits, wie es religiös bestimmte Deutungen haben wollen. Aber es sind Bilder für ein Jenseits, das nicht erst mit dem Tode beginnt, sondern überall dort, wo das eigene Ich endet. An diese Grenzen stoßen die Gestalten Kafkas, auch der Landarzt, aber statt daß er einen Schritt, einen eigenen Schritt, weitergeht, kehrt er um. Kehrt um, obwohl sich das Geschehen in jener Winternacht zur eigentlichen Chance seines Lebens verdichtet hat. Denn in unerhörter Weise

häufen sich in dieser Nacht die Signale, die von diesem Jenseits an den Landarzt ergehen. Jedesmal wenn er versagt, d. h. wenn ihm die Lage aussichtslos erscheint, ist ein Zeichen da. In den beiden Pferden, diesen „mächtigen flankenstarken Tieren", manifestiert sich zunächst diese andere Welt; als der Arzt dann zögert, weil er sein Dienstmädchen vor dem Pferdeknecht bewahren will, da wird der Wagen fortgerissen „wie Holz in der Strömung"; als er schon die Handtasche schließt und die Krankenstube verlassen will, entdeckt er die Wunde, von der es heißt: sie hat sich „aufgetan"; als er in der Wunde wiederum nicht ein Signal, sondern erst recht die Aussichtslosigkeit seines Tuns sieht, wird jenes andere noch deutlicher: „... und sie kommen, die Familie und die Dorfältesten, und entkleiden mich ... jetzt nehmen sie mich beim Kopf und bei den Füßen und tragen mich ins Bett. Zur Mauer, an die Seite der Wunde legen sie mich. Dann gehen alle aus der Stube; die Tür wird zugemacht ..." Der Augenblick höchster Erwartung ist gekommen. Immer noch wird mit keinem Wort gesagt, was man eigentlich vom Arzt erwartet. Es kann ja auch gar nicht gesagt werden, weil ja gerade derjenige, in dessen Perspektive alles Geschehen erscheint, versagt. Dieser eigenartige Sachverhalt ist es, der jenen, der deutend vor diese Erzählung tritt, vor die gleiche Entscheidung zwingt wie den Landarzt selbst, so daß er wie dieser versagt oder im Innersten spürt, was not tut: eine erlösende Tat der Liebe, sei es nur ein einziges Wort, das durch alle Mauern des Ich hindurch, die Mauern der Verbitterung, des Mißtrauens, des Ekels, zum Du findet, das wirklich ankommt — eine Tat so rückhaltlos, so selbstvergessen wie die irgendeines mittelalterlichen Heiligen, der sich neben einen Aussätzigen bettet.

Aber der Arzt bleibt im Bannkreis seines heillos erstarrten Berufsich. Auf den Vorwurf des Knaben:

> „Weißt du ... mein Vertrauen zu dir ist sehr gering. Du bist ja auch nur irgendwo abgeschüttelt, kommst nicht auf eigenen Füßen. Statt zu helfen, engst du mir mein Sterbebett ein. Am liebsten kratzte ich dir die Augen aus."

auf diesen Vorwurf, der als letzter Versuch, das Menschliche in dem Arzt aufzuschmelzen, bestimmt ist, findet er die bezeichnenden Worte:

> „Richtig ... es ist eine Schmach. Nun bin ich aber Arzt. Was soll ich tun? Glaube mir, es wird auch mir nicht leicht."

und schließlich den vagen Trost: „... deine Wunde ist so übel nicht." Mit seiner Flucht geschieht die entscheidende, aber negative Tat. Was folgt, ist erschütternde Klage:

> „Niemals komme ich so nach Hause; meine blühende Praxis ist verloren; ein Nachfolger bestiehlt mich, aber ohne Nutzen, denn er kann mich nicht ersetzen; in meinem Hause wütet der ekle Pferdeknecht; Rosa ist sein Opfer; ich will es nicht ausdenken. Nackt, dem Froste dieses unglückseligsten Zeitalters ausgesetzt, mit irdischem Wagen, unirdischen Pferden, treibe ich alter Mann mich umher. Mein Pelz hängt hinten am Wagen, ich kann ihn aber nicht erreichen, und keiner aus dem beweglichen Gesindel rührt den Finger. Betrogen! Betrogen! Einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt — es ist niemals gutzumachen."

Gerade in dieser Klage gipfelt die Tragik der ichbezogenen Perspektive: während der Arzt sich für betrogen hält, betrogen von irdisch-unirdischen

Mächten, während er sich für betrogen halten muß, weil er, im Bannkreis des eigenen Ich verbleibend, das Wesen der Stunde nicht erkannte, während er alle Schuld auf das Fehlläuten der Nachtglocke schiebt, betrügt er sich noch einmal selbst, und dieser Selbstbetrug bringt ihn endgültig um den Sinn seines Daseins und ist wirklich „niemals gutzumachen".

Gäbe es nur diesen Selbstbetrug als einzige Möglichkeit, dann wäre Kafka tatsächlich ein Nihilist. Aber es gibt neben dem Ich das andere, neben der Perspektive des Ich gibt es die ungebrochene Wahrheit. Wie von ihr gerade die Kunst zeugt, das steht in einem unvergeßlichen Aphorismus Kafkas:

> „Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzengesicht ist wahr, sonst nichts." (Hochzeitsvorbereitungen S. 93)

Selbst in den tiefsten Finsternissen Kafkas leuchtet dieses Licht: in den Signalen, die in der Winternacht an den Landarzt ergehen (als der Arzt an dem Haus des Kranken ankommt, ist „Mondlicht ringsum"); in der kaiserlichen Botschaft, die du dir erträumst, wenn der Abend kommt; auch von dem Mann vom Lande heißt es:

> „Schließlich wird sein Augenlicht schwach, und er weiß nicht, ob es um ihn wirklich dunkler wird, oder ob ihn nur seine Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht";

von dem in der Dunkelheit versinkenden „Schloß" gehen Zeichen aus:

> „Das Schloß dort oben, merkwürdig dunkel schon, das K. heute noch zu erreichen gehofft hatte, entfernte sich wieder. Als sollte ihm aber noch zum vorläufigen Abschied ein Zeichen gegeben werden, erklang dort ein Glockenton, fröhlich beschwingt, eine Glocke, die wenigstens einen Augenblick lang das Herz erbeben ließ, so als drohe ihm — denn auch schmerzlich war der Klang — die Erfüllung dessen, wonach es sich unsicher sehnte";

ja sogar am Ende des Romans „Der Prozeß", in der letzten und finstersten Nacht Josef K.s, zuckt unmittelbar vor dessen Hinrichtung ein verzweifeltes Zeichen auf:

> „Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch, schwach und dünn in der Ferne und Höhe, beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus. Wer war es? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer, der teilnahm? Einer, der helfen wollte? War es ein einzelner? Waren es alle? War noch Hilfe?"

Daß es nur Fragen sind, die offen bleiben, besiegelt Josef K.s Ende genau so unerbittlich wie das Schicksal des Landarztes dessen Schlußmonolog.

Neben dieser Welt jenseits des Ich, zu der sich das Ich nur befreien kann, wenn es von sich selbst Befreiung findet, gibt es bei Kafka auch die untermenschliche Welt des rein Triebhaften, in der das Ich sich aufhebt, indem es versinkt. Zu dieser Welt gehört der Pferdeknecht, der auf allen Vieren aus dem Schweinestall herauskriecht und im Dienstmädchen des Landarztes sein Opfer wittert; aber auch Gestalten aus den Romanen „Der Prozeß" und „Das Schloß" gehören dazu, vor allem weibliche Gestalten wie Leni, die Geliebte des Advokaten, und Frieda, die Geliebte des Schloßgewaltigen Klamm, von denen jede den Helden des jeweiligen Romans in das amorphe Dunkel reiner Sexualität hinabzieht.

So gibt es für Kafka den Ichverlust im Untermenschlich-Triebhaften; es gibt ihn auch in der Selbstbefreiung zum echten Sein. Wenn zum Ich die Perspektive gehört, mit der es sich selber täuscht, so ist jenes echte Sein identisch mit der Wahrheit. Von ihr sagt Kafka einmal:

> „Nicht jeder kann die Wahrheit sehen, aber sein." (Hochzeitsvorbereitungen S. 94)

In diesem Ausspruch ist auch beschlossen, daß der Weg zu diesem Sein gewöhnlich nicht über das Erkennen führt. Vielmehr handelt es sich hier um ein Wagnis, bei dem schon die nächsten Schritte nicht zu übersehen sind. Sie sind im Gegenteil durch Zeichen verstellt, die auf die Aussichtslosigkeit des Unternehmens hinweisen: der Türhüter warnt vor seinen mächtigeren Kollegen, deren Anblick nicht einmal er mehr ertragen könne; den Landarzt schreckt die Wunde ab; unendliche Entfernungen lassen es aussichtslos erscheinen, daß die kaiserliche Botschaft jemals ankommt; so greifbar nahe das Schloß liegt, auch es ist unendlich weit entfernt. Doch erscheinen diese Schwierigkeiten alle im Blickwinkel dessen, dem sie begegnen, und es bleibt völlig offen, ob nicht die subjektive Dimension des Unendlichen durch eine ebenso unendliche Anstrengung aufgehoben werden könnte. Grundsätzlich ist der Mensch zur eigenen Initiative fähig, denn er besitzt einen freien Willen. „Wir dürfen den Willen, die Peitsche mit eigener Hand über uns schwingen", sagt Kafka einmal (Tagebücher S. 513). Aber diese unendliche Anstrengung gelingt nur dann, wenn sie dort ansetzt, wo die Schwierigkeiten unendlich erscheinen, nämlich im eigenen Ich. Sein eigenes umsorgtes, zerstörbares Ich aufgeben und sich dem anderen überlassen, das wäre jene Tat, und sie heißt von jeher und auch bei Kafka nicht anders als: glauben. Ich zitiere Kafka selbst:

> „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien, oder richtiger: sich befreien, oder richtiger: unzerstörbar sein, oder richtiger: sein." (Hochzeitsvorbereitungen S. 89)

Das Gegenbild dieser Haltung ist jenes Tier, das in der späten Erzählung „Der Bau" eine Möglichkeit nach der andern ausklügelt, um sich vor seinen Feinden zu verbergen, und immer wieder zweifelt und die Angst um sein Dasein nicht loswird, bis es schließlich, durch diese Angst schon halb getötet, im entscheidenden Kampf unterliegt.

So scheint sich in der menschlichen Ratio die Perspektive des um sein Dasein bangenden Menschen am reinsten zu verwirklichen. Für den Glaubenden dagegen gibt es keine Perspektive; indem er in das stärkste Dunkel tritt, erstrahlt das stärkste Licht. Noch einmal sei auf das Zeichen des Lichts bei Kafka hingewiesen. Kafka sagt einmal:

> „Mit stärkstem Licht kann man die Welt auflösen. Vor schwachen Augen wird sie fest, vor noch schwächern bekommt sie Fäuste, vor noch schwächeren wird sie schamhaft und zerschmettert den, der sie anzuschauen wagt." (Hochzeitsvorbereitungen S. 330)

Wie hier das Licht für die Haltung des Glaubenden steht, so steht es an anderen Stellen für das, was dem Glaubenden begegnet. Ich zitiere aus Kafkas Tagebüchern:

„Starker Regenguß. Stelle dich dem Regen entgegen, laß die eisernen Strahlen dich durchdringen, gleite in dem Wasser, das dich fortschwemmen will, aber bleibe doch, erwarte so, aufrecht, die plötzlich und endlos einströmende Sonne." (Tagebücher S. 377/8)

Im Bilde des Lichts, das im Menschen aufstrahlt und ihm entgegenstrahlt, ist er nicht mehr geschieden vom Sein.

Aber dies alles ist bei Kafka nur die große Möglichkeit. Die Wirklichkeit ist das Versagen, und es ist nirgends stärker verdichtet als in den beiden Skizzen „Vor dem Gesetz" und „Ein Landarzt". Vor seinem Tode fragt der Mann vom Lande, der ein halbes Leben lang vor dem Eingang zum Gesetz gewartet hat, den Türhüter: „...Wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?" Der Türhüter aber, als er erkennt, daß der Mann schon an seinem Ende ist, brüllt ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn." Dem Landarzt bleibt auch noch das Bewußtsein seines Versagens versagt: er hält sich für betrogen und hat sich selbst am meisten betrogen. Während der Mann vom Lande noch den Glanz erkennt, der unverlöschlich aus der Tür des Gesetzes bricht, treibt der nackte alte Mann in einer unendlichen Winternacht umher.

So führen von diesem einen Werk alle Linien zu dem Gesamtwerk Kafkas, das unter dem Worte steht:

„Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzengesicht ist wahr, sonst nichts."

Das Fratzengesicht, das ist das Nur-Menschliche, die Lüge und die Selbsttäuschung, die Daseinsangst, das Ich in seiner monadenhaften Vereinsamung, erschütternd gekennzeichnet im folgenden Wort Kafkas:

„Alles ist Phantasie, die Familie, das Bureau, die Freunde, die Straße, alles Phantasie, fernere oder nähere, die Frau; die nächste Wahrheit aber ist nur, daß du den Kopf gegen die Wand einer fenster- und türlosen Zelle drückst." (Tagebücher S. 546)

Das Licht dagegen ist die Wahrheit des Seins. Die Unmittelbarkeit der Begegnung des Menschen mit diesem Licht ist ohne eine humanistische Zwischenlösung in Kafkas Werk gestaltet. Es ist völlig klar, daß bei einem solchen Vorwurf die alten dichterischen Mittel versagen müssen, vor allem das Symbol, in dem in einer humanistischen Dichtung die Begegnung von Ich und Welt sichtbar wird. Der Gegensatz zwischen dem vereinsamten Ich und all dem, was jenseits dieses Ich liegt, verlangt eine neue Weise dichterischer Gestaltung; das radikale Ethos der Wahrheit verlangt eine neue Sprache. Kafka hat, geschult an Hebel und Kleist, diese kristallklare Prosa gefunden, die man einfach hinnehmen muß. Die monadenhafte Situation des Ich ist in den Tagebüchern ausgesagt, in den Dichtungen durch die einsinnige Perspektive gestaltet, unter der auch die Werke stehen, die nicht in der Ich-Form gehalten sind. Ob es „Ich" heißt oder K. oder Josef K., Gregor Samsa oder Georg Bendemann, es ist überall das Ich jenes „traumhaften innern Lebens", das hier Gestalt wird. Wie sehr alles von der Perspektive dieses Ich abhängt, das hat Kafka nirgends eindrucksvoller gezeigt als in der kleinen Skizze

„Auf der Galerie", die nur aus zwei Sätzen besteht, in denen jedoch die Perspektive jeweils verschieden ist. Der perspektivische Punkt, auf den alles auch im Rhythmus des Satzes zugeordnet ist, wird jeweils am Schluß sichtbar:

> „Wenn irgendeine hinfällige, lungensüchtige Kunstreiterin in der Manege auf schwankendem Pferd vor einem unermüdlichen Publikum vom peitschenschwingenden erbarmungslosen Chef monatelang ohne Unterbrechung im Kreis rundum getrieben würde, auf dem Pferde schwirrend, Küsse werfend, in der Taille sich wiegend, und wenn dieses Spiel unter dem nichtaussetzenden Brausen des Orchesters und der Ventilatoren in die immerfort sich öffnende graue Zukunft sich fortsetzte, begleitet vom vergehenden und neu anschwellenden Beifallsklatschen der Hände, die eigentlich Dampfhämmer sind — vielleicht eilte dann ein junger Galeriebesucher die lange Treppe durch alle Ränge hinab, stürzte in die Manege, riefe das: Halt! durch die Fanfaren des immer sich anpassenden Orchesters.
>
> Da es aber nicht so ist; eine schöne Dame, weiß und rot, hereinfliegt, zwischen den Vorhängen, welche die stolzen Livrierten vor ihr öffnen; der Direktor, hingebungsvoll ihre Augen suchend, in Tierhaltung ihr entgegenatmet; vorsorglich sie auf den Apfelschimmel hebt, als wäre sie seine über alles geliebte Enkelin, die sich auf gefährliche Fahrt begibt; sich nicht entschließen kann, das Peitschenzeichen zu geben; schließlich in Selbstüberwindung es knallend gibt; neben dem Pferde mit offenem Munde einherläuft; die Sprünge der Reiterin scharfen Blickes verfolgt; ihre Kunstfertigkeit kaum begreifen kann; mit englischen Ausrufen zu warnen versucht; die reifenhaltenden Reitknechte wütend zu peinlichster Achtsamkeit ermahnt; vor dem großen Salto mortale das Orchester mit aufgehobenen Händen beschwört, es möge schweigen; schließlich die Kleine vom zitternden Pferde hebt, auf beide Backen küßt und keine Huldigung des Publikums für genügend erachtet; während sie selbst, von ihm gestützt, hoch auf den Fußspitzen, vom Staub umweht, mit ausgebreiteten Armen, zurückgelehntem Köpfchen ihr Glück mit dem ganzen Zirkus teilen will — da dies so ist, legt der Galeriebesucher das Gesicht auf die Brüstung und, im Schlußmarsch wie in einem schwerem Traum versinkend, weint er, ohne es zu wissen."

Wie soll bei einer solchen Darstellung das völlig Andere, das, was sich jenseits des Ich befindet, die Wahrheit aufleuchten, damit überhaupt eine Begegnung möglich ist? Kafka gewinnt diesen Abstand, indem er dieses Andere im Bilde des unerhört Wunderbaren erleben läßt. Das Wunderbare ist also nicht Ausgeburt spielerischer Phantasie, sondern der sehr ernste Versuch, dieses Andere in seinem gemäßen Abstand zur Daseinswelt des Menschen darzustellen. So ist es zu verstehen, wenn in unserer Erzählung auf einmal die Pferde erscheinen, der Weg in einem Augenblick zurückgelegt wird, die Wunde sich auftut, wo vorher keine Wunde war; nichts, was in dieser Nacht geschieht, ist mit dem Maßstab des gesunden Menschenverstandes zu messen. Man hat hier von dem sog. Verfremdungseffekt gesprochen. Nun ist es aber gerade eigenartig, daß das, was den Leser aufs höchste befremdet, von den Gestalten Kafkas einfach hingenommen wird. Josef K. nimmt den Prozeß ebenso hin wie Gregor Samsa seine Verwandlung in einen Käfer und wie der Landarzt die eigenartigen Geschehnisse in jener Nacht. Der unendliche Abstand zwischen der realen Welt des Ich und dem Wunder, der den Leser befremdet, wird dem Landarzt gar nicht bewußt, weil er sogar noch das Wunderbare in seine Perspektive hereinnimmt: „... ja, was erwartet denn das Volk?" Er spürt gar nicht mehr, daß hier ein Anruf an ihn ergeht. Er hat das Organ für das Andere verloren und ist damit noch eine verhäng-

nisvollere Gestalt als der Mann vom Lande, der wenigstens in seinen letzten Tagen den Glanz erkennt, der aus der Türe des Gesetzes bricht, oder der Landvermesser K., der vor dem Glockenton, der vom Schloß her klingt, erbebt.

In einer Zeit, in der das Organ für dieses Andere zu verkümmern droht, ist auch Kafkas Werk ein solcher Klang, vor dem das Herz erbebt. Aber nur erbebt in der Ahnung großer Möglichkeiten, nicht im Glück der Gewißheit. Diese Tragik spricht aus dem wichtigsten Wort Kafkas über die Erzählung „Ein Landarzt":

> „Zeitweilige Befriedigung kann ich von Arbeiten wie ‚Landarzt' noch haben, vorausgesetzt, daß mir etwas derartiges noch gelingt (sehr unwahrscheinlich). Glück aber nur, falls ich die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben kann." (Tagebücher S. 534)

Dieses Bewußtsein, daß das Entscheidende erst noch gelingen müßte, hat seitdem Kafka nicht mehr verlassen. Einige Wochen nach der vorigen Tagebuchnotiz vom 25. August 1917 folgt im Tagebuch die Bemerkung:

> „Das Entscheidende habe ich bisher nicht eingeschrieben, ich fließe noch in zwei Armen. Die wartende Arbeit ist ungeheuerlich." (Tagebücher S. 537)

Diese Erkenntnis ist aber nicht von jener anderen zu trennen, daß alles Gelingen nur Gnade ist, Gnade, die all jenen verschlossen bleibt, die da suchen und fragen, planen und Einlaß begehren oder wie der Landarzt schließlich resignieren. Daß sie aber unerwartet für den kommt, der im Dunkel bereit ist und mit seinem ganzen Sein glaubt, das zeigt eine weitere Tagebuchstelle aus dem Jahre 1917, in der die Gestalt des Landvermessers K. aus dem Roman „Das Schloß" und die Gestalt des Dichters ineinander übergehen:

> „Ich saß immer tief in der Werkstatt, ganz im Dunkel, man mußte dort manchmal erraten, was man in der Hand hielt, trotzdem aber bekam man für jeden schlechten Stich einen Hieb des Meisters.
> Unser König machte keinen Aufwand; wer ihn nicht von Bildern kannte, hätte ihn nie als König erkannt. Sein Anzug war schlecht genäht, nicht in unserer Werkstatt übrigens, ein dünner Stoff, der Rock immer aufgeknöpft, fliegend und zerdrückt, der Hut verbeult, grobe schwere Stiefel, nachlässige weite Bewegungen der Arme, ein starkes Gesicht mit großer, grader männlicher Nase, ein kurzer Schnurrbart, dunkle, ein wenig zu scharfe Augen, kräftiger ebenmäßiger Hals. Einmal blieb er im Vorübergehn in der Tür unserer Werkstatt stehen und fragte, die Rechte oben am Türbalken: ‚Ist Franz hier?' Er kannte alle Leute bei Namen. Ich drängte mich aus meinem dunklen Winkel zwischen den Gesellen durch. ‚Komm mit!' sagte er nach kurzem Blick. ‚Er übersiedelt ins Schloß', sagte er zum Meister." (Tagebücher S. 518/9)

Eheverhältnisse innerhalb der Industriearbeiterschaft

Von RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Bevor wir auf die Eheverhältnisse in Arbeiterkreisen eingehen, ist es geboten, sich im allgemeinen die heutigen Eheverhältnisse vor Augen zu führen und die Ursachen der Ehezerwürfnisse zu kennzeichnen, die auch heute noch, nachdem die unmittelbaren Kriegs- und Nachkriegszustände überwunden

sind, fortwirken. Diese Ehezerwürfnisse kommen in einer, im Vergleich zur Zeit vor dem ersten Weltkrieg, viel höheren Scheidungshäufigkeit zum Ausdruck.[1] Die Arbeiterehe ist nämlich von den neuzeitlichen Geistesströmungen nichts weniger als unberührt. Die heutige Industriearbeiterschaft ist durchaus ein Kind der „modernen" Zeit; sie hat keine eigene Ideologie im Bereich des Weltanschaulichen entwickelt, sondern fährt im Schlepptau dessen, was in der geistigen Elite jeweils an sittlichen oder wissenschaftlichen Überzeugungen vorherrscht.

Die Ursachen, die nach wie vor auf den Bestand der Ehe nachteilig einwirken, sind, kurz gesagt, folgende:

1. Die weit verbreitete *Entpflichtung von religiösen Geboten* und traditionellen sittlichen Bindungen, die Ichbezogenheit des homo occidentalis, die Relativierung aller Werturteile.

2. *Die weibliche Berufstätigkeit,* die der Frau in viel höherem Grade als vor etwa fünfzig Jahren die Möglichkeit bietet, eine selbständige Existenz zu gründen und sie nicht mehr nötigt, in einer Ehe zu verharren, die ihr lästig geworden ist. Die Berufstätigkeit ermöglicht ihr sogar in vielen Fällen, selbst für den Unterhalt etwaiger Kinder zu sorgen oder mitzusorgen.

3. Die *Wohnungsnot* der Nachkriegsjahre, die zweifellos geeignet war, eine nicht gefestigte Ehe endgültig zu zerrütten, und die in den Großstädten viel schwerer ins Gewicht fiel als auf dem Lande; das war und ist *ein* Grund, warum die Ehescheidungshäufigkeit in den Städten bedeutend höher ist als in ländlichen Gebieten.

4. Die *tolerante Beurteilung,* die heute eine *außereheliche Mutterschaft* erfährt. Dadurch werden außereheliche geschlechtliche Beziehungen begünstigt. Auch wenn es zu einer Schwangerschaft kommt, wirkt das selbst in gesellschaftlich aufgerückten Kreisen heute nicht mehr wie früher dauernd disqualifizierend für die Frau. In bäuerlichen und in Arbeiterkreisen wurde eine voreheliche oder außereheliche Schwangerschaft allerdings auch früher niemals tragisch genommen.

5. Die *ehezerrüttende Wirkung der Jahre des letzten Weltkrieges* hat in der unmittelbaren Nachkriegszeit sich geltend gemacht. Langjährige Trennung, geschlechtliche Verrohung auf der Männerseite haben Grund und Anlaß zu wechselseitigem Mißtrauen und ehelichen Konflikten gegeben. Inzwischen hat sich hier manches gebessert, ein Umstand, der die leichte Senkung der Ehelösungsfälle bewirkt haben mag, die zur Zeit in der Bundesrepublik festzustellen ist.[2]

6. Der *Frauenüberschuß* in den unmittelbaren Nachkriegsjahren hat dadurch auflösend auf manche Ehe gewirkt, daß eine große Zahl jugendlicher Frauen keinen Ehepartner fanden, weil diese durch die Kriegsereignisse an Zahl stark zusammengeschrumpft waren; zahlreiche Frauen verübten infolgedes-

[1] Aufschlußreich ist die schwedische Statistik: Stat. Arsbok, entspr. Jahrgänge und „Wirtschaft und Statistik", Heft 4, 1952. [2] Stat. Jahrb. f. d. Bundesrepublik 1954, S. 66.

sen „Einbrüche" in bestehende Ehen, unterstützt durch die gelockerte Ehemoral der Ehemänner. Der Frauenüberschuß ist zur Zeit im Schwinden begriffen, weil sämtliche jüngeren männlichen Jahrgänge, bis einschließlich der Fünfunddreißigjährigen, infolge des Überschusses der männlichen Geburten, besonders während der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegsjahre, heute stärker besetzt sind als die entsprechenden Frauenjahrgänge. Die Folge hiervon ist, daß der natürliche männliche Geburtenüberschuß, wenn auch allmählich abnehmend, bis in die dreißiger Lebensjahre erhalten bleibt.

7. Die *Zunahme der Frühehen* (Jungehen). Daß gerade in diesen Ehen die Scheidungshäufigkeit besonders groß ist, wird neuerdings wieder in einer Veröffentlichung des Statistischen Bundesamts[3] festgestellt. Dort heißt es: „Bei den Ehen — die noch keine fünf Jahre bestanden haben — ist die Scheidungshäufigkeit der Ehen, bei denen der Mann bei der Eheschließung noch nicht 20 Jahre alt war, am größten. — Es muß weiter beachtet werden, daß die Scheidungshäufigkeit auch bei den Männern, die im 22. und 23. Lebensjahr heiraten, noch relativ hoch ist."[4]

8. Die *Neurosen,* d. h. die innere, seelisch-geistige Zerfahrenheit vieler Frauen und Männer und die hierdurch verursachte gesteigerte Reizbarkeit und Launenhaftigkeit wirken nachteilig auf den häuslichen Frieden und die ehelichen Beziehungen. Zu einem erheblichen Teil sind diese neuzeitlichen Neurosen die Folge beruflicher Überbeanspruchung (Managerkrankheiten!) und einer für Frauen ungeeigneten, einseitigen Tätigkeit in Fabriken und Büros.

Daß alle diese ehezerrüttenden Faktoren in den Großstädten und Industriebezirken stärker zur Geltung kommen als auf dem Lande, ist aus einer schwedischen Statistik ersichtlich,[5] wobei allerdings der jüngere Altersaufbau der städtischen Bevölkerung erheblich ins Gewicht fällt, weil er eine größere Heiratsfrequenz mit sich bringt.

Ehescheidungen, je 100 000 Einwohner berechnet, in Schweden

	in ländlichen Gemeinden	in den Städten	Stadt und Land
1943	32,5	135,2	73,1
1944	37,2	148,4	82,7
1949	49,0	180,9	109,4
1950	52,3	185,7	114,2
1951	52,9	194,0	119,2
1952	—	—	114,5
1953	—	—	117,3

[3] Wirtschaft und Statistik (hrsg. vom Stat. Bundesamt) Heft 7, 1954, S. 331.
[4] Hierzu auch Statistik Arsbok f. Schweden 1952, S. 57 u. 67.
[5] Statistik Arsbok 1953, S. 61; eine entsprechende Statistik für die Bundesrepublik ist nicht veröffentlicht.

Demnach ist die Häufigkeit der Ehescheidungen innerhalb der vorwiegend aus Arbeitern und Angestellten bestehenden städtischen Bevölkerung drei bis viermal so hoch wie in ländlichen Gemeinden. Diese Tatsache ist zwar auch eine Folge des jüngeren Altersaufbaus der Stadtbevölkerung, jedoch nicht in erster Linie. Sie ist vielmehr vorwiegend eine Auswirkung des geistigen Klimas der Großstadt. Aus den obigen Zahlenreihen ist ferner ein fast ununterbrochenes Ansteigen der Scheidungshäufigkeit ersichtlich. Die gleichen Ergebnisse wie in Schweden sind in den meisten Ländern Westeuropas, vor allem in den protestantischen, hinsichtlich der Ehescheidungshäufigkeit zu beobachten.

Eine besondere Steigerung erfuhr die Häufigkeit der Ehelösungen in protestantischen Ländern und Großstädten, wie z. B. in den beiden Stadtstaaten Hamburg und Bremen und in Schleswig-Holstein.[6] Die Erklärung dieser Erscheinung liegt darin, daß die evangelischen Kirchen in einigen Fällen die Scheidung zulassen und der Wiederverehelichung schuldlos geschiedener Personen keine Hindernisse in den Weg legen.

Auf Grund der statistischen Angaben über die Zahl und die Häufigkeit der Ehescheidungen muß man jedenfalls zu dem Schluß gelangen, daß die Ehe im westeuropäischen Kulturkreis gegenwärtig labiler, problematischer und konfliktreicher geworden ist als vor dem ersten Weltkrieg, ja auch im Vergleich zu der Zeit nach dem ersten Weltkrieg.

Da es in der Bundesrepublik keine Statistik der Ehescheidungen nach der sozialen Zugehörigkeit der sich Scheidenden gibt, so ist die Frage, ob in Arbeiterkreisen diese Erscheinung häufiger oder seltener ist als in bürgerlichen oder in intellektuellen Kreisen, mit statistischen Methoden nicht zu beantworten. Die *Dauerbeobachtung,* ein völlig unentbehrliches Verfahren in der Soziologie, läßt aber den Schluß zu, daß förmliche Scheidungen innerhalb der Arbeiterschaft seltener vorkommen als in den übrigen sozialen Schichten. Sie fehlen jedoch keineswegs, obwohl wirtschaftliche und geistige Umstände der gerichtlichen Scheidung in Arbeiterkreisen entgegenwirken, wie hohe Anwalts- und Prozeßkosten, die Abneigung des typischen Arbeiters und noch mehr der Arbeiterin, sich mit Gerichten zu befassen, sowie die mangelhafte Kenntnis, wie ein Prozeß einzuleiten und durchzuführen ist. Was die Kosten anlangt, so kann allerdings Armenrecht bewilligt werden. Trotzdem scheuen Arbeiter häufig die mit einem Gerichtsverfahren verbundenen Umstände mehr als Personen aus intellektuellen und sozial aufgerückten Kreisen.

In den unmittelbaren Nachkriegsjahren war das *böswillige Verlassen,* die Desertion, besonders von seiten der Ehemänner, eine recht oft in Arbeiterkreisen anzutreffende Erscheinung. In den letzten Jahren ist sie sehr viel seltener geworden. Das hauptsächliche Mittel, die Ehe aufzulösen, als the poor man divorce (des armen Mannes Scheidung)[7] ist das böswillige Verlassen heutzutage in Arbeiterkreisen jedenfalls nicht. Allenfalls kann man ge-

[6] Statistik der Bundesrepublik, Band 62 und 63.

[7] Hierüber *Luzie Stampfli,* Die unvollständige Familie, Zürich 1951, Regio-Verlag, S. 75 ff.

legentlich erfahren, daß es eine Art von Gewohnheitsdeserteuren gibt, von Ehemännern, die von Zeit zu Zeit verschwinden, mehr oder weniger lange fortbleiben, aber häufig wieder zurückkehren und in der Regel von der Ehefrau wieder anerkannt werden. Häufig sind es recht verwahrloste Subjekte, Vagabunden, die eigentlich nie eine Ehe hätten eingehen sollen. Ehefrauen verlassen die Ehe viel seltener. Das hat wohl seinen Grund darin, daß sie sich viel schwerer von etwaigen Kindern trennen, die mitzunehmen ein zusätzlicher Ballast wäre; hinzukommt, daß die Frau sich aus einer einmal gegründeten Häuslichkeit nicht so leicht lösen kann, und über Arbeits- und geheime Aufenthaltsgelegenheit nicht so orientiert ist wie der Mann.

Ein weiterer Grund vergleichsweise größerer Festigkeit der Arbeiterehen, besonders derjenigen, die infolge der Herkunft der Eheleute aus bäuerlichen Kreisen auch bäuerliche Sitten bewahrt haben, ist die im allgemeinen undifferenziertere Natur der Arbeiterschaft. Man ist nicht so reizbar, empfindlich, nicht so sehr darauf bedacht, „sein persönliches Leben zu führen". Dies gilt vor allem von der Arbeiterfrau, die sich viel williger dem Manne und den gegebenen Verhältnissen unterordnet, viel eher manches als unabwendbares Schicksal hinnimmt, in der Regel keine Ansprüche auf freie Entfaltung ihrer Person stellt und schließlich stärker als die Frauen intellektueller Kreise von religiösen Vorstellungen beeinflußt und wohl auch Ermahnungen der Geistlichkeit zugänglicher ist. Sie verharrt daher auch in der Ehe, wenn diese ein Martyrium für sie geworden ist, etwa infolge der Trunksucht des Mannes, anhaltenden Geldmangels und der damit verbundenen, peinlichen, aufsehenerregenden Situationen. Hier läßt sich übrigens die Beobachtung einschalten, daß die Trunksucht in Arbeiterkreisen heute nicht verbreitet ist. Der deutsche Arbeiter, zumal wenn er Familienvater ist, betrinkt sich selten, und die Kosten des Alkoholismus fallen im allgemeinen im Familienbudget nicht sehr ins Gewicht. Unverhältnismäßig hoch sind dagegen die Ausgaben für Tabak, zu denen bekanntlich auch die Frauen heutzutage sehr viel beitragen.

Eheliche Untreue, sowohl von seiten der Frau wie von seiten des Mannes ist in Arbeiterkreisen seltener anzutreffen als in bürgerlichen, weil die Sucht nach Abwechslung, nach Wechsel des Sexualpartners sowie das Eingehen auf Verführungskünste dem unkomplizierteren, natürlicheren Wesen des Arbeiters und der Arbeitersfrau meist ferne liegen. Zudem spielen die knappen Geldmittel, über die in der Regel der verheiratete Arbeiter verfügt, in dieser Hinsicht eine heilsam einschränkende Rolle.

Allerdings haben ältere Ehefrauen von Arbeitern, die in der politischen oder gewerkschaftlichen Hierarchie aufgerückt sind, häufig darüber zu klagen, daß ihre Ehemänner mit jüngeren Kolleginnen und ihren weiblichen Hilfskräften intime Beziehungen eingehen. Das sind Rivalinnen, die den Ehefrauen in bezug auf jugendliche Reize weit überlegen sind. Für die alternden Frauen, die mit ihren Männern schwere, häufig entbehrungsreiche Jahre tapfer durchgemacht haben, verarbeitet und welk geworden sind, bedeuten

solche Ausbrüche aus der Ehe schmerzliche Erlebnisse, die sie aber meist resigniert hinnehmen, wie denn überhaupt eine tolerante Einstellung zum männlichen außerehelichen Verkehr vorwaltet; ja man kann sagen, daß der gefühlsbetonte Klang des Wortes „Ehebruch" in Arbeiterkreisen doch nur sehr wenig von der katastrophalen Note hat, die ihm innewohnt. Wenn der Mann gelegentlich, etwa in weinseliger Stimmung die Ehe gebrochen hat, wird es wohl zu recht bewegten, möglicherweise handgreiflichen Auseinandersetzungen kommen, aber doch meist leicht verziehen und vergessen.

Eine eigenartige Stellung in Ehefragen haben diejenigen Berufe, die in enger Verbindung mit dem Hotelgewerbe und den Amüsier- und Animierbetrieben stehen. Kellner und Kellnerinnen, Barmädchen, aber auch Vorführdamen, Modistinnen, Verkäuferinnen und Kontoristinnen usw. werden, sofern sie verehelicht sind, sehr häufig auf eine harte Probe hinsichtlich ihres ehelichen Verhaltens gestellt. Je weiter man sich von der ungelernten Arbeiterschaft entfernt und in die Angestelltenkreise, die, soziologisch gesehen größtenteils zur Arbeiterschaft gehören, vordringt, um so häufiger begegnet man einer lockeren und frivolen Ehegesinnung sowie dem Wunsch, auch im Bereich des Sexuellen „das Leben zu genießen, solange man jung ist", um so mehr nimmt der Aufwand an Kleidung, Putz und Kosmetik zu, um so öfter hat „Er" eine auswechselbare „Freundin" und „Sie" einen „Freund", der Besitzer eines Motorrades, womöglich eines Wagens ist. Wir stoßen hier auf einen Arbeitertyp, der heute für geistige Dinge unempfänglich geworden ist und gegenwärtig in auffallend großer Zahl, trotz aller Ablenkung durch den Sport, die Vergnügungsstätten aller Art besucht, ausgestattet mit einem Geldbeutel, der den des geistigen Arbeiters — Musikers, Schriftstellers, Kunstmalers usw. — bei weitem übertrifft. Das ist der Typ, den *K. Bednarik* in seiner Schrift „Der junge Arbeiter von heute, ein neuer Typ", im Auge hat und den er wie folgt kennzeichnet: „Die Relikte der alten ideologischen Moral — von der abgebauten religiösen bis zu den zerbrochenen sozialistischen und nationalistischen — berühren ihn in seiner Masse als übergeordnetes Gesetz kaum noch. Der einzelne ist bloß gehalten von seinen persönlichen Bindungen an die Familie oder an die Freundeskreise. Und gerade von diesen weiß man, wie wenig sie heute in vielen Fällen zu bieten vermögen; auch in ihnen wirken zumeist bloß alte gewohnheitsmäßige Moralroutinen nach, die längst unfundiert und sinnlos geworden sind, und die von den Eltern der Jugend zumeist nur als erworbene Haltungen, nicht als lebendige Erfahrungen vorgeführt werden können. — Im Gesicht des neuen Typs verschmilzt so die proletarische Physiognomie mit dem nihilistischen Ausdruck, den seine ins Leere gegangene Befreiung hervorruft."[8]

Es darf aber nicht verkannt werden, und Bednarik macht wohl selbst diese Einschränkung, daß dieser „Schlurf-Typ" doch nur eine Minderheit bildet. Aber er ist heute zweifellos stark in den Vordergrund gerückt. Ihm gehören

[8] Stuttgart 1953, Gustav Kilpper, S. 32.

zahlreiche Arbeiter und Arbeiterinnen an, die, begünstigt durch die gute Wirtschaftskonjunktur, häufig als junge Ehepaare bei den Eltern für ein sehr geringes Entgelt oder umsonst hausend, als Doppelverdiener ihre Freizeit in einer Weise verbringen, die deutlich erkennen läßt, daß sie es darauf anlegen, ihre Arbeitereigenschaft möglichst zu verbergen. Wie der „Herzog von Windsor", wenn auch von der Stange, gekleidet, haben sie nichts mehr mit dem ehemaligen aus Arbeiterkreisen stammenden Wandervogel gemein, der größtenteils der sozialistischen Arbeiterjugend angehört hat. Trotzdem muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß, meist mehr im Hintergrund, andere jugendliche Arbeitertypen in großer Zahl vorhanden sind, die konfessionellen, politischen oder sonst weltanschaulich bestimmten Vereinigungen angehören und jene den „Schlurf-Typ" kennzeichnenden Merkmale nicht aufweisen. Im übrigen verfügt der größere Teil der jugendlichen Arbeiterschaft nicht über die Mittel, um sich solche Schlurf-Allüren und Ausgaben leisten zu können. Trotzdem ist zu beobachten, daß der „Schlurf" nicht etwa aus den Reihen der Angestellten stammt. Er kommt in beträchtlicher Zahl auch aus jungen Fabrikarbeiterkreisen, aus der Zahl der Gutverdienenden, die aber nicht recht wissen, wie sie ihre Freizeit anders als bei Fußballkämpfen, im Kino, auf Tanzböden, in Ausflügen auf Motorrädern, in Schwimmbädern und auf Campingplätzen verbringen können.

Die weibliche Hälfte dieses Schlurf-Typs, der, wie gesagt, nur eine Minderheit bildet, ist meist bereit, um jeden Preis, z. B. mit Hilfe von Verhältnissen, die häufig der Prostituierung nahekommen, in die „höheren Sphären" aufzusteigen, wo man mit „besseren" Leuten verkehrt. „In der Gesellschaft, wo ich verkehre, dürfen gewöhnlich Arbeiter nicht einmal ins Vorzimmer", bemerkt K. Bednarik (S. 68) hinsichtlich eines männlichen Schlurf-Typs. Als Zeichen der Zeit ist am Rande zu bemerken, daß der Deutsche Gewerkschaftsbund diesen Drang jugendlicher weiblicher Personen aus der Arbeiterschaft, in die höheren Sphären aufzurücken, zu begünstigen scheint. Im Rahmen seines Berufsfortbildungswerkes wurde, Zeitungsmeldungen zufolge, im Sommer vorigen Jahres in München ein zwölftägiger internationaler Lehrgang für Stenotypistinnen, die Sekretärinnen werden wollen, veranstaltet. Das Programm sah u. a. Unterricht über die Beziehungen der Sekretärin zur Umwelt, die Aneignung von gefälligen Umgangsformen, sowie über moderne Schönheitspflege vor. Moderne Schönheitspflege — was heute nicht alles zur Bildung gehört! Wer wird sich über ein gepflegtes, anmutiges Äußere eines weiblichen Wesens nicht freuen? Aber geht diese Art „Fortbildung" nicht doch zu weit?

Ein Mädchen aus Arbeiterkreisen in der Großstadt kommt schon in frühester Jugend, etwa mit 16/17 Jahren in Versuchung, sich einen „Freund" oder einen „Verlobten" zuzulegen. Nun beruht, wie Klara Thorbecke[9] bereits Ende der zwanziger Jahre beobachtet hat, die zweigeschlechtliche

[9] Reifungsprobleme der proletarischen weiblichen Großstadtjugend, Berlin 1928, S. 30 Freie Wohlfahrtspflege Bd. 2.

Jugendfreundschaft der unteren Schichten vielfach auf sexuellem Verkehr. „Die Mädchen ahmen das in der Kindheit bei Erwachsenen Gesehene nach. — Wenn dann von seiten des Mannes der Wunsch nach sexuellem Verkehr geäußert wird unter dem Hinweis, daß ein Verlobter dies von seiner Braut verlangen könne, — sind alle Hemmnisse schnell beseitigt. — Der Sexualvorgang wird mit großer Nüchternheit als etwas für das tägliche Leben Notwendiges betrachtet, das für jedes Alter erlaubt ist." — In der Tat wirkt besonders das Beispiel älterer Freundinnen und Geschwister verführerisch auf die jüngeren, zumal nur auf diese Weise Abwechslung und Sinnenrausch in das eintönig erscheinende Alltagsleben gebracht werden kann.[10] Dies ist seit jeher in Arbeiterkreisen so gewesen, mit allen Folgen wie frühzeitiger sexueller Verkehr, etwa mit 16/17 Jahren, wobei im Falle der Schwangerschaft in der Regel eine Frühehe mit 18/19 Jahren folgt. Wenn der Freund aus aufgerückten Gesellschaftskreisen stammt, was an sich begehrenswert, weil neiderregend — je „feiner" der Freund, um so höher ist man in der eigenen Bewertung und in der neidischer Freundinnen —, endet die Liebschaft nach einiger Zeit meist mit einer geldlichen Abfindung oder, wenn ein Kind vorhanden ist, mit Alimentenbezug. Ist der Freund mittellos, so trägt „Sie", wenn sie gut verdient, ohne zu murren, häufig die Kosten gemeinsamer Vergnügungen. Viele Mädchen lassen sich von ihren Kavalieren auf diese Weise andauernd „neppen", wie das im Berliner Jargon heißt, sind selbst meist sehr bescheiden in ihren Ansprüchen, häufig sogar rührend besorgt um ihn, wenn er nur etwas lieb und nett ist und Zeit für sie hat. Sie näht und stopft für ihn und sorgt für Ordnung in seiner Bude, so er, z. B. als Student, eine eigene hat, ohne daß sie sich der Hoffnung auf eine Verlobung oder gar Eheschließung hingibt, wenn der soziale Unterschied eine solche vernünftigerweise ausschließt. Dieses deutsche „Mädel" aus Arbeiterkreisen ist heute selten geworden. Der weibliche Schlurf-Typ, der in bezug auf Kleidung und Unterhaltung ganz andere Ansprüche stellt, ist jedenfalls in den Großstädten vorherrschend und für den typischen Studenten entweder uninteressant oder zu kostspielig. Zudem hat die „Uni" bei steigender Zahl weiblicher Komilitonen, eine gewisse Bedeutung als Institut für Anbahnung von zwischengeschlechtlichen Freundschaften, Verhältnissen und Ehen erlangt.

Das „Mädel" aus dem Volk hat seine literarische Gestalt unter anderem bei Thomas Mann in den „Buddenbrooks" gefunden: Das Ladenmädchen Anna, die „niemals etwas von heiraten und dergleichen gesagt und sich niemals weggeworfen hat und ihm doch nichts verweigert hat". — Ferner bei Theodor Fontane in „Irrungen, Wirrungen", in Gestalt der Pflegetochter Lene, die beim Abschied von Bodo v. R. sagt: „Ja, Erinnerung ist viel, ist alles, und die habe ich nun und bleibt mir und kann mir nicht mehr genom-

[10] Hierzu *E. Zola,* Germinal; *H. Sauerland,* Die Seele des Industriearbeiters, Hildesheim 1927, Borgmeyer; *G. Steawen-Ordemann,* Menschen der Unordnung, Berlin 1933, Furche Verlag; *G. Dehn,* Proletarische Jugend, Berlin 1929, Furche Verlag.

men werden. — Du hast mir kein Unrecht getan, hast mich nicht auf Irrwege geführt, und hast mir nichts versprochen."

In bäuerlichen sowie in Arbeiterkreisen war das Liebesleben seit jeher wenig von Sentimentalität beschwingt. In bäuerlichen Verhältnissen hatte und hat auch noch in der Gegenwart, wenn auch in abnehmendem Grade, die Familie stets ein gewichtiges Wort bei Eheschließungen mitzureden und sorgte dafür, daß keine intime Annäherung mit Freunden oder Freundinnen stattfand, die vom wirtschaftlichen Standpunkt als Familienzugehörige unerwünscht wären. In Arbeiter- und Angestelltenkreisen ist allerdings der Einfluß der Familie heute in dieser Lebenssphäre fast auf dem Nullpunkt angelangt. Der Verkehr zwischen Mann und Frau ist entsprechend der allgemeinen Rationalisierung aller Lebensvorgänge im Bereich der Großstadt keine Angelegenheit, die das ohnehin meist recht verkümmerte Gemüt, von Ausnahmen, die auf einer sentimentalen Veranlagung beruhen, abgesehen, in Wallung versetzt.

Weisheit und Blindheit des Instinktes

Von ADOLF HAAS S. J.

Von der Weisheit der Grabwespen

Der „Vergil der Insekten" Jean Henri Fabre (1823—1915) hat uns in seinen klassischen „Souvenirs entomologiques" ein Bild dieser zu den Hautflüglern (Hymenopteren) zählenden Kindern der Sonne und des Sandes geschenkt — ein Lebensbild, das an Frische und Schönheit der Beschreibung wie an tiefschürfendem Eindringen des Beobachters in die Naturgeheimnisse wohl einmalig ist in der ganzen so überaus reichen Literatur über die Insekten. „Wir haben erst angefangen, ihn zu buchstabieren", sagt der französische Philosoph Henri Bergson von Fabre. Und Darwin nennt ihn einen „unvergleichlichen Beobachter". Fabre selbst hat unter seinen in 10 Bänden gesammelten Beobachtungen den verschiedenen Beutejägern bei den Sandwespen entschieden den Vorzug gegeben. Er sagt einmal:

„Über die wertmäßige Rangordnung der kleinen Funde, welche die Insektenkunde mir verdankt, kann man verschiedener Meinung sein. Der Zoologe, der Formen verzeichnet, wird die Hypermetamorphose der Meloiden, die Entwicklung der Anthrax und den Larvendimorphismus voranstellen. Der Zellenforscher, der den Geheimnissen des Eies nachspürt, wird vielleicht meine Untersuchungen über das Eierlegen der Mauerbiene besonders schätzen. Der Philosoph, den das Wesen des Instinktes beunruhigt, wird den Verfahrensweisen der Beutejäger den Vorzug geben. Ich bin mit dem letzten einer Meinung. Ohne zu zaudern würde ich den ganzen Rest meines entomologischen Ballastes für diesen einen Fund hergeben, der übrigens dem Datum nach der erste ist und an den ich die schönsten Erinne-

rungen habe. Nirgends offenbart sich die eingeborene Weisheit des Instinktes klarer und beredter; nirgends rennt die Entwicklungstheorie gegen einen schwerer zu erschütternden Block an.

Darwin, der ein wirklicher Kenner der Dinge war, gab sich darüber keiner Täuschung hin. Er fürchtete das Problem der Instinkte sehr. Meine ersten Ergebnisse insbesondere haben ihm schon sehr zu denken gegeben. Wenn er die Taktiken der Sandwespe, des Mantentöters, des Bienenwolfes und des Spinnentöters und noch anderer Räuber gekannt hätte, die seither von mir studiert worden sind, dann zweifle ich nicht, daß er freimütig die Unmöglichkeit eingestanden hätte, den Instinkt in die von ihm aufgestellte Form zu pressen."[1]

Den Anstoß zu den fruchtbaren Entdeckungen Fabres über den Instinkt gaben Beobachtungen des damaligen Nestors der Entomologie, Léon Dufour, über die „Prachtkäferwespe", eine Grabwespenart, die in einer von ihr gegrabenen Erdhöhle ihre Larven mit den wundervoll in allen Farben leuchtenden Prachtkäfern füttert. Dufour hatte in seinen mehr als 30 Jahren, die er der Insektenforschung gewidmet hatte, noch keinen dieser schillernden Prachtkerle (es handelt sich um den Gold-Prachtkäfer) gefangen. Die Grabwespe, die sich auf das Sammeln von Prachtkäfern spezialisiert hatte, mußte den Forscher erst auf die Spur bringen, als sie einmal beim Transport eines Goldprachtkäfers (Buprestis bifasciata) ihre glänzende Last in der Nähe von Dufours Freund fallen ließ. Dieser brachte den glücklichen Fund dem gelehrten Freund und erzählte von dem Wespen-Räuber. Als dann Dufour einmal in jener Gegend die in den Sandboden gebauten Wohnungen der Grabwespen öffnete, da war er nicht wenig überrascht, als er im Dunkel der Grabwespenbauten plötzlich die golden und smaragdgrün aufleuchtenden Flügeldecken des Prachtkäfers entdeckte und schließlich den Räuber selbst auch noch inmitten seiner Käfersammlung fand. Später sah er in einem anderen Grabwespenbau auch die Verzehrer der prachtvollen Kost, die Larven der Prachtkäferwespe. „Als Entomologe mit langjähriger Praxis habe ich leider bisher nie in den ganzen drei oder vier Jahrzehnten einem so hinreißenden Schauspiel beigewohnt, nie ein solches Fest erlebt", schreibt Dufour. Die Grabwespen zeigten sich als spezialisierte Käferkenner; denn die mehr als 400 von Dufour ausgegrabenen Exemplare waren alle von der gleichen Artzugehörigkeit. Das größte und geheimnisvollste Rätsel konnte aber Dufour nicht lösen. Alle ausgegrabenen Käfer gaben keine Zeichen von Leben, bewegten sich nicht mehr; dennoch hatten sie nicht nur die glanzvolle Frische ihrer Farben bewahrt, sondern Beine, Fühler, Taster und die einzelnen Körpersegmente waren voll geschmeidig und beweglich geblieben. Schnitt man die Käfer auf, so waren die Eingeweide auch nach längerer Zeit noch tadellos konserviert. Woher diese wunderbare Konservierung eines bewegungslosen Insekts, das auch in der stärksten Sommerhitze seine lebendige

[1] *J. H. Fabre,* Aus der Wunderwelt der Instinkte, Westkulturverlag A. Hain, Meisenheim/Glan, 1950, S. 10 f.

Frische bewahrt und für die Larvenkinder der Grabwespenmutter immer eine Frischkonserve darstellt? Dufour vermutete, daß die Prachtkäferwespe eine antiseptische Flüssigkeit einspritzen würde. Aber weit gefehlt! „Vor dem unbegreiflichen Wunder der toten Prachtkäfer, über die die Verwesung keine Macht hat", mußte der Gelehrte kapitulieren. An diesem Rätsel entzündete sich aber erst der Forscherdrang des genialen Fabre, und er enthüllte das Geheimnis der Grabwespe, des „savant tueur", des „weisen Mörders". Er ist „weise"; denn er ist vertraut mit der Anatomie und Physiologie des Nervensystems seiner Beute. Sein Geheimnis besteht darin, daß er seinen Giftstachel mit tödlicher Sicherheit nicht nur an der einzigen Stelle ansetzt, die der hartgepanzerte Käfer als verwundbar freigibt, sondern besonders darin, daß er mit gleicher Sicherheit jene Nervenzentren in der Käferbrust ansticht und ausschaltet, welche die Bewegung veranlassen und dirigieren. Die Beute wird also gar nicht getötet, sondern nur durch einen chirurgischen Eingriff des „savant tueur" gelähmt. Das vegetative Leben geht weiter, das sensitive Leben ist ausgeschaltet, ein lebender Toter, die Frischkonserve für die Larven ist fertig!

Die „erhabene Logik" des dreifachen Dolchstoßes

In der sonnendurchfluteten Provence beobachtete Fabre verschiedene Grabwespenarten, die Grillen in ihre Erdhöhlen eintragen. Auch diese entwickeln ihre höchste Kunstfertigkeit in dem Augenblick, wo sie die Grille lähmen. Aber hier tritt ein ganz neues Moment auf, das die „Weisheit" des mütterlichen Grabwespen-Instinktes ins hellste Licht rückt. Fabre ist es gelungen, den Vorgang in allen Einzelheiten genauestens zu beobachten. Wenn die Grabwespe nämlich mit einer Grille an ihrem Erdloch ankommt, legt sie diese für kurze Zeit ab, geht in ihren Bau und kehrt dann erst wieder zu ihrer Beute zurück, um sie in die Erdhöhle zu ziehen und mit einem Wespen-Ei zu versehen. Während die Wespenmutter nun in der Höhle kurz nachschaute, nahm Fabre die gelähmte Grille weg und bot ihr eine noch frisch zappelnde an. Geben wir Fabre jetzt selbst das Wort über das, was da geschah:

„Ein Jäger kommt an, schafft seine Grille bis zum Eingang des Baus und geht allein hinein. Diese Grille wird rasch fortgenommen und durch eine aus meiner Schar ersetzt, jedoch in einiger Entfernung vom Loch abgesetzt. Der Räuber kehrt zurück, blickt umher und ergreift die zu weit entfernte Beute. Ich bin ganz Auge, ganz Aufmerksamkeit. Um nichts in der Welt würde ich den Schauplatz der dramatischen Handlung, die sich jetzt abspielt, aufgeben. Die erschrockene Grille ergreift springend die Flucht. Die Grabwespe rückt nach, packt sie und stürzt sich auf sie. Es ergibt sich ein staubiges, wirres Durcheinander, wo jeder einmal, bald als Sieger, bald als Besiegter, im Kampfe zuunterst oder zuoberst erscheint. Einen Augenblick ist das Handgemenge unentschieden, doch dann wird die Anstrengung des An-

greifers von Erfolg gekrönt. Trotz kräftigen Ausschlagens, trotz Zupackens der Kieferzangen liegt die Grille auf dem Rücken ausgestreckt am Boden.

Der Mörder hat sich nun schnell vorbereitet zur weiteren Tat. Er preßt seinen Leib gegen den des Gegners, aber im umgekehrten Sinne, ergreift mit den Mundwerkzeugen irgendeinen Faden am Hinterleib der Grille und bearbeitet mit den Vorderfüßen die sich konvulsivisch bewegenden dicken Oberschenkel. Gleichzeitig drücken die mittleren Beine die heftig atmenden Flanken der Besiegten, die Hinterbeine stützen sich wie zwei Hebel auf das Gesicht, wodurch das Halsglied weit auseinander klafft. Die Grabwespe biegt dann den eigenen Hinterleib vertikal zurück und zwar derart, daß sie den Mundwerkzeugen der Grille eine unangreifbare, konvex gekrümmte Fläche darbietet. Man sieht dann — nicht ohne Erregung — wie ihr vergiftetes Stilett sich zum erstenmal in den Hals des Opfers senkt, dann ein zweites Mal in das Gelenk der beiden vorderen Panzersegmente und noch einmal in den Hinterleib. In noch kürzerer Zeit, als man berichten kann, ist die Operation geschehen, und die Grabwespe macht sich, nachdem sie ihr Gewand wieder in Ordnung gebracht hat, daran, das Wild, dessen Glieder noch im Todeskampf zittern, in ihre Höhle zu schaffen" (a.a.O. S. 28/29).

Das erregende Moment in diesem Geschehen ist der „dreifache Dolchstoß" der Grabwespe, der die „ganze Großartigkeit, Unfehlbarkeit und das ihm innewohnende Wissen" des Instinktes zeigt. Die Nervenzentren (Ganglien) für die Bewegung sind nämlich bei den Prachtkäfern eng miteinander verbunden; deshalb führt die Prachtkäferwespe nur einen einzigen Dolchstoß, der schlagartig alle Körpersegmente lähmt. Das ist bei der Grille aber unmöglich, denn die Ganglien für die drei Beinpaare liegen bei ihr weit voneinander getrennt. Die Grabwespe der Grillen muß also einen dreifachen Dolchstoß ausführen, um die Grille bewegungslos zu machen. Schon lange vor allen Anatomen handelte die „weise" Grabwespe nach anatomischen Kenntnissen, die erst der Mensch unserer Tage erreicht hat. „Erhabene Logik des dreimal wiederholten Stichs!", ruft Fabre angesichts dieser erstaunlichen Tatsachen aus.

Die Grabwespe als Gehirnchirug

Aber noch wird die „erhabene Logik" des dreifachen Dolchstoßes übertroffen durch ein anderes Faktum aus dem Leben dieser Hautflügler. Die Languedoc-Grabwespe jagt als Beute für ihre Larven eine flügellose Heuschrecke (Ephipigera vitium), die man in Weinbergen findet. Und zwar nimmt sie nur die Weibchen, deren Leib mit einer Traube von Eiern erfüllt ist, ein bevorzugter Leckerbissen für die Grabwespenlarven. Die Languedoc-Grabwespe behandelt ihr Opfer nach der bekannten Stechmethode. Aber trotzdem behält die Heuschrecke noch eine wenn auch ungeordnete, so doch mit einiger Kraft ausgeführte Beweglichkeit. Besonders die starken Mundwerkzeuge beißen noch normal zu. Sie müssen also noch ausgeschaltet werden. Ferner ist die erst halbgelähmte und auf dem Rücken liegende Heu-

schrecke, die sich noch an den Grashalmen mit den Häkchen ihrer Tarsen festhalten kann, schlecht zu transportieren. Auch die Beweglichkeit der Tarsen muß noch ausgeschaltet werden. Aber wie? Dieses „Wie" ist es, was uns in Erstaunen setzt. Die Grabwespe benimmt sich nämlich wie ein Operateur, der die feinsten Ergebnisse der Nerven- und Gehirnphysiologie kennt. Unter der Schädelkapsel der Heuschrecke liegen die gehirnähnlichen Nervenzentren, welche die Mundwerkzeuge befehligen und die außerdem jegliche Muskeltätigkeit in Gang setzen und regulieren. Ohne diese Zentralstellen funktioniert kein Muskel. Was tut nun die „weise" Grabwespe? Mit ihren kräftigen Mundwerkzeugen fährt sie in den Nacken der Heuschrecke, dringt dann an der einzig-möglichen Stelle in die Schädelkapsel vor und preßt die Gehirnganglien zusammen. Schlagartig wird das Opfer völlig durch diesen Eingriff bewegungslos und leistet nicht mehr den geringsten Widerstand. Keine Wunde, kein Blutvergießen, keine Verletzung der außerordentlich feinen Häutchen — sondern nur ein wohlgezielter, feinabgemessener Druck auf die Nervenzentren! Und doch Instinkthandlung, die die Grabwespe schon seit Hunderttausenden von Jahren vollbringt; wie bescheiden muß der Mensch werden, wenn er vor solchen Geheimnissen des Lebens steht.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei diesem Wunder des Instinktes stehen! Man kann die „Gehirnoperation" der Grabwespe nachahmen und versuchen, mit einer Pinzette das zu vollbringen, was die Wespe mit ihren Mundwerkzeugen ausführt: ein Zusammenpressen der Gehirnanglien. Fabre hat das auch versucht. Aber welches Resultat! Wohl ist die Heuschrecke nach dem Eingriff gelähmt. Aber nach wenigen Tagen stirbt und verwest das durch den Menschen behandelte Insekt. Die Heuschrecke der Grabwespe bleibt jedoch vollkommen frisch. Ja das Großartige an der Sache ist, daß nur wenige Stunden nach dem Eingriff ins „Gehirn" die ungeordneten Bewegungen der Heuschrecke wieder auftreten. Sie war also nur für wenige Stunden völlig gelähmt — gerade solange, daß die Grabwespe die Bewegungslose zu ihrer Erdhöhle schleppen konnte. Die Pinzette zerstört das zarte Zentralorgan, die Oberkiefern der Grabwespe hingegen erzeugen mit unnachahmlicher Geschicklichkeit nur eine wenige Stunden dauernde Lethargie. Aber warum benutzt die Wespe nicht ihre eigentliche Waffe, ihren Giftstachel? Ganz einfach: Das Gift dieses Organs würde das ganze Zentralorgan zerstören und auf schnellstem Weg die Heuschrecke töten. Die hungrigen Larven der Grabwespen würden an dem verwesenden Kadaver selbst zugrunde gehen.

Die Blindheit des Grabwespen-Instinktes

Der Instinkt in seiner Weisheit bietet uns Rätsel, vor denen der Forschergeist des Menschen nur ein demütiges Staunen haben kann. Es wäre Vermessenheit zu glauben, wir könnten den Schleier vor diesen unergründlichen Naturgeheimnissen so weit hinwegnehmen, daß alles erklärbar und einsichtig würde. Im Gegenteil: je mehr wir forschend die Zusammenhänge aufdecken

und in der kausalen Erklärung tiefer dringen, um so gewaltiger wächst das Gebirge des Geheimnisses mit immer neuen Gipfeln und Zinnen vor unserem Auge empor. Aber am dichtesten wird der Geheimnischarakter der lebendigen Natur dort, wo wir unzweideutig nachweisen können, daß die in der Natur objektiv niedergelegte Weisheit gar nicht eine Erfindung dieser Natur selbst ist, sondern der Niederschlag jener „ars divina", jener schöpferischen Kunst des unendlichen Geistes, den wir nur in Bildern und Gleichnissen zu fassen vermögen.

Es wäre uns jetzt also die Aufgabe gestellt nachzuweisen, daß die objektiv bekundete Weisheit der Grabwespen gar nicht eine Erfindung des Grabwespeninstinktes selbst ist. Es ist zu zeigen, daß die Grabwespen nur eine objektive *Lösung* einer schwierigen Aufgabe besitzen, selber aber gar keine *Einsicht in die Aufgabe* selbst und den Weg zu ihrer Lösung besitzen. Der Zufall kann ihnen auch nicht auf seinem über die Hunderttausende und Millionen von Jahren sich erstreckenden Weg der Lebensentwicklung diese Lösung zugespielt haben. Denn die Operation des grabwesplichen Gehirnchirurgen mußte beim ersten Eingriff schon in der heutigen Vollendung ausgeführt werden, sonst wäre das Leben der Beute und damit die ganze Nachkommenschaft des geschickten Operateurs erloschen. Die „erhabene Logik des dreifachen Dolchstoßes" ist nicht die Logik der Grabwespen, sondern die Logik der „ars divina" in den Lebewesen. Darum können die „weisen" Grabwespen auch keine andere neue Aufgabe lösen als jene, die in und mit ihrer Natur gegeben ist. Gegenüber einer neuen Aufgabe zeigen sie sich geradezu als blind und dumm.

Sehen wir uns an, was die Grabwespe in einer ganz einfachen, aber neuen, durch den Experimentator (Fabre) hervorgerufenen Situation tut:

Wir begeben uns an eine sandige Stelle, wo man leicht Grabwespen bei ihrer Arbeit beobachten kann. Da zieht gerade eine ihre Beute hinter sich her, wobei sie die Fühler der Heuschrecke wie ein Zugseil benützt. Nun schneiden wir hurtig mit der Schere die Fühler der Beute ab. Jetzt versucht die Grabwespe an den noch übriggebliebenen Fühlerstummeln die Beute zu transportieren. Auch diesen Stummel entfernen wir noch mit der Schere. Aber auch jetzt findet die Grabwespe noch ein kleines Zugseil am Kopf: die seitlichen Taster. Ohne Umschweife schleppt sie ihr Opfer damit zur vorbereiteten Sandhöhle. Dort wird die Beute am Eingang abgelegt und zwar so, daß der Kopf zum Eingang hin liegt. Dann geht die Grabwespe in die Höhle, um sie kurz zu inspizieren. Inzwischen haben wir der Heuschrecke auch noch die Taster am Kopf abgeschnitten und das Opfer ein kleines Stückchen vom Höhleneingang weggezogen. Die Grabwespe kommt aus der Höhle, um ihre Beute jetzt hineinzuziehen. Aber kein Zugseil ist mehr am Kopf übriggeblieben; alles hat der Experimentator abgeschnitten. Eine verzweifelte Sache für ein Grabwespengehirn! Sie sperrt ihre Mundwerkzeuge weit auf und versucht den Heuschreckenkopf zu fassen. Aber vergebens! Sie gleitet auf dem viel größeren runden, harten und glatten Schädel immer

wieder aus. Schließlich gibt sie ihre sinnlosen Versuche auf. Das Ende des Versuches ist etwas, was die Tiere häufig in Konfliktssituationen tun: sie putzen sich aus Verlegenheit, sie „kratzen sich hinter dem Ohr". Die Grabwespe fährt mit ihren Hinterbeinen über die Flügel und wischt sich mit den Vorderbeinen über die Augen. Sieht denn der geniale Operateur, als den wir die Grabwespe früher kennengelernt haben, nicht, daß seine Beute ja noch reichliche Gelegenheit bietet für ein Zugseil? Da sind noch die langen Beine, da ist noch die Legeröhre! Aber die Grabwespe erkennt nicht die noch verbliebenen Möglichkeiten! Im Gegenteil, sie versucht das Sinnloseste, was sie in der neuen Situation tun kann: sie versucht mit ihren viel zu kleinen Mundwerkzeugen den viel größeren Schädel der Beute zu erfassen. Ja selbst wenn man das ratlose Insekt mit Gewalt auf die „richtigen Gedanken" bringen will, nützt das absolut nichts. Die „geniale" Wespe bleibt dumm! Fabre steckte ihr nämlich einen Fuß der Beute direkt in den Mund, so daß sie nur hätte zubeißen und ziehen müssen. Aber die Wespe blieb stur und verweigerte den Fuß als Zugseil zu benützen. Sie kennt nur die Fühler und Kopfanhänge für diesen Zweck, und so wenig vermag sie eigenständig zu erkennen, daß sie nicht einmal das Bein der Beute als naheliegenden Ersatz begreift. Und doch hat die Wespe in ihrer unveränderten natürlichen Umweltsituation „die erhabene Logik des dreifachen Dolchstoßes". Aber sie begreift diese Logik nicht, sie handelt nur nach diesem intelligenten Schema, das von jenem Geist in ihre Natur eingeprägt ist, der das letzte Geheimnis der Natur ist: der unendliche Schöpfergeist Gottes.

Der sinnlose Nestverschluß

Schon dieses Experiment wäre Beweis genug. Aber beobachten wir noch einmal, wie der „Vergil der Insekten" eine Grabwespe überlistet und sie bei einer Dummheit ertappt:

„Der Hautflügler ist damit beschäftigt, seinen Bau zu schließen, wo die Beute bereits gespeichert und das Ei abgelegt wurde. Mit den Vorderfüßen kehrt er vor seiner Tür alles nach hinten und schleudert einen Strahl aus Staub in den Wohnungseingang, der unter seinem Bauch hergeht und in Form einer Parabel herabfällt, genau so gleichmäßig wie ein Wasserstrahl — so flink ist die Kehrbewegung. Von Zeit zu Zeit sucht die Grabwespe mit den Kauwerkzeugen ein paar Sandkörner heraus, die sie als das Mark in die staubige Masse einfügt. Das Ganze wird, um Gestalt anzunehmen, mit der Stirn angedrückt und mit den Kauwerkzeugen in Stößen festgemacht. Die Eingangspforte verschwindet rasch bei solcher Maurerarbeit. In dieses Werk greife ich ein. Die Grabwespe wird entfernt und dann lege ich sorgfältig mit einem Messer den kurzen Gang frei, nehme das Material, das zum Verschließen diente, fort und stelle die Außenverbindung der Zelle mit der Welt vollkommen wieder her. Dann entnehme ich mit einer Pinzette, doch ohne das Gebäude zu zerstören, die Sattelschrecke, die daliegt, mit dem Kopf zum Zelleninnern, den Eierstab dem Eingang zu. Das Ei des Haut-

flüglers liegt auf der Brust des Opfers an der gewohnten Stelle, nämlich am Ansatz eines der hinteren Ringe. Das ist der Beweis, daß der Hautflügler an den Bau die letzte Hand anlegte, um nie wieder dorthin zurückzukehren.

Nachdem das geschehen ist und die Beute in einer Schachtel in Sicherheit gebracht ist, überlasse ich der Grabwespe meinen Platz; sie ist ganz in der Nähe auf der Lauer geblieben, während ihr Haus verwüstet wurde. Da sie die Tür offen findet, tritt sie ein und verweilt ein paar Augenblicke drinnen. Dann kommt sie heraus und beginnt die Arbeit wieder da, wo ich sie überrascht hatte, das heißt, sie gibt sich daran, den Eingang zur Zelle gewissenhaft zu verschließen, indem sie den Staub nach hinten fegt und Sandkörner herbeiträgt, die sie mit gleicher sorgfältiger Genauigkeit festmacht, als ob sie eine nützliche Tätigkeit verrichtete. Nachdem die Tür von neuem gut zugemauert ist, bürstet sich das Insekt, scheint mit Befriedigung sein Werk zu betrachten und fliegt endlich davon.

Die Grabwespe müßte wissen, daß der Bau nichts mehr enthielt, da sie ja hineinging, sich sogar längere Zeit darin aufhielt. Und doch gibt sie sich nach der Besichtigung des beraubten Hauses wieder daran, die Zelle mit einer Sorgfalt zu verschließen, als ob sich nichts Ungewöhnliches ereignet hätte. Hat sie sich vorgenommen, diesen Bau später einmal zu benutzen, mit einer anderen Beute wiederzukommen und von neuem ein Ei abzulegen? Das Zumauern hätte dann den Sinn, Zudringlichen in ihrer Abwesenheit den Eintritt in ihre Behausung zu verwehren, und das wäre eine Vorsichtsmaßregel gegenüber Versuchen anderer Hautflügler, die schon bereite Kammer für sich in Anspruch zu nehmen. Es wäre vielleicht auch weise Vorkehrung gegen innere Schäden. Tatsächlich bemühen sich manche jagenden Hautflügler, den Hauseingang durch provisorischen Abschluß zu schützen, wenn die Arbeit unterbrochen werden muß. So habe ich gesehen, wie der Bienenwolf, dessen Bau eine vertikale Grube darstellt, den Zugang mit einem kleinen flachen Stein verschließt, wenn das Insekt auf die Jagd geht oder wenn es seine Maurerarbeit zu einer Stunde einstellt, wo dies im allgemeinen geschieht, nämlich bei Sonnenuntergang. Aber da handelt es sich um einen leichten Abschluß, um eine einfache Platte, wie sie eben auf Gruben aufgelegt wird. Es genügt, wenn das Insekt bei seiner Rückkehr den kleinen flachen Stein wegrückt — eine Augenblickssache — und dann ist die Eingangspforte frei.

Dagegen ist der Verschluß, den wir die Grabwespe vornehmen sahen, ein festes Hindernis, eine widerstandsfähige Maurerarbeit, wo Staub und Kiesteilchen durch den ganzen Gang hindurch in Lagen wechseln. Hier ist gründliche Arbeit getan, keine provisorische, das beweist die darauf verwandte Sorgfalt. Andererseits — und das glaube ich klar genug dargestellt zu haben — ist es sehr zweifelhaft, ob die Grabwespe in Anbetracht ihres Vorgehens jemals zurückkommt, um die vorbereitete Wohnung einzunehmen. Sicher ist, daß eine neue Sattelschrecke gefangen wird, aber es ist zweifelhaft, ob der ausgegrabene Bau zu ihrer Aufspeicherung vorgesehen ist. Da

das nur reine Überlegungen sind, wollen wir doch ein Experiment befragen, das hier besser Aufschluß gibt, als die Logik. Ich habe einen Zeitraum von fast einer Woche verstreichen lassen, um der Grabwespe Zeit zu geben, zu dem Bau zurückzukehren, den sie so systematisch verschlossen hatte, um ihn zur weiteren Eiablage zu benutzen — falls das ihre Absicht gewesen war. Die Ereignisse haben der logischen Schlußfolgerung recht gegeben: der Bau war in demselben Zustand, in dem ich ihn verlassen hatte, d. h. immer noch gut verschlossen, aber ohne Nahrung, ohne Larve. Der Beweis ist erbracht, daß der Hautflügler nicht zurückgekommen war.

So kommt also die ausgeplünderte Grabwespe nach Hause, besichtigt mit Muße die leere Kammer und benimmt sich einen Augenblick später, als ob sie nichts von dem Verschwinden der umfangreichen Beute, die noch soeben die Zelle eingenommen hatte, bemerkt hätte. Hat sie tatsächlich übersehen, daß Nahrung und Ei nicht mehr da sind? Ist sie, die beim Mordgeschäft so umsichtig vorgeht, so stumpfsinnig, daß ihr die Beraubung der Zelle nicht auffällt? Ich wage es nicht, ihr so viel Dummheit zuzuschreiben. Sie nimmt davon Kenntnis. Wieso aber die zweite Dummheit, die sie höchst gewissenhaft einen leeren Bau verschließen läßt, den sie sich auch nicht zur späteren Verproviantierung vorbehält? Die Arbeit des Verschließens ist hier unnütz, völlig absurd. Doch das macht nichts: das Tier führt sie mit demselben Eifer aus, als ob die Zukunft der Larve davon abhinge. Die verschiedenen Instinkthandlungen der Insekten sind demnach schicksalhaft miteinander verknüpft. Weil das eine geschieht, muß das andere unvermeidlich folgen, um entweder die erste Sache zu vollenden oder eine Ergänzung dazu vorzubereiten. Diese beiden Handlungen sind derartig voneinander abhängig, daß die Ausführung der einen die der zweiten nach sich zieht, selbst wenn infolge zufällig eingetretener Umstände die zweite nicht nur unangebracht, sondern manchmal sogar direkt den Interessen des Insekts entgegen sein sollte. Was kann die Grabwespe damit bezwecken, wenn sie einen nutzlos gewordenen Bau zumacht; nun, da er Beute und Ei nicht mehr enthält und zudem immer nutzlos bleiben wird, da das Insekt dahin nicht mehr zurück will? Man kann sich diese inkonsequente Handlungsweise nur erklären, wenn man sie als schicksalhafte Ergänzung zu den Handlungen betrachtet, die vorangegangen sind. Normalerweise macht die Grabwespe Jagd auf ihr Wild, legt ein Ei und schließt den Bau. Die Jagd hat stattgefunden, das Wild ist allerdings von mir aus der Zelle entfernt worden; aber das ist gleichgültig: die Jagd ist vorbei, das Ei ist gelegt und jetzt kommt daher das Verschließen der Wohnung an die Reihe. So geht das Insekt vor, ohne einen Hintergedanken, ohne die Sinnlosigkeit seiner Tätigkeit zu argwöhnen" (a.a.O. S. 65/69).

Der morgendliche Inspektionsbesuch

In einer neuen artfremden Situation ist der Instinkt blind und zeigt uns eindringlich, daß seine großartigen Leistungen in der artgemäßen Situation nicht auf das Konto seiner eigenen Erkenntnis zu buchen sind, sondern über

sich hinausweisen. Wir müssen aber noch nachdrücklich betonen, daß wir dadurch das Tier nicht zu einem Maschinchen degradieren wollen, in dem ein anderer Geist gleichsam als unsichtbarer Ingenieur seine intelligenten Handgriffe vollführt. Nein, das Tier vollbringt die Instinkthandlung als eigenständigen lebendigen Vollzug seiner artgeprägten Natur. Diese artgeprägte Natur selbst ist es aber, die letztlich auf einen unendlichen Geist über sich hinweist.

Eine interessante Episode aus dem Sandwespenleben möge zum Schluß noch zeigen, welche Leistung das sinnliche Gedächtnis dieser Tiere vollbringt (Untersuchungen von A. Adriaanse und Baerends). Man hat neuerdings durch umfangreiche Kleinarbeit in Beobachtung und Experiment festgestellt, daß eine bestimmte Sandwespenart ihr Nest gar nicht in einem einzigen Arbeitsgang vollendet. Man kann gewöhnlich drei Phasen feststellen: In der ersten Phase wird ein Nest gegraben, eine Raupe herbeigeschafft und ein Ei auf diese Raupe gelegt. Etwa zwei Tage später, wenn bei schönem Wetter die Larve schon aus dem Ei geschlüpft ist, beginnt die zweite Phase; die Sandwespe steckt jetzt noch 1—3 Raupen ins Nest. Ist die Larve noch nicht ausgeschlüpft, so macht die Mutter nur einen „raupenlosen" Besuch. Hat die Larve eine gewisse Größe erreicht, so schafft die Sandwespe im dritten und letzten Arbeitsgang 3—7 Raupen ins Nest und verschließt dasselbe jetzt endgültig. Nun wird die Sache erst kompliziert! Die Sandwespe arbeitet nämlich gar nicht an einem einzigen Nest, bis dieses endgültig nach mehreren Tagen vollständig versorgt ist, sondern sie arbeitet gleichzeitig an mehreren Nestern. Nachdem sie ein Nest in der ersten Phase erledigt hat, geht sie sofort an die Gründung eines zweiten und dritten Nestes. Während also nach einigen Tagen das dritte Nest vielleicht in der zweiten Phase ist und mit 1—3 Raupen versorgt werden muß, muß das zweite Nest im dritten Arbeitsgang mit 3—7 Raupen endgültig versorgt werden und müssen inzwischen vielleicht weitere neugegründete Nester im ersten Arbeitsgang mit einer jeweils der betreffenden Phase entsprechenden Raupenanzahl versehen werden. Innerhalb von acht Tagen arbeitete so z. B. ein Sandwespenweibchen an fünf verschiedenen Nestern und versorgte diese ihrer Phase bzw. dem Entwicklungszustand der Larve entsprechend mit Raupen. Wie bringt die fleißige Sandwespenmutter das zustande, ohne dauernd Verwechslungen zu erliegen? Sie bringt das fertig, weil sie jeden Morgen, bevor sie auf Raupenjagd fliegt, alle noch nicht endgültig verschlossenen Nester kontrolliert und sich den Entwicklungsstand merkt. Auf Grund dieses morgendlichen Inspektionsbesuches handelt sie dann den ganzen Tag über. Nimmt man ihr *vor* dem Inspektionsbesuch eine Raupe aus dem Nest, so trägt sie später entsprechend eine Raupe mehr ein. Nimmt man dagegen *nach* dem morgendlichen Inspektionsbesuch eine oder mehrere Raupen aus dem Nest, so wird der Fehlbetrag an Raupen nicht korrigiert; denn die Sandwespenmutter handelt einzig nach den Ergebnissen, die der morgendliche Kontrollbesuch ergeben hat. Das ist allerdings eine beachtliche Leistung des Sand-

wespengedächtnisses; denn die Wespe kann sich genau die Nestzustände und die entsprechenden notwendigen Handlungsweisen merken. Anderseits zeigt sich wieder ihre Beschränkung darin, daß sie ganz dieser „Gedächtnis-Prägung" durch den morgendlichen Inspektionsbesuch ausgeliefert ist und eine experimentelle Veränderung des Nestinhaltes nachher nicht mehr korrigieren kann.

Die Grabwespen können uns in ihrer Weisheit ebenso wie in ihrer Blindheit unübertreffliche Lehrmeister sein. Aber wie jeder gute Meister fesseln sie den wissensdurstigen Jünger nicht ausschließlich an die Person des Lehrers, sondern führen über sich hinaus in das letzte Geheimnis aller Natur. Ob wir in die reine Frische von Kinderaugen blicken oder auf den lichtgekrönten Gipfeln unserer Alpen dem Himmel nähergerückt sind; ob wir uns an einer Quelle im einsamen Wiesental laben oder in einer klaren Nacht die Harmonie der Sternbilder uns mächtig in den Bann zieht — immer ist es das gleiche, was uns auch im rätselvollen Leben der Grabwespen begegnet ist und was in einer Strophe eines bekannten Liedes (Geibel) seinen schlichten Ausdruck gefunden hat:

Die ganze Welt ist wie ein Buch,
darin uns aufgeschrieben
in bunten Zeilen manch ein Spruch,
wie Gott uns treu geblieben;
Wald und Blumen nah und fern
und der helle Morgenstern
sind Zeugen von seinem Lieben.

Zeitbericht

Zur Lehrerbildung — Die Not der italienischen beschaulichen Orden — Vom Sowjetsport — Von der Kirche Chinas — Wirtschaftliche Pläne Spaniens — Stahlerzeugung Polens — Ost-West-Kontakte seit 1954 — Schüler und Studierende in Spanien — Ein drohender Verlust — Lateinamerika als Kontinent der Farbigen — Unruhige Wasserfront — Protestantische Sammlungen und Stiftungen

Zur Lehrerbildung. Der vom Bundesinnenministerium eingesetzte Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen hat am 5. September 1955 ein Gutachten über die Ausbildung der Lehrer an Volksschulen entworfen, das im Verlag Klett, Stuttgart, erschienen ist und dem wir folgenden Abschnitt entnehmen:

„Gewissen und Glaube, letzte Sinndeutungen des Lebens, Sittlichkeit und Religion sind die eigentliche Grundlage jeder Erziehungs- und Bildungsarbeit. Deshalb darf die Lehrerbildung nicht der Indifferenz verfallen; Bekenntnis, religiöse und andere Grundüberzeugungen dürfen aus ihrem Leben nicht ausgeschlossen werden. Sie soll dem Glauben und seiner Verkündigung offen sein; sie soll in der Achtung vor der Gewissensentscheidung des Nächsten gründen; sie soll Menschen, die sich zu verschiedenen Religionen und Grundüberzeugungen bekennen, nicht geistig gegeneinander abschließen.

Die Reformation, die Aufklärung und die Säkularisierung haben dazu geführt,

daß unser Volk im Verständnis der letzten Sinndeutungen des Daseins gespalten ist. So haben sich Gegensätze ausgebildet, die unser Zusammenleben durch gegenseitiges Mißtrauen belasten und den Anlaß dazu geben, daß um die Einflußsphären der verschiedenen Gruppen ein offener oder verdeckter Kampf geführt wird. Die Aufgaben unserer Zeit können aber ohne Verständigung und gemeinsames Handeln nicht gelöst werden. Wir stehen in einem gemeinsamen Schicksal und sind darauf angewiesen, die vorliegenden Konflikte zu bewältigen, ohne ihnen auszuweichen, und die verhärteten Fronten in Bewegung zu bringen, ohne die bestehenden Gegensätze zu leugnen.

Man versucht vielfach, diesen Gegensätzen im öffentlichen Leben auszuweichen, indem man eine formale Parität herstellt oder jede tiefere Überzeugung in die private Sphäre des einzelnen verweist. Das ist kein Ausweg. Es mag zwar hinter solchen Bestrebungen der Wunsch stehen, die Atmosphäre zu entgiften; tatsächlich aber haben sie mit dazu beigetragen, daß viele gleichgültig, unsicher oder skeptisch geworden sind und die Frage nach Sinn und Aufgabe des eigenen Lebens nicht mehr stellen.

Die bildenden Kräfte und Gehalte unserer Kultur können nur gerettet und ententfaltet werden, wenn die Erziehung in der Hand von Menschen liegt, die bei klarer eigener Stellungnahme bereit und fähig sind, mit Andersdenkenden und Andersglaubenden zusammen Verantwortung zu sehen und zu tragen. Es gibt heute solche Menschen; ihre Bemühungen haben erwiesen, daß den Gläubigen der verschiedenen Konfessionen und denen, die nicht in einer kirchlichen Bindung stehen, grundlegende Einsichten und Normen gemeinsam sind. Deshalb sind gemeinsames Handeln, redliche Kompromisse und anständige Formen der politischen und geistigen Auseinandersetzung möglich, wenn es uns gelingt, die verborgene Gemeinsamkeit bewußt zu machen. Diese Aufgabe steht in der Mitte unserer Erziehungsarbeit; sie muß daher auch die Erziehung der Erzieher, die Lehrerbildung, prägen."

Das sind gewiß beherzigenswerte Worte, die bei der konkreten Durchführung der Lehrerbildung beachtet werden sollten. Freilich nicht nur sie allein, sondern auch der Wille und das Recht der Eltern, die in der Frage der Erziehung ein grundlegenderes und dem Recht jeglicher anderen Gemeinschaft vorausgehendes Recht der Mitsprache haben. Die Lehrerbildung darf nicht durch die Ideologien irgendeiner zufälligen Regierungskoalition bestimmt werden, sondern hat sich nach dem zu richten, was die Eltern für ihre Kinder kraft eines ihnen von Gott verliehenen Rechtes fordern. In der Auseinandersetzung um die Konfessions- und Gemeinschaftsschule und die entsprechende Lehrerbildung geht es letztlich um dieses: um die Freiheit der Religion und des Gewissens gegen die Bevormundung des Staates. Indem die Kirche für das Recht der katholischen Eltern eintritt, ihre Kinder in die Konfessionsschule zu schicken, tritt sie zugleich für das Recht all jener ein, die ihre Kinder an andere Schulen schicken wollen. Wer für die Konfessionsschule eintritt, muß zugleich auch das Recht der andersdenkenden Eltern vertreten. Das wird in der Auseinandersetzung des Tages nur zu oft verwischt.

Die Not der italienischen beschaulichen Orden. In Italien gibt es ungefähr 500 beschauliche Klöster. Sie alle sind seit dem Krieg in eine erdrückende Not geraten, aus der sie sich allein nicht mehr befreien können. Giorgio La Pira, der Oberbürgermeister von Florenz, hat nun die Oberen dieser Klöster angeschrieben und sie um Angaben der Verhältnisse ihres Klosters gebeten. Die Antworten hat er in einem Buch veröffentlicht. Die Armut ist derart, daß nicht einmal die notwendigsten Dinge des täglichen Lebens bestritten werden können. Einen Einblick in den Zustand gibt P. Robert Drinan in der Zeitschrift der amerikanischen Jesuiten, *America* (27. August 1955), worin er über eine Hilfsaktion der italienischen Jesuiten-

zeitschrift Civiltà Cattolica berichtet. Seit über fünfzig Jahren hat die Zeitschrift einen Kreis von Freunden um sich gesammelt, der sich materiell und geistig für die Zeitschrift einsetzt. Dieser Kreis, die amici della Civiltà Cattolica, hat nun auch die Sorge für 171 dieser Klöster übernommen. Von den 4047 Mönchen und Nonnen dieser Klöster sind ein gutes Drittel (1317) sehr alt oder invalid. Und da auch 852 zwar noch nicht alt, aber doch krank sind, so kann nur der Rest (2167) die eigentlichen Aufgaben des Klosters besorgen, wie die Krankenpflege, die Hausarbeiten und das liturgische Gebet. Von diesen 171 Klöstern beten und opfern täglich fünf bis sechs der Reihe nach für die Jesuitenzeitschrift, wodurch sich die Herausgeber reichlich für ihre Mühen belohnt sehen. 75 dieser Klöster mußten um mehr Nahrungsmittel bitten, 56 brauchten Stoff für Kleider und Schleier, 44 fehlte es an Betttüchern für die Kranken. Vor allem mangelt es an Medikamenten für die Kranken, deren es wegen der chronischen Unterernährung so viele gibt. Da auch der Klerus sehr arm ist, kann dieser den Klöstern nicht helfen. Die Religionskongregation hat deswegen eine sonntägliche Sammlung für diese Klöster angeordnet, um der größten Not zu steuern. Da die Kirche die beschaulichen Orden zu ihren schönsten und lieblichsten Blüten zählt und da diese die geheimnisvollen Zellen sind, aus denen der Kirche immer wieder Kraft zuströmt, so ist es wohl berechtigt, daß sie diese Klöster einer besseren und tatkräftigeren Sorge der Gläubigen empfiehlt.

Vom Sowjetsport. Einer der im Ausland bekanntesten sowjetischen Sportvereine ist Dynamo Moskau. Die Namen der russischen Sportvereine lassen meist auf die berufliche Herkunft ihrer Mitglieder schließen. So ist der Klub Lokomotiv die Sportvereinigung der Eisenbahnarbeiter, der Klub Urozhai (Ernte) die Sportvereinigung der landwirtschaftlichen Arbeiter. Daraus möchte man schließen, daß Dynamo der Name eines Sportvereins der Elektroarbeiter sei. Das ist aber keineswegs der Fall. Es ist vielmehr, wie Russia Today Newsletter, das Blatt der britischen Gesellschaft der Freunde der Sowjetunion, zu berichten weiß, die Sportvereinigung der Industrie im allgemeinen. Niemand vermutet dahinter, daß der Klub in Wirklichkeit die Sportvereinigung der MWD, der Staatspolizei, ist. Felix Dscherkinsky, der Chef der politischen Polizei von ihrer Gründung bis zu seinem Tod im Jahre 1926, war der Gründer des Sportvereins. Das Dynamostadion in Tiflis war nach Berija genannt, der bis zu seiner Hinrichtung 1954 Chef der politischen Polizei war.

Von der Kirche Chinas. In der Nacht zum 8. September besetzte die Polizei die Kirchen und Missionsniederlassungen Shanghais. Der Bischof, Msgr. Kiong, 23 Priester und 200 Christen wurden verhaftet. Sämtliche Professoren des Seminars sind einstweilen spurlos verschwunden. Auch über das Schicksal der 350 Seminaristen weiß man bis zur Stunde noch nichts. Die noch in Freiheit sich befindenden Priester werden täglich zusammengeholt; man will sie dazu bringen, gegen den Bischof auszusagen.

Wirtschaftliche Pläne Spaniens. Gewaltige Pläne zur Umgestaltung einer ganzen Provinz, Bajadoz, sieht ein Gesetz vom 7. April 1952 vor. In vierzehn Jahren soll die Provinz, die bisher ausschließlich von Land-, Forst- und Weidewirtschaft lebte, derart umgestaltet werden, daß sich die Einnahmen der Bevölkerung um rund 40% steigern. Grundlegend für den Plan ist die Bewässerung von 115 000 ha. Dazu müssen Stauseen angelegt werden von insgesamt 3245 Mill. m^3 Fassungsvermögen. Dadurch kann nicht nur die Bewässerung sichergestellt werden, sondern auch mehr als 250 Mill. kWh erzeugt werden. Die Hauptkanäle haben eine gesamte Länge von 350 km, die Nebenkanäle eine solche von 5000 km. In dem Gebiet sollen 21 neue Ortschaften angelegt werden, in denen 10 000 Neusiedler Höfe erhalten sollen.

Neben der rein landwirtschaftlichen Nutzfläche sollen auch 50 000 ha Land aufgeforstet werden. Die Anlage von Straßen und Verkehrswegen sowie die Gewinnung von Elektrizität erlauben es weiter, auch eine Industrie aufzubauen. 96 neue Betriebe der verschiedensten Branchen sollen auf dem Gebiet entstehen. Die Kosten des gesamten Planes werden voraussichtlich rund 5400 Millionen Peseten betragen.

Stahlerzeugung Polens. Polen scheint unter den Satellitenstaaten der Sowjets immer noch eine Sonderstellung einzunehmen. Das gilt nicht nur für das kirchliche Leben, wo zwar immer wieder Versuche zu einer Unterdrückung unternommen, aber wegen des Katholizismus des polnischen Volkes offenbar nicht mit letzter Schärfe durchgeführt werden. Ähnliches scheint auch vom wirtschaftlichen Leben zu gelten. 1954 konnte die polnische Stahlindustrie zum erstenmal in ihrer Geschichte mehr als 4 Millionen Tonnen Stahl erzeugen. Das ist dreimal mehr als 1938, was um so bemerkenswerter ist, als diese Erzeugung noch vor der Inbetriebnahme des größten, neuerbauten polnischen Stahlwerkes Lenin nahe bei Krakau zustandegekommen ist. Zwischen 1946 und 1954 wuchs die polnische Stahlerzeugung jährlich um 12 %. Gegenüber der englischen Erzeugung bedeutet das eine Steigerung um das Doppelte, gegenüber der französischen ein viermal so starkes Anwachsen, gegenüber der italienischen sogar ein sechsmal so starkes. 1938 kamen auf einen Einwohner 41 kg jährliche Stahlerzeugung, 1955/56 hofft man diese Zahl auf 171 kg treiben zu können. Polen kann deshalb 15mal so viel Maschinen herstellen wie vor dem Krieg. *(Action populaire, Juli/August 1955.)*

Ost-West-Kontakte seit 1954. Bald nach dem Tode Stalins bemühte sich die Sowjetregierung, die Beziehungen der Sowjetunion zu den nichtkommunistischen Ländern auszuweiten. Betrug die Zahl der Ausländer, die 1950 nach der USSR fuhren, 2134, so war sie 1954 auf 9700 gestiegen. Ähnlich war auch die Zahl der Russen gestiegen, die nach dem Ausland fahren konnten, von 1893 im Jahre 1950 auf 7185 im Jahre 1954. Die stärksten Beziehungen bestanden natürlich mit den 11 Volksdemokratien. Die Julinummer der Zeitschrift *Mezhdunarodnaya Zhizn* veröffentlicht eine Statistik der gegenseitigen Besucher. Danach stehen Polen und die Tschechei an der Spitze der Länder, von denen Leute nach der USSR fuhren, aus Polen 1505, aus der Tschechei 890. Aus China kamen 772 Besucher. Umgekehrt stehen Polen und die deutsche Sowjetzone an der Spitze der Länder, die Besuche aus der Sowjetunion empfingen, Polen 842, die Sowjetzone 815. Von den nichtkommunistischen Ländern stehen die skandinavischen Länder an der Spitze der Besucher der Sowjetunion, insgesamt 1974, die sich wie folgt verteilen: Schweden mit 814, Finnland mit 760, Dänemark mit 234 und Norwegen mit 166. Von den übrigen europäischen Ländern steht Frankreich mit 449 an der Spitze, gefolgt von England mit 298 und Italien mit 172. Umgekehrt fuhren 393 Russen nach England, 337 nach Frankreich, 208 nach Italien, nach Finnland 448 und nach Schweden 365. Diese Beziehungen werden von der Sowjetunion aus gelenkt, und zwar durch die Gesellschaft für kulturelle Beziehungen mit dem Ausland, die dem Außenministerium und der Parteikommission für Auswärtige Angelegenheiten untersteht. Ihr entsprechen in den verschiedenen Ländern sogenannte Gesellschaften für kulturelle Beziehungen mit der Sowjetunion. Selbstverständlich dürfen nur solche Russen das Land verlassen, die der kommunistischen Partei ergeben und genehm sind, während umgekehrt die westlichen Besucher nicht selten erschreckend politisch arglos und leichtgläubig sind. Die Russen hoffen, die gegenseitigen Beziehungen im Jahre 1956 noch steigern zu können, indem sie mit ausländischen Reisebüros Verträge abschlossen, die es auch Privatreisenden ermöglichen sollen, die Sowjetunion zu besuchen. Unter anderem wurden auch mit Büros in Westdeutschland solche

Verträge abgeschlossen, wie der Leiter der Intouristbüros in einer Rundfunkansprache an Radio Moskau vom 20. August 1955 bekanntgab. Namen der Büros wurden jedoch nicht genannt. Freilich stehen einem größeren Verkehr noch einige Hindernisse entgegen: einmal der Mangel an brauchbaren Hotels, dann der ungünstige Wechselkurs des Rubels, wonach die westlichen Währungen unterbewertet werden. Es wird die Besucher der Sowjetunion aus der westlichen Welt zwar nicht stören, aber es sei doch in aller Klarheit gesagt, daß der Bolschewismus sein gottloses Antlitz in keiner Weise geändert hat, wie noch im September Chruschtschew vor einer Gruppe französischer Journalisten erklärt hat (Manchester Guardian vom 23. September 1955). Darüber können auch nicht die vollen Kirchen und die blühenden Seminarien hinwegtäuschen, die der Korrespondent des *Le Monde* auf dieser Reise gesehen hat. Die Kirche in der Sowjetunion wird nur geduldet, weil sie vor dem Staat kapituliert hat.

Schüler und Studierende in Spanien. Nach dem Statistischen Jahrbuch des Jahres 1952 gab es in Spanien 65616 Volksschulen, davon 5003 private Schulen mit 3210328 (698669) Schülern und Schülerinnen. In den 12 Universitäten (Barcelona, Granada, La Lagune, Madrid, Murcia, Oviedo, Salamanca, Santiago, Sevilla, Valencia, Valladolid, Zaragoza) studieren 53434 (45479 männliche und 7955 weibliche) Studenten. Die beiden größten Universitäten Madrid und Barcelona zählen 17125 und 6066 (14049 und 5053 männliche, 3076 und 1013 weibliche) Hörer. Sie verteilen sich wie folgt auf die einzelnen Fakultäten: Rechtswissenschaft: 12 Fakultäten, 528 Professoren und Dozenten, 17271 männliche, 672 weibliche, insgesamt 17943 Studenten; Staats- und Wirtschaftswissenschaften: 1 Fakultät (Madrid) 208 Dozenten, 1720 (1569 und 151) Hörer; Physik und Chemie 12 Fakultäten mit 596 Dozenten und 6251 (4829 und 1422) Hörern; Mathematik: 3 Fakultäten mit 128 Dozenten und 1279 (1111 und 168) Hörern; Medizin: 11 Fakultäten mit 1087 Dozenten und 20865 (18588 und 2277) Hörern.

Pharmazeutik: 4 Fakultäten mit 198 Dozenten und 4406 (2228 und 2178) Hörern; 36 Handelshochschulen mit 816 Dozenten und 51181 (40305 und 10876) Hörern; Theologie: 63 Seminarien mit 1192 Dozenten und 19032 Studierenden; 13 technische Hochschulfakultäten mit 516 Dozenten und 2991 Hörern.

Ein drohender Verlust. Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. Oktober 1955 brachte die Nachricht, daß im Frühjahr die katholischen Ordensschwestern das seit siebzig Jahren von ihnen geleitete städtische Krankenhaus von Frankfurt-Höchst verlassen, weil sie wegen des Nachwuchsmangels die Schwestern in ihren eigenen Häusern bedürfen. „Nach den Regeln ihres Ordens lebten sie, sechs und acht zusammen, in kleinen Zimmern, deren kärgliche Schlaflager aus Stroh nur mit Vorhängen voneinander abgetrennt waren, arbeiteten sechzehn Stunden des Tages hindurch und nahmen dafür nur eine sehr geringe Vergütung an. Für das Krankenhaus ergibt sich nun die dringende Notwendigkeit, dem neu anzustellenden Personal, das zahlenmäßig wegen des einzuhaltenden Achtstundentages weit größer sein muß, gute Unterkünfte zu schaffen. Die Stadt Frankfurt wird ein Schwesternheim bauen müssen, dessen Kosten auf eine Million geschätzt werden."

Diese Nachricht erhellt blitzartig die allgemeine Lage der krankenpflegenden Orden und der Krankenpflege überhaupt. Zunächst zeigt sie die wirtschaftliche Ersparnis, die den öffentlichen Krankenhäusern und auch den Kranken selbst zugute kam, wenn Ordensschwestern die Pflege übernahmen. So groß diese Summen sind, stehen sie doch auf der untersten Stufe der Werte, die in Frage kommen.

Der Mangel an Nachwuchs weist auf die viel wichtigere Tatsache des Schwundes des Sinnes und der Bereitschaft für ein dienendes Leben hin. Es ist im allgemeinen doch auch anzunehmen, daß Menschen, die um ihres Lebensunterhaltes willen in

der Krankenpflege leben, nicht die gleiche Treue und Selbstlosigkeit in den vielen Unannehmlichkeiten und Widerwärtigkeiten des Krankendienstes aufbringen, die die Pflege der Ärmsten mit sich bringt und für deren Vollbringung die Kranken so empfindsam und so dankbar sind. Zwar ist es nicht zu leugnen, daß auch weltliche Helferinnen von rührender Sorge sind, wenngleich auf die Dauer jene Gefahren für die Liebesbereitschaft stärker werden, wie sie jüngst etwa G. Cesbron in seinem Buch über die gefährdete Großstadtjugend (Wie verlorene Hunde, Heidelberg 1955, Drei Brücken Verlag) anschaulich dargestellt hat. Es ist für die allgemeine seelische Haltung bemerkenswert, daß auch die Zahl weltlicher Schwestern beständig zu sinken scheint.

Die Krankenpflege selbst ist überdies in den letzten Jahrzehnten und Jahren anders und fast zu einer Wissenschaft geworden. Die neuen Heilmittel und Heilmethoden verlangen ein solches technisches Können, das große Anstrengung fordert, die immer begrenzten Kräfte eines Menschen sehr in Anspruch nimmt und oft naturgemäß den Schwerpunkt von der seelischen Güte und Geduld auf die technische Genauigkeit verlagert. Es wird sich zeigen, ob hier nicht für die wahre Pflege des Kranken ein Gefahrenbezirk entsteht, der eine Fehlentwicklung bedeutet. Allerdings wird man auch sagen müssen, daß in dieser Art der Pflege junge und studierte weltliche Kräfte leichter arbeiten als andere, deren Mittelpunkt Gott ist, dem sie in den Kranken dienen. Die Erfahrung zeigt, daß die Gesamtanstrengung des Krankendienstes immer größer geworden ist. Es wäre zu wünschen, daß dementsprechend den Schwestern auch größere Sorgfalt zuteil würde, wenn sie auch nicht darauf verzichten werden, die Härten und Verzichte ihres religiösen Berufes auf sich zu nehmen.

Diese Entwicklungen der Krankenpflege und der in ihr tätigen Schwestern bedrohen in erster Linie das seelische und leibliche Wohl der Kranken. Es ist schon an der Zeit, sich zu fragen, wie das Schicksal unserer leidenden Brüder und Schwestern sein wird, wenn es an barmherzigen und selbstlosen Pflegern und Pflegerinnen fehlt. Wer sich müht und wer dafür betet, daß in möglichst vielen Herzen die Liebe zum leidenden Nächsten stark werde, daß möglichst viele sich entzünden, in den Kranken dem gekreuzigten Herrn zu dienen, hilft mit, einer Not vorzubeugen, die immer größer wird.

Lateinamerika als Kontinent der Farbigen. Spricht man von Südamerika, so denkt man vor allem an seine lateinische, insbesondere an seine spanische Kultur. Diese ist zwar seit den Zeiten der spanischen Kolonialzeit vorherrschend, aber man darf darüber nicht vergessen, daß die weiße Rasse in Lateinamerika nur einen geringen Bruchteil der Gesamtbevölkerung stellt, nicht mehr als 35%. 44% sind sogenannte Mestizen, hervorgegangen aus Verbindungen der spanischen Eroberer mit den einheimischen Indianern, 13% sind heute noch Indianer und 7% machen die Neger aus. Dazu kommt ein heute zwar noch geringer Anteil von Japanern und Chinesen.

Die Weißen sind eigentlich nur südlich der Linie Rio de Janeiro-Antofagasta (im Norden Chiles) zu finden, da nur hier das Klima für sie erträglich ist. Länder mit vorwiegend weißer Bevölkerung sind Uruguay, Costa Rica, Argentinien, der Süden von Brasilien, während in Columbien, Venezuela und Chile die Weißen und Indianer sich die Waage halten. Ursprünglich nur Spanier oder Portugiesen, sind seit 1850 immer mehr Italiener, Deutsche, Polen und Angehörige aller übrigen europäischen Länder eingewandert.

Die Schwarzen finden sich vor allem auf den Karibischen Inseln, so auf Haiti, in den Ländern Mittelamerikas und an der Küste Brasiliens, wo nicht weniger als ungefähr 8,2 Millionen von 54,5 Neger sind. Auch wenn diese Neger getauft sind, so

herrscht bei ihnen noch der dunkelste und furchtbarste Aberglaube Afrikas. So hängen in Haiti sicher noch 80% der Getauften solchen Riten der Urväterzeit an.

Die ursprünglichen Herren des Landes, die Indianer, leben heute noch im Innern Brasiliens (320 000), in Bolivien, wo sie über die Hälfte der Bevölkerung ausmachen (1,75 Millionen von 3 Millionen), in Peru, wo sie ebenfalls fast die Hälfte der Einwohner stellen (4,2 Millionen von 8,7), in Ekuador, in Guatemala und in Teilen Mexikos. Sie sind untereinander sehr verschieden in Sitten, Brauchtum und Religion. Manche von ihnen, so die Chiquitos Brasiliens, haben aus der Zeit der Jesuitenreduktionen noch etwas vom katholischen Glauben gerettet. Wie armselig die Lebensverhältnisse dieser Indianer auch dort sind, wo sie schon unter dem Einfluß der Zivilisation leben, zeigt das Beispiel Guatemalas. Zwei Drittel der dortigen Bevölkerung sind Indianer, der Rest bis auf eine ganz kleine Minderheit sind Mestizen. Ein Landarbeiter, ihre Zahl ist viermal größer als die der Fabrikarbeiter, verdient im Jahr 100 Quetzals (300 DM). Nun braucht aber ein Arbeiter nach Angaben des Statistischen Amtes von Guatemala im Jahr mindestens 300—400 Quetzals. Gilt das auch zunächst für den Arbeiter in der Stadt, so kann man daraus doch auf die Verhältnisse der Landarbeiter schließen. Ein landwirtschaftlicher Arbeiter muß dreißig Tage für ein Paar Schuhe arbeiten. Die Folge ist eine erdrückende Armut und in deren Gefolge Unterernährung und Krankheiten. Was das bedeutet, sieht man aus der Tatsache, daß es 1947 in Guatemala nur 311 Ärzte gab, von denen noch dazu der überwiegende Teil, 240, in der Hauptstadt wohnte. Nur 71 versorgten das flache Land im Innern, so daß dort auf 36 000 Bewohner nur ein Arzt kam. So braucht man sich nicht zu wundern, wenn von 61 641 Menschen, die 1946 im Lande starben, nur 5764 eine ordentliche ärztliche Behandlung erfuhren, während 5428 nur irgendwie, rund 50 000 aber überhaupt nicht ärztlich versorgt wurden. Wenn auch nicht der einzige, so doch einer der wesentlichen Gründe für die geistige und materielle Not der Indianer Süd- und Mittelamerikas ist die Zerstörung der so blühenden Jesuitenmissionen im 18. Jahrhundert durch die aufgeklärten Kulturträger Europas.

Honduras, Salvador, Nicaragua, Paraguay sind fast ausschließlich von Mestizen bewohnte Länder, zu denen noch der größere Teil von Mexiko, Brasilien und teilweise auch Chile kommt.

Südamerika hat durch Einwanderung und natürlichen Geburtenzuwachs die stärkste Bevölkerungszunahme der Welt. Sie ist doppelt so groß wie die des Weltdurchschnitts. In fünfzig Jahren kann die Bevölkerungszahl auf 500 Millionen gestiegen sein.

Bei der Unruhe, die diesen Kontinent befallen hat, bei den Möglichkeiten, die er bietet, bei den Gefahren, die von ihm her drohen, hat die Kirche ihre Aufmerksamkeit schon lange auf ihn gerichtet. Im November bittet sie ihre Gläubigen, vor allem für die Missionen unter den Negern und Indianern Südamerikas zu beten.

Unruhige Wasserfront. Während der letzten zehn Jahre ist an der „Wasserfront" von New York sechsmal allgemein gestreikt und über zweihundertmal die Arbeit teilweise niedergelegt worden. Pater John M. Corridan S. J., von dessen mutigem Wirken man seit dem Film „Die Faust im Nacken" (mehr oder weniger Zutreffendes) auch in Deutschland weiß, führt in einem nüchtern geschriebenen Aufsatz (*„America"*, Okt. 1955) vier Ursachen für diese schon weltbekannte Unrast an: 1. Die zu hohe Zahl von Hafenarbeitern, 2. die von gewissenlosen Geldjägern beherrschte Gewerkschaft, 3. die Schwäche des Arbeitgeberverbands, 4. die Schwierigkeit, im Hafen Gesetz und Recht zur Geltung zu bringen.

Aus den sehr ausgedehnten Verhören, die Ende 1952 von der New Yorker Kriminalkommission angestellt wurden, ergab sich, daß doppelt so viel Männer wie nötig

im Hafen arbeiten. 15 000 bis 16 000, bei Hochbetrieb 22 000 würden genügen; tatsächlich aber wurden 1951/52, das als ein Normaljahr angesehen wurde, 44 000 für geleistete Ladearbeit bezahlt. Das Löschen von Schiffen sinkt damit in zu großem Ausmaß auf das Niveau einer Gelegenheitsarbeit herab. Weder der New Yorker Frachtverband (NYSA — New York Shipping Association) noch der Internationale Hafenarbeiterverband (ILA — International Longshoremen's Association) haben ein Interesse dafür gezeigt, diesem Übel zu steuern. Auch die Arbeitgeber fürchten sich offenbar davor, um die Dienste von qualifizierten Lademannschaften konkurrieren zu müssen, und sehen es lieber, wenn sich die viel zu zahlreichen Arbeiter gegenseitig den Rang ablaufen. Die ILA-Gewerkschaft hat sich dadurch, daß sie ihre Mitgliederzahl unbegrenzt offenhielt, von jeher mehr um die ihr zugute kommenden Aufnahmegelder und Beiträge bemüht als um eine stabile Arbeitslage der vorhandenen Arbeiterschaft.

Die erwähnten Verhöre vor der Staatlichen Kriminalkommission ließen keinen Zweifel daran, daß sowohl diese Gewerkschaft wie überhaupt die Docks von New York gründlich von verbrecherischen Elementen verseucht sind. Es war zwar an der Wasserfront schon immer schwierig, Gesetz und Ordnung aufrecht zu erhalten; doch besteht das Hauptproblem nicht im üblichen Wasserfront-Verbrechen als solchem, als vielmehr im archaischen und chaotischen System der Arbeitsvermittlung, das solche Verbrechen erst hervorruft — Verbrechen, denen die örtlichen Polizeistellen einfach nicht gewachsen sind. Die vier genannten Ursachen und die daraus resultierende Unrast der Arbeiterschaft, die besonders im erbitterten Streik von 1951 zum Ausdruck kam, bewirken, daß New York als Hafen immer mehr verliert: Schätzungsweise ein Zehntel der allgemeingängigen Fracht, die streikhalber in andere Häfen umgeleitet werden mußte, kommt nie mehr zurück. Da weder ILA noch NYSA gegen die anarchischen Zustände an der Wasserfront einschritten, sahen sich die Gouverneure von New York und New Jersey gezwungen, im Interesse des öffentlichen Wohls zu handeln. Mit Hilfe ihrer Polizei setzten sie im „Waterfront Commission Compact" eine gesetzliche Regelung durch, die durchaus geeignet gewesen wäre, Ordnung zu schaffen. Sie wurde am 12. August 1953 von Präsident Eisenhower unterzeichnet und trat am 1. Dezember desselben Jahres in Kraft. Neben vielen anderen gutgemeinten Anordnungen wurde darin auch bestimmt, daß die bisher üblichen Methoden der allzu mächtig gewordenen Lademeister und Anheuerer (shape-up system) ungesetzlich seien. Das Gesetz setzte jedoch in praxi voraus, daß der noch saubere Teil der Arbeiterführer mittun würde — eine Voraussetzung, die sich bis heute als irrig erwiesen hat. Die Funktionäre der ILA-Gewerkschaft hingegen, die bei seiner Durchführung finanzielle Einbußen hinnehmen müßten, tun alles, es unwirksam zu machen: sie werden, im Gegensatz zum Arbeiter, auch während eines Streiks bezahlt. Die Lage des Hafenarbeiters ist also nicht besser als vorher. „Man kann sich nur wundern", schreibt P. Corridan, „wie lange noch die größte Stadt der Welt an ihrer Wasserfront Gangster und Revolver herrschen lassen wird."

Protestantische Sammlungen und Stiftungen. Eine Kollekte zugunsten der Missionen, die in 46 protestantischen Kirchen durchgeführt wurde, brachte 1166 Millionen Dollars. Zu Beginn dieses Jahres schenkte der junge John D. Rockefeller eine Summe von 20 Millionen Dollars, um die evangelische Erziehung in den Vereinigten Staaten zu sichern und zu entfalten.

Umschau

Unter falscher Flagge

Der FDGB — eine „Gewerkschaft neuen Typus"

Zu den verhängnisvollsten Irrtümern, unter denen und an deren Folgen die Menschheit auf unabsehbare Zeit zu leiden haben wird, gehört zweifellos der großen Teilen der Arbeiterschaft eigentümliche Glaube, alle politischen Bewegungen oder Organisationen, die den Begriff „Arbeiter" in irgendeiner Form in ihren Namen oder in ihr Programm aufgenommen haben, hätten nichts anderes, oder zumindest nichts Vordringlicheres im Sinne, als die Verbesserung der Lebensumstände für die arbeitende Menschheit. Zumal den marxistischen und unter diesen wiederum am lautesten den kommunistischen Parteien ging und geht noch immer dieser teils übertriebene, teils falsche und durch die Geschichte unseres Jahrhunderts längst widerlegte Ruf voraus, und ein Schimmer dieses falschen Glanzes liegt selbstverständlich auch auf allen ihren Unter- und Nebenorganisationen. Vor allem die Kommunisten wissen dabei sehr um den Zauber, den ein Wort auf naiv gläubige Massen auszuüben vermag, und so ist es auch kein Zufall, daß man in dem heute kommunistisch regierten Teil Deutschlands eine Organisation antrifft, die in ihrem Namen so zugkräftige Begriffe wie „frei", „deutsch" und „Gewerkschaft" vereinigt, ohne in Wirklichkeit auch nur das geringste von dem zu geben, was dieser Name zu versprechen scheint. Aber schließlich hat man sich ja daran gewöhnt, daß das Segeln unter falscher Flagge den gebräuchlichsten Mitteln kommunistischer Politik zugerechnet werden muß.

Es war am 10. Juni 1945, als der Befehl Nummer 2 der Sowjetischen Militärverwaltung in seiner Ziffer 2 bestimmte: „Der werktätigen Bevölkerung der sowjetischen Besatzungszone in Deutschland ist das Recht zur Vereinigung in freien Gewerkschaften und Organisationen zum Zweck der Wahrung der Interessen und Rechte der Werktätigen zu gewähren." Zwölf Jahre Unrecht gegen die deutsche Gewerkschaftsbewegung, zwölf Jahre DAF-Spuk schienen damit endgültig ausgelöscht. Sieben Tage später wurden die in Eile gebildeten vorläufigen Gewerkschaftskomitees unter dem Namen „Freier Deutscher Gewerkschaftsbund" (FDGB) zusammengefaßt. Man schrieb den 17. Juni 1945 und ahnte nicht, daß dieses Datum nach acht Jahren bereits zum Symbol des Aufstandes gegen den beispiellosen Betrug an den sowjetzonalen Arbeitern werden sollte und daß man sich daher gezwungen sehen werde, den zehnten Jahrestag der FDGB-Gründung unter Verfälschung des geschichtlichen Datums um zwei Tage vorzuverlegen. Inzwischen hatte der FDGB noch einmal ziemlich genau die Entwicklung jenes Teiles der marxistischen Arbeiterbewegung durchlaufen, der sich nach Abspaltung der Sozialdemokratie im Zeichen des Kommunismus unaufhaltsam zur ausbeuterischen Diktatur eines machthungrigen Funktionärklüngels über die in ihren Hoffnungen enttäuschten Arbeitermassen gewandelt hatte.

Während der ersten Jahre seines Bestehens konnte man den FDGB mit gewissen Einschränkungen durchaus als wirkliche Gewerkschaft ansprechen, wenn auch seiner gewerkschaftlichen Tätigkeit durch den häufig unüberwindlichen Widerstand der alle freiheitlichen Regungen unter den Arbeitern mit äußerstem Mißtrauen beobachtenden Sowjetischen Militärverwaltung und deren Abteilung „Arbeitskraft" gewisse Grenzen gesetzt waren. Entsprechend seinem Gründungsstatut waren alle leitenden Posten anfänglich „paritätisch" besetzt, d. h. zur Hälfte mit Kommunisten, zur anderen mit Sozialdemokraten und Vertretern der beiden anderen, damals noch bürgerlichen Parteien CDU und LDP. Zwar entsprach diese Verteilung in keiner Weise den tatsächlichen

Meinungsverhältnissen unter der Arbeiterschaft oder gar in der Zone, aber unter Berücksichtigung des Umstandes, daß man sich ja in der sowjetisch besetzten Zone befand, konnte man immerhin noch zufrieden sein. Dies änderte sich freilich sehr bald nach der an Ostern 1946 vollzogenen zwangsweisen Verschmelzung von KPD und SPD zur „Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands" (SED). Die Kommunisten, hinter denen immer unverhüllter Schutz und Führung durch die Besatzungsmacht sichtbar wurden, verschafften sich nicht nur in der SED, sondern auch im FDGB rasch und auf mancherlei Wegen das entscheidende Über- und später das Alleingewicht, und der FDGB wurde immer mehr für gewerkschaftsfremde Ziele eingespannt. Vor allem hatte er als breite Plattform zu dienen, von der aus die kommunistische Propaganda bequem und unmittelbar in die Massen der Arbeiterschaft getragen werden konnte. Immerhin bemühte man sich einstweilen noch, den Arbeitern das Gefühl zu geben, wieder eine eigene Interessenvertretung zu besitzen, und sie Vertrauen zu der neuen Organisation gewinnen zu lassen. Dieses Programm wikkelte sich denn auch ohne nennenswerte Schwierigkeiten ab, solange zwischen dem FDGB als Vertreter der Arbeiterschaft einerseits und der während dieser Phase noch verhältnismäßig zahlreich vorhandenen privaten Unternehmerschaft anderseits noch eine echte Partnerschaft bestand. Fragwürdig wurden seine Haltung und sein Mandat erst, als ab 1947 an die Stelle der privaten Unternehmerschaft immer mehr „volkseigene" oder „unter staatliche Verwaltung gestellte" Betriebe traten und die Arbeiter fortan angeblich sich selbst als Arbeitgeber gegenüberstanden; denn nun ergab sich zwangsläufig die Frage, wen die Gewerkschaft künftig gegen wen zu vertreten habe, da die Sozialpartner nun ja angeblich identisch waren. Und als schließlich am 9. Oktober 1947 die Sowjets mit dem berüchtigten SMA-Befehl Nr. 234 die endlose Schraube der Zwangssteigerung der Arbeitsproduktivität in Bewegung setzten, da fand die gewerkschaftliche Betätigung des FDGB ein jähes Ende, und es wurde immer offenkundiger, daß eine wirkliche Interessenvertretung der Arbeiterschaft im kommunistischen Staat nichts mehr zu suchen hatte.

Bereits im März 1947 hatte die „Einheit", die theoretische Monatschrift der SED, den nunmehr sich vollziehenden „Funktionswandel" des FDGB angedeutet, als sie schrieb: „Doch nicht nur die organisatorische Form, auch der Inhalt der gewerkschaftlichen Arbeit hat sich gewandelt und zeigt uns, daß eine Gewerkschaftsbewegung neuen Typus geschaffen wurde" („Einheit", Jahrgang 1947, S. 297). Das in der ganzen Zone im Zeichen der Hundertjahrfeier des Marx-Engelschen „Manifests der Kommunistischen Partei" stehende Jahr 1948 enthüllte dann auch das „Neue" an diesem „neuen Gewerkschaftstypus". Es bestand — wie der ganze Bolschewismus — in einem Rückfall in längst überwundene frühkapitalistische Formen und bedeutete schlechthin die Annullierung alles dessen, was eine hundertjährige Arbeiterbewegung mühsam genug erkämpft und was eine einsichtige Unternehmerschaft während des gleichen Zeitverlaufes schon aus rein rationellen Erwägungen heraus großenteils von sich aus zugestanden hatte. Es bedeutete mit anderen Worten die nackte Reaktion, getarnt als „Fortschritt". Zwei Jahre vorher hatte das auch von den Sowjets unterzeichnete Kontrollratsgesetz Nr. 22 vom 10. April 1946 „die Errichtung und Tätigkeit von Betriebsräten in ganz Deutschland" gestattet und am 17. Februar 1946 hatte der SMA-Befehl Nr. 56 für die Arbeiter und Angestellten der Sowjetzone die Einführung des Achtstundentages bzw. der 48-Stundenwoche befohlen. Im Jahre 1948 aber leitete der Bundesvorstand des FDGB in seinen sogenannten „Bitterfelder Beschlüssen" die Auflösung der Betriebsräte und ihre Ersetzung durch seine als „Betriebsgewerk-

schaftsleitungen" (BGL) der Arbeiterschaft aufgenötigten Beauftragten ein, die sich von nun an nicht mehr als Interessenvertreter und Sprecher der Arbeiterschaft, sondern ausschließlich als Spitzel und Befehlsübermittler des Arbeitgebers Staat fühlten und sich auch ganz in diesem Sinne betätigten. Von einem Mitbestimmungsrecht der angeblich zu Herren und Besitzern der Produktionsmittel und der Staatsmacht aufgestiegenen Arbeiter konnte seither natürlich weniger die Rede sein als je zuvor. Es wurde abgelöst durch die „Alleinbestimmung der Direktoren", ein in der Sowjetunion schon zu Lenins Lebzeiten eingeführtes Prinzip, wobei die „Direktoren" ihrerseits natürlich auch wiederum nur Befehlsempfänger des kommunistischen Staates und diesem allein verantwortlich sind. Das Wesen des „neuen Typus" enthüllte sich also vorwiegend als Antreibertum. In Vergessenheit gerieten gleichzeitig Achtstundentag und 48-Stundenwoche. An ihre Stelle trat die Notwendigkeit der „Erfüllung der Wirtschaftspläne", die der im Oktober 1948 zum 1. Vorsitzenden des FDGB nicht gewählte, sondern „ernannte" Altkommunist Herbert Warnke im Augustheft 1948 der „Einheit" als „zentrale Aufgabe des FDGB" bezeichnet hatte. Während also die „kapitalistischen Ausbeuter" mit ihren Arbeitern im Westen über die Möglichkeiten einer Einführung der Fünftagewoche zu 40 Stunden bei vollem Lohnausgleich und in den Vereinigten Staaten sogar bereits über die 35-Stundenwoche immerhin wenigstens diskutieren und die Verwirklichung dort bereits in greifbare Nähe gerückt ist, erpreßt die Sowjetzonen-„Gewerkschaft" von ihren Mitgliedern „freiwillige" Selbstverpflichtungen und Aktivistenleistungen, Sonderschichten unter allen möglichen Vorwänden und die widerspruchslose Hinnahme immer neuer Normenerhöhungen bei sinkenden Reallöhnen.

Wieweit sich der FDGB schon sehr bald vom Wesen einer wirklichen Gewerkschaft entfernte, davon vermochte unter anderem auch der Paragraph zwei seiner auf dem Zweiten Bundeskongreß im April 1947 beschlossenen Satzung einen Begriff zu vermitteln. Unter den neuen Aufgaben des Bundes wurde dort als Nummer eins die „Erziehung der Werktätigen im Geiste des Antifaschismus, der Demokratie, des gesellschaftlichen Fortschritts und zur Erkenntnis ihrer sozialen Lage sowie zur Solidarität", das bedeutet, wenn man diese im kommunistischen Partei-Code abgefaßte Formel richtig dechiffriert: zum Kommunismus und zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem kommunistischen Staat, genannt. Erst unter der Nummer fünf dieser Aufgabenaufzählung ist kurz von dem Streben nach „Hebung des Reallohns", also einer urgewerkschaftlichen Forderung, die Rede. Karl Marx, dessen Bilder an den Wänden jeder FDGB-Dienststelle hängen, hatte 1869 eindringlich gewarnt: „Niemals dürfen die Gewerkschaften mit einem politischen Verein in Verbindung gebracht oder von einem solchen abhängig gemacht werden, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen sollen. Geschieht dieses, so heißt das, ihnen den Todesstoß geben". Es entbehrt nicht der Ironie, dieses Zitat ausgerechnet in einem Heft der „Einheit" anzutreffen. Nun, der FDGB wurde nicht nur „mit einem politischen Verein in Verbindung gebracht", er wurde von der als SED firmierenden Kommunistischen Partei der Sowjetzone sogar zum bloßen Ausführungsorgan ihrer Parteibeschlüsse degradiert. Seinen Todesstoß als Gewerkschaft erhielt er in dem Augenblick, da ihn seine immer engere Personalunion mit der herrschenden kommunistischen Staatspartei in diese Rolle zwang und seine Aufgaben sich mit der Propagierung des Märchens vom Arbeiter als „Besitzer der Produktionsmittel und der staatlichen Macht" aus gewerkschaftlichen automatisch in antreiberische und somit arbeiterfeindliche verwandeln mußten — eine Lehre, die auch nichtkommunistischen Gewerkschaftern im Westen zu denken geben sollte! Nicht um einen bloßen „Funk-

tionswandel" handelt es sich nämlich bei dieser Entwicklung, sondern um eine totale Verkehrung des Gewerkschaftsgedankens in sein extremes Gegenteil. Diese Entwicklung erreichte mit dem 4. FDGB-Kongreß im Juni 1955 nur ihren vorläufigen Höhepunkt, wobei die Tatsache, daß diese Organisation trotzdem ihren in jeder Beziehung irreführenden Namen beibehält, sich lediglich aus der allgemeinen völligen Umwertung aller Begriffe in der politischen Nomenklatur des Kommunismus erklärt.

Mit einem so gearteten Instrument läßt sich in einem unter der Diktatur einer Partei stehenden Staatswesen erfahrungsgemäß eine ganze Menge anfangen. Obwohl ihm keine Faser mehr vom Wesen einer wirklichen Gewerkschaft anhaftet, hält man auch heute noch bis auf weiteres die Fiktion vom FDGB als „Instrument des Klassenkampfes der Arbeiterschaft" aufrecht und geht dabei wortlos über die Tatsache hinweg, daß die Arbeiter der Sowjetzone den wirklichen „Klassenkampf", nämlich jenen, den die herrschende kommunistische Clique *gegen* die Arbeiter führt, inzwischen längst durchschauten, wie der 17. Juni 1953, genau acht Jahre nach der Gründung des FDGB, hinreichend bewiesen haben dürfte. Bekanntlich gibt sich der FDGB auch als „überparteilich", wiewohl jedermann in der Zone weiß, daß kaum eine andere Organisation so tief in die Verbrechen der SED mit verstrickt ist, wenn man etwa vom Staatssicherheitsdienst absehen will. Nur mit Hilfe des FDGB war es z. B. möglich, nach 1948 das sowjetische Stachanowsystem auch den sowjetzonalen Arbeitern aufzuzwingen, nur über ihn war es gelungen, die für das kommunistische Regime so gefährliche überbetriebliche Solidarität der Arbeiterschaft zu zerschlagen und sie der Diktatur der Betriebsparteiorganisationen und der von diesen gelenkten Betriebsgewerkschaftsleitungen auszuliefern. Er vor allem war es auch, der 1951 den Widerstand der Arbeiter gegen die unsozialen und rückschrittlichen Betriebskollektivverträge noch im Keim abwürgte. Seine Nützlichkeit für das kommunistische Regime erschöpft sich indessen nicht in seiner Judasrolle gegenüber der Arbeiterschaft. Neben seiner Funktion als Staatsgewerkschaft und monopolisierte Antreiberorganisation erfüllt er bereits seit der Inszenierung der sogenannten „Volkskongreßbewegung" Ende 1947 seine Aufgabe als „Wahl"-Einpeitscher und als Hilfspartei der SED. Als solche tritt er bei sowjetzonalen „Wahlen" mit eigenen, in Wirklichkeit aber der SED entweder als Mitglieder angehörenden oder mindestens vor der Aufstellung von ihr genehmigten Kandidaten in Erscheinung und sichert so die unter den gegebenen Machtverhältnissen ohnedies selbstverständliche kommunistische Mehrheit in den parlamentsähnlichen Gremien der Sowjetzonenrepublik.

Wie alle anderen sowjetzonalen Massenorganisationen bemüht sich auch der FDGB ständig, im Westen Deutschlands und in West-Berlin Fuß zu fassen oder doch wenigstens gewisse Kontakte mit der westdeutschen Bevölkerung aufrechtzuerhalten bzw. herzustellen. In West-Berlin verlor er seine Position, als sich 1948 die „Unabhängige Gewerkschaftsopposition" (UGO) aus Protest gegen die zunehmende Sowjetisierung des FDGB von ihm trennte. An Mitgliedern verblieben ihm dort im wesentlichen nur noch die Arbeiter und Angestellten der unter sowjetzonaler Verwaltung stehenden Reichsbahnbetriebe, denen jedoch als Angehörigen eines sowjetzonalen Staatsbetriebes die Mitgliedschaft in einer anderen Gewerkschaft als dem FDGB ohnedies nicht möglich war. Im übrigen sank die West-Berliner Mitgliederzahl einschließlich der Reichsbahner sehr rasch bis auf weit unter zehntausend. Seit 1952 schlug der FDGB in West-Berlin eine neue Taktik ein, indem er sich selbst schrittweise aufzulösen und seine Mitglieder zum Eintritt in den westdeutschen nichtkommunistischen „Deutschen Gewerkschaftsbund" (DGB) zu kommandieren

begann, um diesen auf solche Weise von innen heraus zu zersetzen, ein Vorhaben, dem jedoch gerade in West-Berlin, zumal seit dem 17. Juni 1953, wenig Erfolg beschieden sein dürfte.

Infiltration heißt auch seine Aufgabe in der Bundesrepublik, wo er verboten ist, sich jedoch — und leider nicht immer erfolglos — eifrig bemüht, Kommunisten in Positionen des DGB und in die Betriebsräte westdeutscher Unternehmen einzuschmuggeln. Gelenkt wird diese Infiltrationsarbeit vom „Büro für deutsche Gewerkschaftseinheit", einer sehr reich dotierten Abteilung des Bundesvorstandes des FDGB. Auf sein Konto gehen neben zahllosen anderen Aktionen auch die Organisierung wilder Streiks in der Bundesrepublik — während auch nur der blasseste Gedanke an Streik in der Sowjetzone selbst unweigerlich ins Zuchthaus führt! —, ferner die Auswahl und „Betreuung" westdeutscher Arbeiterdelegationen für Besuche und Propagandabesichtigungen in der Sowjetzone und die Schulung westdeutscher kommunistischer Gewerkschaftsfunktionäre auf sowjetzonalen Speziallehrgängen.

Leider wird in der Bundesrepublik und auch in westdeutschen Gewerkschaftskreisen noch immer nicht klar genug erkannt, daß diese illegale Tätigkeit des FDGB in ihren Auswirkungen unter Umständen weit gefährlicher werden kann als die „legale" Arbeit der zwar noch nicht verbotenen, aber von den Arbeitern fast durchweg abgelehnten westdeutschen Kommunistischen Partei, weil der kommunistische Ursprung so mancher auf den FDGB zurückgehenden Parole oder Aktion von den Arbeitern häufig nicht oder nicht rechtzeitig durchschaut wird. So gesehen muß man allen „Volksbewegungen", auch einer solchen für die „Wiedervereinigung Deutschlands von unten", mit äußerstem Mißtrauen begegnen. Es gibt genug Warner in der Bundesrepublik, die den Finger seit Jahr und Tag besorgt auf diese wunde Stelle legen.

Franz Theodor Zölch

Seelsorger und Stadtplanung

Am 30. Juni veranstaltete der Deutsche Verband für Wohnungswesen, Städtebau und Raumplanung anläßlich seiner jährlichen Mitgliederversammlung in Kassel eine öffentliche Vortragsveranstaltung über das Thema „Grundzüge eines neuzeitlichen Städtebaues und die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung". Viel wurde gesagt über die Grund- und Leitsätze, die den Planer der Stadt von morgen und von heute zu leiten hätten. Von allem wurde geredet, von Wohnhäusern, Fabriken, Läden, von Schwimmbädern, Sportplätzen, Volksbildungsstätten, Museen, Kinos, Theatern — von Kirchen wurde nicht geredet. Es wurde betont, daß die Stadtplanung nicht vom Grünen Tisch aus erfolgen dürfe, sondern in engster Zusammenarbeit mit allen zuständigen Stellen, mit dem Geologen, dem Soziologen, dem Heimatkundler, dem Hygieniker, und was es sonst alles geben mag, durchberaten werden müsse — der Seelsorger wurde nicht erwähnt. Von allen Referenten wurde stärkstens unterstrichen, daß der Mensch im Mittelpunkt alles Planens stehen müsse, doch hätte man meinen können, daß der Mensch, der Mensch von morgen, ein religionsloser, rein diesseitiger Mensch sei.

All das sind Dinge, die einem zu denken geben sollten. Ist es nicht so, daß gerade der Seelsorger an hervorragender Stelle bei der Stadtplanung mitwirken sollte?

Erstens wegen der Kirche. Waren es doch die Kirchen, die in der Vergangenheit das Profil der Städte geradezu bestimmten. Die Kirchtürme gehören zu den großartigsten baulichen Leistungen des Abendlandes. Man muß einmal im Orient gewesen sein; man muß da einmal des Abends über eine Stadt hingeblickt haben; man muß es gesehen haben, wie die wenigen Türme christlicher Kirchen, die sich da und dort über das Meer der flachen Dächer erheben, das Stadtbild bereichern und beleben, um zu ermessen, welche Großleistung städtebaulicher Art unsere Kirchtürme sind.

Zwar ist es richtig, daß im 20. Jahrhundert die Religion im öffentlichen Leben der europäischen Völker nicht mehr die Rolle spielt, die sie in den Zeiten spielte, als der Kölner Dom oder das Freiburger Münster gebaut wurden. Nichtsdestoweniger gehört die Religion und ihr äußeres Wahrzeichen, die Kirchen, auch heute noch in das Leben unserer Völker und damit in das Bild unserer Städte. Wenn der Seelsorger dem Architekten so manches über die Gestaltung des Kirchenraumes vom dogmatischen und vom seelsorgerlichen Standpunkt zu sagen hat, so hat umgekehrt der Städteplaner dem Seelsorger manches zu sagen über die städtebauliche Bedeutung der Kirchen. Daß auch heute bei den Städteplanern das Bedürfnis nach einer vertikalen Gliederung des Stadtbildes vorhanden ist, zeigen die zahlreichen Vorschläge für Hochhäuser an markanten Stellen des Stadtbildes und die lebhafte Diskussion, die sich überall um diese Hochhausfrage entsponnen hat. Wo Gotteshäuser und Kirchtürme das gewünschte Relief geben, fällt das Bedürfnis nach solchen Hoch-Wohnmaschinen vielleicht von selbst fort.

Zweitens hat auch die Pfarrgemeinde ihre große Bedeutung für den Stadtplaner. Von England kommend, hat sich immer stärker der Gedanke der „Neighbourhoods", der „Nachbarschaften" durchgesetzt. Es wird die differenzierte, gegliederte, sozial geordnete Stadt von morgen verlangt. Wo finden sich in der Stadt von heute die organischen Ansatzpunkte für solche Nachbarschaften? Zweifellos in den Pfarrgemeinden. Beim Wiederaufbau der Stadt Köln hat man bewußt an die bestehenden Pfarrbezirke angeknüpft, weil man zu der Einsicht kam, daß für den Kölner die Zugehörigkeit etwa zu St. Gereon, St. Aposteln usw. auch heute noch ein echtes Lebensgefühl bedeutet.[1] Die gleiche Beobachtung kann man in allen Städten machen. Wenn darum für den Städteplaner die bestehenden Pfarrgemeinden von größtem Interesse sein müssen, so ist es auch umgekehrt für den Seelsorger von größter Wichtigkeit zu wissen, wie die Stadtplanung die zukünftigen Verkehrslinien vorsieht; denn Straßen können je nachdem entweder durchschneidend oder verbindend für eine Pfarrgemeinde wirken. Außerdem bietet sich hier die Gelegenheit, rechtzeitig die Möglichkeit der Schaffung kleinerer Pfarreien, wie sie ja heute vielfach gefordert werden, zu prüfen. Allerdings muß der Ton dabei auf dem Worte rechtzeitig liegen. Es ist eine mißliche Sache, wenn die kirchlichen Stellen erst in der letzten Phase der Stadtplanung zugezogen werden.

Drittens hat das Gemeindehaus eine große Bedeutung für den Stadtplaner. Das Bestreben der Städteplanung geht darauf hin, der Vermassung, der Desintegration, entgegenzuarbeiten und durch die Schaffung kleinerer, übersichtlicher und in sich lebensfähiger baulicher Gebilde eine neue soziale Integration zu ermöglichen. Das hat zur Voraussetzung, daß diese Nachbarschaften nicht nur ihre eigenen Arbeitsplätze, Geschäfte und Sportplätze haben, sondern auch einen gewissen geistigen Mittelpunkt. Auf der einen Seite erscheint das Gemeindehaus mit seinen Versammlungsräumen, Ausleihbibliothek und kulturellen Darbietungen wie dafür geschaffen, ein solches geistiges Zentrum zu bilden. Auf der andern Seite wird, wo die Kirchen diese geistigen Zentren nicht schaffen, mit Notwendigkeit eine andere Lösung gesucht werden müssen. Tatsächlich ist man in Hessen schon vielfach dazu übergegangen, „Gemeinschaftshäuser" rein säkulärer Art zu bauen. In Niedersachsen werden zur Zeit „Dorfgemeinschaftshäuser" geplant.[2] In England ist man schon einen Schritt weitergegangen und hat auf dem Lande Versuche mit „Village-Colleges" gemacht. So umfaßt z. B. das Impington College, das 1930 für zehn umliegende Dörfer in der Grafschaft Cambridge ge-

[1] Vgl. *Erich Dittrich*, Versuch eines Systems der Raumordnung. Institut für Raumforschung, Bonn 1953, S. 21/22.

[2] Vgl. „Baumeister", Juli 1955, S. 472.

gründet wurde, eine höhere Schule, Fortbildungsschule, Volkshochschule und Stätte der Erwachsenenbildung und Geselligkeit.[3] Ähnliche Gemeinschaftshäuser auf rein säkulärer Grundlage werden in allen „neighbourhoods" der neuen Städte Englands errichtet. Hier bahnt sich eine ganz gefährliche Entwicklung an, der alle Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte.

Endlich ist die Zusammenarbeit zwischen Städteplanung und Seelsorger auch deswegen erwünscht, weil ein Anliegen gerade der fortschrittlichsten Städtebauer gerade darin liegt, einen möglichst engen Kontakt mit den breitesten Kreisen der Bevölkerung, d. h. mit den unmittelbar Interessierten zu gewinnen. Es wird häufig darüber geklagt, daß die Öffentlichkeit dem Anliegen der Städteplanung noch so wenig Verständnis entgegenbringe. Die Seelsorger sind Menschen, die tief im Volke stehen. Sie könnten dem Planer manchen wertvollen Wink erteilen, sie könnten ihm sagen, was im Volk geredet — mitunter gar nicht dumm geredet — wird, Dinge, die sonst mitunter nicht bis in die Räume der Stadtbaudirektion dringen. Umgekehrt könnten sie, wenn rechtzeitig zugezogen und unterrichtet, aufklärend im Volke wirken.

So könnte sich in mancher Hinsicht zwischen Städteplanern und Seelsorgern eine fruchtbare Zusammenarbeit ergeben. Felix von Löwenstein S. J.

Selbstbekenntnisse von Medien

Innerhalb der fast unübersehbaren spiritistischen Literatur gibt es eine allerdings wenig umfangreiche besondere Gattung, die von den Spiritisten selbst ignoriert zu werden pflegt, die aber gleichwohl als besonders aufschlußreich bezeichnet werden muß. Das sind die Bücher, in denen Medien, die aus irgendwelchen Gründen ihren „Beruf" aufgeben, ihre Bekenntnisse und Erfahrungen niedergelegt und aus der Schule geplaudert haben. Es gibt deren knapp zehn, und sämtlich gehören sie dem englischen Sprachgebiet an. Das erklärt sich daraus, daß in England und Amerika der Spiritismus viel weitere Kreise gezogen hat als z. B. in Deutschland, und daß es dort mithin viel mehr Medien gibt als bei uns. Eine dieser Schriften, die 1891 anonym erschienenen „Revelations of a Spirit Medium", ist im Jahre 1922 durch einen englischen Neudruck wieder zugänglich gemacht worden, nachdem das Buch im Jahre seines ersten Erscheinens von den amerikanischen Medien und Spiritisten aufgekauft und vernichtet worden war, so daß Exemplare des Erstdrucks schon seit langem zu den größten Seltenheiten zählten.

Derartige Enthüllungsschriften sind nun außerordentlich lehrreich und gewähren einen tiefen Einblick in das Treiben der Medien selbst wie auch in die nicht zu überbietende Glaubensfreudigkeit und Kritiklosigkeit der betrogenen Gläubigen. Zunächst erregt die Aufmerksamkeit die fast all diesen Bekenntnissen gemeinsame Aufklärung darüber, wie überhaupt die betreffenden „Medien" dazu gekommen sind, sich einer solchen Betätigung zuzuwenden. Der Anlaß dazu war weder die Entdeckung medialer Fähigkeiten noch etwa die ausgesprochene Absicht, ein „Berufsmedium" zu werden und sich darauf vorzubereiten. Vielmehr hat sich fast durchgängig die Sache so abgespielt, daß der Betreffende in seiner Jugend an einer spiritistischen Sitzung teilnahm, dabei die Entdeckung machte, daß die Gläubigen kinderleicht hinters Licht zu führen seien, und dies — zum Spaß — nun selbst einmal versuchte. Das gelang über Erwarten gut. Die Entdeckung des „neuen Mediums" wurde mit Freude begrüßt, der Schwindel wurde wiederholt, und die anfänglich noch bestehende Absicht, bei Gelegenheit den ganzen Ulk aufzuklären, wurde angesichts der Begeisterung der Zirkelsitzer immer wieder hinausgeschoben, bis der Neophyt es nicht mehr wagte oder vielleicht auch keinen Glauben

[3] Vgl. *Erich Dittrich*, a. a. O., S. 22.

mehr fand. Er konnte nicht mehr zurück und mußte seinen Weg weitergehen. Schon die ersten Medien, die Schwestern Fox, die 1848 im Backfischalter zu Hydesville als „Spukmedien" ihre Laufbahn begannen, fanden bei ihren Anhängern keinen Glauben, als sie 40 Jahre später den Schwindel eingestanden und in öffentlichen Vorträgen ihre „Phänomene" aufhellten. Die Spiritisten erklärten das für den Einfluß böser Geister, und in der Tat gelten die Geschwister in diesen Kreisen noch heute als hervorragende Medien.

Die erste eigentliche Bekenntnisschrift eines Mediums stammt aus dem Jahre 1882. Sie ist zwar nicht von dem Medium Alfred Firman, dessen Arbeitsweise darin enthüllt wird, selbst geschrieben, sondern von seinem langjährigen Gehilfen Chapman, der anfänglich an die Echtheit der Phänomene glaubte und erst allmählich dahinterkam, daß alles Schwindel war. Er wurde von seinem Meister nach und nach in alle Geheimnisse eingeweiht. Dieses Buch ist nicht nur deshalb außerordentlich lehrreich, weil es vollen Einblick in die raffinierte Betrugstechnik Firmans gibt, sondern noch weit mehr wegen des Lichtes, das es auf die Psychologie der gläubigen Spiritisten, der „Kunden" Firmans, wirft. Man staunt, mit welch einfachen Mitteln Firman es verstand, fabelhafte Wirkungen zu erzielen. Das war freilich nur möglich bei den „Bedingungen", unter denen seit jeher die spiritistischen Sitzungen stattfanden, und die mutatis mutandis noch heute in den scheinwissenschaftlichen Sitzungen mancher moderner parapsychologischer Forscher herrschen. Diese Bedingungen nämlich, denen sich der Forscher fügen muß, wenn er überhaupt Ergebnisse sehen will, laufen darauf hinaus, einmal die Beobachtung nach Möglichkeit zu erschweren, zum anderen die Gefahr einer Entlarvung auf das Mindestmaß herabzusetzen. Ja, diese Gefahr bestand nur in dem Falle, wenn ein Anwesender die strengen Gebote übertrat, die einzuhalten er sich vorher verpflichten mußte. Im Kreise von Gentlemen fühlte sich Firman daher ganz sicher. Er fürchtete deshalb Gelehrte weit weniger als etwa Journalisten. Jahrelang konnte er sein Wesen treiben, und wurde er einmal, wie 1873 in Paris, in flagranti erwischt, so schadete ihm das bei seinen Anhängern nichts. Schon damals machten die Spiritisten, genau wie heute, geltend, daß ein nachgewiesener Betrug in einem Falle nichts gegen die Echtheit der Phänomene (wohlgemerkt: derselben Phänomene!) in anderen Sitzungen beweise. Firman produzierte alle damals und zum Teil noch heute üblichen Phänomene wie Materialisationen, Wachsabgüsse von Geisterhänden, Fernbewegungen usw. Er ließ sogar Kontrollmaßnahmen zu, wie die Fesselung in einem ganz unverdächtig aussehenden Sack, der verschnürt und versiegelt wurde. Höchst interessant ist, was Chapman über die Behandlung von Firmans „Kunden" ausplaudert. Der Meister zeigte sich als ein vorzüglicher Menschenkenner und merkte es mit indianerhaftem Spürsinn, wenn ein Zirkelsitzer etwa verdächtige Absichten hegte, die er aber auf Grund seiner großen Erfahrung meist unschädlich zu machen verstand. Firman war seinen Kunden weit überlegen, Geistesgegenwart und die Fähigkeit, die Situation auszunützen, verließen ihn nie. Sein Grundsatz lautete: lieber eine negative Sitzung, die ja auch bezahlt werden muß, als eine Entlarvung. Chapmans ebenfalls sehr seltene „Confessions of a Medium" sind in dem kritischen Werk „Der physikalische Mediumismus" von v. Gulat-Klinckowstroem-Rosenbusch, Berlin 1925, ausführlich gewürdigt worden.

Aus dem Jahre 1883 stammt eine weitere Aufklärungsschrift: „Bottom Facts of Spiritualism" von John W. Truesdell. Zu deutsch: Die Kehrseite der Medaille. Truesdell hat 25 Jahre lang als „Privatmedium" gewirkt. Das Buch, das viele Tricks, namentlich auch die seinerzeit beliebten Entfesselungskünste,

die jetzt ganz aus der Mode gekommen sind, aufdeckt, bildet gewissermaßen den Abschluß seiner erfolgreichen medialen Laufbahn. Er wollte seine Erfahrungen einem großen Publikum nicht vorenthalten und plaudert nebenbei auch die Geheimnisse anderer Medien aus, die er entdeckte. Allein, sein Buch hat ebenso wie ähnliche Aufklärungsschriften in den Kreisen der Spiritisten, die sich ihre Illusionen nicht rauben lassen wollten, seine Wirkung verfehlt. Alle diese Schriften behandeln nun allerdings ein sehr viel weiteres Programm, als die heutigen Medien, soweit diese in den Händen „wissenschaftlicher Untersucher" sind, benötigen. Denn für diese fallen so gut wie alle intellektuellen Phänomene, wie die spiritistischen Kundgebungen aus dem Jenseits usw., fort. Auch hier ist Spezialisierung eingetreten. Ein Medium früherer Zeiten mußte, wenn es auf der Höhe stehen wollte, auch noch ein ganzes System von Informationsquellen unterhalten, um den Besuchern mit zutreffenden Mitteilungen aus dem Geisterreiche dienen zu können. Dies System war in Amerika sogar ausgezeichnet organisiert. Eine Zentrale versorgte die organisierten Medien mit den nötigen Nachrichten. Hereward Carrington hat 1907 Näheres über die „Blue Books" mitgeteilt: das sind ausführliche Personalnachrichten über die in Frage kommenden Interessenten, nach Städten geordnet. Die Liste über die Stadt Boston enthielt nach Carrington Angaben über mehr als 1000 Namen aus dieser Stadt.

Nicht minder lehrreich ist das eingangs erwähnte anonyme Buch, das zwei englische Okkultisten, Eric J. Dingwall und Harry Price, einer Neuausgabe für wert gehalten haben, die um reiche Kommentare und eine umfangreiche Literaturzusammenstellung von Veröffentlichungen über mediale Trickmethoden bereichert worden ist. Der Verfasser behauptet, 20 Jahre lang als Medium erfolgreich gearbeitet zu haben. Was er erzählt, ist nicht blasse Theorie, sondern praktische Erfahrung. Man möchte es allerdings manchmal kaum glauben, mit welcher Dreistigkeit die Medien ihren Schwindel in Szene zu setzen wagen durften. Zu Beginn zeigt der Verfasser, daß die Taschenspieler, die damals noch meist mit einem großen Aufwand an Apparaten arbeiteten, mit ihren antispiritistischen Aufklärungen auf der Bühne gar nicht an die ohne solche Hilfsmittel operierenden Medien heranreichen konnten. Ein gutes physikalisches Medium brauche daher auch diesen Gegner nicht zu fürchten, solange er nicht als Entlarver auftritt. Der Anonymus, dessen Identität mit dem Medium Donovan vermutet wird, berichtet dann ausführlich über seine ergebnisreichen physikalischen Sitzungen und klärt deren Geheimnisse restlos auf. Er hat es verstanden, auch skeptisch eingestellte Untersuchungskommissionen zu bluffen, denen er sogar weitgehende Kontrollfreiheiten einräumte. Ein erfahrenes Medium ist eben einem Untersucher, der nicht weiß, worauf es ankommt, immer überlegen. Genau wie Firman kommt Donovan zu dem Schluß, daß sich ein einmal überzeugter Spiritist auch das Gröbste bieten läßt, ohne stutzig zu werden. Der berühmte Handaustauschtrick (um eine Hand aus der Kontrolle zu befreien), in dem Eusapia Paladino Meister war, ist auch Donovan geläufig und wurde bis auf unsere Tage immer wieder von Medien angewendet, so z. B. von dem polnischen Medium Jan Guzik und von dem Ex-Medium Karl Kraus-Weber, auf den wir gleich zurückkommen.

In neuerer Zeit hat ein englisches Medium, Fred Tansley Munnings, aus der Schule geplaudert (im Londoner „People" vom 5. 2. und 13. 5. 1928), und zwar angeblich unter dem Druck von Gewissensskrupeln, als er von schwerer Krankheit genas. Man staunt, mit welch einfachen Mitteln auch dieser Auserwählte jahrelang seine Gläubigen — zu denen auch Sir Conan Doyle gehörte — hinters Licht zu führen vermochte. Das ganze Milieu und die famosen „Bedingungen" allein ermöglich-

ten das. „Leute, die an den Spiritismus glauben, sind es selbst, die jedem kleinsten Ereignis während der Sitzungen eine übernatürliche Bedeutung zuschreiben. Deshalb gelangen mir alle Tricks." Daher kommen dann die erstaunlichen Berichte über Erscheinungen, die jeder natürlichen Erklärung zu spotten scheinen und dennoch wertlos sind.

Bisher hat nur ein einziges deutsches Medium aus der Schule geplaudert, wenn auch sein druckfertiges Buchmanuskript infolge hintergründiger Machenschaften seitens eine Blamage befürchtender Interessenten unveröffentlicht geblieben ist. Das ist Karl Kraus aus Wien, der unter dem Namen Karl Weber eine Zeitlang die Rolle eines physikalischen Mediums gespielt und auch Dr. Frhr. v. Schrenck-Notzing getäuscht hat. Doch hat der Bruder dieses Pseudomediums, Clemens Kraus, einen kurzen Auszug daraus in der „Berliner Illustrierten Zeitung" (Nr. 51 v. 25. Dez. 1932) veröffentlicht. Wir kommen auf diesen Fall besonders deshalb zurück, weil Kraus-Weber in dem Nürnberger Wochenblatt „Wochenend" vom 23. 3. 1950 seine Geheimnisse enthüllt und der Redaktion eine aufklärende Sitzung gegeben hat. Dasselbe hatte er auch schon im Juni 1928 vor einer Prüfungskommission der Londoner Society for Psychical Research getan, worüber damals Theodore Besterman im „Journal" dieser angesehenen Gesellschaft Bericht erstattet hat.

Auch der Fall Kraus-Weber ist sehr lehrreich. Kraus schreibt im „Wochenend": „Im Gegensatz zu Schrenck-Notzing durchschaute man in Wien meine Trickmethoden sehr rasch. Die Versuchs- und Kontrollmaßnahmen ließen mir keine Möglichkeit mehr, künstliche Phänomene zu erzeugen ... Die Wiener Untersuchungskommission unterrichtete Schrenck-Notzing von den Erfahrungen mit mir. Schrenck-Notzings Antwort war eine Lächerlichmachung der Wiener Untersuchungsmethode. Er schilderte mich als Psychopathen, jedoch als Medium verteidigte er mich immer noch scharf." Das ist richtig. Kraus-Weber wurde in Wien bereits im Dezember 1924 durch Prof. Hans Thirring und andere mehrfach beim Betrügen erwischt und Schrenck-Notzing davon verständigt. Und Kraus hat im Jahre 1926 Prof. Thirring gegenüber eingestanden, daß alle seine Phänomene auf Tricks beruhen. In der „Wiener Klinischen Wochenschrift" 1925, Nr. 15, hat die Wiener wissenschaftliche Untersuchungskommission, bestehend aus den Professoren Bühler, Durig, Ehrenhaft, Schlick, Thirring, Wagner-Jauregg, dem Dozenten Liebesny und Ing. Ehrenfest-Egger eine Erklärung veröffentlicht, in welcher der Tatbestand des Betruges eindeutig festgestellt wird. Trotzdem ist Dr. v. Schrenck-Notzing noch im Herbst 1927 gelegentlich des Pariser Metapsychischen Kongresses in einem Vortrag für die Echtheit der Phänomene von Kraus-Weber eingetreten, die im großen und ganzen denen der Brüder Schneider entsprachen — telekinetische Phänomene, Levitation des Körpers usw. Es war für ihn wohl eine Prestigefrage.

Kraus hat, wenn man das so nennen will, den Fehler begangen, sich nicht den schützenden Ring der Sicherung zu schaffen wie andere Medien. Er simulierte keinen Trancezustand und konnte sich somit nicht hinter einer „Trancepersönlichkeit" — früher „Kontrollgeist" geheißen — verstecken, um das allgemeine Milieu, die Versuchsbedingungen usw. nach seinem Ermessen zu beeinflussen, sich unbequemen Wünschen usw. zu entziehen und dergleichen. In Wien sah er sich daher bei zunehmend verschärfter Kontrollmethodik bald in seiner Produktion gelähmt, zumal er keinerlei taschenspielerische Vorbildung genossen hatte und — im Gegensatz zu den Brüdern Schneider, deren Vater fast stets bei den Sitzungen anwesend war — für sich allein stand. So mußte der „weiße Fakir", wie Schrenck-Notzing ihn nannte, auf die Dauer versagen.

Carl Graf v. Klinckowstroem

Besprechungen

Toleranz

Lecler, Joseph S.J.: Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme (I 403, II 495 S.) Paris 1955, Aubier.

Eine ungewöhnliche Kenntnis der Quellen und der Literatur, verbunden mit einer großen Klarheit in der Erkenntnis der wesentlichen Gedanken und Antriebe zusammen mit der Gabe knapper und schöner Darstellung haben dieses Werk ermöglicht. L. behandelt im ersten Buch die Schriftstellen des Alten und Neuen Testamentes,die für oder wider den Toleranzgedanken — das Wort erscheint in der Mitte des 16. Jahrhunderts zuerst in Deutschland, das Verbum tolerare findet sich in diesem Sinn schon beim heiligen Thomas (2,2 q. 10 a. 11) — sprechen können und die immer wieder zitiert werden. Desgleichen werden unter derselben Rücksicht die hierher gehörenden Worte und die Handlungen der Väterzeit (Konstantin, Julian!) betrachtet. Schließlich leitet er aus der politischen und religiösenLage des christlichen Mittelalters die Haltung der Kirche, der Fürsten, der Theologen, der Christen gegenüber den Heiden, den Irrgläubigen, dem irrigen Gewissen ab.

Buch II: Der christliche Humanismus (Nikolaus von Cues, Marsilius, Ficinus, Pico von Mirandola, dann besonders Erasmus und Thomas Morus), sieht vor allem das große Gut der Einheit, das er durch das Hervorheben des Gemeinsamen zu schützen und zu retten versucht. In den folgenden Büchern werden die geschichtlichen Vorgänge, die Kämpfe wider und für die Toleranz und die theoretischen Schriften behandelt, die in Deutschland, der Schweiz, Polen, Frankreich, den Niederlanden und England den Lauf der Bewegung bestimmen. Dabei sucht L. zuerst immer die eigentümlichen Verhältnisse darzustellen, unter denen sich das Geschehen abspielt. Dies ist ihm auch überall gelungen mit Ausnahme vielleicht der Niederlande, deren Lage etwas zu dürftig und ungenau gezeichnet ist. Im allgemeinen beschränkt sich L. auf die Ereignisse und Schriften bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Leider hat er bei der deutschen Geschichte den Reichstag von Augsburg 1566 und seine Erörterungen über die Toleranzfrage übersehen. Sie stellte sich hier zum erstenmal in voller Schärfe, nachdem die Veröffentlichung der Dekrete des Trienter Konzils das bisherige zum Teil zu rechtfertigende Zögern und die Möglichkeiten eines „Interims" ausschloß. Die Darstellung der englischen Toleranzbewegung geht bis zum Jahr 1640, berücksichtigt also nicht die Ereignisse und die Fülle der Schriften, die im Anschluß an die Cromwellschen Wirren den Höhepunkt der Auseinandersetzungen bedeuten.

Die Frage der Toleranz findet im Reformationsjahrhundert eine Fülle von Antworten, angefangen von der Notwendigkeit eines Glaubens in einem Staat bis zum völligen religiösen Individualismus. Humanisten, Politiker, Theologen, Wirtschaftler setzen sich mit ihr auseinander. Die humanistische Bewegung hat einen tiefgehenden Einfluß bis zuletzt gehabt. Sie übt einen mäßigenden Einfluß aus, tritt für die Menschenwürde und menschliche Freiheit ein, erwartet die Lösung der Schwierigkeiten von Religionsgesprächen, begünstigt vorläufige Duldung, bis eine endgültige Regelung gefunden sei, betont mehr das Leben und die Liebe und ist geneigt, das Lehrhafte hintanzusetzen. Aus diesem Geist kommen auch jene rein natürlichen Gedanken, die einer Indifferenz, einem Deismus, der Aufklärung zusteuern. (Bei Grotius ist das vielleicht zu wenig betont). Daneben finden wir pseudomystische Spiritualisten, die den Einzelmenschen durch den Heiligen Geist belehren lassen und die dann im Pietismus münden. Als dritte Bewegung ist die der Täufer zu nennen, die zum Teil zum intolerantesten Fanatismus neigen, oft aber eine friedliche Gesinnung haben und das Religiöse und Weltliche, Kirche und Staat völlig trennen. Als erster stellt Menno Simons (1493—1559) die Lehre von der völligen Gewaltenteilung auf. Von politischer Seite ist zuerst der Grundsatz der Einheitlichkeit der Religion im Staat allgemein anerkannt, der auch im Augsburger Reichstag 1555 siegt (Cuius regio, eius religio — Vgl. Cicero, Pro Flacco 28: Sua cuique civitati religio est, nostra nobis). Nach 1561 wird in Frankreich, aber auch anderswo, die Duldung einer zweiten Religion im Namen des staatlichen Nutzens gefordert, um größere Übel zu vermeiden. 1568 taucht für die Vertreter dieser Richtung der Ausdruck „Politiker" auf. Die bürgerliche Toleranz wird von ihnen mit der verschiedenen Zielsetzung des Staates und der Kirche begründet (der Staat empfängt zwar wie der Mond sein Licht von der Sonne, hat aber seine eigene Bewegung II 129); das läuft auf eine Säkularisierung des Staates hinaus (Richelieu: ein französischer Hugenott steht mir näher als ein katholischer Spanier). Andere machen den Versuch, ein Zusammenleben und eine Einigung dadurch herbeizuführen, daß man gewisse gemeinsame Fundamentalartikel des Glaubens aufstellen und die übrigen Lehren und den Kult freigeben möchte. Damit verbindet sich oft die Lehre, es genüge eine gemeinsame Auffassung von der sittlichen Lebensführung und die Liebe, um eine Einigung der verschiedenen Gruppen zu errei-

chen. Diese, auch aus Humanistenkreisen geförderte Richtung scheiterte. Auf katholischer Seite versagte das Streben einiger Theologen und Kirchenmänner, durch ein Abschwächen der Gegensätze eine Wiedervereinigung zu erzielen. Vor allem nach dem Konzil von Trient wird als Ideal die Einheit der Religion im Staat allgemein vorgetragen. Aus Gründen geistlicher Art (nicht weltlicher Vorteile, wie etwa der Schaden der Wirtschaft, der in Holland als Grund für die Toleranz galt) ist aber auch die Irrlehre zu dulden, so Molanus (1533—1585) in Löwen und Becanus S.J. (1563—1624) in Würzburg. Verteidiger der Freiheit waren vor allem die Stifter und Anhänger der zahlreichen Sekten, die als die Kleinen, Spätgekommenen, Verfolgten hier ihre Rettung suchten. Die Schöpfer der neuen Kirchen huldigten nach anfänglicher Betonung der Gewissensfreiheit (Luther) der strengsten Intoleranz. Am meisten zeigte sich dies in Genf und in England, von dem Lecler sagt, daß seine Richter schlimmer als die der Inquisition gewesen seien (II 319). Den Atheisten und Irreligiösen wollen nur der Holländer Coornhert (1522—1590) und der Engländer Roger Williams (1604—1681) Freiheit gewähren. In der Praxis haben nur katholische Länder (Frankreich, Österreich, Polen, Böhmen) und Brandenburg (Johann Sigismund 1611) die Duldung durchgeführt. Die Gründe für die Toleranz, die man damals anführte, haben sich nicht alle als stichhaltig erwiesen, aber die Kämpfe dienten doch dazu, sowohl von seiten der Religion das Recht des Gewissens, die Beschränkung der Pflicht, die Abirrungen von der Wahrheit, wie von seiten des Staates die Grenzen seines Einflusses auf die Religion und ihre Ausübung klarer zu erkennen.

Die abgeklärte Unparteilichkeit des Verfassers hat ein allgemein gültiges Werk geschaffen. Man möchte wünschen, daß er ein Buch folgen ließe, das die Entwicklung des Toleranzgedankens und seiner Durchführung bis zur Gegenwart darstellte. Die drei Register der Bibelstellen, der Personen und Sachen sind vorzüglich gearbeitet.

H. Becher S.J.

Hartmann, Albert: Toleranz und christlicher Glaube. (282 S.) Frankfurt/M. 1955, Josef Knecht. DM 10,80.

Mehr als irgendeine andere Frage bewegt heute die der Toleranz das geistige Leben unseres Volkes und der gesamten Welt. Die Erfahrungen des totalitären Staates, der keine andere Meinung gelten läßt, haben mit dazu beigetragen, daß heute so viel über Toleranz geredet wird. Leider geschieht es nur allzu oft ohne klare Begriffe und rechtes Wissen von philosophischen und christlichen Grundsätzen. Es ist darum begrüßenswert, daß ein in philosophischen, theologischen und juristischen Fragen so geschulter Mann wie Albert Hartmann es unternommen hat, das Problem der Toleranz zu untersuchen und klärende Worte aus katholischer Sicht beizutragen.

Nach einem geschichtlichen Überblick über das Werden der modernen Toleranzidee, die meist nichts anderes ist als ein erkenntnistheoretischer Relativismus (so bei den meisten Vertretern der Religionsgeschichte und auch bei Karl Jaspers, der häufig zu Worte kommt), klärt der Vf. den Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums, vor allem den der katholischen Kirche. Es ist nicht „Intoleranz", ein Wort, das der Vf. mit Recht als von der relativierenden Toleranzidee bestimmt ablehnt, wenn das Christentum für sich Ausschließlichkeit beansprucht. Die Wahrheit ist ihrer Natur nach allgemeingültig und ausschließlich; daraus folgt jedoch nicht, daß in den außerchristlichen Religionen nicht auch Wahres enthalten sei, oder gar, daß alle Nichtchristen des Heiles verlustig gingen. Diese Weite der katholischen Lehre besagt freilich keine Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, zumal wenn sie, wie die Wahrheiten des Glaubens, von Gott geoffenbart und für den Menschen von entscheidender Bedeutung ist. Anschließend entwickelt der Vf. die Wesenszüge des christlichen Toleranzbegriffes, die er vor allem im Tun der Wahrheit in Liebe sieht. Neben der sachlichen Toleranz, dem Verzicht auf Einschreiten gegen die Verletzung der Ordnung, die oft ein gerütteltes Maß an Klugheit und Einsichten verlangt, gibt es die persönliche, die von jedem Menschen Ehrfurcht, Nachsicht, Güte, Geduld und nicht zuletzt viel Selbstlosigkeit fordert, um einen andersdenkenden Menschen gelten zu lassen. Doch ist die Toleranz nicht nur eine Tat der Liebe, sondern auch eine Forderung der Gerechtigkeit, die, ohne den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum zu verwischen, jedem Menschen das Recht zugesteht, seinem Gewissen zu folgen. Die Frage des Gewissens wird dann ausführlicher im abschließenden Kapitel behandelt, worin der Vf. auf ein heute sehr viel besprochenes Problem eingeht, auf das des „katholischen Staates". Von zwei Seiten her geht er diese Frage an, von der Gewissensfreiheit, die jedem Menschen kraft göttlicher Ordnung zusteht, und vom Gemeinwohl. Ist der Staat, dessen Bürger in überwiegender Mehrzahl katholisch sind, verpflichtet, jene öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten, die anderen religiösen Bekenntnissen die öffentliche Ausübung ihres Kultus untersagt? Der Vf. bemüht sich, den Verteidigern des „katholischen Staates" gerecht zu werden, meint aber doch, daß der Staat keineswegs vom Naturrecht dazu gehalten sei, und beruft sich dabei auf die berühmte Ansprache Papst Pius' XII. vor den

italienischen Juristen (AAS 45, 1953, S. 744 bis 802). Überdies dürfe das Gemeinwohl heute nicht mehr rein nationalstaatlich gesehen werden, sondern von der Völkerfamilie her. Das Gebot der Gegenseitigkeit verlange, daß den Andersgläubigen in katholischen Staaten nicht versagt werde, was die Kirche mit Recht für ihre Gläubigen in nichtkatholischen Staaten fordere. Außerdem dürfe man gerade in religiösen Fragen keineswegs äußeren Zwang walten lassen.

Das Buch ist ein äußerst wertvoller Beitrag zu einer der verworrensten Fragen der Gegenwart, und es wäre zu wünschen, daß es nicht nur von Katholiken, sondern auch von Protestanten gelesen würde. Schade ist nur, daß der Vf. die Unterscheidung, daß nicht eigentlich der Wahrheit bzw. dem Irrtum, sondern dem unter dem wahren oder irrenden Gewissen stehenden Menschen Recht zustehe, nicht konsequenter durchgeführt hat. Am bedauernswertesten jedoch scheint uns, daß ein gutes Sach- und Namensverzeichnis fehlt, die den Gebrauchswert des Buches noch erheblich erhöht hätten. O. Simmel S.J.

Evangelische Theologie

Brunner, Emil: Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. (240 S.) Zürich 1953, Zwingli-Verlag.

Angeregt durch das Thema der letzten Ökumenischen Konferenz von Evanston, Christus, die Hoffnung für die Welt, machte sich der bekannte Züricher Theologe, Emil Brunner, daran, das, wie er sagt, bisher kaum recht behandelte Thema der christlichen Hoffnung zu bearbeiten. Zweifellos ein zeitgemäßes Thema!

Dem Fortschrittsglauben, dem „illegitimen Kind des Christentums" (27), stellt der Vf. die christliche Hoffnung gegenüber, deren tragenden Grund er in Gottes Offenbarung in Jesus Christus erkennt. Im Glauben als Antwort auf Gottes Wort ist das „Zu-künftige" gegenwärtig, noch nicht vollendet, aber doch in aller Wirklichkeit. Trägerin dieses Neuen Lebens ist die Ekklesia, die Brudergemeinschaft in Jesus Christus. Von diesem Zentralgedanken aus durchleuchtet Brunner dann die einzelnen endzeitlichen Fragen, den Tod, den Sinn der Geschichte, das Endgericht, das Wiederkommen Christi, die Auferstehung und die Fragen um die Vollendung der Welt.

Sieht man von einigen Schiefheiten religionsgeschichtlicher Art, von Brunners Mißverständnis der Kirche, von einer etwas unklaren Stellungnahme zu den Aussagen der Schrift über die Enderwartung und einer unklaren Haltung zur Auferstehung von den Toten ab, so bietet der Vf. viele gute und beherzigenswerte Gedanken über die Letzten Dinge. Am besten scheint uns das, was er über den Tod und über die Stellung Christi schreibt. Das Buch ist in einer gefälligen und leicht lesbaren Sprache geschrieben, weiß die Fragen des modernen Menschen zu formulieren, ohne dabei platt zu werden, und gibt manchmal recht glückliche Antworten vom Zentrum des christlichen Glaubens aus, von Jesus Christus. O. Simmel S.J.

Wolf, Ernst: Peregrinatio. (358 S.) München 1954, Christian Kaiser. Br. DM 17,—.

„Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem" nennt der Vf. die Sammlung seiner 13 Aufsätze, die von 1934—1950 in verschiedenen Zeit- und Festschriften, meist in der „Evangelischen Theologie" erschienen sind.

Damit ist bereits das Grundthema sämtlicher Beiträge genannt: das Allein des Glaubens, in dem der Mensch nicht mehr von sich selber lebt. So verschieden auch die Themen der einzelnen Artikel sein mögen, der Vf. versteht es ausgezeichnet, sie jeweils vom Mittelpunkt des reformatorischen Denkens her zu durchleuchten. Einige der wichtigsten Beiträge seien genannt: Martin Luther. Das Evangelium und die Religion — Die Christusverkündigung bei Luther — Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht — Sola Gratia? — Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation — Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther — Sanctorum Communio — Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken — Ökumenische Symbolik: Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute.

Zweifellos gehört Wolf zu den scharfsinnigsten evangelischen Theologen von heute. Neben einer nicht gewöhnlichen spekulativen Begabung verfügt er über ein ausgeprägtes historisches Wissen und auch über eine für einen evangelischen Theologen überraschend große Kenntnis der katholischen Theologie. Er bleibt aber evangelischer Theologe, und zwar, wenn man so sagen darf, mit innerer Leidenschaft. Er sieht darum viele Fragen von vorneherein schon ganz anders als der katholische Theologe. Es ist aber wohl kein Vorurteil von katholischer Seite, wenn man meint, er habe dabei nicht immer die Logik und die Vernunft auf seiner Seite. Für ihn wird dieser Einwand nicht sehr wiegen, da er grundsätzlich aller menschlichen Vernunft mißtraut, um allein auf Gottes Wort zu bauen. Eines wird aus diesem Buch auf jeden Fall klar: zwischen folgerichtigem reformatorischem und katholischem Denken gibt es viele und große Unterschiede. Aber die Einheit der Kirche, zu der sich auch W. leidenschaftlich bekennt, beruht nicht auf menschlichem Denken, sondern auf der Offenbarung Gottes und dem, was die Offenbarung uns sagt.

O. Simmel S. J.

Bonhoeffer, Dietrich: Sanctorum Communio. (219 S.) München 1954, Christian Kaiser. DM 8,50.

Es ist erstaunlich, welch geistige Kraft der Einundzwanzigjährige aufbrachte. Handelt es sich doch in der vorliegenden, in der Reihe „Theologische Bücherei" erschienenen Schrift um die Dissertation des bekannten evangelischen Theologen, der vierzehn Jahre später im KZ Flossenbürg den Tod fand.

Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche nennt der Vf. seine Arbeit. Er behandelt darum im ersten Teil mehr die soziologischen Begriffe, wie Person, Gemeinschaft, Gesellschaft, wobei er, ausgehend vom „christlichen Personbegriff" — „Person wird der Mensch durch Unterstelltsein unter ein höheres Soll" (18) —, die Gemeinschaft vor allem in einer Willensgemeinschaft verschiedener Personen sieht, die zwar eins sind im Gewollten, aber doch zu ihrem Lebensgesetz den inneren Widerstreit der Einzelwillen zählt. Die Sanctorum Communio, auf die der Vf. im zweiten großen Teil zu sprechen kommt, ist die vom Heiligen Geist bewegte Gemeinschaft der an Christus glaubenden Sünder. Aber die Frage ist, wie sich der Christusgeist zum objektiven Geist der empirischen Gemeinde verhält. Da die Kirche eine Kirche der Sünder ist und an ihrem objektiven Geist auch viele Unprädestinierte mitwirken, so kann der objektive Geist der Kirche nicht mit dem Heiligen Geist identifiziert werden. Erst in der Vollendung der Zeiten wird der Heilige Geist der objektive Geist der Gemeinde werden.

Zweifellos verrät die Schrift, deren zweiter Teil wärmer und mit größerer Sachkenntnis geschrieben ist, eine erstaunliche Kraft. Es läßt sich aber doch nicht übersehen, daß es die Arbeit eines Schülers ist, dem der Stoff über den Kopf gewachsen ist, da ihm viele Probleme zu schaffen machen, die er mit dem ungenügenden Instrumentar seiner etwas dürftigen philosophischen Bildung nicht meistert. O. Simmel S.J.

Kähler, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. (80 S.) München 1954, Christian Kaiser. Br. DM 3,—.

Der 2. Band der bei Chr. Kaiser erscheinenden „Theologischen Bücherei" bringt jenen Vortrag Martin Kählers auf der Wupperthaler Pastoralkonferenz von 1892, der bis auf den heutigen Tag einen bedeutsamen Einfluß auf die gesamte protestantische Theologie ausgeübt hat. Das dahinterliegende Problem freilich berührt schließlich auch die katholische Theologie, weil darin das Grundproblem des Christentums überhaupt sichtbar wird: Inwiefern bietet die Geschichte dem religiösen Glauben einen Grund? Vom protestantischen Glaubensbegriff aus ist diese Frage wohl überhaupt nicht zu lösen. Es nimmt darum nicht wunder, wenn Kähler die Leben-Jesu-Forschung einen „Holzweg" nennt. Für ihn ist „der wirkliche Christus der gepredigte Christus. Der gepredigte Christus, das ist aber eben der geglaubte" (44). Denn nicht der historische Jesus, wie er leibte und lebte, hat seinen Jüngern den Glauben abgewonnen, sondern erst der Vollendete. Kählers Anliegen muß auf dem Hintergrund der liberalen Leben-Jesu-Forschung gesehen werden, gegen die er den Glauben an die Gottheit Christi retten wollte. Er versucht das jedoch mit ungenügenden Mitteln. Er unterschätzt den Wert der historischen Kritik, vor allem auch den Wert der historischen Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte. Nur wenn dieser feststeht, kann der Glaube jene Gewißheit gewinnen, die er braucht, um eine des Menschen würdige Antwort auf das Wort Gottes zu sein. O. Simmel S.J.

Kunst

Regamey, P. Pie O.P.: Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert. Eingeleitet von Abt Hugo Lang O.S.B. Ins Deutsche übersetzt von Gerolf Coudenhove. (500 S. mit 85 Bildern). Graz 1954, Styria. Ln. DM 28,50.

Der französische Dominikaner, dessen Namen mit der Zeitschrift „L'Art Sacré" verbunden ist, legt in diesem Buch „gleichsam sein Testament" (S. 403) vor uns hin. Tatsächlich ist das Werk mit einem Ernst geschrieben, den der Mensch nur im Anblick des Todes entwickelt.

Zu dieser persönlichen Haltung kommt eine Vertrautheit mit dem zum Thema gehörigen Stoff hinzu, wie sie nur wenige besitzen können. Seit Jahrzehnten arbeitet der Verfasser an den Fragen der kirchlichen Kunst. Viele Kapitel hat er in einzelnen Aufsätzen früher veröffentlicht, so daß auch vom Inhaltlichen der Ausdruck Testament oder Inbegriff eines Lebenswerkes berechtigt erscheint.

Die Untersuchungen gliedert R. in drei große Teile:

1. Was ist und was will das Sakrale?

In diesem Abschnitt kommen die Anliegen der Kirche zur Sprache, wie sie die Heilige Schrift, die Tradition und Liturgie und die Gesetzgebung der Kirche umschreiben. Jedoch vermeidet es der Vf., Material über tote Gegenstände aufzuhäufen. In allen Äußerungen spürt man den lebendigen Kontakt mit der Not und den Forderungen der Kirche.

2. Forderungen und Möglichkeiten der lebendigen Kunst.

Ausgehend von der „Erbsünde" der modernen Kunst, die sich vor allem in der Tatsache sehen läßt, daß tote Formen gedeihen und sich vermehren, stellt R. die Forde-

rung nach Leben und Qualität, nach Gehorsam gegen den inneren Auftrag usw. Die Möglichkeiten der nichtchristlichen Künstler und die Debatte um eine nichtfigurale Kunst werden dabei nicht umgangen.

3. Wünsche des gläubigen Volkes.

Hier zeigt R. zunächst die Gegensätzlichkeit der Gläubigen in ihren Wünschen, eine Gegensätzlichkeit, die aus einer tiefen religiösen Unstimmigkeit herstammt. Diese Uneinigkeit steigert sich zum Drama der sakralen Kunst.

Das Buch, das mit einer Reihe von Beilagen amtlicher kirchlicher Äußerungen, Registern, einem analytischen Verzeichnis und einem Bildteil versehen ist, wird in seiner deutschen Übersetzung von H. H. Abt H. Lang eingeleitet, der u. a. auf den Begriff der Tradition näher eingeht.

Sicher wird das Werk eine große Diskussion herbeiführen, denn es ist im Grunde nichts anderes als ein offener Kampf, der die Anliegen des Glaubens und der Kirche zu retten sucht. Nach dem Vf. wird es noch Jahrhunderte von Katastrophen bedürfen, um die toten Systeme zum Einsturz zu bringen.

Obwohl das Buch einen wertvollen Beitrag zu den gestellten Fragen bedeutet, mögen hier einige kritische Bemerkungen folgen: Zunächst scheint der Renaissancebegriff, den R. mit Malraux und anderen teilt, nicht ganz gerechtfertigt. Hier wird die Renaissance durch die Brille des 19. Jahrhunderts, bzw. des eben niedergekämpften Akademismus gesehen als eine Epoche des Unsakralen, bloß Natürlichen. Bei Hauser (Sozialgeschichte der Kunst und Literatur) findet man für diese Frage aufschlußreiche und zusammenfassende Antworten.

Warum R. den „Verlust der Mitte" von H. Sedlmayr ablehnt, wird auch nicht ganz klar. Viele seiner eigenen Ideen, z. B. die von der entgnadeten Zeit, wird man ähnlich bei Sedlmayr finden. Wenn R. meint, daß S. den Wert der modernen Kunst ablehnt, so dürfte er H. S. nicht richtig verstanden haben. Genauere Unterscheidungen der kontroversen Fragen würden sich empfehlen.

Auch die Diskussion um die Möglichkeiten von nichtchristlichen Künstlern gebraucht einige schwierige Begriffe, wie Phantasiersatz des Glaubens oder Ersatzglauben. Obwohl der Vf. sie gut erläutert, würden wir die Frage wie folgt sehen: Jedes christliche Mysterium, das offenbar wird, braucht Bilder der Schöpfungsordnung, die allen Menschen zugänglich sind. Nun besteht die Schwäche mancher Christen oder gläubigen Künstler darin, daß sie kaum einen Zugang zu diesen Werten der sichtbaren, von Gott geschaffenen Bildwelt haben. Der größere Künstler — mag er auch kein gläubiger Christ sein — kann diese Bildwerte der Schöpfung stärker erleben und eindrucksvoller gestalten und damit auch das übernatürliche Geheimnis packender darstellen. Die Ergebnisse Eleades, der die Strukturen des Sakralen auf religionsgeschichtlicher Grundlage aufzeigt, werden sich hier klärend einfügen lassen. Allerdings bleibt ein Grundproblem offen: Ein Großteil der führenden Künstler der Moderne vertritt eine Weltanschauung, die sich mit dem Christentum nicht vereinen läßt. Diese nichtchristliche Weltanschauung wirkt sich auch in den Werken aus. Das läßt die abwartende Haltung der Kirche gegen die Werke dieser Künstler verständlich erscheinen. Darüber hinaus ist die Unterscheidung des künstlerisch und sakral Wertvollen in der modernen Kunst auch für den Kenner überaus schwierig. Deshalb wäre es besser gewesen, an manchen Stellen vorsichtiger zu formulieren.

Jedoch hat P. Regamey den Mut gehabt, die Fragen der kirchlichen Kunst der Gegenwart offen zu stellen. Man wird das Buch an einigen Stellen korrigieren müssen, seine geistige Größe aber wird man nicht vermindern können. H. Schade S.J.

Haftmann, Werner: Malerei im 20. Jahrhundert. (550 S., 40 Abb.) München 1954, Prestel-Verlag. Ln. DM 28,50.

„Die revolutionären und radikalen Prozesse, die in der Malerei seit etwa 1890 in Gang gekommen sind, . . ." (S. 9) bilden das Thema dieses umfassenden Werkes.

In fünf Büchern ordnet der Vf. seinen gewaltigen Stoff, der vom Impressionismus bis zur Malerei der Nachkriegszeit alle wesentlichen Strömungen der Kunst des 20. Jahrhunderts umfaßt. Das Werk endet mit der Umrißzeichnung einer heraufkommenden Wohnkultur, in der sich einerseits das „Große Reale" den außereuropäischen, urtümlichen Völkern anvertrauen wird, anderseits „in unsere intelligenten europäischen Malverfahren die magischen und totemistischen Wirklichkeitsbeschwörungen der urtümlichen Kulturen schon einwachsen und wie die Toten ins Leben zu rufen beginnen" (480).

Angefügt sind eine biographische Übersicht, Namen- und Sachregister.

Der Vf., der sein Werk in vielen kurzen Abschnitten und glänzenden Zusammenfassungen bietet, bedient sich einer geschliffenen und eleganten Sprache, die das Lesen angenehm macht. Ja man kann sogar sagen, daß das Ästhetische und die Freude am Bild sich bis ins Dichterische hinein steigert. Zugleich fällt auf, daß nicht nur kunstwissenschaftliche Methoden, sondern eine Reihe von andern Wissenschaften und ihre Begriffswelt bemüht werden. Das Mythologische, das Philosophische und das Religiöse werden hier besonders erwähnt, weil der Verfasser das Vokabular dieser geistigen Welten in einer Art und Weise ver-

wendet, die nicht nur ihn und sein Werk, sondern unsere Zeit charakterisiert. Schwierig wird es z. B., den Begriff des „Mythischen" zu verstehen, den Haftmann allzu oft braucht. „Helvetische Geschichtsmythen" findet er bei Hodler, „Chtonische Mythisierung" bei Nolde, als eine Art neuer Mythologie treten die mechanischen Dinge bei Duchamp auf. Der „manichino" Chiricos wird als mythisches Idol, als Kultfigur der Mythologie des Leeren gesehen. Eine neue Mythik bringt Dali. Dionysisches, Apollinisches, Panisches wird beobachtet, bis Haftmann Miros Bilderschrift schließlich jenen „orphischen Punkt" berühren läßt, „von dem aus sich unser Besitz von Welt und unsere Art des Eingerastetseins in diese Welt grundsätzlich definiert" (407).

Unter den religiösen Begriffen fällt zunächst das Wort „Jenseits" auf. Es kommt in den verschiedensten Zusammenhängen vor, besonders aber als „ein Jenseitiges". Weiterhin stellt H. fest, daß viele moderne Meister „Legenden" malen. Durchaus verständlich scheint die Anwendung dieses Wortes auf die Kunst Chagalls. Wenn aber das Wort „Legende" bei Marc, Jawlensky, Nolde, Miro, Modigliani, Pascin u. a. auftritt, wird man unruhig. Endlich wird auch das Guernica-Bild Picassos „Legende" genannt. Damit scheint das Wort „Legende" seines Sinnes beraubt zu sein.

Genau so überanstrengt wird auch die „Ikone". „Ikone" sieht H. in den Bildern Rouaults. Auch hier kann man folgen. Dann malt aber auch Matisse „Ikonen" auf „ästhetischen Altären" (S. 115). Wir erfahren, daß in der „Stijl-Bewegung" das Bild „eine Art Ikone des mathematischen und technischen Geistes" ist (S. 273). Schließlich wird auch Picassos „Sitzende Frau" aus der Sammlung J. Thrall-Soby einer „Ikone" vergleichbar. Diese Frau ist aber zugleich auch mythisch, magisches Götterbild und Imago (S. 412/413).

Diese Inflation des Tiefsinnigen setzt sich im Philosophischen fort. Was heißt denn eigentlich die „Erfahrung des Absoluten" (223), „die Mystik der alten Metaphysik" (S. 283), das „Große Reale", das „Große Abstrakte", das „Magische", das „Harmonikale", die „Metarealität", die „magische Aura des Großen Realen" usw.? (S. 94). Worte wie „jenseitig", „mythisch", „legendär" u. ä. kann man sicher an einigen Stellen des Buches miteinander vertauschen, ohne daß es besonders auffiele. Woher kommt dieser merkwürdige Gebrauch der Sprache? Der Vf. geht zunächst von historischen Formulierungen aus, die die Künstler z. T. selbst geprägt haben. Das rechtfertigt den Gebrauch dieser Begriffe. Dann aber benutzt er sie mit heiterer Sorglosigkeit wie feststehende philosophische Größen. Dabei ist der Vorrang, den religiöse Wortbildungen erhalten, auffällig. Vom Satan bis zum Engel über die Mystik, die Mysterien, Meditation, Offenbarung und Legende ergibt sich ein reiches Vokabular des Religiösen in einer überwiegend profanen Malerei, ohne daß eine ausreichende philosophische oder religiöse Unterscheidung stattfindet. Damit erhalten die Worte, wie die Beispiele zeigen, an vielen Stellen einen rein dekorativen Charakter. Diese Beobachtung deckt auch das eigentliche Problem der modernen Kunst auf: ihre Fragen lassen sich vom Ästhetischen und Formalen, vom Künstlerischen her allein nicht lösen. Auch wenn man die künstlerische Größe der modernen Werke anerkennt, wird man die dahinterstehenden geistigen Welten unterscheiden und sich für oder wider sie entscheiden müssen. Namentlich wenn man über die Beschreibung der Form hinaus ins Philosophische und Religiöse vorstößt.

Haftmann behandelt religiöse und konfessionelle Fragen mit großer Vornehmheit. Er bietet eine Menge wertvoller Erkenntnisse und Beobachtungen, aber seine philosophische Klarheit läßt zu wünschen übrig.

H. Schade S.J.

Lützeler, Heinrich: Der Turm des Freiburger Münsters. (63 S. mit 16 Zeichnungen im Text, einem Titelbild und 32 Abb. im Anhang) Freiburg 1955, Herder. DM 5,80.

Dieses Büchlein erhält seinen Reiz durch die besondere Methode des Verfassers: In einem ersten Abschnitt beschreibt Lützeler die drei Geschosse des Turmes, den er als Lebewesen auffaßt. Dann gibt er eine kurze Sinngeschichte des Turmes überhaupt, d. h. er vergleicht den Freiburger Turm mit dem ägyptischen Turm als Lichtmal und Tor, dem babylonischen Treppenturm, dem indischen Turm als Weltenburg, der das All versinnbildet, u. ä. So erhält er für das gotische Kunstwerk geschichtliche und formale Beziehungen, die ihm die Möglichkeiten geben in einem dritten Abschnitt mit wenigen Worten den Sinn des Freiburger Münsterturmes zu erfassen und dabei bis ins Theologische vorzustoßen.

Unter den vielen, wertvollen kunstgeschichtlichen Werken des Verfassers ist dieses Büchlein von besonderer Kostbarkeit.

H. Schade S. J.

Antike

Rabbow, Paul: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. (355 S.) Kösel, München 1954. DM 24,—.

In wissenschaftlicher Interpretation entwirft der Vf. ein anschauliches Bild von der Verinnerlichung des antiken Menschen, um die sich die griechisch-römische Philosophie der ersten Kaiserzeit mit einem hochentwickel-

ten System methodischer Seelenleitung mühte (15). In ihrem Dienste stand die methodisch streng durchgegliederte Meditation (23—54) wie auch die freiere Form mit ihren mannigfachen Gestalten und ihrem Grundsatz des „Ablenkens" (131—150), die Übungen der geistigen Zurückgezogenheit (retraite spirituelle) und des guten Gedankens (bonnes pensées, 9—11). Der sittliche Gestaltungswille fand weiter seinen Ausdruck in den das ganze Tagewerk durchziehenden Gedanken der Selbstermahnung, denen ein mächtiger Apparat „griffbereiter" sittlicher Gedankenhilfen gegen jede Erschütterung des inneren Lebens zur Verfügung stand (112—130). Entscheidende Hilfen zur Sicherung des Innenlebens waren sowohl die Praemeditatio (160—179), das Vorbedenken der Wechselfälle menschlichen Lebens in Zeiten des Glückes und der Ruhe, wie die Selbstprüfung im Examen conscientiae (180—188), die das ganze sittliche Leben, vor allem aber den Hauptfehler des Menschen umfaßte. Die antike Erkenntnis von der Sprache als natürlicher Formkraft des Menschen machte die verbalen Akte des Selbstgespräches zu einem machtvollen Instrument der Selbstbeeinflussung (189—214). Sprüche der Dichter und Denker wie erbauende Dichterlesung sollten ebenfalls sittliche Kraft vermitteln (215—222). Um den Anforderungen des Lebens begegnen zu können, schuf antike Seelenleitung ein umfassendes System seelischer Hilfen (223—259), die alle auf der Forderung der geistigen „Wachsamkeit" beruhten. So wurden alle Lebensäußerungen von einem inneren Zentrum her bestimmt (258). Zur Technik der Lebensmeisterung gehörte endlich der Seelenführer (260—279), unter dessen kritischer Aufsicht und Bewachung man lebte (260). Diesem Seelenführer eröffnet der Jünger im seelsorglichen Gespräch seine inneren Nöte.

Die angezogenen Parallelen aus der christlichen Seelenleitung zeigen, wie für diese die Antike in vielen Erkenntnissen und Praktiken Lehrmeisterin ist (vgl. 55—90; 155—158), eine Gemeinsamkeit, die wohl oft das Allgemeinmenschliche übersteigt und gleichzeitig Zeuge vom Fortleben antiken Geistesgutes ist wie seiner Fruchtbarkeit. Diese Feststellung führt die Arbeit des Vf. in einen sehr aktuellen Problemkreis hinein, wie ihn z. B. folgende Untersuchungen umschreiben: P. Dr. Maurus Heinrichs O.F.M., Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden, Münster i. W. 1954. Diese Arbeit setzt eine andere voraus: Dr. Paul Keseling, Die vier Kardinaltugenden. Ein Beitrag zu dem Thema Antike und Christentum; in: Philos-Jahrb. 58 (1948) 238—288.

K. Ennen S.J.

Schwerd, Andreas: Hymnen und Sequenzen. (117 S.) München 1954, Kösel. DM 6,80.

Der Vf. hat eine glückliche und köstliche Auswahl christlicher Hymnen und Sequenzen (25—71) in lateinischer Sprache getroffen. Ein Bild der literarischen Entwicklung, notwendig für das Verständnis der Dichtung, bietet sowohl ihre chronologische Reihenfolge wie die Einführung (11—22). Die Erläuterungen (75—115) zu jeder einzelnen Dichtung befassen sich in gleichbleibender Reihenfolge mit der metrischen Form, machen sprachliche und sachliche Angaben und schließen mit einer Gesamtwürdigung.

Diese christliche Poesie mit ihrer oft schöpferischen Sprache läßt zunächst das neue Lebensgefühl des begnadeten Menschen und seine hochgesteigerte religiöse Stimmung sichtbar werden. Aber mit dem Lebenskreis des Menschen der heidnischen Antike verbinden ihn doch auch vielfache Bande, wie die der äußeren Form und des Wortes mit seinem mannigfachen Bedeutungsgehalt. So Altes und Neues einend, erweist sich die Poesie des vorwärtsdrängenden und umgestaltenden Christentums als lebendigen Mittler antiken Geistesgutes. Deshalb dürften wohl diese Meisterwerke christlicher Dichtung dem lateinischen Unterricht unserer Höheren Schulen besonders dienlich sein. Denn sie lassen nicht nur eine gewaltige Tradition unmittelbar erleben, sondern führen ebenso zu ihren Quellen hin. Für die Lösung dieser hohen Aufgabe ist natürlich die Gestalt einer fähigen Erzieherpersönlichkeit entscheidend (vgl. meine Ausführungen: diese Zeitschrift: 153 (1954) 270 bis 274: Philologe oder Humanist?)

K. Ennen S.J.

Derbolav, Josef: Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon. (487 S.) Wien-Stuttgart 1954, Humbold. DM 17,—.

Dieses gehaltvolle Werk legt den Platon der Philologie und Geschichte zugrunde (58), sucht die „Begegnung am Problem" (6) über die Zeiten hinweg und will Platon in den eigenen philosophischen Antrieben nachspüren, so wie er es etwa selbst vorbildlich mit seiner eigenen geistigen Umwelt tat. Der Vf. will also nicht allein einen vorgedachten Logos nachdenken, sondern diesen „mehr oder weniger frei-schöpferisch, d. h. in eigenständiger Interpretation nachvollziehen" (30). Philologie und Historie als Grundlage sollen das Gesamtverständnis sichern, das dauernde Sichrechenschaftgeben will die eigene Sinngebung vor dem Abgleiten ins rein Subjektive hindern. Das so umschriebene Problem der geistigen Aneignung, das viele philosophische Motive in sich bindet, führt zu Werturteilen und Entscheidungen mit ethisch-pädagogischen Verpflichtungen.

Diese Platondeutung ist philosophisch sehr anregend und fruchtbar, birgt aber durch ihre frei-schöpferische Interpretationsart nicht geringe Gefahren. Wenn auch eine philosophische Interpretation nicht am Wortlaut haften bleiben darf und letztlich die durch das Wort bezeichnete Wirklichkeit fragen soll, muß sie doch aber immer wieder bedenken, daß die von Platon geschaute Wirklichkeit uns zunächst durch das historische Wort zugänglich ist.

K. Ennen S. J.

Zürcher, Josef: Das Corpus Academicum. Paderborn 1954. Schöningh. (174 S.) DM 15,—.

Die uns heute vorliegenden platonischen Schriften sind nach der Meinung des Verfassers nicht Eigentum des echten Platon, sondern stellen ein durch Polemon, Schulhaupt der Akademie von 315—270, umgearbeitetes Werk dar, das „wohl dessen Nachfolger Arkesilaos" herausgab (16). Der Vf. sieht den stärksten Beweis für seine Auffassung in der Tatsache, daß „die Gegner Polemons immer Stoa und Kepos waren, ja daß Polemon überhaupt keine anderen Gegner mehr kannte als nur diese zwei" (161). Ebenso meint der Vf., daß „auch die Sprache des jetzigen Cac (= Corpus Academicum) durchaus so modern ist wie die des Cpe (= Corpus Peripateticum); es sei die Sprache des ausgehenden vierten und des begonnenen dritten Jahrhunderts. „Das könne niemand leugnen und die Philologie des letzten Jahrhunderts habe dies in befremdlicher Weise übersehen" (18).

Es ist sehr zweifelhaft, ob der Fachwissenschaftler dem Vf. folgen kann sowohl in den sprachlichen Aussagen wie in den inhaltlichen Darlegungen mit ihren vielen schwerverständlichen Werturteilen, zu deren Kennzeichnung nur diese angeführt seien: S. 77 lesen wir über den „Parmenides", daß es moralisch absolut unmöglich sei, daß „der große Platon so ein Fastnachtsprodukt verbrochen habe." Der Vf. hält es S. 113 für undenkbar, daß unter Platon die Akademie einen so hohen Grad von Metaphysik erreicht habe, wie wir sie finden am Schluß des 6. Buches der Politeia in der Entfaltung der Idee des Guten. Die Politeia schließt mit dem Mythos des Er, der „ein elendes Alterprodukt des Polemon ist und die stoischen Schicksalsgottheiten enthält" (115).

K. Ennen S.J.

Stark, Rudolf: Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik. Zetemata, 8. (117 S.) München 1954, Beck. DM 9,50.

Der Verfasser interpretiert ausgewählte Probleme aristotelischer Ethik philologisch und philosophisch: Die aus Vernunfteinsicht geborene philosophische Politik, so ergibt es die Deutung des Protreptikos (4 bis 19), gewährt allein feste Gesetze und richtiges Handeln. Sie stützt sich dabei auf die philosophisch durchforschte Erfahrung. Diese Lehre des Aristoteles lehnt nicht die Philosophie Platons schlechthin ab, wohl aber ihre durch den Chorismos bestimmte Form (20—26). Wenn das aus dem aristotelischen Politikos bewahrte Bruchstück (27—36) das Gute als Maß nennt, meint A. damit nicht die Idee des Guten. Im Dienste der Vervollkommnung der Persönlichkeit steht auch die Tragödie (37—51). Sie soll seelische Gesundheit durch „Katharsis" erzielen. Die Philanthropie ist für die Katharsis vorausgesetzte seelische Disposition (52—63). Philantropie besagt nicht Bruderschaft aller Menschen, sondern „die individuelle, zum Wohltun und zur Freundschaft neigende Charaktereigenschaft" (56). Aber die freundschaftlichen Ansprüche finden ihre Grenze in der Selbstliebe, so daß „die Liebe des einzelnen zu seinem wahren Selbst auch das wahre Wesen der Freundschaft bestimmt" (58). Grundbegriff aller Sittlichkeit ist das Wort Aidos (64 bis 86).

Die Darlegungen des Vf. sind äußerst anregend. Wertvoll sind Beobachtungen über das Verhältnis Platon-Aristoteles, von denen einige allerdings einer kritischen Nachprüfung bedürfen. Vor allem aber erhärtet die Untersuchung wiederum die Tatsache, daß Aristotelesdeutung erst dann tiefe Einsichten vermittelt, wenn sich Philologie und Philosophie um seine Deutung gemeinsam bemühen.

K. Ennen S.J.

Aristoteles: Eudemische Ethik. Die Lehrschriften. Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. (277 S.) Paderborn 1954, Schöningh. DM 10,80.

Die Übertragung der Eudemischen Ethik (17—230) zeichnet sich durch eine klare und verständliche Sprache aus. Erläuterungen (231—277) philosophischer und inhaltlicher Art dienen dem weiteren Verständnis. Für das tiefere Begreifen der Schrift und ihrer Behandlung durch Gohlke sind die Ausführungen der Einleitung (5—15) entscheidend. Diese unterrichtet über Echtheitsfragen, Textüberlieferung, Titel der Schrift, Verhältnis zu den andern Ethikern, Nachträge. Um die Schwere und Tragweite dieser Fragen zu beurteilen, wird der Nichtfachmann sich mit Darstellungen, die einen anderen Standpunkt vertreten, vertraut machen müssen. Wertvoll ist hierin die Hilfe, wie sie bietet: Geffken, Griechische Literaturgeschichte, 1934, Bd. 2, S. 220, Anm. 2.

K. Ennen S. J.

„Zu Bethlehem in Judäa . . ."

Von GEORG WALDMANN S.J.

Die Wochen vor Weihnachten sind von einer allgemeinen, lichterhellen Geschäftigkeit erfüllt. Und offenbar machen diese Festvorbereitungen nicht wenige Menschen froher als die kommenden Feiertage selbst. Man mag gegen den bekannten Advents-„Betrieb" viele und sehr berechtigte Bedenken vorbringen. Er hat trotz allem etwas in sich, das unser Herz überraschen und ergreifen muß. Oder ist es denn nicht erstaunlich, daß es heute überhaupt noch ein Fest gibt, dem sich eigentlich niemand völlig entziehen kann? Tut es uns nicht ein wenig wohl, daß auf dem Weihnachtsmarkt das „Geschäft" nicht ganz so nackt und gierig wie sonst erscheinen darf? Können wir nicht selbst darin noch die große innere Macht dieses Festes spüren, daß in der Heiligen Nacht mancher angeblich ungläubige Mensch die Einsamkeit und Bitterkeit und Armut seines Lebens schwerer als in anderen Stunden empfindet? — Diese Überlegungen ändern aber nichts an der Tatsache, daß Weihnachten immer leerer und enttäuschender werden muß, je weniger wir sein religiöses Geheimnis ahnen und annehmen.

Vor zehn Jahren endete der zweite Weltkrieg. Fast die gleiche Zeit war seit dem Dreißigjährigen Krieg vergangen, als Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann schrieb:

„Merk: in der stillen Nacht wird Gott, ein Kind, gebor'n
Und wiederum ersetzt, was Adam hat verlor'n:
Ist deine Seele still und dem Geschöpfe Nacht,
So wird Gott in dir Mensch und alles wiederbracht."

Es kann nur der Mensch eine wahre Weihnacht feiern, der sich diesem Gotteswunder von Bethlehem gläubig öffnet. Wenn in der Herberge meines Herzens für Jesus kein Platz mehr ist, dann gleiche ich einem Menschen, der ein Fest feiern will und seinem Gast die Tür versperrt.

Wir nennen Weihnachten das Fest des Lichtes. Ohne das strahlende Kind in der Krippe wird die Heilige Nacht sternenlos. Keine Kerze, die wir draußen anzünden, vermag uns je innerlich zu erleuchten. Tausend Lichter mögen ein menschliches Gesicht anstrahlen. Noch während ihre vom Wachs genährte Flamme brennt, kann es geschehen, daß sie in der tiefen, dunklen Hoffnungslosigkeit eines Herzens schon ertrunken ist. Die Lichter, die wir Menschen anzünden, beglücken nur dann unsere Seele, wenn sie Zeichen eines göttlichen Lichtes sein dürfen, das in die finstere Welt gekommen ist.

Wir nennen Weihnachten gerne das Fest der Kinder. Ohne das Christkind

wird dieser Tag sehr fragwürdig. Mit der albernen Phantasterei vom „Weihnachtsmann" kann man keinem Kinde die Freude geben, die seine naturhaft religiöse Sehnsucht erwartet. Das göttliche Kind ist Wirklichkeit. Es geschah wahrhaftig in den Tagen des Kaisers Augustus, daß die Jungfrau Maria ihren Sohn gebar und ihn mitten in dieser kalten Welt in Windeln wickelte. Diese geschichtliche Realität des menschgewordenen Gottes schenkt eine echte und rettende Freude. — Erinnern wir uns an die Weihnachtsgeschichte von Dostojewskij: Ein armer Knabe erfriert in der Heiligen Nacht hinter einem Holzstapel. Aber noch im Todestraum darf er die Stimme des Christkindes hören: Komm mit mir, Knabe! — Dieses erfrorene Kind ist das Zeichen aller Menschenkinder, die an der kalten Herzlosigkeit der Welt zugrundegehen. Wenn es kein Christkind gibt, dann kann uns kein Philosoph und kein Revolutionär überzeugend sagen, warum wir eigentlich leben und leiden müssen und warum wir trotz allem lieben wollen.

Gott kommt in dem beglückenden Liebreiz eines Kindes zu uns. Aber — man muß selbst im Herzen ein Kind sein, um sich an dieser göttlichen Kindlichkeit zum Heile freuen zu können. Es gibt auch eine falsche Freude an der Krippe und an den süßen Schalmeien der Hirten. Eine glaubensstarke Zeit durfte sich viel unbekümmerter und kühner vom Gemüte führen lassen als wir. Der Glaube gab dem Gemüt Tiefe und Sicherheit. Eine glaubensschwache Zeit ist in Gefahr, die Närrin ihrer Gefühle zu werden. Während des letzten Krieges gestand ein junger Mensch, der Weihnachtsurlaub erhielt: „An das Christkind glaube ich nicht mehr. Also bleibt mir in diesen Tagen nichts anderes übrig, als mich zu betrinken." Eine solche Konsequenz wirkt erschreckend. Aber wer weiß, ob dieser primitiv ehrliche Mann nicht der wahren Weihnacht näher war, als viele Gedankenlose, die ihren Unglauben mit einer seichten und sentimentalen religiösen Rührung verdecken?

Wir nennen Weihnachten das Fest des Schenkens. Ohne den Reichtum des Sohnes auf den Armen Marias offenbaren unsere Geschenke nur, wie arm wir im Grunde sind. Wir mögen uns und anderen geben, was wir wollen... Wenn wir nicht etwas von der Liebe Gottes schenken dürfen, dann bleibt alles übrige ein Bettel.

Es ist nicht gleichgültig, wie ich Weihnachten feiere. Christus ist immer Entscheidung. Schon das schweigende Kind in der Krippe ist „gesetzt zur Auferstehung und zum Falle". Man muß bereits am Heiligen Abend das überhebliche Disputieren mit Gott aufgeben. Sonst wird der Glaube an das Ärgernis des Karfreitags unmöglich.

Weihnachten ist keine kurze, kleine Ergötzlichkeit, die man sich aus den Schaufenstern der Welt kauft und nach dem Feste wieder umtauscht. Der Mensch muß immer wieder wie die Hirten nach Bethlehem „gehen und schauen, was dort geschah und was der Herr uns verkünden ließ". Nur in der Gemeinschaft jener heiligen Menschen, die gläubig das neugeborene Kind suchten, finden wir die Liebe, die unsere Seele froh macht.

An der Krippe des Herrn kniet Maria. Warum wurde diese Jungfrau mit

Seele und Leib die Mutter des Welterlösers? Weil sie sich bedingungslos der allmächtigen Liebe Gottes auslieferte. „Siehe, ich bin Magd des Herrn! Mir geschehe nach deinem Wort!" Auch Maria hatte zuerst eine recht menschliche Frage. „Wie soll das geschehen, da ich doch von keinem Manne weiß?" Als der Engel sie aber erinnerte: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich", da gab sie das Fragen auf und überlieferte sich dem Wunder wie ein staunendes Kind. „Selig die Armen im Geiste . . .!"

An der Krippe begegnet uns Josef. Still steht dieser Mann im Hintergrund. Die Menschwerdung Gottes geschieht ohne ihn. Er kann nur einen Augenblick lang erschrecken und unsicher werden, weil seine Ehre und Liebe zerstört scheinen. Er ist doch der Mann dieser Jungfrau und er ist trotzdem nicht der Vater dieses Kindes. Josef muß dem Engel glauben und dem Wunder dienen. Der Mensch und seine Tat gelten hier nichts. Gottes Liebe ist alles. Trotzdem ist es aber nicht nur um der erfüllten Weissagung willen bedeutsam, daß Josef aus dem Hause Davids, aus altem Königsadel stammt. Nur ein Mensch, der in seiner Seele adelig ist, kann die kindliche und die gekreuzigte Ohnmacht Gottes auf dieser Erde ertragen. Allen Zeiten gibt Gott diese seine Schwäche zur Prüfung des Glaubens auf. Ebenso hilflos wie in der Heiligen Nacht erscheint Christus heute noch im Wort der Schrift, im Sakrament, in der bisweilen so ärgerlichen und lächerlichen Menschlichkeit seiner Kirche und in meinem eigenen kleinen Herzen. Nur der adelige Knecht Josef kann es ein wenig verstehen, daß Gott immer auf dieser Erde in der Schwäche, aber nicht in der Macht der Weisheit und Waffen siegt. „Selig, die den Mut zur Milde haben . . .!"

Von weit her kommen die Weisen aus dem Morgenlande. Sie sehen den Stern und erkennen ihn als Zeichen Gottes. Sie verlassen die Throne ihrer menschlichen Ehre und Größe. Sie wandern wie Toren ins Ungewisse. Sie fragen sich durch wie Verirrte. Aber sie finden dann in Bethlehem die göttliche Gewißheit ihres Heiles.

Die Welt ist immer voll von Zeichen Gottes. Jedes neue Rätsel, das die Natur unserem Geiste aufgibt, — jeder gute Mensch, der uns zum Staunen zwingt, — auch jedes Leid, das uns ängstigt, ist ein Zeichen Gottes. Nun kommt es darauf an, ob ich wie ehedem die Weisen den Mut habe, vielleicht weite Wege zu gehen, ein Leben der Ungewißheit zu wagen, in den Augen der „Bürger" und der „Realisten" als ein Törichter zu erscheinen. Ich muß die falschen Kronen meiner Klugheit, meiner Wichtigkeit und meiner „edlen Menschlichkeit" niederlegen. Nur zu den Füßen des Gottmenschen wird man wirklich Mensch. „Selig, die ein reines Herz haben . . .!"

An die Krippe pilgern alle wahren Gotteskinder der Jahrhunderte. Man muß Weihnachten feiern, wie Franz von Assisi. Im Jahre 1223 errichtet er im Wald von Greccio eine Krippe. Da ist nur ein Stall und ein Ochs und ein Esel. Da ist nur die Armut jener Nacht, in der Jesus geboren wurde. Hier sammelt sich das kleine Volk, das der Heilige ruft. Vom Reichtum der Liebe Gottes, wagt er diesen Armen zu predigen, nicht vom Unrecht, das die Rei-

chen der Erde ihnen antun. Und er selbst geht weinend durch die Wälder, weil Gott so wenig geliebt wird. „Selig, die so trauern können . . .!"

Elisabeth von Thüringen ist die große, geistliche Schwester des heiligen Franz. Auch für sie und ihre kleinen Kinder ist einmal in der Weihnacht kein Platz mehr in der Herberge, in dem Heim auf der Wartburg. Sie geht in die Kirche der Minderbrüder und singt das Te Deum. Sie bleibt die strahlende, die gute Schwester aller, die vom Hunger und Haß und von der Herzlosigkeit gequält werden. „Selig, die durch ihre Liebe den Frieden stiften . . .!"

Es gibt mehr Menschen, als es nach außen hin scheint, die mit einem neuen Heimweh die gottgeschenkte Weihnacht suchen. Es läßt sich nicht gültig beweisen, daß eine hoffnungslose Skepsis die seelische Mitte des heutigen Menschen sei. Wir sind zuinnerst immer noch Kinder. Und wir können nie ganz vergessen, daß wir einen Vater im Himmel haben. Wir wehren uns instinktiv gegen eine tierische Stumpfheit des Lebens. Wir sehnen uns nach dem heiligen und rettenden Spiel mit dem göttlichen Bruder, der auch ein Kind geworden ist. Und jede Kreatur will mit uns spielen. Der Stein und das Wasser, die Blume und das Tier wollen durch uns, durch die Kinder Gottes erfahren, daß die Welt nicht verdammt, sondern erlöst ist. So steht es im Römerbrief.

Spielen kann aber nur ein reiner Mensch! Wer sah je einen Schuldigen wirklich spielen? Er versucht vielleicht, sich im Lärm und Rausch zu betäuben. Zum Spielen aber fehlt ihm der Friede des Herzens. Der Weg zur Krippe führt durch die ehrliche Läuterung des Advents. Dann darf ich spielen auf Flöten und Schalmeien in dulci jubilo mit dem Kind gewordenen Gott. Jetzt kann mich das Spiel mit Gott nicht mehr zerstören. Es macht mich selig! Will jemand von uns eine andere Weihnacht feiern?

Der Frühling der graeco-italienischen Renaissance

Von JEAN DÉCARREAUX

Man schreibt 1453: Konstantinopel ist in die Hand der Türken gefallen und heißt fortan Stambul. Manche meinen, dieses für die westliche Kultur so erschütternde Ereignis sei für den Menschengeist doch nicht ohne Gewinn geblieben. Eine allzu verbreitete Auffassung will, daß der Fall der „von Gott beschützten Stadt" dadurch, daß er eine Menge Griechen nach Italien führte, dem großartigen italienischen Quattrocento eine ganz eigene Note gegeben habe. Man ist in der Vereinfachung, d. h. in der Verhärtung der geschichtlichen Wahrheit sogar so weit gegangen, im Fall Konstantinopels eine der Ursachen der Renaissance zu sehen. Es fehlt nur noch der volkstümliche Bilderbogen; und es ist tatsächlich erstaunlich, daß die Ikonographie das Bild nicht aufweist, das zu erwarten war: nämlich das Bild eines griechischen Gelehrten, wie er aus der gebrandschatzten Stadt flieht, in den Falten

seines Gewandes irgendeinen Schatz der antiken Weisheit bergend; genau auf die gleiche Weise, wie einst die Maler den Äneas dargestellt hatten, wie er samt seiner Familie und mit deren Gottheiten das brennende Troja verläßt.

Mit dem Fall von Konstantinopel stürzte eine ganze Mauer der christlichen Festung in sich zusammen. Der siegreiche Halbmond rückte dem Westen bedrohlich näher. Der Kreuzzugsgedanke, der noch immer in der Luft lag, erhielt einen tödlichen Stoß oder wurde doch stark erschüttert. Ganze christliche Volksteile wurden dem Abfall überantwortet. Gewiß, die Beziehungen zwischen dem Abendland und der Hauptstadt am Bosporus waren nie die besten gewesen. Das alte Rom hatte manchen Sturm aus dem Osten über sich ergehen lassen müssen, und in Byzanz hegte man keinen geringen Groll gegen die alte Residenz der Päpste.

Längst hatte Petrarca verkündet: „Die Türken sind unsere Feinde; aber die schismatischen Griechen sind schlimmer als sie." Und auf griechischer Seite hatte sich der Großherzog Notaras kurz vor dem Sturz der Stadt im Übermut zu dem Ausruf hinreißen lassen: „Immer noch besser, wir sehen in Konstantinopel den Turban der Türken als die Mitra der Lateiner." Sein Wunsch war in Erfüllung gegangen; aber in der ganzen Christenheit herrschte Entsetzen. Mochte man denken, wie man wollte, mochte man Byzanz hassen und als häretisch brandmarken: Byzanz war eine christliche Position. Die unbedachte Bemerkung des Großherzogs spricht Bände über die Rivalität zwischen Ost und West. Aber ihre Erfüllung brachte keine reine Freude. Von Tag zu Tag mehr wich sie lähmender Furcht; man mußte auf das Schlimmste gefaßt sein.

Der Fall Konstantinopels

Bei den Gebildeten war die Trauer nicht geringer. Die Reisenden hatten das Wunder bestaunt, das Natur und Kunst im Verein an der äußersten Spitze Europas zustande gebracht hatten: mehr als dreihundert Straßen, Tausende von Palästen, eine Menge privater Bäder, berühmte Fora, unzählige Säulenhallen, eine Rennbahn mit großer sportlicher und politischer Tradition, die Stadt des Kaiserhofes, weltbekannte Klöster, die Kuppeln der Basiliken, die grüne Pracht der Gärten, die sich bis zum Bosporus erstreckten und dazu die unvergleichliche Lage am Goldenen Horn! Gewiß, die Stadt hatte bei der Plünderung durch die Lateiner im Jahre 1204 viel von ihrem Glanz eingebüßt; aber es blieb genug übrig, um auf die Einbildungskraft zu wirken. Wenn es auch verarmt und verstümmelt war, Byzanz hatte seinen herrscherlichen Charakter nicht eingebüßt. Vor allem barg es seit Jahrhunderten in seinen Mauern einen solchen geistigen Reichtum, so viele ehrwürdige Überlieferungen, so viel Zeugnisse einer verfeinerten Kultur, soviel Meisterwerke der heidnischen Antike und der christlichen Literatur, eine solche Fülle an Wundern der Kunst! Ja, man hat den Eindruck, als habe diese Hauptstadt alter Kultur kurz vor ihrem Sturz unter den letzten Paläologen noch einmal in ihrer ganzen Herrlichkeit hell aufleuchten wollen, damit man nachher um so schmerzlicher spüre, daß sie aufgehört hatte zu existieren. Diese ganze reiche Ernte war den Barbaren in die Hände gefallen.

Vor allem die Kaufleute hinter den Ladentischen ihrer fondachi waren wie vor den Kopf geschlagen. Seit Jahrhunderten hatten Venezianer und Ge-

nuesen dort drüben ihre Interessen und hatten sich gründlich festgesetzt. Wohl waren die Geschäfte durch die immer kühneren Unternehmungen der Türken im Mittelmeer seit langem schwieriger geworden; aber weder die Venezianer noch die Genuesen waren darüber ruiniert worden. Der Archipel blieb befahrbar, und mochte die Blockade noch so streng gehandhabt werden, es gelang doch immer noch, manche Ladung aus dem Schwarzen Meer durchzuschleusen. Was sollte nun aus den bereits laufenden Bestellungen werden? Zwar hatten die Türken selbst Interesse an diesem Handel, aber mußten die italienischen Kaufleute nicht dennoch fürchten, alle miteinander zum Bankrott verurteilt zu sein? Und würde nicht ihr Sturz Venedig und Genua mit sich reißen, deren Ruhm und Luxus einzig von diesem Handel lebten? Auf einmal fühlten alle in sich den Geist der Kreuzzüge erwachen für das Wohl der Christenheit im allgemeinen und das ihrer Geschäfte im besonderen. Aber es war zu spät.

So konnte es denn geschehen, daß nach 29 Belagerungen, die Byzanz im Lauf seiner tausendjährigen glorreichen Geschichte fast alle siegreich bestanden hatte, nach 54 Tagen einer sich immer enger zusammenziehenden Einschließung, die Nacht vom 28. auf den 29. Mai 1453 in den Augen vieler genau so als Katastrophe erscheinen konnte wie die Einnahme Roms im Jahre 410 durch Alarich. Dennoch war es nicht eine ruhmlose Niederlage gewesen. Nicht ganze 9000 Verteidiger, noch dazu schlecht bewaffnet, hatten den über 150000 Belagerern standgehalten, die zum großen Teil aus den berühmten Janitscharen, den besten Truppen der Zeit, bestanden. Hätten die Belagerten auch nur die geringste Hilfe aus dem Westen erhalten, wäre Mohammed II. trotz seiner ans Wunderbare grenzenden List und Zähigkeit gezwungen gewesen, die Belagerung aufzugeben. So aber hatte die mächtige Artillerie des Türken, insbesondere ein riesiges Geschütz, genannt die „Kaiserliche", die Geschosse vom Gewicht einer Tonne 1500 m weit schleuderte, systematisch nacheinander die ganze Stadtmauer niedergelegt.

Am Abend des tragischen 28. Mai hatten sich Griechen und Lateiner gemeinsam zur Feier der Eucharistie zusammengefunden. Ihrer alten Feindschaft vergessend, hatten sie sich dabei brüderlich umarmt und zum letzten Mal erhoben sich im gemeinsamen Gebet die Anrufungen der Litaneien. Der Genuese Giustiniani, ein Held des Widerstandes, war „für die Verherrlichung Gottes und die gemeinsame Ehre der Christenheit" gefallen. Der Kaiser Konstantin Dragases, der elfte dieses Namens, der letzte Basileus, der Gesalbte des Herrn — eine adlige Gestalt voll Mut und Entschlußkraft — war wie ein einfacher Mann des Fußvolkes unbeachtet umgekommen. Man hatte seinen Leichnam einzig an den purpurnen mit goldenen Adlern gezierten Schnürstiefeln unter den Leichen der andern Gefallenen wiedererkannt.

Zu all diesem Elend kam die dreitägige allgemeine Plünderung, die der Sieger seinen Truppen versprochen hatte: die Janitscharen strömten in die Stadt hinein; welcher Reichtum ging da zugrunde, was wurde an Büchern durch die Feuersbrunst vernichtet oder in alle Winde verweht; der ganze Aristoteles, der ganze Plato waren für ein paar Heller feil; die heiligen Ikonen, für die man so viel gelitten und gekämpft hatte, wanderten in den

Ofen, um den Türken das Essen zu kochen; entweiht das Bild der hochheiligen Muttergottes, der Schutzherrin der Stadt; zerrissen oder um ein Spottgeld verkauft, die kostbaren Evangelienbücher, die Klöster mit Gewalt erbrochen, die dem Herrn geweihten Jungfrauen entehrt, 40000 Menschen getötet, 50000 bis 60000 als Gefangene weggeschleppt.

Und der Gipfel der Schmach: Mohammed II., dieser Bursche von 23 Jahren, hatte den Tempel der Hagia Sophia betreten und hatte auf dem Altar stehend dem Gott des Islam Dank gesagt. Hieß das nicht, daß der heilige Konstantin, der Bannerherr der Kaiserstadt, sich von seinen Untertanen abgewandt hatte? Wahrhaftig, viele Abendländer konnten ihrerseits in die Klage des Dukas einstimmen: „O Stadt, o Stadt! du anderes im Abenland gelegenes Paradies, reich an Bäumen aller Art, die sich unter der Last deiner geistigen Fruchtbarkeit neigen! Wo ist deine Schönheit geblieben? Wohin ist die wohltätige Kraft deines begnadeten Geistes entschwunden? Wo sind die Leiber der Apostel meines Herrn? Wo die Reliquien der Heiligen und der Martyrer? Was ist aus der Asche des großen Konstantin geworden?"

In Wirklichkeit regierten die Ottomanen nach der Liquidierung des byzantinischen Reiches verhältnismäßig glimpflich, wenigstens für die Begriffe der damaligen Zeit. Wenn es auch eine starke Übertreibung ist zu sagen, der Sultan der Türken habe das Werk Konstantins wieder aufgenommen (wie das tatsächlich behauptet worden ist), so steht doch fest, daß die Christen, nachdem die Ordnung wiederhergestellt war, im allgemeinen geachtet waren. Eine ansehnliche Zahl von Kirchen wurde ihnen zurückgegeben, das Leben in der Stadt ging weiter und der Handel erfuhr keine allzu erhebliche Unterbrechung. Es bleibt bestehen, daß die Betroffenen beim Eintritt der Katastrophe das Schlimmste befürchten mußten; war der Sieger doch wegen seiner Grausamkeit allgemein gefürchtet.

Der Strom der Flüchtlinge

Die traurigen Reste der Einwohner von Byzanz wurden vertrieben und wandten sich verängstigt dem Peloponnes und besonders Italien zu. Die Flüchtlinge erinnerten sich, daß Süditalien einst Griechenland hieß und der byzantinische Einfluß dort noch bedeutend war. Am liebsten aber liefen sie Venedig an, wo sie sich sofort weniger in der Fremde fühlten. Von da gelangten sie nach Florenz, dessen Ruf sie anlockte. Sein mildes Licht, seine klar gezeichneten Höhenzüge mochten manche von ihnen an die Landschaft Athens zu Füßen der violetten Hänge des Hymettos erinnern. Aber die Neuankömmlinge blieben auch hier vom Unglück verfolgt. Sie kamen nicht als wohlhabende Gesandte einer hochstehenden Kultur, sondern als Emigranten. Sie bildeten einen Haufen lärmenden Volkes und fielen durch ihre Taktlosigkeit lästig. Unter lautem Gejammer verkündeten sie, welches Unheil ihnen zugestoßen war. Sie stellten anmaßende Forderungen und erfüllten Straßen und Plätze mit ihrem Geschrei. Bald wimmelte es in ganz Italien von diesen Graeculi.

Die Faulen, und deren gab es nicht wenige, und die Arbeitslosen, und dazu gehörten fast alle, begannen zu betteln. Andere verlegten sich mit Geschick auf die tausend kleinen Kniffe des Zwischenhandels, in denen die Levantiner Meister sind. Wieder andere begriffen mit hellem Kopf rasch, daß

ihre Kenntnis des Griechischen eine ergiebige Geldquelle darstellte. Sie entdeckten plötzlich in sich den Drang zu den verschiedensten geistigen Berufen. Sie ernannten sich aus eigener Vollmacht zu Pädagogen und Schreibern, zu Sekretären und „Dichtern" mit Gehaltsansprüchen. Die Gerissensten unter ihnen wurden über Nacht Händler in Philosophie. Sie starrten von Schmutz und trugen den herkömmlichen Philosophenbart. Dieses ganze armselige Volk fristete mit Mühe und Not sein Leben. Sie gaben Privatstunden, verkauften ihr Griechisch und stürzten sich auf jedes Geschäft, das für geistig Beflissene ein Trinkgeld abzuwerfen versprach.

Die Italiener, die auf Anmut und cortesia so viel Wert legen, waren voll Verachtung für dieses zusammengewürfelte, jähzornige und keifende Pack, dessen Rede doppelzüngig war, das unglaublich gekleidet ging und kein Toskanisch verstand — und Toskanisch war doch (so wollte es die Meinung des braven Volkes) die Sprache des Himmels. Diese Leute waren für jede wahre Poesie unzugänglich und gaben dabei vor, kultivierter als selbst Cicero zu sein. Die mildeste Bezeichnung für sie lautete noch „Läusebärte". Der Neapolitaner Pontano hielt sich die Nase zu, so oft ihm einer von diesen Griechen zu nahe kam, und machte eine Geste, die sich überhaupt nur auf latein beschreiben ließe.

Die wahren Gelehrten unter ihnen wurden indes in der Regel gut aufgenommen; wenn auch sie meistens durch Anlage und Verhältnisse dazu geführt wurden, einen Großteil ihrer Tage auf Wanderschaft zuzubringen. In einem Land, wo selbst die Bankiers die Gelehrsamkeit zu ehren wußten, begegneten sie — zumal in der ersten Zeit — meist einer großzügigen Gastlichkeit. Diese Gelehrten bereicherten eine ganze Reihe italienischer Universitäten mit ihrem Wissen, so die Akademie der Aldus in Venedig, die Sapientia in Rom und vor allem das studio und die Platonische Akademie der Medici in Florenz. Sie waren als Zierde der Höfe und literarischer Zirkel gesucht. Männer wie Janus Lascaris, der als einer der letzten nach Italien kam, machten ihrer Aufgabe alle Ehre und trugen manchen Stein zu den verschiedenen Denkmälern des italienischen Humanismus bei. Ihnen ist es zu danken, wenn nach dem Wort eines Zeitgenossen „Griechenland nicht tot, sondern nach Italien ausgewandert" war.

Doch dauerten leider die Flitterwochen nicht lange. Sei es, daß manche Fürsten geizig waren — nicht alle hießen Medici —, sei es, daß die Emigranten, auch die berühmten unter ihnen, taktlos, mißtrauisch und schwer zu ertragen waren, jedenfalls endeten viele von ihnen in Einsamkeit und Elend. Theodor Gaza, Andronikus Kallistos und mehrere bekannte Gelehrte sonst starben in äußerster Verlassenheit und Entbehrung. In Rom verkaufte der große Argyropulos seine Bücher, um Brot zu kaufen. Michael Apostolis, der Bessarions Lob gesungen hatte, rühmte sich seiner Lumpen und nannte sich stolz den König der Landstreicher (Basileus ton peneton).

Diese ganze Welt von Hungerleidern (esurientes) war zum Teil selbst an ihrem Lose schuld. Sie behaupteten, dem Abendländer nur die Späne (praesegmina) des Hellenismus abgetreten zu haben, während die Italiener sich beklagten, sie hätten von Athen nur die Abfälle seiner Intelligenz erhalten. Schließlich gingen die Emigranten aller Welt auf die Nerven.

Die erste Generation der Humanisten

In Wirklichkeit waren die Geachtetsten und Beliebtesten unter den griechischen Gelehrten zum größten Teil lange vor dem Fall von Byzanz nach Italien gekommen. In Kalabrien hatten sich, unbeschadet der politischen Wechselfälle, besonders in den Klöstern eine Zahl griechischer Zentren erhalten und waren mit ihrem Stammland in Austausch geblieben. Doch war das Griechische, das sie sprachen, weniger die Sprache der Bildung als die des Handels und der Kirche.

Schon zu Lebzeiten Petrarcas (gest. 1347) machte ein kalabrischer Mönch viel von sich reden. Er hieß Bernardo, war aber unter seinem Ordensnamen Barlaam bekannter. Der Mann war viel auf Reisen und scheint ein reichlich bewegtes Leben geführt zu haben. Er hatte sich mit ganzer Leidenschaft in den Streit um den Hesychasmus geworfen, der damals die byzantinische Welt ziemlich erregte. Er war ohne Zweifel ein Gelehrter. In Avignon war er Petrarca begegnet. Petrarca, der um sein Leben gern Griechisch gekonnt hätte und sich vergeblich bemühte, Homer zu verstehen, sah in der Begegnung mit Barlaam einen großen Glücksfall. Er schloß sich ihm an, und zunächst ging alles aufs beste. Der Schüler war selig und glaubte schon, dank einem solchen Lehrer das Morgenrot des Hellenismus über Italien aufgehen zu sehen. Aber eines schönen Tages scheint der Lehrer seinen Schüler ziemlich plötzlich versetzt und den Unterricht abgebrochen zu haben. Jedenfalls kehrte Barlaam in sein Bischofspalais nach Gerace zurück. Petrarca aber hatte, wie er selbst sagte, vom Griechischen nur die Kindermilch zu kosten bekommen.

Leontino Pilatus, gleichfalls ein Schüler Barlaams, hatte mehr Gewinn aus den Stunden seines Meisters zu ziehen gewußt. Er war ein seltsamer Mensch: alles in allem ein Abenteurer. In Italien gab er sich für einen Griechen aus Thessalonich aus, in Griechenland für einen Lateiner. In Wirklichkeit war er wohl ein wenig beides: er stammte aus Kalabrien und verstand daher Griechisch. Petrarca, den sein Traum nicht losließ, nahm Verbindung mit ihm auf und glaubte, endlich mit seiner Hilfe die heilige Sprache Homers und Platons zu entziffern. Leontius begann mit ihm, die ersten Gesänge der Ilias ins Lateinische zu übersetzen; Lexika gab es noch nicht. Doch ohne daß wir den Grund wüßten, wurde die Sache bald aufgegeben. Man hat vermutet, das allzu barbarische Latein des Lehrers habe die darin sehr empfindlichen Ohren des Schülers beleidigt. Jedenfalls hat Petrarca nie Griechisch gelernt.

Boccaccio hatte mit dem Hellenisten Pilatus mehr Glück. Es gelang ihm, ihn als Professor an das studio seiner Heimatstadt Florenz zu ziehen. Drei Jahre hindurch war er dort sein Schüler. Dazu gehörte schon einiger guter Wille. Muß doch sein Gast, den Petrarca bereits „plumpes Vieh" (magna bellua) geschimpft hatte, in jeder Beziehung abstoßend gewesen sein: von schmutzigem Äußern, mit ungepflegtem Bart, von flegelhaften Manieren und einem einfach unmöglichen Charakter. Die Liebe zum Griechischen war bei Petrarca nicht so weit gegangen, die Nähe dieses Individuums zu ertragen. Boccaccio war robuster. Er zog aus dem Umgang mit Pilatus Nutzen, obwohl die Übersetzung Homers ins Lateinische mehr als mühsam war: das

Selbstbewußtsein des Lehrers stand leider zu seiner Kenntnis des Lateinischen in keinem Verhältnis. Und doch ist es bewegend zu sehen, wie diese beiden Männer als einzige im damaligen Abendland sich so viel Mühe gaben, sich zu den Geheimnissen des Griechischen zurückzutasten.

Man hätte meinen sollen, daß Pilatus für all das Geld, die Ehrerweisung und Geduld, die ihm am studio zu Florenz zuteil geworden waren, hätte dankbar bleiben müssen. Aber so leicht er es mit der Ortsveränderung hatte, so leicht hatte er es auch mit dem Vergessen. Kaum hatte er in einem Anfall seiner Laune Italien hinter sich gelassen, so fand er in seinem Wortschatz an die Adresse der Italiener keine Schimpfworte, die grob genug waren (und bekanntlich waren die Humanisten in dem Punkt reichlich versehen). Dabei war er imstande, kurz darauf Italien zu preisen und die Griechen mit Schmutz zu bewerfen. Und doch bleibt es sein Verdienst, wenn der Hellenismus im Italien des Quattrocento seinen Einzug hielt. Das geschah um das Jahr 1360, d. h. ungefähr 90 Jahre vor dem Fall Konstantinopels.

Die Reihe der großen Griechen

Aber dies war erst der Anfang. Gegen Ende des Jahrhunderts sollte der italienische Hellenismus von einer äußerst wichtigen Persönlichkeit seinen entscheidenden Antrieb erfahren: Im Jahre 1396 war Manuel Chrysoloras in Venedig eingetroffen. Der Basileus Manuel II. Paläologus hatte ihn mit einer Mission betraut. Ein großer Ruf ging Manuel Chrysoloras voraus, und er war tatsächlich von einem andern Format als seine kalabrischen Vorgänger. Er war ein authentischer Grieche, war Professor, Redner, Gelehrter und Philosoph. Ihn zierten Anmut und Würde, ein gütiges Wesen und tiefe Frömmigkeit. Er glich, so hieß es, „bei seiner großen Gelehrsamkeit mehr einem Engel als einem Menschen." Manuel war ein direkter Nachfahr der attischen Sophisten, ehe die Wortklauberei ihr Herz verdorben hatte. Kein Wunder, daß er der Führer der kleinen Schar der Griechenfreunde wurde, die schon lange auf einen solchen gewartet hatten.

Es gelang den Florentinern, Manuel für sich zu gewinnen. Sie machten sich eine Ehre daraus, ihn in ihr studio aufzunehmen und setzten ihm ein Jahresgehalt von 150 Gulden aus. In Manuel Chrysoloras hatte das Abendland recht eigentlich seinen Lehrer des Griechischen gefunden. Ein wahrer Sturm der Begeisterung erfaßte die gebildete Welt. Man sah betagte Männer nach dem Vorbild Catos die Anfänge der „göttlichen Sprache" erlernen. Ein Leonardo Bruni wollte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen. Er sagte der Rechtswissenschaft ade und machte sich in der griechischen Philologie einen geachteten Namen. Griechisch wurde Mode, ja ein richtiger Snobismus mit dem unvermeidlichen Gefolge unreifer Begeisterung und lächerlicher Exaltiertheit. Übrigens war Florenz nicht die einzige Stadt, die von einer so seltenen Persönlichkeit profitierte. Bekanntlich waren die Humanisten bei ihrer großen Wißbegier recht reiselustig. So kam es, daß auch Mailand, Pavia, Bologna und Rom Gelegenheit hatten, den „Fürsten der Beredsamkeit und der Philosophie" zu feiern. Als Manuel 1415 starb, konnte er getrost sagen, daß eine hoffnungsvolle Saat hellenistischer Begeisterung in Italien ausgestreut war.

Gemistos Plethon, der „Erfüllte", wie man den Namen verdeutschen

könnte, gehört ebenfalls in die Reihe der großen Humanisten der byzantinischen Renaissance, die unter den Paläologen blühten. Er war ein gelehrter Philosoph, doch mit einem tüchtigen Schuß utopischer Gedanken. In seinem System mischten sich Heidentum, Christentum und Platonismus auf eine wunderliche Weise. In Mistra, einer Stadt auf dem Peloponnes, wo die Despoten auf eine Weise Hof hielten, die mit den besten Italiens wetteifern konnte, schlug die Stunde seiner Berühmtheit. Für ihn war der Peloponnes der eigentliche Boden des reinen Griechentums, und von hier mußte rechtens die Erneuerung der Welt ausgehen. Um dieses Ziel zu erreichen, hatte der Philosoph einen ebenso grandiosen wie wirklichkeitsfremden Plan entworfen, der direkt auf den „Gesetzen" seines Meisters Plato fußte. Erstaunlich ist nur, daß man seine verstiegenen Gedanken ernst genommen zu haben scheint.

Wichtiger war, daß Plethon eine ausgezeichnete Kenntnis der alten Schriftsteller besaß. Als er nach Italien kam, erlebte er dort, zumal in Florenz, einen wahren Triumph. Es scheint, daß er die Sonne selbst in den Schatten stellte. „Ein zweiter Sokrates, ein zweiter Plato", so hieß es allenthalben. Cosimo Medici empfing ihn auf seine Weise, d. h. mit fürstlicher Freigebigkeit. Der Philosoph verstand übrigens ein so großes Entgegenkommen zu nutzen. Es gelang ihm, auf die platonischen Kreise der Arnostadt einen merklichen Einfluß zu gewinnen.

Doch die anziehendste Gestalt dieses Sternhaufens war ohne Zweifel Bessarion. Als im Jahre 1439 das Konzil von Ferrara stattfand, fiel den Konzilsvätern der junge Metropolit von Nizäa auf, der erst 35 Jahre zählte und doch schon durch seine Rechtgläubigkeit und Intelligenz einen großen Einfluß ausübte. Er wußte ausgezeichnet über die Dinge bei den Lateinern und Griechen Bescheid und besaß die seltene Eigenschaft, seine Meinung in Bescheidenheit durchzusetzen und auch für andere Auffassungen echtes Verständnis aufzubringen. „Ich glaube nicht", pflegte er zu sagen, „daß es recht wäre, wenn wir uns von den Lateinern trennten." Kein Wunder, daß der charakterfeste und kluge Mann, dem es mehr um Versöhnung als um Verschärfung der Gegensätze zu tun war, zu den Männern gehörte, die an führender Stelle für eine Wiedervereinigung tätig waren.

Die römische Kirche begriff schnell, wie nützlich ihr dieser Bischof einmal werden könnte, wenn es ihr gelang, ihn für sich zu gewinnen, und ehrte ihn mit dem Kardinalspurpur. Von da an blieb Bessarion in Italien, zumal in Rom, wo ihn seine Amtspflichten festhielten. Doch als echter Humanist suchte er gern auch die andern geistigen Zentren auf: Florenz, Padua, Ravenna, Bologna fühlten sich durch seinen Besuch geehrt. Bessarion wurde vom Papst mit verschiedenen Missionen in Europa betraut. Der kluge Gelehrte, den jedermann schätzte und achtete, war der ideale Gesandte, um für einen neuen Kreuzzug gegen die Türken zu werben. Dieser Kreuzzug lag Bessarion persönlich am Herzen. Er sollte, so meinten viele, die Grenzen der Christenheit nach Osten erweitern. Wer weiß, ob Bessarion, hätte er seinem stattlichen Bart nicht solchen Wert beigemessen, beim Tode Nikolaus' V. nicht zum Papst gewählt worden wäre.

In der Tat, dieser Byzantiner war nicht nur „der griechischste von den

Lateinern", sondern auch „der lateinischste von den Griechen". Er war einer der glänzendsten Vertreter des Hellenismus im Abendland. Bessarion war nicht nur Theologe und Diplomat, er war auch ein bedeutender Gelehrter, Übersetzer und Philosoph. Sein Kardinalspurpur verlieh den literarischen Studien einen neuen Glanz an Bedeutung und Würde und steigerte noch ihre Anziehungskraft.

Bessarion hatte in jungen Jahren an den Quellen literarischer Bildung, in Byzanz selbst, studiert, „dieser Schule erlesensten Wissens". Am kleinen Hof von Mistra hatte er die goldenen Lehren Plethons in sich hineingetrunken und seinen Geist mit platonischen Gedanken erfüllt. Als daher im Jahre 1439 ein Streit zwischen der peripathetischen Schule (der Vulgärphilosophie) und der platonischen (der Philosophie der Fürsten, wie sie schon Petrarca nennt), ausbrach — ein Streit, der dreißig Jahre dauern sollte —, da griff Bessarion zu Gunsten seines Meisters Plato ein. Er tat es, seinem Temperament entsprechend, friedlich und versöhnlich ohne jeden Fanatismus. Er wollte den philosophischen Schulen wohl eine Lektion erteilen, die so gern glaubten, sie hätten die volle Wahrheit für sich gepachtet. Damals dachte man übrigens allen Ernstes daran, die Universität von Paris, die unbestrittene Hochburg des Aristotelismus um eine Entscheidung anzugehen. Man hoffte, sie werde die Thesen des „göttlichen Plato" ebenso verdammen, wie sie einst im 13. Jahrhundert die wiedererstarkende Philosophie der Peripatetiker verurteilt hatte. Es ist nicht zuletzt der geistigen Autorität Bessarions zuzuschreiben, wenn in diesem Streit, der mit seinem Lärm die Griechen des Westens entzweite, schließlich doch Plato den Sieg davontrug.

Der große Mann wirkte noch über seinen Tod hinaus; durch die Bibliothek nämlich, die er dem Senat von Venedig zum Geschenk gemacht hatte. Bessarion hatte sie mit viel Mühe zusammengebracht. Sie wurde eine der wichtigsten Zeugkammern des Hellenismus in Italien. Sie umfaßte ungefähr alles, was Hellas an großen Werken des Geistes der Nachwelt hinterlassen hat: die Werke seiner Dichter, Redner, Geschichtsschreiber, Philosophen, Gelehrten, Ärzte und Kirchenväter, von denen vor allen die Aldinischen Ausgaben berühmt werden sollten. Noch heute bildet die Bibliothek Bessarions die Zierde der Bibliothek von San Marco. Bessarion war wirklich einer der umfassendsten und größten Geister unter den Humanisten der Frührenaissance. Er war auch in der glorreichen Reihe der Kirchenschriftsteller einer der Erneuerer des christlichen Humanismus.

Solcher Art war der typischste, universalste und sympathischste der griechischen Gelehrten, die nicht erst die Vertreibung durch die Türken abwarteten, um nach Italien zu kommen. Im Zusammenhang mit Bessarion müßte noch ein ganzer Kreis weiterer Gelehrter genannt werden. So Georg Trapezuntios, der 1420 nach Italien kam und in Venedig aristotelische Philosophie vortrug. 1435 folgte ihm Theodor Gaza auf die Apenninenhalbinsel, wo beide dem neu auflebenden Platonismus die Hölle heiß machten. In diesem Streit stand Johannes Argyropulos, ein anderer Goldmund, der 1441 herübergekommen war, Bessarion zur Seite, um dem Platonismus zum Siege zu verhelfen. Zu seinen Schülern zählte der künftige Papst Sixtus IV., Co-

simo von Medici, dessen Sohn Pietro, ja Lorenzo selbst, der Prächtige, und später in Rom Angelo Poliziano und der Deutsche Johann Reuchlin. Als einer der letzten kam 1447 Demetrius Chalkondylas nach Italien. Er wurde der Nachfolger von Argyropulos im studio von Florenz.

Die Italiener hatten ihrerseits nicht gewartet, bis man ihnen die Schätze des griechischen Geistes herüberbrachte. Bekanntlich waren sie selbst in den Zeiten der schlimmsten religiösen Spannungen immer mit Byzanz in Fühlung geblieben, und zwar keineswegs nur aus Geschäftsgründen. Mit dem Anheben der Renaissance wurde dieser Austausch, den Männer wie Coluccio Salutati förderten, nur noch fühlbarer. So erklärte z. B. Enea Silvio Piccolomini, der spätere Pius II.: „Kein Lateiner kann als Gelehrter angesehen werden, der nicht in Konstantinopel studiert hat." Konstantinopel galt unbestritten als Erbin Athens und als „Veste der erhabensten Philosophie." Wer auf Bildung und Ansehen Wert legte, mußte in Konstantinopel gewesen sein. Diese Beziehungen kamen übrigens auch den Byzantinern selbst zugute. Auf diese Weise wurden sie mit Boccaccio bekannt; seine Theseis wurde ins Griechische übersetzt. Der Roman von Fiore und Bianchifiore wurde gleichfalls in der Levante des 15. Jahrhunderts heimisch. Kennten wir die byzantinischen Texte der Zeit besser, so fänden wir sicher noch mehr derartige Spuren der abendländischen Literatur am Bosporus.

Die Italiener schöpften also schon früh aus den Quellen selbst. Ihr Eifer war dabei um so größer, je verschwommener die Vorstellungen waren, die sie sich von jenen Geistesschätzen machten. Manuel Chrysoloras, damals in Byzanz eine Berühmtheit, ehe er eine solche ebenfalls in Italien wurde, sah Guarino aus Verona als Schüler zu seinen Füßen sitzen. Aurispa verkaufte ohne Bedenken seine paar Habseligkeiten und lebte fortan von Betrügereien, nur um sich Handschriften verschaffen zu können. Vor allem aber verdankte der berüchtigte, sperrige und unleidliche Fidelfo Byzanz nicht den geringsten Beitrag zu seiner Aufsehen erregenden Laufbahn: er trat dort in persönliche Beziehungen zu Kaiser Konstantin Dragases, dem letzten Basileus; er lernte dort Bessarion kennen, dem er klarmachte, daß die Italiener keine Barbaren sind, und heiratete die Tochter seines Meisters Chrysoloras.

All diese Byzanzreisenden kehrten nicht mit leeren Händen heim. Bereits Ende des 14. Jahrhunderts konnte Palla Strozzi in Florenz eine Bibliothek mit seltenen Werken ausstatten. Sie sollte später besonders mit dem Gold des Cosmas von Medici ein Kleinod der Stadt werden.

Wahrhaftig: Homer, Plato und auch schon einige griechische Kirchenväter hatten in Florenz Bürgerrecht erhalten. Man braucht nicht auf Giotto und das Problem der levantinischen Einflüsse auf das italienische Trecento einzugehen: es genügt, in Venedig San Marco und in Konstantinopel Kharie-Djami gesehen zu haben, und die Tatsache eines Austausches seit dem 14. Jahrhundert ist einem sonnenklar.

Erste Ergebnisse

Und schon zeitigte der Hellenismus seine ersten Früchte. Wie wir sahen, hatte Boccaccio bereits im 2. Drittel des 14. Jahrhunderts Homer bekannt

gemacht. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts setzte Leonardo Bruni einen guten Teil seines Ehrgeizes daran, Werke von Äschynes, Demosthenes, Plato, Aristoteles, Xenophon, Plutarch und selbst den heiligen Basilius zu übersetzen. Der Kamaldulenser Traversari, eine der anziehendsten Gestalten jener Zeit, wandte sein Augenmerk besonders den griechischen Kirchenvätern zu, verschmähte aber auch Autoren wie Diogenes Laertius nicht. Im Jahre 1447 übertrug Poggio Bracciolini Xenophons Kyrupädie (Geschichte des Cyrus). Guariono von Verona wählte Lukian und Strabo zu seinen Lieblingen. Laurentius Valla, der Vater der modernen historischen Kritik, wagte sich mit seinem scharfen Geist an Aristoteles heran. Noch im Jahre 1447 organisierte Papst Nikolaus V., dessen Leidenschaft für die antike Literatur bis zur Verschwendung ging, wahre Teams von Gelehrten, um die griechischen Autoren methodisch übersetzen zu lassen. Mit ihm nahm recht eigentlich die Vatikanische Bibliothek ihren Anfang. Zählte sie vor ihm nur einige Dutzend griechischer Autoren, so stieg die Zahl der Handschriften nun rasch auf 350, was für die damalige Zeit viel bedeutet.

In dieser turba magna, deren Ränge sich allmählich dicht füllten, scheinen wenig Männer das Format des Nikolaus von Kues erreicht zu haben. Dieser Moselaner holte sich sein Wissen nicht mehr an der Universität Paris, sondern an den geistigen Zentren Italiens. Mann der Kirche und folglich in den kirchlichen Wissenschaften beschlagen, war er ein guter Kenner der mittelalterlichen Theologie und der Kirchenväter. Seine Neigung ging mehr zum heiligen Augustinus, zum Pseudo-Dionysius, zu Proklus, den er griechisch las, zum heiligen Bonaventura, dem heiligen Bernhard, zur mystischen Schule der Viktoriner als zum heiligen Thomas. Plato war daran nicht unbeteiligt. Dieser Theologe und Mystiker, den zu lesen sich noch heute lohnt, war außerdem ein Humanist von hohen Graden. Er war ein ausgezeichneter Kenner des Griechischen und Lateinischen, machte kein Hehl aus seiner Sympathie für die kühne Kritik eines Laurentius Valla und war darüber hinaus imstande, sich mit Astronomie, Mathematik, Physik und Rechtswissenschaft zu befassen. Nikolaus von Kues schloß sich auf dem Konzil von Basel Eugen IV. an. Er zeigte großes Verständnis für alle Probleme, in die sich das Papsttum damals verwickelt fand, und spielte in Basel und Ferrara (1438) keine geringe Rolle. Zum Kardinalat erhoben, wurde er vom Papst mit verschiedenen Missionen betraut. Er geißelte den Aberglauben des Kirchenvolkes, suchte der Unwissenheit der Mönche zu steuern und verstand es, für die gesunde Lehre und die Rechte des Apostolischen Stuhles einzutreten. Es ist wohl keine Übertreibung, in ihm den Bessarion der Lateiner zu sehen. Jedenfalls ist es nicht unwichtig, daß in der Stunde, da der Humanismus in der Fülle seiner Kraft in Gefahr war, sich zu einem krassen Heidentum zu entwickeln, ein Mann durch seine ganze Existenz den Beweis erbrachte, daß die höchsten Werte des antiken Geistes in einer tief christlichen Intelligenz und Schöpferkraft integriert werden können.

So hatte bereits um 1450, also vor dem Fall von Byzanz, hellenischer Geist auf italienischem Boden feste Wurzeln geschlagen. Wohl konnte nach der Katastrophe Enea Silvio Piccolomini darüber klagen, daß der Verlust dieser Stadt „für Homer und Plato den Tod bedeutet habe", doch haben wir in

solchen Worten vor allem einen rhetorischen Ausruf zu sehen. (Man war damals sehr für Rhetorik.) Es ist ein Wort, das sich aus der Niedergeschlagenheit des Augenblicks durchaus verstehen läßt. Die Wahrheit ist aber völlig anders: ohne den Fall von Byzanz wäre Italien von etwas weniger Graeculi heimgesucht worden; aber es hätte genau so viel Gelehrte von Format bei sich aufgenommen. Eine Emigration, mochte sie noch so viele Menschen heranführen, konnte nur noch wenig Neues bringen: die Florentinische Renaissance und die Byzantinische unter den Paläologen, oder mit den Worten eines modernen Historikers genauer: „die graeco-italienische europäische Renaissance" war in vollem Gange, als Mohammed II. vor den Mauern Konstantinopels erschien.

Ja noch mehr: 14 Jahre vor diesem Drama erreichte der griechische Humanismus im Konzil von Florenz, dem Unionskonzil, einen seiner Höhepunkte. Das Jahr 1439 bedeutet das Ergebnis einer langwierigen und lobwürdigen Arbeit, eine Morgenröte, wenn man an spätere Erfolge denkt; aber doch schon ein wirklicher Anbruch des Lichtes.

Die Vorurteile des Ostens

Es handelte sich wieder einmal darum, einen gemeinsamen Boden zu finden für die stets drängende und stets wieder aufgeschobene Frage der Wiedervereinigung der griechischen und lateinischen Kirche; einem äußerst heiklen Problem. Schon im 4. Jahrhundert war zu spüren, daß zwischen den römischen Päpsten und den Patriarchen von Konstantinopel nicht alles glatt abgehen würde; galt doch damals der Grundsatz, daß „der Rang der Bischöfe in der Hierarchie der Kirche durch den bürgerlichen und politischen Rang der Städte bestimmt sein sollte, deren Namen sie trugen." Der 28. Kanon des Konzils von Chalzedon hatte die Lage der Ostkirche noch genauer bestimmt. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts, von 484 bis 518, hatte dann ein erstes Schisma die beiden Kirchen getrennt. Das Schisma des Photius, zu dem es 867 kam, dauerte nur ein paar Jahre. Folgenschwerer war das von Michael Kerullarios im Jahre 1054. So bedauerlich diese Erschütterungen in sich sein mögen, so waren sie doch nur vorübergehende Krisen eines in der Tiefe fortdauernden Geisteszustandes, der die Häupter der Ostkirche so zu handeln drängte, als ob es Rom überhaupt nicht gäbe.

Der Gedanke eines wirklichen Vorrangs des Stuhles des heiligen Petrus über alle anderen Bischofsstühle, der seit alters auf dem Vatikanischen Hügel heimisch ist, war den Patriarchen in gleicher Weise ein Ärgernis wie den oströmischen Kaisern. Wäre es in ihren Augen zulässig, daß der erste Sitz von niemandem gerichtet werden durfte? Konnte der Papst, der Bischof einer Stadt, die nicht mehr viel Glanz besaß, Gesetze erlassen — und wären es religiöse —, denen sich der Kaiser zu beugen hätte? Er, der sich mit Titeln schmückte wie Basileus, Despotes und Autokrator? Er, der Nacheiferer und Nachfolger des Großkönigs, der selbst wieder ein Nachfolger der Cäsaren war? So fragten sich die Würdenträger der „allersouveränsten Stadt" am Bosporus. Ebensowenig konnten es die Kaiser in ihrer „Bescheidenheit"

dulden, daß sie „Bischöfe für das Äußere“ und „den Aposteln gleich“ genannt wurden. Die Kaiser wußten übrigens in der Theologie nicht übel Bescheid. Sie verstanden sich darauf, Politik und Religion auf eine subtile Weise zu vermischen und während sie so zu gleicher Zeit das Weltliche und das Geistliche lenkten, hielten sie die Kirche so gut wie den Staat in Abhängigkeit.

Weder für den Westen noch für den Osten war ein Kompromiß möglich. Ja, mochte Rom sich seiner Rechte noch so sicher fühlen, es stieß im Osten auf weitere Widerstände, die mit der Person der Basileis und Patriarchen gar nichts zu tun hatten, aber ein friedliches Gespräch sehr erschwerten. Jeder Byzantiner aus der gehobenen Schicht war überzeugt, sich im Besitz theologischer und geistiger Reichtümer zu befinden, denen die römische Welt nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen vermochte. Er war sich bewußt, das Erbe einer alten Kultur zu verwalten, mit der die Barbaren jenes „Landes der Finsternisse“ — und dazu gehörten die Abendländer mehr oder weniger alle — überhaupt nichts anzufangen wußten. Er wußte, wie groß die Macht des Kaisers war und daß seine Soldaten es waren, die an den Grenzen des Ostens die Sicherheit garantierten, die selbst den verabscheuten und undankbaren Lateinern zugute kam. In späterer Zeit kamen die sehr schmerzlichen Erinnerungen an das Vorgehen der Kreuzritter in Byzanz selbst im Jahre 1204 hinzu. Mit solchen Vorurteilen belastet, konnte ein Byzantiner schwerlich begreifen, wie ein Abendländer, und wäre es selbst der Papst, sich in seine Angelegenheiten einmischen sollte. Die Lateiner waren eben für die Griechen, wie es in dem Bannfluch, den Kerullarios 1054 gegen die Legaten Roms schleuderte, hieß „unseliges Unwetter, Sturm und Hungersnot“, ja noch schlimmer, „Wildsäue“ waren sie. Und dabei wußte Kerullarios die Massen hinter sich.

Dennoch waren verschiedene Einigungsversuche unternommen worden, um den Abgrund, der die beiden Welten trennte, zu überbrücken. Alle waren praktisch gescheitert. Rom mochte noch so entgegenkommend sein, es konnte nicht auf Prinzipien verzichten, die es mit vollem Recht als unantastbar betrachtete. Und hatten die Kaiser mit Rom ein Einverständnis erzielt, dann mußten sie mit ihren Patriarchen und Würdenträgern rechnen. „Die Eitelkeit der Lateiner und die Starrköpfigkeit der Griechen werden nie zueinander finden“, meinte etwas resigniert der Basileus Manuel. Und wenn die Diplomaten wirklich einmal eine Verständigung versuchten, dann meldeten sich die Gehässigkeit der Theologen und die Unversöhnlichkeit der Mönche und wußten mit unfehlbaren Argumenten den Fanatismus des Volkes auf die Siedehitze zu treiben. Denn so zerrissen das Volk im übrigen auch war, was die Rechtgläubigkeit, und das hieß zugleich den Patriotismus anging, verstand es keinen Spaß. In Byzanz war es gang und gäbe, daß der Mob auf den Straßen und am Hafen mobilisiert wurde und, von Mönchen geführt, den spitzfindigen theologischen Argumenten eine massive Unterstützung lieh; und die Kaiser waren meist klug genug, nicht weiter zu insistieren. Unter diesen Umständen wurde die Wiedervereinigung eine übermenschliche Aufgabe.

Das Unionskonzil

Und dennoch wäre dieses Wunder, das weder die Diplomatie, noch die Theologie, noch der Geist des Evangeliums zu verwirklichen vermochten, beinahe geschehen, und zwar durch die türkische Gefahr. Der Ruf nach Union war die klassische Art, wie Byzanz sich hilfesuchend an den Westen zu wenden pflegte, wenn die Dinge an den Ufern des Bosporus nicht zum besten standen. Er überraschte dann auch niemanden. Wie war denn um 1425 herum, beim Regierungsantritt Johanns VIII. Paläologus, die Lage am Bosporus? Man muß schon sagen: dem Reich im Osten ging die Luft aus: die immer noch imponierende Hauptstadt fast allen Territoriums beraubt, Wirtschaft und Finanzen zerrüttet, zu wenig Soldaten, um die Grenzwälle zu besetzen. Auf der andern Seite ein sehr unternehmungslustiger Türke, Murad II., der fest entschlossen war, Byzanz, dieses armselige Stück Fell, das täglich mehr einschrumpfte, in nichts aufzulösen. Es war also wieder einmal hohe Zeit, sich an die Lateiner zu wenden. Für die Rettung der ihnen unsympathischen Stadt waren sie schwerlich zu gewinnen, wohl aber würden sie sich für einen neuen Kreuzzug erwärmen lassen.

Sechs Jahre dauerten die Vorbesprechungen für das kommende Konzil, wie und wo es vor sich gehen sollte usw. Man einigte sich auf Ferrara, und am 24. November 1437 segelte auf Kosten des Papstes eine Flotte von sechs Galeeren nach Westen. Sie führten den Basileus samt einem Gefolge von 700 Prinzen, Patriarchen, Äbten, Bischöfen, Gesandten und Theologen mit sich: den ganzen griechischen Orient, Rumänien, Serbien und Rußland mit einbegriffen. Die Fürsten von Este hatten in ihrem Ferrara alles auf das beste eingerichtet. Da saß man nun beieinander und disputierte über den Gebrauch des ungesäuerten Brotes, die Art der Strafen im Fegfeuer, den Hervorgang des Heiligen Geistes, den Primat des Römischen Stuhles, aber man dachte, zumal auf byzantinischer Seite, an Truppentransporte und andere Hilfsleistungen. Zugleich fürchtete man sich immer noch vor den „Franken" und fragte sich nicht ohne Sorgen, wie das Volk sie wohl am Anlegeplatz des Goldenen Horns empfangen würde.

Vor der drohenden Pest und vielleicht auch aus andern Gründen wurde das Konzil zu Beginn des Jahres 1439 nach Florenz verlegt. Mühsam und langsam, wie bei allen kirchlichen Geschäften, kam man zu einer Einigung. Der Kaiser hatte es eilig und suchte mit der Fülle seiner Autorität auf seine Leute einzuwirken. Aber es bedurfte der ganzen Überredungskraft, dem guten Willen und der Geduld eines Bessarion, eines Isidor von Kiew und anderer führender Männer, denen es mehr um die Religion als um Politik und Streit ging, um die Hitze der Streitenden zu dämpfen und trotz der Opposition der Unentwegten zu vernünftigen Verträgen zu kommen. Schließlich konnte am 6. Juli das Unionsdekret in der Kirche Santa Maria del Fiore verkündet werden. Das geschah im Verlauf großartiger Feierlichkeiten, bei denen der reiche orientalische Pomp mit der klassischen Majestät Roms wetteiferte. Bessarion ward die verdiente Ehre zuteil, das Unionsdekret in griechischer Sprache zu verlesen. Fünf Monate später war er Kardinal der römischen Kirche: Morgenland und Abendland, der Riß, der die Christenheit getrennt hatte, war nur noch böse Erinnerung; das Gewand Christi

erschien in seiner nahtlosen Einheit! Wenigstens konnte man sich solchen Gedanken hingeben. In Wirklichkeit nahm Byzanz diesen Vertrag so wenig ernst wie seine Vorgänger, und sehr viele, die unterzeichnet hatten, nahmen ihre Unterschrift zurück, sobald sie wieder in der Heimat waren.

Triumph des Humanismus

Auf jeden Fall war das Konzil nicht nur eine religiöse Manifestation gewesen. Da war noch etwas anderes, was besonders auf unsere Humanisten Eindruck machte, und das war die Art, mit der anläßlich der Wiedervereinigung der Hellenismus gefeiert wurde. Trotz allen gegenseitigen Versagens, trotz aller Streitereien und Verstimmungen, war das Konzil doch auch das begrüßenswerte Ergebnis vielfältiger Verständigungsbemühungen. Um diese Verständigung hatte sich vor allem der Kamaldulenser Traversari als eifriger Dolmetsch verdient gemacht. Fast alle Großen der Literatur haben, zu Kirchenmännern oder Diplomaten befördert, an den Verhandlungen oder Kommissionen des Konzils teilgenommen. Nicht alle Gelehrten, die wir genannt haben, waren direkt an den Kontroversen der Theologen beteiligt, aber viele von ihnen gehörten in verschiedener Eigenschaft zum Gefolge der beiden Souveräne. Jedenfalls hatten sie alle mehr oder weniger gewissenhaft den Boden für eine Verständigung vorbereitet. Wenn die Lateiner auch nicht ohne jedes Mißtrauen waren, so kannten sie doch die ruhmreiche Vergangenheit der Männer, die da zum Arno gekommen waren. Das schuf ein günstiges Klima und konnte den Byzantinern nur schmeicheln. Das Einigungswerk war auch in Byzanz selbst im 13. und 14. Jahrhundert durch Pioniere wie Johannes Bekkos, Gregorius Akindinos und Demetrius Kydones vorbereitet worden. Sie waren gute Kenner des westlichen Denkens und hatten Thomas von Aquin ins Griechische übersetzt. All diese Vorarbeit führte wie von selbst zum Ergebnis des 6. Juli 1439. Dieser Tag, der ohne Zweifel einen Triumph der Theologie und des Verständigungswillens darstellt, ist doch in etwa auch ein Triumph des Humanismus, der nicht bei der Kenntnis der Sprache stehenbleibt, sondern zu gegenseitigem Sich-Verstehen führt. Unter dieser Rücksicht ist das Konzil zu einem vielleicht bescheidenen aber doch wirksamen Teil auch eine schöne Offenbarung der auf theologischer und weltlicher Bildung fußenden Universalität des Geistes.

Genau so hat man es damals mehr oder weniger deutlich empfunden. Als am 14. Februar 1439 Johann VIII. mit einem großartigen Gefolge in Florenz einzog, das sich aus der Elite des byzantinischen Hofes, des Klerus und der gelehrten Welt zusammensetzte, da sah man in der Tat ganz Griechenland vorbeidefilieren. All das Gold, die leuchtenden Farben, Brokat und Seide und Edelsteine in Verein mit so viel Wissenschaft in den Straßen von Florenz, wo die Leute vor Verwunderung Mund und Nase aufsperrten, das allein war schon ein günstiges Vorzeichen der ersehnten Versöhnung. Einer zeigte dem andern Plethon und Bessarion, aber was da durch die Straßen schritt, das waren Homer, Plato, Demosthenes und in ihrem Gefolge die ganze Schar der griechischen Väter: das waren für die Zuschauer Basilius, Gregorius, Chrysostomus in Person. Und die Männer, die zu ihrem fürstlichen Empfang bereit standen, das waren die großen Namen der römischen Kurie: Leonardo Bruni begrüßte sie in ihrer Sprache. Die Medici nahmen

Papst und Kaiser bei sich auf und erwiesen sich ihnen gegenüber jederzeit als großzügige und großartige Gastgeber. Gewiß, die Diplomaten drechselten schon in ihren Hintergedanken an ihren Argumenten; und doch war es schön, daß sich so viele hochgestellte Persönlichkeiten der mühevollen Reise unterzogen hatten, nur um zu einem Einvernehmen zu kommen.

In dem prunkvollen Zuge schritt auch unter dem zahlreichen Gefolge ein junger Mann, dessen Augen nichts von dem historischen Anfang entging und dessen Gedächtnis mit großer Treue jede Einzelheit festhielt. Als daher Pietro Medici, der Gichtige, den Maler Benozzo Gozzoli beauftragte, seine Kapelle in der via Larga auszumalen, dachte der Maler unwillkürlich an das unvergeßliche Schauspiel von 1439, das ihn so sehr beeindruckt hatte, als er noch keine zwanzig Jahre zählte und das in seiner Phantasie weitergearbeitet hatte. Was konnte er, um den Zug der heiligen drei Könige darzustellen, besseres tun, als den großartigen Pomp zu schildern, mit dem die neuen Magier aus dem Osten in Florenz einzogen und von dem man in Florenz damals noch sprach? Seine Magier, das ist ohne Zweifel der allzu junge Lorenzo mit seinem schon so wachen Blick (er hat ihn für seine Zwecke älter gemalt) auf dem majestätisch daherschreitenden Schimmel. Das ist auch der ehrwürdige, weißbärtige Greis, der ein friedliches Maultier reitet. Wie sein Kostüm beweist, ist diese gewichtige Persönlichkeit ein Byzantiner. Seine Augen und seine Stirn verraten Geisteskraft, wenn nicht Verschlagenheit. Das ist der Patriarch Joseph, ein Gegner der Union. Ihm blieben damals nur noch wenige Wochen zu leben. In der Kirche Santa Maria Novella wurde noch vor dem Ende des Konzils der Leichnam des kaiserlichen Würdenträgers prunkvoll aufgebahrt, der sich übrigens kurz vor seinem Tode doch noch der Wiedervereinigung angeschlossen hatte. Schließlich ist auch der schönste der heiligen drei Könige, jünger und mit kürzerem Bart, in einer reichen goldbestickten grünen Robe, das Haupt mit einer Art Turban geziert, den eine Krone überragt, gleichfalls ein Byzantiner: er stellt den Kaiser Johann VIII. Paläologus dar, wie er, den Arm in die Hüfte gestemmt, sich für ewigen Nachruhm malen läßt.[1] Das alles ordnet sich zu einem festlichen, in tausend Farben sprühenden Reiterzug, der sich breit wie eine Teppichweberei entfaltet und wie eine Miniatur leuchtet. Das Ganze in einer Art harmonischer Unordnung, inmitten einer blumenbesäten toskanischen Frühlingslandschaft, die nach Art von Vincigliata stilisiert ist. Trotz der vom Künstler beabsichtigten Anachronismen, ist dieser frohe Reiterzug eine wahre Apotheose jenes Einzugs der Griechen nach Florenz.

Das Verdienst der ersten Pioniere

„Aus dem Schiffbruch ganz Griechenlands, retteten sich alle Gelehrten hierher wie in einen Hafen", schrieb Ugolino Verino aus Florenz. Derartige

[1] Es ist reizvoll, das Gemälde von Gozzoli mit dem Bericht zu vergleichen, den Florentino Bartolomeo del Corazza in seinem Diario von dem Ereignis gibt: „Es war ein schöner Zug. Als er (der Kaiser)am Tore eingetroffen war, zogen die Signori ihm entgegen und er gab allen sehr freundlich die Hand ... In diesem Augenblick fing es an, sehr stark zu regnen. Der Regen verdarb das Fest und die geplante Abfolge der Ehrerweisungen, und der Kaiser konnte nicht, wie vorgesehen, absteigen. Die Straßen waren voll von Männern und Frauen ... Der Kaiser trug um die Schultern einen weißen Purpur (porpora bianca!) und darüber einen Mantel aus rotem Tuch mit einem weißen, vorne spitz auslaufenden Hut; auf dem Hut hatte er einen Rubin größer als ein Taubenei samt anderen Edelsteinen."

Texte wollen richtig verstanden sein. Man muß sie im Lichte dessen betrachten, was über die Erregung gesagt wurde, die der Fall Konstantinopels hervorrief. Es ist gewiß, daß die Katastrophe Gelehrte nach Italien geführt hat. Es ist aber nicht weniger gewiß, daß zu jener Zeit der Hellenismus längst Heimatrecht auf der Halbinsel erworben hatte. Die Geschichte sagt uns ferner, daß Handschriften von Stambul nach dem Westen kamen: die beiden Reisen des Janus Lascaris in den jüngst eroberten byzantinischen Osten trugen etwa 200 Manuskripte ein. Das ist bedeutend weniger als diejenigen, die Aurispa lange vor 1453 käuflich erworben hatte. Ebensowenig hatte Bessarion die Einnahme der Hauptstadt abgewartet, um seine Sammlung von 700 Handschriften zusammenzubringen.

In Wirklichkeit ist es so, daß die zweite Humanistengeneration, die eben ziemlich dicht nach dem Fall von Byzanz herüberkam, einen so großen Ruf genoß, daß sie das Licht ihrer Vorgänger, der ersten Pioniere und bedeutenden Humanisten, in den Schatten stellte. Dennoch sollte das goldene Zeitalter des Magnifico, die heilige Lampe, die Marsilio Ficino vor dem Bild Platos unterhielt, die Akademie der Aldus in Venedig, die Zeit, da ein Goldschmied wie Cennini es nicht unter seiner Würde hielt, persönlich Buchstaben zu gießen, all dies sollte nicht die bescheidenen Anfänge der ersten Florentiner Zirkel in Vergessenheit geraten lassen.

Wenn Florenz, die strahlende Blüte Italiens, mit Lorenzo, mit Poliziano und Ficino, so duftig leicht, so graziös, so einschmeichelnd und lebensfroh geworden ist, daß es an das Athen zu Beginn seines Abstiegs von der Höhe oder genauer, wenigstens in mancher Hinsicht, an das Alexandrien der Anthologie und Plotins erinnert, so bleibt wahr, daß diese unnachahmliche Reife ihr Frühstadium gehabt hat. Damals verband sich der Enthusiasmus mit ernster Würde, die Bewunderung wirkte noch etwas linkisch, das Griechisch schmeckte, ehe es die Sprache der Medici wurde, noch nach Byzanz, und der Geist empfand in seiner Unternehmungslust und Selbstsicherheit noch nicht, daß nach dem eigenen Geständnis des Magnifico „zu viel Wissen die Sorglosigkeit zerstört". Es scheint also nicht, daß die Tage der Trauer im Jahre 1453 für den Humanismus die Bedeutung gehabt hätten, die man ihnen gewöhnlich gibt. Sie haben höchstens einen Symbol- und Zeichenwert. Der Frühling 1439 dagegen bezeichnet mit all den reichen Versprechungen, die ein Florentinischer Mai in sich trägt, die erste Etappe des abendländischen Hellenismus.

Asien oder Europa?

Von HEINRICH DUMOULIN S. J.

Die Begegnung zwischen Ost und West ist in unserem Jahrhundert der *einen* Welt in ein neues, vielleicht endgültiges Stadium eingetreten. Die wissenschaftliche Erforschung Asiens, seit Beginn der Neuzeit von einigen humanistisch fühlenden Missionaren zögernd eingeleitet, erschloß während des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im wesentlichen alle Haupt-

gebiete des östlichen Geisteslebens. Dadurch erfuhr der Kosmos des menschlichen Wissens eine Bereicherung, die an Umfang und Werthaftigkeit füglich mit den Neuerschließungen der Renaissance-Epoche verglichen wird. Die östlichen Völker vermochten sich zur gleichen Zeit die Errungenschaften der westlichen Zivilisation in Technik und Wissenschaft anzueignen. Der erreichte Standort ermöglicht eine tiefere Begegnung zwischen Ost und West. Denn Begegnung geschieht, wenn Menschen von verschiedenen Seiten herkommend je eine Beziehung zum anderen finden, die auf Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit beruht. Dann entsteht ein Austausch, bei dem beide Seiten im gegenseitigen Verstehen und Achten empfangen und geben. Während in früheren Phasen der Ost-West-Beziehung die Einfuhr der europäischen Kultur nach Asien vorherrschte, wirkt heute stark die Überzeugung, daß auch der Osten zu geben hat, ja daß die östliche Geistigkeit gerade das besitzt, was dem Westen mangelt und wonach dieser unbewußt, aber in wachsendem Maße auch bewußt verlangt. C. G. Jung hat auf den „bemerkenswerten Parallelismus zwischen der unbewußten Psyche des Westens und der ‚manifesten' Psyche des Ostens" hingewiesen, wonach „der Geist des Fernen Ostens sich zum westlichen Bewußtsein wie das Unbewußte verhalte, oder, mit anderen Worten, wie die linke Hand zur rechten."[1] Der Beitrag der Tiefenpsychologie zum Ost-West-Problem wird später zu erwägen sein. Das Wort Jungs rückt die Wechselbeziehung zwischen Ost und West im Hinblick auf die Ganzheit des Menschlichen ins Blickfeld. Die sehr verschiedenen Erscheinungen und Werte des Ostens und Westens sind von einem gemeinsamen menschlichen Standpunkt her zu beurteilen. Offenbaren sie doch den gleichen Menschengeist, der unter verschiedenen Entwicklungsbedingungen in verschiedenen Zonen je anders geformt auf die Welt eingewirkt hat.

Die Zahl der europäischen Asienbücher ist in den letzten Jahrzehnten stark angewachsen. Von Westen her in die östliche Geisteswelt vorstoßend, empfanden die meisten Autoren beglückt den Zauber der Neuheit. Manche schildern, das Exotische im Geistigen aufspürend, ihre Entdeckungen mit dem naiven Optimismus von Reiseromanen aus fernen Landen. Ein längerer Aufenthalt in den Ländern und besonders die nur aus dem Zusammenleben mit dem fremden Volk erwachsene Vertrautheit des asiatischen Alltags möchte nüchterner und wahrer schauen lassen. Missionare mit jahrzehntelangem Aufenthalt in den betreffenden Ländern äußerten Abneigung gegenüber der ganzen Literaturgattung der Ostbücher. Wohl begreiflich, aber nicht ganz zu Recht. Europäische Schriftsteller und Gelehrte, die sich ernstlich um das Verständnis der anderen Art mühten, sahen gerade, im Gegensatz zum eignen Denken und Fühlen mit klarem, scharfem Blick die Verschiedenheiten und konnten oft Wichtiges zur ost-westlichen Begegnung beitragen. Zuerst zog Indien, das Zauberland des Geistes, die westlichen Menschen in seinen Bann, allmählich fand auch die nüchterne, klarere chi-

[1] Vorwort zu *Lily Abbeg*, Ostasien denkt anders, Zürich 1949, S. 4.

nesische Weisheit über den engen Kreis der Fachgelehrten hinaus Widerhall. Japan wurde lange Zeit als unschöpferisch und von kleinerem Format beiseite gelassen. Aber in jüngster Zeit wichen die abwertigen Urteile über Japan mehr und mehr einer neuen Sicht. Man fand, daß Japan nicht nur viel vom besten indischen und chinesischen Geistesgut aufgenommen und bewahrt hat, sondern auch in schöpferischer Aneignung zu einer neuen, besonderen Kultur, sehr glücklich „die Kultur der Stille" genannt,[2] formen konnte.

Deshalb lohnt es sich vielleicht, das Thema Ost und West einmal unter besonderer Berücksichtigung Japans zu betrachten. Büchererscheinungen aus den letzten Jahren sollen dabei Anregung bieten. Erstrebt wird eine echte Begegnung, nämlich ein Austausch, eine Mitteilung in Geben und Nehmen von beiden Seiten. Weder eine Apologetik für die abendländische Überlegenheit noch ein Lobhymnus auf das Licht oder die schweigende Stille des Ostens. Jede Form menschlicher Kultur ist in sich begrenzt und ungenügend, auf die Bereicherung durch den Kontakt mit allen anderen angewiesen, ausgerichtet auf eine bloße Menschenkraft immer übersteigendes transzendentes Ziel.

Naturverbundenheit und Naturalismus

Die wissenschaftliche Japankunde hat das überaus feine, künstlerisch geformte, aber aus den Tiefen der Seele quellende Gefühl des Japaners für die Natur an reichem Material aufgewiesen und nach allen Richtungen hin untersucht. Man fand in den andeutenden japanischen Kurzgedichten, dem Lied (waka) in 5 schmalen Zeilen und dem Epigramm (haikai) in 17 Silben den Ausdruck einer ungewöhnlichen Naturverbundenheit, die alle Regungen der Natur im Wechsel der Jahreszeiten liebend belauscht und ihre feinsten Wirkungen auf das Menschenherz kennt. Diese Lieder sind oft von erquickender Frische, malen mit wenigen Worten sehr eindringlich und wahr eine Landschaft oder nur einen Baum oder eine Blüte oder einen Vogel. Aber meistens sind die Verse von Schwermut durchtränkt. Die Blüten fallen ab, der weiße Schnee schmilzt, die Frühlingspracht verwelkt.

Bei unserem Haus
die Pflaumen in Blüte stehen.
Du Frühlingsregen,
fall' nicht so heftig nieder!
Schad', wenn die Blüten verwehen!
(Minamoto Sanetomo)[3]

Von der Naturliebe des Japaners erzählen die hingehauchten Tuschbilder, die den Fujiberg, die einsame Kiefer oder einen Wolkenstrich ins All tauchen, der kunstvoll gesteckte Blumenzweig und der winzige Garten, in dem Wasser, Hügel und Wiese und der blühende Strauch die ganze Natur sind.

---

[2] *Karlfried von Dürckheim-Montmarin*, Japan und die Kultur der Stille, München 1950.
[3] Bei *H. Dumoulin*, Zwei Texte zum kado des Kamo Mabuchi, Munumenta Nipponica 1941, S. 580.

Alle diese Dinge sind von der Japankunde, der östlichen Literatur- und Kunstwissenschaft gebührend gewürdigt worden. Im Europäer weckten sie oft ein Heimweh und Verlangen wie nach etwas Verlorenem, das die mechanistische Zivilisation des technischen Zeitalters endgültig vernichtet hat. Was das Naturgefühl des Japaners besonders köstlich erscheinen läßt, ist die seelische Verfeinerung, die es hervorbrachte und nährt. Die Naturnähe des Japaners ist nicht die des Primitiven. Sie ist eingebettet in eine Kultur, die die Natur nicht herrschsüchtig zu vergewaltigen trachtet, sondern ohne sich von ihrem mütterlichen Schoß zu lösen die dem Menschen gemäße Entfaltung in ihr sucht. Der Japaner braucht zur Befriedigung seiner Naturliebe keine Prachtschauspiele. Weil er mit der Natur auf vertrautem Fuße steht, vermag er sich an dem bescheidenen Fleckchen Erde, auf dem er lebt, zu freuen und aus dem täglichen Umgang mit der ihn umgebenden Natur innerliche Stärkung zu erfahren. Zu bedenken ist, daß alle Japaner — wirklich alle — in einer innigen Beziehung zur Natur leben. Wenn im Frühling die Kirschen blühen, ziehen Millionen aus Tokio hinaus zu den berühmten Orten der Kirschbäume. Aber auch den kahlen, trüben Krankensaal des Lungenhospitals der Großstadt schmückt ein blühender Zweig. Ich ließ einmal japanische Universitätsstudenten während der Sommerferien über das Thema schreiben: Wie ich zur Gotteserkenntnis kam. Es waren noch andere Themen zur Wahl gestellt, so daß die Studenten in keiner Weise zur Mitteilung persönlicher Erlebnisse gezwungen wurden. Das religionspsychologisch wertvolle Material, das sich reichlich ergab, bekundete eindrucksvoll den ungewöhnlich starken Natursinn dieser jungen Menschen. Von strahlenden Sonnenaufgängen, Ferien an der Meeresküste, Bergwanderungen war oft zu lesen, am packendsten schilderten sie den nächtlichen Sternenhimmel. Das religiöse Gefühl der weitaus größeren Zahl dieser Studenten war zuerst in der Berührung mit der Natur erwacht. Freilich genügte das Naturerlebnis nur in seltenen Fällen zur klaren Erfassung des Gottesbegriffs.

Die Bedeutung der Naturverbundenheit für die Kultur und den Alltag des japanischen Volkes kann kaum überschätzt werden. Der Japaner Kitayama, der in einem deutschen Japanbuch Deutschen beim tieferen Verständnis der Kultur seines Volks behilflich zu sein trachtet, sieht den Wesenszug der japanischen Geistigkeit und Weltanschauung im Gefühl der Verschmelzung mit der Natur.[4] Die „volle Teilnahme an der Wirklichkeit der Natur" hat den japanischen Menschen geprägt. „Die verschmelzende Einheit" von Mensch und Kosmos, die Wesen und Schicksal des Ostens bestimmt, „kann man nur durch Vertiefung in die Natur entdecken."[5] „Die Einheit des chinesischen und des japanischen Geistes liegt im Kosmischen. Das kosmische Erlebnis im menschlichen Leben und in der Landschaft ist

[4] *Junju Kitayama*, West-Östliche Begegnung, 4. Aufl., Berlin 1954. Das Buch, das zuerst 1940 im Hitler-Deutschland erschien und vom Verlag ohne gründliche Verbesserung wieder herausgebracht wurde, ist aus der totalitären Haltung jener Tage geschrieben und muß wegen der chauvinistischen Ideologie abgelehnt werden. Vgl. meine Besprechung in Monumenta Nipponica 1955, S. 102—105. [5] *Kitayama*, a. a. O. S. 188.

seit Jahrtausenden wohl mit Variationen, aber ohne Erschütterungen lebendig. Ebenso wie die Natur ist auch die ostasiatische Kultur uralt und täglich jung... Bei allen weltlichen, politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen und Wandlungen blieben die Menschen treu und unerschüttert in ihrer Einheit mit der Natur. Denn sie war und ist die einzige Freundin und Mutter, die noch nie enttäuscht hat und nie enttäuschen wird..."[6] Der Mensch, der im Kosmos eingeschlossen das Leben des Alls mitlebt, ist in seinem Wandel der Natur verhaftet, er ist ein Teil der Natur, an deren Bewegung er teilnimmt. „Das Schicksal der Welt ist auch sein Schicksal. Er steht nicht abgesondert von der Natur, in der das Gesetz des Wandels waltet. Innerstes Wesen des Menschen ist: sich wandeln."[7] Im Wandel reift der Mensch wie die Natur seinem Tode entgegen. „Zwischen ihm und der Natur besteht nur der Unterschied, daß die Natur das kosmische Gesetz des Wandels besser begreift als der Mensch. Kein Baum versucht sich gegen die Vergänglichkeit zu wehren..."[8] Durch das Bewußtsein wird der Mensch der Natur entfremdet. Im Naturablauf ist der Tod nichts anderes als ein Moment im beständigen Wandel, notwendig, wie der Herbst, in dem die Natur stirbt, um im Frühling zu neuem Leben zu erwachen. Das Menschenleben wird so zur Wanderung ohne Anfang und Ende, die der geniale japanische Haikai-Dichter Bashô, selbst ein rastloser Wanderer auf dieser Erde, in seinem Reisebuch „Oku no hosomichi" symbolisch dargestellt hat. Im Buddhismus entspricht die Lehre vom Kreislauf der Wiedergeburten dieser Weltanschauung, die die Mahâyâna-Metaphysik im schwebenden „mittleren Weg" der Wirklichkeit zwischen Sein und Nichts, Ewigem und Vergänglichem spekulativ deutet.

Diese Schau des Menschen und der Welt ist naturalistisch. Der Mensch behauptet nicht seine überragende, meisterliche Stellung im Kosmos, ist nicht mehr „die königliche Natur" (Gregor von Nyssa), die sich die Erde untertan macht und zum Himmel aufschaut. Er ist ganz der Natur ausgeliefert, die er bejaht, auch wenn sie ihn tötet. Der Tod wird nicht als Gegensatz zum Leben, sondern als zum Leben hinzugehöriger Teil empfunden. Dürckheim sieht in diesem Naturgefühl den eigentlichen Grund für das leichte, schöne Sterben des Japaners. „Der dem östlichen Menschen vorwiegend gegenwärtige Begriff des Lebens ist der des ‚Großen Lebens', das alles ‚Kleine Leben' mit seinem Tod übergreift."[9] Der Mensch, dem dieser Wesensbezug aufgegangen ist, wird sich ebensowenig gegen den Tod sperren wie das durch den Herbstwind vom Baum abgerissene Blatt. In das Leben hineingenommen verliert der Tod den endgültigen Entscheidungscharakter. Er ist nicht mehr ein einmaliges, unwiederbringliches Geschehen, sondern wie das ganze Menschenleben Moment im kosmischen Naturablauf.

Naturverbundenheit ist keineswegs identisch mit naturalistischer Weltsicht, wenn diese auch, wo das Christentum fehlt, notwendig die Ober-

[6] *Kitayama,* a.a.O. S. 183, 184.
[7] *Kitayama,* a.a.O. S. 19.
[8] *Kitayama,* a.a.O. S. 20.
[9] *Dürckheim-Montmarin,* a.a.O. S. 18.

hand gewinnt. In jedem Fall bedeutet der vertraute Umgang mit der Natur einen Lebenswert, den der vielfach entwurzelte, der Natur entfremdete Westen zu Recht anerkennt und sucht. Der östliche Mensch gewinnt in der Natur Ruhe, Sicherheit und Verwurzelung in der Erde und ihren Ordnungen. Die Rückbesinnung auf die Natur in der Stunde höchster Not findet sich bei vielen Japanern. Yoshida Shôin, der edle Wegbereiter der Meijierneuerung, schreibt in seinem letzten Brief aus dem Kerker vor seiner Hinrichtung: „Wie die Menschen auch urteilen mögen, ich überlasse mich der Natur. Ich wünsche den Tod nicht, ich verweigere den Tod nicht."[10] Bis im vergangenen großen Krieg dürften mehr Japaner ihre Todesbereitschaft aus der Hingabe an die Natur geschöpft haben als aus dem nationalen Rausch.

Die Japaner haben ihr Naturgefühl besonders in Goethe wiederzufinden geglaubt. Daraus ist zum großen Teil das hohe Ansehen und der lebendige Einfluß des deutschen Dichters auf das japanische Volk zu erklären. Trotz aller Unvollkommenheiten der zahlreichen Übersetzungen fühlten sich die Japaner durch seine einzigartige Naturtreue sehr unmittelbar angesprochen. Goethes ehrfürchtiges, religiöses Naturgefühl ist offen nach der pantheistischen und der theistischen Seite hin. Beide Deutungen können sich auf Texte aus seinen Werken berufen, die pantheistische wohl auf die größere Zahl. Sein Naturgefühl ist nicht eindeutig bestimmt. Das gleiche dürfte vom ursprünglichen japanischen Naturempfinden gelten. Die japanische Literatur und Kunst sind vorwiegend naturalistisch inspiriert. Die Möglichkeit des anderen Wegs verbürgen die oben angeführten Zeugnisse japanischer Studenten, die sich leicht vermehren ließen. Den gottgläubigen Menschen unterrichtet die Natur in der Andacht zum Schöpfer.

Wenn die Begegnung zwischen Ost und West von beiden Seiten her ehrlich geschehen und mit dem Wert auch die Grenze und der Unwert ins Auge gefaßt werden sollen, darf die Kehrseite der Naturverbundenheit nicht übersehen werden, nämlich die Gefahr eines abgründigen Pessimismus, die in jedem Naturalismus lauert. In der naturalistischen Welt und Lebenshaltung wird der ewige Wandel aller Dinge als das Urphänomen der Wirklichkeit betrachtet. Die heraklitische Erfahrung, die auch die ostasiatischen Klassiker inspiriert, lehrt den Menschen, sich in düsterer Resignation der Natur anheimzugeben, deren höchste Weisheit der stumme Tod ist. Man hat den Pessimismus in der japanischen Literatur durch buddhistischen Einfluß erklärt. In der Frühzeit seien die Japaner heitere, lebensfrohe Menschen gewesen. Gewiß hat der Buddhismus viel dazu beigetragen, die ernste Vergänglichkeitsstimmung dem japanischen Volkscharakter einzuprägen. Aber mit der japanischen Heiterkeit verhält es sich kaum anders als mit der griechischen Lebensfreude, sie ist die anmutige, leicht bewegte Wellenfläche über dunklen Abgründen. Das japanische Naturgefühl hat eine starke Bei-

[10] Bei *H. Dumoulin*, Yoshida Shôin. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Quellen der Meijierneuerung, Monumenta Nipponica 1938, S. 375.

mischung von Melancholie, es liebt den weichen, schmerzlich süßen Mollton, der aus den Liedern von den fallenden Blättern und der kurzen Liebeslust klagt. Die Romane der höfischen Blütezeit, die einen bis zur Dekadenz verfeinerten Lebensgenuß schildern, sind ebenfalls von schwermütiger Trauer durchzogen. Die Melodie der Heiandichtung, das „mono no aware", von einem japanischen Autor treffend charakterisiert als „das Weltleid, das das Leben des Hedonismus färbt" (Watsuji), ist ein Ausdruck der naturalistischen Haltung. Heute greifen die Japaner nicht nur aus sensationstüchtiger Neugier zur existentialistischen Literatur, sondern auch weil sie in den düsteren Analysen der menschlichen Angst und Verzweiflung einen ihrem naturalistisch-pessimistischen Lebensgefühl verwandten Ton vernehmen.

Wie Literatur und Kunst ist auch der Alltag des östlichen Lebens von trüber Schwermut durchzogen. Die unendliche Trauer der unerlösten Natur umhüllt mit dunklem Schleier die Seele Ostasiens. Wenn am Mittag die Sommerhitze über den dampfenden Reisfeldern der japanischen Insel brütet, tragen die arbeitenden Menschen zentnerschwer die Last ihres Daseins. Wenn die Nacht mit ihren Schatten das Einerlei der tausend kleinen Holzhäuser und Baracken der Millionenstädte zudeckt und von irgendwoher der eintönige Rhythmus der Koto vernommen wird, dann seufzt hier das herzzerreißende Leid der unerlösten Schöpfung auf. Die heitere Liebenswürdigkeit der japanischen Menschen verbirgt schlecht die unnennbare Traurigkeit ihrer trostlosen Herzen. Was bedeutet ihr Dasein? „Wie die Wolke in des Himmels Mitte schwebt und schwindet mein Leben auch spurlos dahin." (Isemonogatari)[11] Aus dem naturalistischen Gefühl heraus wählen die Japaner mit Vorliebe für den Selbstmord durch Naturschönheit ausgezeichnete Stätten wie Atami am Meerbusen oder die Berginsel Oshima. Sie glauben, die Rückgabe ihres Lebens an die Natur dort am besten vollziehen zu können, wo der Genius des Alls am deutlichsten wirkt.

„Wird sich mein Wunsch erfüllen?
Sterben möchte ich im Frühling,
Wenn ich unter Blüten stehe,
In einer Vollmondnacht." (Kokinshu)[12]

Die Natur vermag die tiefe Wunde des Menschenherzens nicht zu heilen. Naturverbundenheit allein genügt nicht zu einem erfüllten Menschenleben. Eine japanische Studentin drückte in ihrem ersten Brief nach der Taufe, den sie während der Sommerferien aus ihrem Landaufenthalt schrieb, ergreifend die hohe Freude aus, als Getaufte die Natur gleichsam neu zu schauen und im vertrauten Umgang mit der immer heiß geliebten Mutter eine bislang ungekannte Quelle innerer Beglückung und Kraft zu finden.

Die östlichen Religionen, in Japan vorab Shintoismus und Buddhismus, sind dem Naturalismus verhaftet. Dies ist der eigentliche Grund, weshalb

[11] Bei *Kitayama*, a.a.O. S. 120.

[12] Bei *Kitayama*, a.a.O. S. 186.

sie, wie richtig bemerkt wurde, für die östliche Weltanschauung von zweitrangiger Bedeutung sind. Die Geistigkeit des Ostens ist vor allem durch die Verschmelzung mit der Natur gekennzeichnet. Die Religionen konnten keinen wirklichen Ausweg aus der Naturbefangenheit und dem erdschweren Weltleid eröffnen. Solches ist der menschlichen Kraft überhaupt versagt. Die Erlösung und Verklärung der Natur geschieht durch das Geheimnis Christi. Der auferstandene Gottmensch, „die Morgensonne, die keinen Untergang kennt", hat den Naturlauf durchbrochen und den Menschen aus den Banden der durch die Sünde schmerzhaft gewordenen Naturnotwendigkeiten befreit. Wenn der Osten dem übertechnisierten Westen einen Weg zu neuer Naturnähe zeigen kann, so besitzt das Abendland im Christentum den Schlüssel zur Naturüberwindung und wahren Naturfreude.

Stille und Meditation

Der naturnahe Mensch liebt das Schweigen. Die Stille ist nach Wandel und Vergänglichkeit das zweite große Motiv der japanischen Naturlyrik.

„Die Stille allein —
In die Felsen hinein dringt
Zikadensummen." (Bashô)

Einsam liegt ein Pfad
im Dämmerlicht
mitten im Herbsteswald.
Niemand geht und bricht
den Frieden des Abends." (Bashô)

Wenn der Abend sich neiget
dringt der Herbstwind ein
vom Feld tief in mein Herz.
Im Dickicht des Heimatorts
singen Wachteln nah und fern." (Toshinari)[13]

Beim Lesen solcher Verse mögen wir an das innige, in seiner schlichten Frömmigkeit erschütternd eindruckstiefe „Abendlied der Seele" denken. In Ost und West finden wahre Dichter in der Natur Ruhe und Frieden. Der Weise reicht in der Stille an das Wesen und die Bestimmung des Menschen und aller Dinge. Laotse lehrt:

„Zurückgewandt sein zur Wurzel: das ist Stille.
Stille: das ist Rückkehr zur Bestimmung."[14]

Stille ist mehr als eine Gefühlsstimmung, die über der Natur ausgebreitet liegt und vom Menschen empfunden wird. Wer die Stille in sich hineinnimmt, kommt zu seinem Selbst und wird wesentlich. Wenn der „Geist die Gründe seines Seins aufsucht und stille wird, ganz stille ruht in sich, dann

[13] Bei *Kitayama*, a.a.O. SS. 129, 128, 144.
[14] *Laotse*, *Tao Te King*. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1923, Nr. 16.

wird er fest und unerschütterlich ..." (Bhagavadgîta).[15] Im Osten hält man die Stille für die Wurzel der Geisteskraft und den Mutterboden aller echten Werte der Lebensgestaltung. Wem die Höherbildung des Menschentums am Herzen liegt, muß als deren notwendige Vorbedingung die Stille pflegen und ihr den gebührenden Platz in der Lebensführung sichern. Diese Überzeugung schuf in Japan „die Kultur der Stille", deren Zauber heute westländische Herzen stark berührt.

Es gibt ein „menschliches Unwissen um Stille". Dürckheim nimmt dieses zum Ausgangspunkt seiner Erwägungen über „Japan und die Kultur der Stille". Wie er glaubt, sind „die großen Religionen ... alle auch Wege zur Stille. Aber die Menschen sind verschieden in ihrer Empfänglichkeit für die Stille und in ihrer Bereitschaft, ihr Opfer zu bringen. Sie sind verschieden aus Gründen des Alters, der Reife und auch des Charakters. Der vom Leben Geprüfte ist ihr näher als der, der noch nicht durch die Schule des Leidens gegangen ist. Der nach Außen Gekehrte ist ferner als der, dem der Weg nach Innen geschenkt ist. Der Bauer weiß mehr um die Stille als der, den städtisches Leben verschlingt — aber der, dem das Leben die natürliche Stille versagt, ist oft auch der Sehnsucht nach Stille und so ihrer tieferen Erfahrung viel näher als der, der — noch eins mit der Natur — sie ganz selbstverständlich genießt. Aus mancherlei Gründen sind Menschen, Zeiten und Völker der Stille erschlossener als andere. Der Osten weiß mehr um die Stille als der Westen. Er weiß mehr um sie aus einer natürlichen Neigung sowohl wie aus einer langen Tradition."[16] Jeder Mensch besitzt das innere Organ für die Stille. Um es zur vollen Entfaltung zu bringen und in dem inneren und äußeren vom Selbst durchwirkten Raum die Kultur der Stille aufzubauen, bedarf es der Zucht und Übung. Dürckheim entdeckt in Japan die „Übungen der Stille" auf drei Stufen, nämlich in den „besonderen Sitten und Liebhabereien des Volkes", die zum Alltag des Japaners gehören, in den von den Meistern gelehrten überkommenen Künsten (den sogenannten „Wegen", wie „Weg" des Bogenschießens, Fechtens, Schwertkampfs, des Schreibens, Blumensteckens oder des Tees), schließlich auf der höchsten Stufe in den religiösen Versenkungsübungen der buddhistischen Mönche.[17] In jedem Fall handelt es sich um Übungen, die Selbstzucht und langdauernde Bemühung erfordern. Dürckheim betont in seinem Buch mehrmals den volkstümlichen Charakter und die allgemeine Verbreitung der „Übungen der Stille". Nach ihm beherrschen sie alle Lebensgestaltung in Japan, „sofern" — so fügt er einschränkend bei — „sie noch wirklich japanisch ist".[18] Japanische Reinkultur ohne westlich amerikanische Beimischung ist in Japan selten geworden. Aber auch im alten Japan dürften „Übungen der Stille" im eigentlichen Sinn kaum je vom Mann aus dem Volke vorgenommen worden sein. Die Kultur der Stille war

[15] *Bhagavadgîta,* der Gesang des Erhabenen, übers. von Th. Springmann, Lauenburg. 1921, 11, 53. [16] *Dürckheim-Montmarin,* a.a.O. SS. 9, 10.
[17] *Dürckheim-Montmarin,* a.a.O. SS. 13, 14.
[18] *Dürckheim-Montmarin,* a.a.O. S. 14.

immer eine aristokratische Kultur, und sie mußte ihrem Wesen nach eine solche sein. Wir werden auf diesen wichtigen Punkt noch einmal zurückkommen.

Das Moment der Übung verdient besondere Beachtung. Wie viel schweigendes Opfer in den Übungen enthalten ist, wie viel Mühe es kostet, die völlige Ruhe des Leibes und Geistes zu erringen, weiß nur, wer selbst lange Zeit geübt hat. Wahr ist, daß die Japaner die Anfangsschwierigkeiten der Übung leichter überwinden. In ihrer natürlichen Struktur nach innen gewandt, besitzen sie ein intuitives Wissen um die tiefe Harmonie von Seele und Leib. Auch sind sie bereit, um des Geistes willen körperlichen Schmerz auf sich zu nehmen. So werden die ersten Stufen des Wegs nach Innen, die die Beruhigung der leiblich-sinnlichen Regungen zum Gegenstand der Übung nehmen, verhältnismäßig leicht bewältigt. Aber der Aufstieg zur Meisterschaft ist steil und mühsam für alle. Auch hier gilt Goethes Wort von der Schwierigkeit der vollkommenen Aneignung der Künste: „Aller Anfang ist schwer. Das mag in einem gewissen Sinne wahr sein. Allgemeiner aber kann man sagen: aller Anfang ist leicht, und die letzten Stufen werden am schwersten und seltensten erstiegen" (Wilhelm Meisters Wanderjahre).

Auf den unteren Stufen der Übung wird die völlige Beruhigung und Beherrschung des Körpers bewirkt. Ein altes östliches Weisheitswort spricht von der „Ruhe in der Bewegung" und der „Bewegung in der Ruhe" und meint das in die Bewußtheit gehobene rhythmische Gleichgewicht der menschlichen Seinslage, deren Lebendigkeit keine Bewegung ohne Ruhe, keine Ruhe ohne Bewegtheit zuläßt. Ungleich schwieriger ist geistige Übung auf den höheren Stufen, die die Entleerung und Fixierung des Bewußtseins bezweckt. Hier liegen die eigentlichen Gefahren des Weges, weshalb niemand ohne erfahrene Führung östliche Meditation üben sollte. Im buddhistischen Schrifttum, besonders in den Chroniken und praktischen Übungsanweisungen der kontemplativ-mystischen Zensekte, ist oft von den Irrwegen und Krankheiten der Meditation die Rede, auch sind die daraus folgenden seelischen Katastrophen genügend deutlich bezeichnet. Was die Zenmeister mit ihren Warnungen vor der „Fuchs-Erleuchtung" und ähnlichem meinen, ist noch kaum erforscht und nirgendwo dem westlichen Leser zugänglich gemacht worden.

Die Kultur der Stille wurzelt wie die Meditation in der eigentümlichen intuitiven Geisteshaltung des östlichen Menschen. Diese Haltung ist in einem umfassenden Sinn ganzheitlich. Der japanische Denkstil ist als „Ganzheitsdenken" bezeichnet worden, weil es „von einer naturgemäß noch unklaren Anschauung des Ganzen ausgeht, um dieses immer deutlicher zu sehen und in ihm den Teilchen ihre Stelle zuzuweisen."[19] Aber das Ganzheitsdenken fügt sich in den geistigen Gesamtorganismus ein, der alle See-

[19] *Robert Schinzinger*, Japanische Philosophie. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1942, S. 12.

lenkräfte in Bewegung setzt, um seinen Gegenstand gleichsam von allen Seiten einzukreisen und gleichzeitig zu erfassen. Man kann im östlichen Denken kaum irgendwo bloßen einseitigen Intellektualismus oder Voluntarismus finden. Das Ziel der Erkenntnis ist immer vollkommenes gefühlsgesättigtes Ganzheitserfassen, das sich unmittelbar in der Lebenstätigeit auswirkt. Solche Ganzheitshaltung bedarf der Stille, damit sich der Mensch mit gesammelter Kraft im Miteinander von Leib und Seele und aller geistigen Fähigkeiten den Gegenständen zuwenden kann. Ein Gegenstand ist erst vollkommen erfaßt, wenn er ganzheitlich begriffen und ins Innere des Menschen aufgenommen wurde. Der Mensch vermag alsdann dem Gegenstand oder Ereignis mit seiner Wesensmitte zu begegnen. Seiner unerschütterlichen Eigenständigkeit sicher, befindet er sich in steter Bereitschaft zur Aufnahme neuer Werte.

Der westliche Mensch spürt bei der Begegnung mit dem Osten das Wertvolle der Ganzheitshaltung, die aus Stille und Meditation hervorwächst. Von Organisation, Technik, Betrieb gehetzt, verlangt er zurück nach den wesenhaften Wurzeln seines geistigen Daseins. Ob er die Kraft zur Stille wird aufbieten, noch einmal eine wesenhafte Lebensformung gestalten können? Die abendländische Tradition begreift in sich auch die Werte der Stille. Der Osten hat dem Westen kein völlig neues Gut anzubieten, das nicht im alten Europa schon während einer langen Geschichte vorkommt. Die christliche Mystik hat an den Neuplatonismus anknüpfend eine philosophische Richtung der negativen Theologie und aus ureigner Schöpferkraft eine unvergleichlich tiefe personale kontemplative Frömmigkeit hervorgebracht. Die Übungen der Stille waren auch jenen schweigenden Mönchen bekannt, die nach dem Wort des großen Benediktinerabts Guéranger für sich „die mühevolle Ruhe des Klosters" zum Anteil erwählten. Die Innenkultur der Seele hat sich nirgendwo vollkommener als im Christentum entfaltet, aber diese Werte konnten in der technisierten westlichen Zivilisation nicht die Führung behaupten. Das Heimweh nach verlorenen Gütern läßt heute viele Abendländer zum Osten ausschauen. Ob sie dort Erfüllung ihrer Wünsche finden werden?

Auch Asien ist von der weltweiten Kulturkrise ergriffen. Der Einbruch der Technik hat zusammen mit den politischen Umwälzungen nach den ungeheuren Kriegskatastrophen einen nie dagewesenen Wandel aller Lebensbeziehungen verursacht. Die in ihrer zarten Verfeinerung stets auf wenige beschränkte aristokratische Kultur der Stille vermochte der allgemeinen Mechanisierung keinen wirksamen Widerstand entgegenzustellen. Die breiten Massen der östlichen Völker, aber auch Akademiker und Studenten, sind der unkontrollierbaren Beeinflussung durch die Mittel der Technik wehrlos ausgeliefert. Der schönen Dinge, die die japanische Kultur hervorbrachte, werden immer weniger. Dafür machen sich allenthalben die üblen Folgen der Massenreklame, Strebertum und Dekadenz breit. Die japanische Kultur einst so hochwertig und angesehen, schwindet beängstigend dahin. Offenbar genügt die überkommene meditative Geistigkeit nicht dazu, die Krise zu

wenden. Deshalb hat sich ein tiefer Pessimismus vieler, und zumal der geistigen, religiösen Menschen bemächtigt. Die spezifisch östlichen Werte, Stille und Meditation, sind in der gegenwärtigen Kulturkrise besonders gefährdet. Waren sie stets eine Angelegenheit der Wenigen, so zerfallen heute die weltanschaulichen Sicherungen, die jene Innenbezirke schützten. Der Buddhismus bemüht sich — mehr als zuvor, aber vergebens —, den Problemen des modernen Lebens gerecht zu werden. Die Rettung der Stille für den Menschen in Ost und West ist ein Teil des kulturellen Weltproblems, das nur als Ganzes richtig gesehen und gelöst werden kann.

Wenn auch die meditative Geisteshaltung das kostbare Erbe des Ostens darstellt und Asien nichts Wertvolleres dem Abendland zu bieten hat, so fordert die Begegnung zur Stunde doch auch und gerade bezüglich der Innenkultur erleuchteter Stille den echten Austausch in Gegenseitigkeit des Empfangens und Gebens. Die Aufnahme der östlichen Völker in die Kirche kann für das Christentum einen unvergleichlichen Aufschwung des kontemplativen Lebens bedeuten. Die hohe Zahl kontemplativer Berufe und die ungewöhnliche Eignung der östlichen Menschen für die Unweltlichkeit und Geistesruhe des Klosterlebens prägt heute schon der katholischen Kirche Japans einen wichtigen Wesenszug auf. Der Buddhismus hat nichts Gleichwertiges neben die katholischen Orden zu stellen, in denen die alte kontemplative Tradition des Christentums neue Blüten treibt. Hier entsteht dem Christentum eine bedeutende, verantwortungsschwere Aufgabe der Adaptation. Es handelt sich nicht mehr bloß um die Anpassung der Missionare an Sitten, Bräuche und Eigentümlichkeiten der fremden Völker. Die Kirche muß das ganzheitliche Geistesstreben des östlichen Menschen verstehen und durch eine entsprechende Verkündigung der Glaubenslehre und wesenhafte Gestaltung des Frömmigkeitslebens zu erfüllen trachten. Dem jungen japanischen oder chinesischen Theologen sollte die christliche Dogmatik nicht einfachhin in den scholastischen Thesen der Kompendien vorgelegt, sondern als Einheit des Mysteriums Christi zum inneren Erlebnis gebracht werden. Außer den großen klassischen Meistern Augustinus und Thomas sprechen etwa Bérulle und seine Schule oder die deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts Möhler, Sailer, Scheeben und nicht zuletzt Newman die jungen Ostasiaten lebendig an. Auf die Bedeutung der katholischen Liturgie für das Wachsen und Erstarken der jungen christlichen Kirchen in Ostasien ist in jüngster Zeit wiederholt aufmerksam gemacht worden.[20] Der vollkommene Rhythmus von Stille und Bewegung, Handlung und Wort in der liturgischen Feier müßte ein künstlerisch so hoch begabtes und fein fühlendes Volk wie das japanische stark berühren, wenn es gelänge, den gläubigen in der Taufe der Kirche einverleibten Japaner nicht nur durch theoretische Belehrung, sondern durch eine ihm zugängliche Gestaltung des Gottesdienstes zum

[20] vgl. *Johannes Hofinger S.J.* in Liturgisches Jahrbuch, Münster 1953, S. 196 ff. für Japan Peter Heidrich S.J. in Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster 1955, S. 54—56.

vollen Verständnis und Miterleben der heiligen Messe zu führen. Vermittelt doch die Liturgie in unvergleichlicher Weise die ganzheitliche Anschauung des Mysteriums unseres Glaubens und öffnet zugleich das Tor zum Eingehen in das Leben Christi in seinem mystischen Leibe. Die eigentlichen meditativen Übungen der katholischen Frömmigkeit, wie z. B. die Exerzitien des heiligen Ignatius finden im Osten bereiten Boden und können, richtig geübt, ihre volle Wirksamkeit erweisen. Besonderes Augenmerk wird darauf zu richten sein, daß die psychologischen Hinweise in den Bemerkungen des Exerzitienbuchs, die der Stille und dem allseitigen seelischen Erleben dienen, erfüllt und gedanklich die großen geistigen Linien vom Exerzitanten leicht erfaßt werden können.[21] Bezeichnend für die kontemplative östliche Geistesrichtung ist die Vorliebe der katholischen Japaner für die Werke der Mystiker, vorab des heiligen Johannes vom Kreuz, und die Bücher von Dom Marmion, die sich durch ihre Verbindung von ganzheitlicher theologischer Schau mit gesunder Spiritualität auszeichnen.

Das Verlangen nach einer neuen Innenkultur der Stille und Meditation ist durch die Begegnung von Ost und West bei nicht wenigen erwacht. Manche Schritte geschehen in dieser Richtung. Vom Erfolg dieser Bemühungen wird viel für die Zukunft der Menschheitskultur abhängen.

Individuation und Person

In das Blickfeld der Tiefenpsychologie gerückt nimmt die Begegnung von Ost und West eine Wende, die in den religiösen Bereich einmündet und vor letzte Entscheidungen stellt. Die östliche Meditation wird nicht mehr bloß als köstlicher lebensbereichernder Wert betrachtet, sondern als „Heil"-Mittel im psychologischen wie religiösen Sinne. Denn der seelisch kranke westliche Mensch kann Genesung nur in der Erlösung finden. Deshalb wird die östliche Weisheit in den Dienst der „großen Therapie" gestellt, die, während die „kleine Therapie" Neurosen durch Auflösung von ins Unterbewußte verdrängten Komplexen zu heilen sucht, durch Einbeziehung der im kollektiven Unbewußten vorgebildeten großen Weisheit der Menschheit die Selbstwerdung des Menschen bezweckt. Man ist sich des Übergreifens in den religiösen Bereich bewußt und betont, daß es sich bei „der Ganzwerdung des Menschen ... nicht um irgend einen individuellen Religionsersatz, sondern um eine echte religiöse Möglichkeit ... handelt".[22] Die Psychotherapie übt eine „eigentliche Seelenführung mit dem Ziel der Individuation ... Sie hat somit im weitesten Sinn des Wortes einen religiösen Auftrag, und da-

[21] *Johannes B. Lotz S. J.* gab jüngst in Anknüpfung an die ignatianischen Exerzitien eine wertvolle Anweisung zur ganzheitlichen Meditation: Meditation. Der Weg nach Innen. Frankfurt 1954. Zu gefülltem christlichen Beten führt *Romano Guardini,* besonders: Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen, Würzburg 1937, Vorschule des Betens, Würzburg 1943. Vergleichspunkte zur östlichen Meditation finden sich bei *Bernhard Martin,* Vom Weg zum meditativen Leben in: Geist und Leben 1948, S. 390—397, 1949, S. 297—305. Auch die praktischen Hinführungen zur Meditation von *Georg Volk* in: Dein Herz in gesunden und kranken Tagen, Frankfurt 1952, lassen an östliche Übungen denken.

[22] *Gustav Schmaltz,* Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie, Stuttgart 1953, S. 30.

mit sind auch dem Psychotherapeuten Aufgaben zugefallen, die vormals allein der Priester erfüllte . . .“[23] Zur Rechtfertigung der religiösen Sendung der Psychotherapie wird auf das Versagen des Christentums in Europa hingewiesen. Die psychoanalytische Behandlung sei der einzig mögliche Heilsweg für die wachsende Zahl derer, „die nach ihrer Wesensart die ihnen von dort (= der Kirche) dargebotenen Heilsmittel nicht assimilieren können.“[24]

Die Psychotherapie nimmt bei der Erfüllung ihrer neuen großen Aufgabe der Menschenführung und Menschenerlösung die östliche Weisheit zur Hilfe. Der Grund dafür liegt vielleicht weniger in der unbestrittenen Werthaftigkeit des östlichen Geistesgutes als in einer merkwürdigen Verwandtschaft der Motive und Blickrichtung. Das durch die Tiefenpsychologie in den Mittelpunkt des europäischen philosophischen und menschlichen Interesses getretene Unbewußte war in Asien seit alters bekannt und wirksam. Die indischen Philosophen beobachteten nicht nur mit viel Aufmerksamkeit die Träume und unbewußten Zustände des Menschen, sondern bauten das Unbewußte auch in ihre metaphysischen Systeme ein. Besonders bei den Buddhisten finden sich auffallende Gegenstücke zur modernen tiefenpsychologischen Lehre vom Unbewußten. So war es kein Zufall, daß der Einführung des Unbewußten in das abendländische Denken im 19. Jahrhundert eine erste Begegnung mit der östlichen Geisteswelt vorausgegangen war. Die Vorliebe der philosophischen Schule der Romantik für das östliche Wesen ist bekannt. Romantiker waren es, Schelling und besonders C. G. Carus, die in einem volleren Begreifen der psychischen Tiefenschichten des Menschen zuerst die Bedeutung des Unbewußten aussprachen. Carus vermochte es in ein christlich geschautes personales Menschenbild einzubauen.[25] Eduard von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“ (1869) ist über Schopenhauer buddhistisch beeinflußt. Bei ihm ist das Unbewußte nicht psychologisch, sondern metaphysisch verstanden. Die unpersönliche Betrachtungsweise ist ihm mit Jung und dem Buddhismus gemeinsam.

Die westliche Psychotherapie, die heute die religiöse Weisheit Asiens zur Selbstwerdung des Menschen im Individuationsprozeß heranzieht, fußt auf der totalen psychologistischen Weltanschauung Jungs, die am gleichen Mangel wie das östliche Denken krankt, nämlich am Fehlen des Personbegriffes. Wohl hat der Osten große Persönlichkeiten hervorgebracht. Die Begegnung mit den Weisen Asiens, Kung-tse oder Lao-tse, den indischen Guru und japanischen Zenmeistern, am meisten mit der Gestalt des Buddha, kann eine wesentliche Vertiefung und Bereicherung der wesenhaften Menschenbildung vermitteln. Aber ebenso wenig wie die Griechen vermögen die östlichen Weisen den Heilsweg zu eröffnen. Ihr Wissen vom Menschen versagt am entscheidenden Punkte. Keine Lehre Ostasiens vermochte den Men-

[23] *Schmaltz*, a.a.O. S. 28. [24] *Schmaltz*, a.a.O. S. 11, vgl. S. 26.

[25] *C. G. Carus:* Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele (1846). Carus schreibt: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußten.“ Vgl. den Aufsatz von *Joachim Bodamer:* Die Krankheit der Psychoanalyse in Wort und Wahrheit, März 1955, S. 183—196.

schen als Person zu begreifen. Am meisten weiß von der menschlichen Person die der Mystik fremde konfuzianische Ethik, während die bei den Psychotherapeuten so beliebten Systeme des Yoga und Taoismus, vor allem der Buddhismus vom echten Verständnis der menschlichen Person weit entfernt sind. Sie kommen in der Tat dem apersonalen Psychologismus Jungs und seiner Schule merkwürdig nahe.

Die Leugnung des personalen Ichs gehört zu den Grundpfeilern der buddhistischen Lehre. Sie ist eine der vier großen Wahrheiten, die der Buddha wahrscheinlich sogleich nach seiner Erleuchtung verkündet hat. Die alten Buddhisten bedienten sich ihrer, um gründlich mit der Illusion eines substantiellen Ichs aufzuräumen. Die Deutung des Nirvâna-Zustandes blieb unentschieden. Aber wie zahlreiche Texte beweisen, wurde die Auffassung vertreten, daß die endgültige Befreiung das Auslöschen des personalen Bewußtseins mit sich bringt. Im Laufe der Geschichte des Buddhismus hat die Nicht-Ich-Lehre mannigfache Formen angenommen. In der mahayanistischen Philosophie des „mittleren Wegs" (mâdhyamika), deren Hauptanliegen die Enthüllung der „Leere" aller Dinge ist, findet sich wohl ein Platz für die absolute Wirklichkeit des Buddha, nicht aber für die selbständige menschliche Person. Die andere bedeutende mahayanistische Schule des Yogâcârâ entwickelte eine idealistische Bewußtseinslehre, in der wichtige psychologische Zusammenhänge erkannt sind, aber der Personbegriff fehlt. Der den ganzen Buddhismus durchziehende Negativismus läßt kein Verständnis für den Menschen als Person aufkommen.

Der Mangel des Personbegriffs wirkt sich besonders verhängnisvoll in der Auffassung von der Liebe aus. P. de Lubac zeigt in seiner theologisch eindringenden Studie über „Buddhistische Liebe", wie von den drei von den Buddhisten angewandten Begriffen Wohlwollen (maitrî), Mitleid (karunâ) und Geben (dana) keiner die personale Menschenliebe trifft.[26] Der Grund für den Mangel liegt darin, daß den Buddhisten die Kategorie der Person fehlt. Freundlichkeit, Mitleid und Schenken, alles, was in der Linie der persönlichen menschlichen Tätigkeit liegt, ist für den Buddhisten im Grunde „leer". Wie kann die Gegenseitigkeit menschlichen Liebens bestehen, wenn der andere leer und mein eignes Selbst ebenfalls leer ist? Alle verlangende Liebe ist unerleuchtete Gier, wenn im Menschen kein personaler Wert angelegt ist. Mitleid und Schenken, die aus personaler Liebesgesinnung hervorgehen können und sollen, werden von den Buddhisten unpersönlich aufgefaßt. Sântideva erklärt: „Ich muß gegen das Unglück anderer kämpfen wie gegen mein eigenes, weil es Unglück ist... Kein Subjekt gibt es, das das Unglück erfährt. Wer hätte sein eigenes? Alle Arten von Unglück ohne Unterschied sind unpersönlich, sie müssen als Unglück bekämpft werden. Warum Einschränkungen?"[27] Das Höchste im Buddhismus ist die unpersönliche Weisheit. Die verschiedenen Äußerungen der Liebe gehören zu den

[26] *Henri de Lubac S. J.*, Aspects of Buddhism, London 1953, S. 15—52.
[27] Bei de Lubac, a.a.O. SS. 38—39.

vorläufigen Dingen, denen der Mensch auf dem Erleuchtungsweg begegnet. Das Eigentliche ist die erleuchtete Schau, die alle Nichtigkeiten entlarvt und die Alleinheit begreift.

Die Einseitigkeit des intellektuellen Intuitionismus macht auch die begrenzte Werthaftigkeit der buddhistischen Meditation deutlich. Die buddhistischen Meditationsübungen, so kostbar sie sind, lassen nicht den ganzen Menschen mit all seinen Kräften zur vollen Entfaltung kommen. Das augustinische Herz, Sitz und Inbegriff der liebenden Erkenntnis und wissenden Liebe, ist die eigentliche Leitkraft der menschlichen Selbstwerdung. Die östliche Weisheit allein kann das Leben in der Ganzheit, die vollkommene menschliche Individuation, nicht vollbringen. Nach dem göttlichen Plan der Menschheitsgeschichte soll die personale Liebe vom Abendland her nach Osten wandern und die ganze Welt erfüllen. Denn „die Liebe, die die Sonne und die anderen Sterne bewegt" (Dante), ist in Christus persönlich auf Erden erschienen und hat uns das dreipersonale Wesen Gottes offenbart.

Die biblische Grundlage der amerikanischen Demokratie

Von WILL HERBERG

Einleitung

Die Auseinandersetzung zwischen dem sowjetischen Kommunismus und der freien Welt ist im tiefsten Grunde eine religiöse. Es handelt sich keineswegs ausschließlich um Gegensätze nationaler Belange, wirtschaftlicher Systeme und politischer Ziele, auch wenn diese eine bedeutende Rolle dabei spielen. Im tiefsten kommt hier die grundsätzliche Verschiedenheit zweier Weltanschauungen zum Ausdruck. In ihrer Auffassung von der Natur des Menschen und seiner Stellung in der Welt, seiner Würde und Verantwortung, der Beziehung zu seinen Mitmenschen, seinem Verhältnis zur Gesellschaft und zu der Macht, die über dem Menschen und der menschlichen Gesellschaft waltet, in all dem stehen sich der Kommunismus und der Glaube, auf dem die amerikanische Demokratie gründet, scharf gegenüber. Es gibt auch keine Möglichkeit eines Ausgleichs, weil es sich um einen Gegensatz der Grundprinzipien handelt. Es ist buchstäblich ein Kampf um die Seele des modernen Menschen.

Weil es sich um eine Auseinandersetzung im Grundsätzlichen handelt, darum muß man sich auf die Grundsätze besinnen. Hier helfen keine Schlagworte und Redensarten. Nichts ist notwendiger als eine verantwortliche Prüfung der geistigen Grundlagen der demokratischen Gesellschaft und ein bewußtes Ja zu all dem, was von bleibendem Wert in ihr ist.

Die demokratische Gesellschaftsordnung Amerikas hat wie jede andere

menschliche Ordnung der Vergangenheit und Gegenwart ihre religiösen Voraussetzungen, auch wenn man sich nicht immer ausdrücklich darauf beruft. Auf die eine oder andere Weise, mittelbar oder unmittelbar, sind diese Voraussetzungen von der Bibel geformt, wie es mit der Geschichte des Juden- und Christentums gegeben ist. Getrennt von dieser Überlieferung haben sie wenig Sinn. Die Verbindung unserer demokratischen Werte mit der religiösen Geschichte unserer Kultur wird weithin anerkannt, sogar von den Vertretern des laizistischen Denkens. Trotzdem hat man von ihr nicht immer eine klare Vorstellung. Das religiöse Denken der Amerikaner neigt zu einem allzu einfachen Idealismus, der in der Religion vor allem die Verkündigung hoher Ideale sieht, die dann vom einzelnen mit ins öffentliche Leben hineingenommen werden sollen. Eine tiefere Einsicht in die Religion jedoch zeigt, wie vielfältig und mannigfach die Beziehungen religiöser Gedanken mit dem gesellschaftlichen Leben in Wirklichkeit sind. Der religiöse Glaube kann sich nicht damit begnügen, Ideale und Werte zu verkünden, und mögen sie noch so hoch sein. Er muß sich irgendwie auch um ein Verständnis der Widerspenstigkeit dieser Welt bemühen, in der diese Werte verwirklicht werden sollen, und ebenso um ein Verständnis der Verderbtheit und der Begrenztheit der Menschen, die diese Werte in die Tat umsetzen sollen. Die Religion muß einen unabhängigen Standpunkt zur Selbstbeurteilung abgeben und Hoffnung auf eine Erfüllung schenken, die jenseits aller Niederlagen und Enttäuschungen des Alltags liegt. In den grundlegenden Gedanken der Bibel und in der in ihr gründenden religiösen Überlieferung bieten sich, wie wir meinen, jene Erkenntnisse und jenes Verständnis und jene Hilfe an, die wir in diesen wirren Zeiten brauchen, um verantwortlich handeln zu können.

Die Grundgedanken der Bibel in ihrer Beziehung zur demokratischen Gesellschaft

Gott und Mensch

Die Bibel stellt Gott in den Mittelpunkt. Das eigentliche menschliche Leben ist ein Leben der Liebe zu Gott und darin begründet ein Leben der Nächstenliebe. Aber die Schrift weiß wohl, daß unser tatsächliches Leben von vergötzender Selbstliebe verdorben ist, die alle menschlichen Beziehungen sprengt und verfälscht. Wir sind immer geneigt — die Theologen und die Geschichtler haben dies gezeigt —, uns und unsere Taten zu vergötzen, unseren Einrichtungen völlig urteilslos einen endgültigen Wert beizumessen, unsere Werke zu Werkzeugen des Stolzes, der Macht und der Selbstverherrlichung zu machen. Solche aus den Fugen geratene Ichsucht bleibt niemals ohne Folgen: „Darum spricht also der allmächtige Herr: ‚Weil einen Gott du dich dünkst, sieh, deshalb will Fremde ich über dich bringen ... Hochmütig warst du geworden ob deiner Schönheit. Deine Weisheit gabst du ob deines Glanzes preis. Ich schleudere dich auf die Erde hinab'" (Ez 28, 6.7.17). Die Propheten führen alle Übel der menschlichen Gesellschaft auf diese

Selbstvergötzung des Menschen zurück, die das Innerste dessen ausmacht, was die Theologen „Erbsünde" nennen.

Die biblische Lehre von der „Erbsünde", lange von den Aufklärern bespöttelt, wird heute wieder in ihrer Bedeutung für die tiefsten Probleme des Menschen und der Gesellschaft erkannt. Wie wir unten sehen werden, ist sie eine der hauptsächlichsten Grundlagen der amerikanischen Verfassung. Ja, es hat sich gezeigt, daß sie unerläßlich ist, die menschliche Natur in politischen Fragen richtig zu verstehen. So moderne Denker wie Richard Crossman haben dies erkannt. Er schrieb erst kürzlich: „Die Evolutions- und Revolutionsphilosophien des Fortschritts haben sich beide als falsch erwiesen. Wenn man sich an die Tatsachen hält, dann läßt sich viel mehr für die christliche Lehre von der Erbsünde ins Feld führen als für Rousseaus Phantasiebild vom ‚edlen Wilden' oder von Marx' Vision der klassischen Gesllschaft."[1]

Die Ausrichtung des Menschen auf Gott und die heutige Abkehr von ihm, sind biblisch gesehen der Schlüssel für das Verständnis der menschlichen Situation, in sozialer und politischer Hinsicht nicht anders als im persönlichen Leben. Wie der Schöpfungsbericht und die Erzählung vom Sündenfall in der Schrift zeigen, ist der Mensch dann eins mit sich selbst, mit seinem Nächsten und mit der Welt, wenn er mit Gott eins ist. Wenn er jedoch mit Gott uneins geworden ist, ist er auch mit sich selbst, mit seinem Nächsten und mit der Welt entzweit. Die Abkehr von Gott bringt, biblisch gesehen, unweigerlich auch die Selbstentfremdung und gesellschaftliche Konflikte.

Person

Der Mensch ist trotz seiner Widerspenstigkeit und seiner Eigensucht kostbar in den Augen Gottes. Der Mensch ist nach dem „Bilde Gottes" geschaffen (Gen 1, 26 ff.). Er ist zum Kind Gottes berufen und Gegenstand des Erlöserwillens Gottes (Ps 8, 3.4; Joh 3, 16); er ist für ein großes Ziel bestimmt (Is 2, 2.4; 11, 1—9; Mich 4, 1—6; Röm 8, 18—19; 1 Kor 12, 9; 15, 24—28; 2 Petr 2, 11—13). Deswegen hat jeder Mensch in dieser Hinsicht einen Sinn in sich, er ist Person, deren Wert in etwa unermeßlich und unvergleichlich ist. In einer alten jüdischen Erklärung zur Bibel heißt es, daß „der Mensch viele Münzen mit einem Stempel prägt und daß darin alle gleich sind. Der Heilige, gelobt sei er, hat jeden Menschen (mit dem gleichen Siegel) geprägt, aber keiner von ihnen ist wie der andere. Deshalb muß jeder Mensch sagen: Um meinetwillen ist die Welt geschaffen" (M. Sanh 4. 5). Die Personalität des Menschen ist der erste der ethisch-religiösen Werte der Bibel; und ohne die Bibel besitzt sie keine sichere Begründung.

Gemeinschaft

Die menschliche Existenz ist nach der Bibel jedoch wesentlich auch eine solche in der Gemeinschaft. Das Wort „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" (Gen 2, 18), bedeutet nicht nur die körperlich-geistige Ergänzung

[1] *R. H. S. Crossman,* Towards a Philosophy of Socialism, Praeger, 1952, S. 8.

des Mannes durch die Frau und umgekehrt, sondern auch die der menschlichen Natur in der Schöpfungsordnung gegebene soziale Anlage. Für die Bibel gibt es den Menschen nicht ohne menschliche Gemeinschaft, die sie meist mit dem Namen Bund bezeichnet. Im Alten Testament ist „der Bund zwischen Gott und Israel der eigentliche Ausdruck für das Gefüge der Gemeinschaft, die den Menschen in einer neuen Freiheit zu einer neuen Gesellschaftsordnung führt".[2] Im Neuen Testament hingegen wird das neue Leben der Menschen unter dem Bild der Gliedschaft am Leibe Christi gesehen.[3]

Martin Buber hat das biblische Denken über die menschliche Person sachgetreu in seinem berühmten Wort ausgedrückt: „Durch das Du wird der Mensch ein Ich. Die Begegnung des Menschen mit sich selbst geschieht nur in der Begegnung mit dem Nächsten."[4] Nach der Bibel wird der Mensch durch Gottes Wort ins Dasein gerufen, so daß seine Existenz von den ersten Anfängen an unter einer Antwort-Beziehung steht. Er ist gerufen zu einer persönlichen Liebe zu Gott und seinem Nächsten. Diese Nächstenliebe ist ein Ruf zur Gemeinschaft, zu Zusammenarbeit und Verantwortung. Die Gemeinschaft ist so eine wesentliche Form des menschlichen Daseins und als solche wird sie vom Judentum und Christentum eindeutig bejaht, da beide sich immer als soziale und gegliederte Gefüge verstanden haben.

Es gehört aber zu den wesentlichen Zügen der prophetischen Verkündigung, die einen Blick in das Innerste des biblischen Glaubens werfen läßt, jeden Anspruch der Gemeinschaft auf Endgültigkeit und Absolutheit abzulehnen. Propheten und Apostel leben in der Gemeinschaft; trotzdem treten sie im Namen der Beziehung des Menschen zu Gott gegen Gesellschaft und Staat auf. Die Gesellschaft und ihre Einrichtungen sind nicht der letzte Sinn des Menschen und können es nicht sein. Über ihnen steht die menschliche Person, die zwar in Gemeinschaft mit ihren Mitmenschen lebt, die aber Bereiche des Daseins und Lebens umfaßt, die der Gemeinschaft als solcher fremd sind. Die Bibel bejaht und stützt Gesellschaft und Kultur, aber sie vergötzt sie nicht. Von daher sind der Demokratie Ziel und Grenze gesetzt.

Der Totalitarismus zerstört Person und Gemeinschaft von Grund auf, indem er die Gesellschaft dem Staat unterjocht und den einzelnen diesen beiden. Der Totalitarismus ist die Selbstvergötzung der Gesellschaft im Staat. Der Mensch bedeutet nichts, weil der Staat alles ist. Der atomistische Individualismus anderseits betrachtet den Menschen als isoliertes, sich selbst genügendes Wesen und verkennt die Notwendigkeit der Gemeinschaft. Er läßt den Menschen allein, verloren, ohne Wegweisung, und macht ihn so zur leichten Beute für die Lockungen des Totalitarismus, der ihm den Schein der ersehnten Gemeinschaft verspricht — das bergende Umfangensein von Rasse, Partei, Volk —, als Ersatz für die Freiheit und Verantwortung, die man nicht

---

[2] *G. Ernest Wright*, The Biblical Doctrine of Man in Society, SCM 1954, S. 98.
[3] *Cp. John A. T. Robinson*, The Body: A Study in Pauline Theology, SCM 1952, Kap. 3.
[4] *Martin Buber*, I and Thou, Clark 1937, S. 20.

mehr tragen will. Die beiden falschen Extreme nähren und stützen sich gegenseitig. Keines von ihnen, weder der atomistische Individualismus noch der Totalitarismus, entspricht dem wahren Wesen und Beruf des Menschen, wie die Bibel sie versteht. Person in der Gemeinschaft, das ist nach der Lehre der Bibel der Sinn des Menschen. So allein kann er seine Hinordnung auf Gott erfüllen und verwirklichen. Es ist die grundlegende Aufgabe der Demokratie, ein möglichst günstiges Klima für das Leben der Gottes- und Nächstenliebe zu schaffen, zu dem der Mensch berufen ist.

Gerechtigkeit und Gleichheit

Der Kampf für die Gerechtigkeit, der das gesamte biblische Denken derart durchzieht, daß es keines Beweises bedarf, ist im Grunde ein Kampf gegen den Mißbrauch der Macht durch die Mächtigen der Erde, die so leicht geneigt sind, Gott zu spielen und ihre menschlichen Grenzen und ihre Verantwortung zu vergessen. Es ist ein Kampf für die Gleichheit, besser ein Kampf für immer größere Gleichheit im Namen der rechten Ordnung der Macht und gesellschaftlicher Privilegien. Ungerechtigkeit ist die Frucht des Stolzes und der Selbstvergötzung im sozialen Bereich. „Wenn jemand vorsätzlich sündigt, der lästert den Herrn. Ein solcher soll aus dem Volke ausgeschlossen werden" (Num 15, 30).

Die amerikanische Demokratie ist dem Ideal und dem sittlichen Grundsatz der Gleichheit aller verbunden. Sie läßt keine Rechtfertigung für irgendeine Ungleichheit im sozialen Leben gelten, es sei denn, diese sei durch das Wohl der Gesellschaft erfordert; und auch dann wird die Ungleichheit im besten Fall als ein notwendiges Übel betrachtet. Letztlich kann dieser radikale Anspruch auf Gleichheit nur durch den Glauben an die wesentliche Gleichheit aller Menschen in ihrer Beziehung zu Gott gerechtfertigt werden, positiv in ihrer Berufung zu Kindern Gottes, negativ in ihrer Sündhaftigkeit vor Gott, dem gegenüber sich keiner vor einem andern rühmen kann. Jeder Versuch, eine solche Auffassung in nicht religiösen, rein humanistischen Gründen zu verankern, muß fehlschlagen, da, abgesehen von der Gottbezogenheit, buchstäblich nichts im Menschen ist, worin alle „gleich geschaffen" wären. Jene aufgeklärten Denker, die unser religiöses Erbe zurückweisen und trotzdem an der Gleichheit aller Menschen festhalten, begehen einen Trugschluß. Sie zerstören überdies, wenn auch ohne es zu wissen, die Wurzeln jener Werte, die sie selbst für die höchsten halten.

Der Totalitarismus beutet das Verlangen nach sozialer Gleichheit aus und verkehrt es in sein Gegenteil, um die Uniformität der totalen Versklavung zu bringen. Die verantwortungsscheuen Anhänger des Individualismus verkennen die Forderung der menschlichen Natur und arbeiten dem Totalitarismus in die Hände. Ein biblisch begründetes Verständnis der Gleichheit bemüht sich, die soziale Gleichheit mit der vollen Anerkennung der Einzigartigkeit der Person zu verbinden.

Soziale Beziehung

Es ist eine der auffälligsten Seiten der biblischen Geistigkeit, welche Beachtung sie der sozialen Gerechtigkeit schenkt. Das biblische Denken sieht das Leben des Menschen in der Welt, in einer Welt der Arbeit und Mühen, der Wirtschaft und Politik — anders als die griechische idealistische Philosophie und der orientalischen Mystizismus, — als wirklich und wichtig an und fühlt sich darum ernstlich von allem mit betroffen, was mit diesen Wirklichkeiten vorgeht. In der Geistigkeit des Alten Testaments finden sich Gebete um Regen und ein reines Herz, um gute Ernte und einen demütigen Geist derart nebeneinander, daß daraus die tiefe Überzeugung von der Einheit der menschlichen Natur sichtbar wird, vom Menschen aus Leib und Seele. Dieselbe Überzeugung durchzieht selbstverständlich das Neue Testament. Bei Matthäus richtet der zum Endgericht wiederkommende Herr die Menschen nach ihrer Bereitschaft, dem Nächsten mit Nahrung, Kleidung und Obdach zu helfen (Mt 25, 31—45).

Der biblische Glaube fordert vom Menschen, nicht zu rasten, solange noch ein Übel in der Welt ist, aber er warnt ihn auch vor der Annahme, als läge es bei ihm oder es sei in seiner Hand, das Werk zu vollenden. Der religiöse Wirklichkeitssinn des biblischen Glaubens steht hier gegen alle Utopien, die da glauben, Übel und Unvernunft könnten im Lauf der Geschichte aus der menschlichen Gesellschaft ausgerottet werden. Er steht aber ebenso gegen alle Hoffnungslosigkeit, die alles menschliche Mühen als eitel und vergeblich betrachten möchte. Der biblische Glaube fordert vom Menschen, sich seiner Aufgabe zu stellen und in ihr auszuharren; Gott wird vollenden, was in seinen Augen Vollendung verdient. Diese Überzeugung, mag sie in noch so geschwächter, säkularisierter Gestalt vorhanden sein, ist der heimliche Antrieb der großen sozialreformerischen Bewegung, die vielleicht den Hauptruhm der westlichen Kultur darstellt.

Freiheit und Verantwortung

Die Mittelpunkt-Stellung Gottes und der Personalismus, wie sie den biblischen Glauben bestimmen, begünstigen beide die Freiheit. In sozialer und politischer Rücksicht gründet die Freiheit in der Überzeugung, daß Gott der absolute Herr ist und daß kein Mensch Herr eines andern ist. Eine berühmte rabbinische Erklärung zum Bibelwort „Mir gehören die Kinder Israels als Knechte" (Lev 25, 55) lautet: „Mir gehören die Kinder Israels als Knechte — nicht Knechte von andern Knechten" (B. Baba Metzia, 10a B. Kidd. 22a). Paulus verkündet die Freiheit des Menschen in Christus gerade deswegen, weil er in Christus nur einen Gott und einen Herrn haben kann (1 Kor 8, 5—6). Diese Aussagen und der Glaube, in dem sie gründen, stellen die wahre und unveräußerliche Charta der menschlichen Freiheit dar. Mit diesen Worten können wir allen menschlichen Einrichtungen Trotz bieten, die für sich jenen unbedingten Gehorsam fordern, der Gott und nur Gott allein zukommt; denn man muß letztlich „Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 5, 29).

Widerstand gegen sich als Gott gebärdende menschliche Einrichtungen und gegen totalitäre Tyrannen ist Recht des Menschen. Es ist sein Recht, weil es Ruf und Befehl Gottes ist. Der Ruf zur Freiheit ist eines der Hauptworte Gottes.

Es handelt sich aber um eine Freiheit, die nicht von der Verantwortung losgelöst werden kann. „Ihr seid Freie, aber ihr dürft die Freiheit nicht zum Deckmantel der Bosheit machen" (1 Petr 2, 16). Diese Worte aus dem ersten Petrusbrief können als Zusammenfassung der gesamten biblischen Lehre von der Freiheit und Verantwortung angesehen werden.

Verantwortung bedeutet Offensein für die Forderung Gottes und des Nächsten, bedeutet ebenso die Bereitschaft zur Tat und zur Rechenschaft für die Folgen einer Tat. Demokratie kann ohne solche Verantwortung nicht bestehen. Der Totalitarismus anderseits nährt sich von der Flucht vor der Verantwortung, die er fördert, denn er ist verantwortungsscheu; macht doch der verantwortungslose Mensch die verantwortungslose autoritäre Gesellschaftsordnung erst möglich.

Der biblische Glaube ist eine Religion persönlichen Vertrauens und persönlicher Entscheidung. Er stellt den Menschen vor die Forderung: „Wähle heute, wem du dienen willst" (Jos 29, 15), der man nur in Freiheit und Verantwortung begegnen kann. Auf die Freiheit verzichten oder versuchen, der Verantwortung zu entgehen, heißt, so gesehen, nichts anderes, als den Bund Gottes zurückweisen; denn das, was Gott von uns verlangt, ist, daß wir uns der Wirklichkeit stellen, uns entscheiden und handeln: „Leben und Tod ... habe ich dir vorgelegt. So wähle denn das Leben" (Deut 30, 19). Die Forderung einer Entscheidung ist ein Zeugnis für unsere Freiheit; die Einschärfung, „Leben zu wählen", mahnt uns an unsere Verantwortung. Freiheit und Verantwortung gehören zusammen. Beide gründen im biblischen Verständnis der Beziehung des Menschen zu Gott, beide sind eine radikale Absage an jede Art von Totalitarismus, der nur bestehen kann, wenn er beide vernichtet.

Soziale Verbundenheit und persönliche Verantwortung sind die beiden Pole des biblischen Verständnisses vom Menschen in der Gesellschaft. Beide gründen in der gleichen religiösen Hingabe. „Das biblische Gleichgewicht zwischen der verantwortlichen Gesellschaft und dem verantwortlichen Einzelnen", schreibt G. Ernest Wright, „ist allein wegen der uneingeschränkt theozentrischen Ausrichtung des Glaubens möglich."[5]

Biblischer Glaube und demokratischer Staat

Das biblische Verständnis der politischen Macht und des Staates ist komplex, vielschichtig und letzten Endes ambivalent. Einerseits wird der Staat mit großem Mißtrauen betrachtet und ernstlichen Einschränkungen unterworfen, da er immer dazu neigt, sich über die Oberhoheit Gottes hinwegzusetzen und das Band der Liebe zu verletzen, das zwischen Mensch und

[5] *Wright*, a.a.O. S. 90.

Mensch bestehen soll. Als Israel um einen König bittet, wird darin gewissermaßen eine Zurückweisung Gottes gesehen: „Sie haben mich verworfen, daß ich nicht länger König sei über sie" (1 Sam 8, 7). Jesus betrachtet die Ausübung des Herrschaftsrechtes von Menschen über Menschen als heidnisch: „Die, welche als Fürsten der Völker angesehen werden, herrschen über sie, und ihre Großen vergewaltigen sie. Nicht so sei es unter euch" (Mk 10, 42. 43). Durch die gesamte Heilige Schrift, vom Buch Genesis bis zur Geheimen Offenbarung, zieht sich das eine stolze Bekenntnis des Glaubens: „Der Herr ist unser Richter, der Herr unser Gebieter, der Herr unser König" (Is 33, 22).

Doch hat die Bibel durchaus Verständnis für irdische Unvernunft. Gott gab Israel einen König in seinem „Zorn" (Os 13, 11). Aber sogar sein Zorn ist erlösend. Paulus sah dies ganz klar, wenn er die Ermahnung gibt: „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt als von Gott; die bestehenden Gewalten aber sind von Gott angeordnet ... als ein Schrecken für böse Taten" (Röm 13, 1.3). Man hört darin die Stelle aus den Sprüchen: „Durch mich regieren die Könige, entscheiden die Großen nach Recht" (Prov 8,15). Diese Spannung zwischen Macht und Staat als eine Notwendigkeit des geschichtlichen Lebens, einerseits eine Anordnung Gottes zum Schutze der Menschheit, und doch gleichzeitig ein Ausdruck menschlichen Selbstgenügens und seiner Entfremdung von Gott, umgrenzt den Rahmen, innerhalb dessen die Bibel das Problem der irdischen Regierung angeht. Ins säkularisierte Denken übersetzt ist es der Rahmen, innerhalb dessen die Demokratie, wie wir sie verstehen, ihre Probleme zu lösen versucht.

Die Demokratie ist für den Amerikaner wesentlich ein politisches System, das sich bemüht, den notwendigen Gebrauch der Macht für gesellschaftliche Zwecke mit Sicherheitseinrichtungen gegen ihren Mißbrauch durch Tyrannen, Minderheiten und despotische Mehrheiten zu verbinden. Die amerikanische Demokratie ist also nicht wie in der Philosophie Rousseaus auf einen utopischen Optimismus oder auf einen trügerischen „Glauben an den Menschen" gegründet, sondern auf die biblische Überzeugung, die uns so unbarmherzig durch Erfahrung und Geschichte eingeprägt ward und mit der Lehre von der Erbsünde so eng verbunden ist, daß nämlich kein Mensch so gut und weise ist, wie gut und weise er immer auch sein mag, daß ihm Macht über andere ohne jede Pflicht der Verantwortung anvertraut werden könnte. Vor hundert Jahren, am 16. Oktober 1854, hat Abraham Lincoln in seiner Antwort an Senator Douglas in Peoria, Ill., diese Erkenntnis treffend ausgedrückt.

„Richter Douglas umschreibt unsern Standpunkt oft und mit bitterer Ironie: ‚Die Weißen von Nebraska sind gut genug, sich selbst zu regieren, aber sie sind nicht gut genug, ein paar armselige Neger zu regieren!' Ich zweifle nicht, daß die Neger von Nebraska ebenso gut sind und bleiben wie die durchschnittlichen Leute überall. Ich behaupte keineswegs das Gegenteil. Was ich sage, ist lediglich dies, daß kein Mensch so gut ist, einen anderen

ohne dessen Einverständnis zu regieren. Ich behaupte, daß dies das Grundprinzip, der Rettungsanker des amerikanischen Republikanismus ist."[6]

Was Lincoln als „amerikanischen Republikanismus" bezeichnet, nennen wir heute amerikanische Demokratie. Das Grundprinzip und der Rettungsanker bleiben die gleichen: ein demütiges und nüchternes Verständnis der Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Natur in politischen Fragen.

Die letzte Quelle dieses Verständnisses, das unserer Verfassung und ihrem System zugrunde liegt, wird von Lord Bryce in seinem bekannten Buch über Amerika folgendermaßen beschrieben: „Die amerikanische Verfassung ist das Werk von Männern, die an die Erbsünde glaubten und die entschlossen waren, Übertretern kein Tor offen zu lassen, das sie zu schließen vermochten."[7]

Die biblische Grundlage unseres Verständnisses von Demokratie, wie diese in der Tradition unseres Verfassungswesens gesehen wird, ist damit klar. Die Väter der Verfassung, wie sehr sich auch einzelne aus ihnen vom Christentum entfernt haben mochten, standen diesem immerhin so nahe, daß sie vom Ernst des biblischen Wirklichkeitssinns in seiner Auffassung vom Menschen und der Politik durchdrungen waren. Da sie ganz besessen waren von dieser Nüchternheit, vermochten sie in gleicher Weise Anarchie und Despotie zu vermeiden, und konnten eine Verfassung ausarbeiten, die uns so viele Jahre gute Dienste erwiesen hat.

Demokratie dieser Art gründet in dem Wissen um „Größe und Elend" des Menschen. Sie hat einen starken Sinn für menschliche Würde und die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person, die auf Gott ausgerichtet ist. Sie hat ebenso einen klaren Blick für die Versuchungen und Verwirrungen der Sünde in der menschlichen Gesellschaft. Unter dieser doppelten Rücksicht verlangt die Demokratie einen verantwortungsbewußten Staat, der seine Macht beschränkt und nur auf jene Gebiete ausdehnt, wo die der einzelnen und der nicht-staatlichen Gruppen offensichtlich nicht ausreichen, um die Bedürfnisse von anerkannt öffentlicher Dringlichkeit zu erfüllen. Demokratie solcher Art erkennt eine Machthoheit über sich an und weiß das Wort Jesu wohl zu schätzen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Mt 22,21). Als solche steht sie in schärfstem Gegensatz zu dem verantwortungslosen, autoritären, alles durchdringenden, allmächtigen, sich selbst vergötzenden Staat, der unter jeder Form von Totalitarismus vorherrscht.

Da die Demokratie, um wirklich eine solche zu sein, nicht absolut sein kann und eine Macht über sich anerkennen muß, kann sie sich auch nicht als höchsten Wert hinstellen. Deshalb kann die Demokratie auch nicht zu einem Gegenstand religiöser Verehrung gemacht werden, wie so viele laizistisch denkende Amerikaner es versuchen in der Hoffnung, eine geistige Kraft zu

[6] *T. Harry Williams,* Abraham Lincoln: Selected Writings and Speeches, Packard 1943, S. 36—37.

[7] *James Bryce,* The American Commonwealth, London 1889, Macmillan, 2nd ed., Part. I, Chap. XXVI, sec. VIII.

entwickeln, um dem Kommunismus in einer letzten Tiefe begegnen zu können. Wie jede andere gesellschaftliche Ordnung oder jedes andere politische System ist die Demokratie nicht Selbstzweck, sie ist auf Ziele bezogen. Sie schließt „Übereinstimmung über das allgemeine Beste des Menschen auf der Ebene der Ausführung, nicht notwendig dagegen Übereinstimmung in den letzten Grundprinzipien ein".[8] Demokratie anerkennt ein höheres Gesetz und eine höhere Macht. Würde sie versuchen eine letzte Lebensform zu werden, würde sie sich in eine teuflische, sich selbst vergötzende Ideologie verwandeln, die in gleicher Weise zu jeder wahren Demokratie wie zum Menschen der Bibel in Widerspruch steht. Glücklicherweise hat in Amerika, von einigen seltenen Ausnahmen abgesehen, nie irgendeine Tendenz von einiger Verbreitung bestanden, die Demokratie zu einem religiösen Kult zu machen und so ihren demokratischen Sinn zu zerstören.

Der Überzeugung des „freien amerikanischen Bürgers" gab vor einigen Jahren ein laizistischer Schriftsteller (Elliot E. Cohen, Herausgeber des Commentary) treffenden Ausdruck: „Es scheint mir, als hätten die freien Bürger, mögen sie nun religiös sein oder nicht, letztlich eine gemeinsame Überzeugung: Ob sie sich zum Glauben an Gott bekennen oder nicht, sie sind der Meinung, daß es keinen Gott gebe außer dem einen Gott. Um es anders auszudrücken: Ich glaube, daß sowohl der Gläubige wie der Laizist in den Vereinigten Staaten nicht weit von dem alttestamentlichen Gebot entfernt sind: ‚Du sollst keine anderen Götter neben mir haben". Ich verstehe das so, daß niemand, möge er an eine jenseitige Macht glauben oder nicht, des Glaubens ist, es gebe irgendein Was oder ein Wesen, — eine Idee, eine Institution, einen Menschen, ein Volk, einen -ismus, die der Mensch für Gott halten könnte. Das Wesentliche ist, daß der einzelne an diesem entschiedenen Widerstand gegen jeglichen Glauben und jegliche Ideologie festhält, die irgendeinem politischen Ding einen übermenschlichen und transzendenten Wert zuerkennen möchten."[9]

Wir nehmen zur Kenntnis, daß dieses demokratische Grundprinzip, wonach nicht einmal der Demokratie ein „übermenschlicher und transzendenter Wert" ausdrücklich zugeschrieben werden kann, vom biblischen Glauben abgeleitet wird. Wir nehmen ebenfalls zur Kenntnis, daß dieses Prinzip nicht aus säkularisierten Philosophien hergeleitet werden kann, auch wenn heutzutage laizistische, ja sogar gottlose Denker an diesem Prinzip festhalten. Es hängt in seinem wahren Sinn vom biblischen Glauben an einen jenseitigen Gott ab und es kann nicht lange ohne den nährenden Grund eines solchen Glaubens bestehen. Es ist unmöglich zu sagen: „Es gibt keinen Gott außer Gott", es ist unmöglich, irgendeiner Idee, einer Einrichtung oder einem Menschen „übermenschliches und jenseitiges" Wesen abzusprechen, wenn man nicht an Gott glaubt und das „Übermenschliche und Jenseitige" über

[8] General Education in a Free Society: Report of the Harvard Committee (Harvard 1945), S. 27.

[9] *Elliot E. Cohen,* The Free American Citizen — 1952, Commentary, September 1952.

allen Menschen, Ideen und Einrichtungen, über jeglichem Ding dieser Welt bejaht. Demokratie muß, wenn auch nicht ausdrücklich, eine Macht über sich anerkennen, sonst wird sie sich unweigerlich selbst zur höchsten Macht erklären: Lincolns Wort „Dieses Volk steht unter Gott" gibt nicht nur die allgemeine Überzeugung des amerikanischen Volkes wieder, es drückt auch das Lebensgesetz jeglicher verantwortungsbewußten, nicht totalitären, sozialen und politischen Ordnung aus.

Autonomie — Heteronomie — Theonomie

Das Problem der Demokratie und ihrer biblischen Begründung mag noch in einen weiteren Rahmen eingespannt werden. Es gibt drei grundlegende Möglichkeiten, wie ein Mensch oder eine Kultur begründet sein können. Die eine Haltung ist die der Autonomie, in der der einzelne oder die Gemeinschaft als sich selbst genügend betrachtet werden, weil sie für die höchste Wirklichkeit gehalten werden, über der es nichts mehr gibt. Auf der gesellschaftlichen Ebene fand diese Ansicht ihren Ausdruck im verantwortungslosen Individualismus, der eine bestimmte Art von säkularisiertem Liberalismus bis auf den heutigen Tag kennzeichnet. Eine zweite Haltung ist die Heteronomie; das Ich, unsicher, in seiner Selbstgenügsamkeit erschüttert, unterwirft sich völlig irgendeinem von außen kommenden Gesetz, gibt seine Freiheit auf und will restlos in einem größeren, vergöttlichten Ganzen aufgehen. Der Totalitarismus in seiner faschistischen oder kommunistischen Spielart ist das vollendete Beispiel dieser Heteronomie im gesellschaftlichen Leben. Die Geschichte der Menschheit kann man als eine Folge von krampfhaften Versuchen ansehen, dem einen dieser unerträglichen Extreme zu entgehen, um in das andere zu fallen.

Die Bibel verwirft solche Heteronomie als dämonisch und götzendienerisch. Keinem menschlichen Wesen, keiner Idee oder Einrichtung, keinem Ding, wie gut und wertvoll es auch immer sein mag, kann jener absolute und totale Anspruch zugestanden werden, den die Heteronomie erhebt. Anderseits verwirft die Bibel aber auch die sich selbst genügende, sich selbst vergötzende Autonomie des säkularisierten Humanismus, die ebenso dämonisch und götzendienerisch ist. Gegen beide setzt die Bibel das befreiende Wort Theonomie — die Begründung des Lebens, des einzelnen und der Gemeinschaft, in Gott und Gott allein. Die Theonomie steht also gegen die Autonomie und die Heteronomie als ein transzendentes Prinzip der Verantwortung und des Gerichts. Sie kann nicht völlig in eine menschliche Einrichtung oder ein System eingegliedert werden, ohne nicht gleichzeitig in gewissem Maße verdorben und verfälscht zu werden. Es gibt aber gesellschaftliche Ordnungen, die dieses Prinzip anerkennen und die sich bemühen, ihre Ansprüche und Forderungen zu begrenzen; es gibt andere, die totalitären, die sich weigern, irgendeine Grenze oder Schranke anzuerkennen. Die Demokratie gehört zu den erstgenannten. Man begreift sie vielleicht am besten in diesem Zusammenhang als eine Einrichtung der Theonomie auf politischer Ebene. Sie hat

das Prinzip der Selbstbegrenzung in sich, das sie in gleicher Weise gegen die Gefahren der Autonomie und Heteronomie schützt.

Ergebnis

Die Demokratie muß, um Demokratie zu sein, ihre Begründung in etwas über ihr finden. Diese Begründung findet sie in den Kernwahrheiten der Bibel.

1. Die demokratische Einschätzung des einzelnen, seiner Rechte, seiner Pflichten und seiner Verantwortung gründet im biblischen Glauben, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und eine hohe Würde besitzt, weil Gott unser gedenkt (Ps 8,5).

2. Die demokratische Aussage, daß die Macht begrenzt und unter Verantwortung gestellt werden muß, gründet in der biblischen Wahrheit von der Sündhaftigkeit (Ichsucht) des Menschen, die keinen Menschen so gut oder weise sein läßt, daß man ihm unbeschränkt und ohne jede Verantwortung Macht anvertrauen könnte.

3. Die demokratische Aussage, daß keine soziale Ordnung oder Einrichtung Endgültigkeitscharakter besitzen könne und deshalb der Kritik, des Wechsels und der Reform entraten könne, gründet auf der biblischen Wahrheit, daß Gott allein der absolute Herr ist und daß er jede menschliche Idee, Einrichtung oder Ordnung unter sein fortwährendes Gericht stellt (Is 2,12—19).

Die unvergleichliche Überlegenheit der Demokratie über den Totalitarismus besteht nicht in der Überlegenheit einer vollkommen guten Gesellschaft. Die Demokratie erhebt keinen Anspruch auf Vollkommenheit. Sie beansprucht zwei Dinge für sich: erstens eine echte Bindung an die wahren menschlichen Werte, die der Totalitarismus entweder ausdrücklich verwirft oder voll Zynismus verkehrt; zweitens ein ihr innewohnendes Prinzip der Selbstbegrenzung, der Selbstkritik, der Selbstreform, wie sie kein totalitäres System besitzen oder auch nur dulden kann. Die Werke der Demokratie hängen wesentlich mit unserer religiösen Überlieferung zusammen. Das Prinzip der Selbstbegrenzung, der Selbstkritik, der Selbstreform ist letztlich nichts anderes als das Sichtbarwerden des prophetischen Glaubens an die Oberhoheit Gottes und seines Gerichtes über den Menschen und all sein Werk. Beide sind im biblischen Glauben begründet und haben ohne diesen Glauben keinen Sinn.

Ballung oder Lockerung?

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Betrachtet man die Bevölkerungsentwicklung des europäischen Raumes über einen längeren Zeitraum hin, so zeigt sich überall nicht nur eine starke, bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts ziemlich gleichmäßige, nur gelegentlich durch größere Unglücksfälle gehemmte Zunahme, sondern gleichzeitig,

ganz besonders während der letzten 150 Jahre, eine deutliche Tendenz zur Zusammenballung.

Man kann sich diese Entwicklung für Deutschland an Hand einiger Zahlenreihen leicht deutlich machen:

Deutschland hatte im Jahre	750	3	Millionen	Einwohner
„ „	1000	5	„	„
„ „	1100	7	„	„
„ „	1300	12	„	„
„ „	1400	10	„	„ (Rückgang infolge des Schwarzen Todes)
„ „	1500	12	„	„
„ „	1600	20	„	„
„ „	1700[1]	18	„	„ (Rückgang infolge des 30jähr. Krieges)
„ „	1814 rd.	25	„	„
„ „	1939 „	70	„	„
„ „	1953[2] üb.	69	„	„

Die Bevölkerungsdichte betrug

im Jahre	800	rd.	5	Einwohner	auf	den qkm
„ „	1100	„	10	„	„	„ „
„ „	1250[3]	„	15	„	„	„ „
„ „	1814	„	48	„	„	„ „
„ „	1930	„	160	„	„	„ „
„ „	1950[4]	„	194	„	„	„ „
„ „	1953	„	199	„	„	„ „
unter Einrechnung von Berlin sogar			207	„	„	„ „

Diese Zahlen sind Durchschnittszahlen für das ganze Gebiet Deutschlands bzw. der Bundesrepublik. Im einzelnen ist die Bevölkerungsdichte natürlich sehr verschieden. In rein landwirtschaftlichen Gebieten, etwa im nördlichen Niedersachsen, 25 Einwohner pro qkm, in den Gebieten des deutschen Mittelgebirges 75 Einwohner pro qkm, während in den Großstädten an Rhein und Ruhr die Dichte von 5000 Einwohnern pro qkm zum Teil noch überstiegen wird.

Von 49 Großstädten des Bundesgebietes mit über 100000 Einwohnern hatten trotz der furchtbaren Zerstörungen des Krieges bereits im Jahre 1951 29 Städte den Vorkriegsstand an Einwohnern wieder erreicht bzw. sogar überschritten. Seit 1951 hat der Wiederaufbau der Städte bekanntlich große Fortschritte gemacht.

Was waren das doch für Zeiten, in denen es auf einem Gebiet, das eini-

[1] Zahlen vom Jahre 750—1700 nach Ernst Wagemann: „Menschen, Zahlen und Völkerschicksale", Hamburg 1948, S. 316.
[2] Ohne Saargebiet und ohne Gebiete östlich der Oder-Neisse-Linie.
[3] *Wagemann* a.a.O. [4] Innerhalb der Bundesrepublik.

germaßen dem der heutigen Bundesrepublik entsprach, ganze drei Millionen Menschen gab! Aber selbst vor 150 Jahren erreichte die Bevölkerungsdichte kaum ¼ der heutigen Dichte. Wir leben eng aufeinander! Vor allem in den großen Ballungsräumen, den Großstädten, und in den Anhäufungen von Großstädten, etwa im Ruhrgebiet. Die Entwicklung geht schon seit einiger Zeit in die Richtung einer zunehmenden Verstädterung. Ist das erfreulich oder beklagenswert? Ist das ein unentrinnbares Schicksal oder könnte es auch anders sein? Was könnte man tun, um dem entgegenzuwirken?

Will man die genannte Entwicklung recht beurteilen, muß man die Vor- und Nachteile der großen Städte gegeneinander abwägen.

Die Vorteile liegen zunächst auf *wirtschaftlichem* Gebiet. Sie sind in den günstigen Verkehrsverhältnissen begründet. Einmal in den guten Fernverbindungen. Will man nach irgendeiner Stadt Frankreichs fahren, tut man gut daran, zuerst nach Paris zu fahren, da alle Verkehrslinien dorthin zielen und von dort auseinanderstrahlen. Ähnlich verhält es sich mit den telefonischen Verbindungen: von Bonn aus kann man heute mehr Städte im Selbstwählidienst erreichen als von irgendeiner anderen Stadt aus. Meist liegen die Großstädte an verkehrsgünstigen Stellen; ja, sie verdanken vielfach diesem Umstand ihren Ursprung. Verlagerungen von Handelswegen haben seit jeher alte Städte zum Hinsiechen gebracht, neue ins Leben gerufen. So war es, als die Blockierung des nahen Ostens durch die Türken einerseits, anderseits die Entdeckung des Seeweges um das Kap der Guten Hoffnung die Handelswege verlegte; so war es noch im vorigen Jahrhundert, als die Eisenbahn ihren eigenen technischen Bedürfnissen entsprechend mitunter andere Wege als die bisher üblichen wählte und damit bis dahin bedeutende Orte in einen Dornröschenschlaf versenkte. Noch wichtiger aber dürften die wirtschaftlichen Vorteile sein, die die verkürzten *inneren* Verkehrswege bieten. In der Großstadt liegt alles, was die Wirtschaft braucht, nahe beieinander: der Rohstoff, die verschiedenen, arbeitsteilig ineinandergreifenden Produktionsstätten, die Energiequellen, der Geld- und Kreditgeber, der Händler und endlich der Verbraucher.

Diese offensichtlichen Vorteile der Großstadt sind heute jedoch weitgehend durch die modernen raschen und billigen Verkehrsmittel aufgehoben oder doch stark herabgemindert. Durch sie ist alles „näher aneinandergerückt". Entfernungen, die früher wochen- und monatelange Reisen kosteten, werden in Tagen und Stunden zurückgelegt. Gegenden, die früher abgelegen und schlecht erreichbar waren, Gegenden, in denen eine industrielle Produktion früher „abgeschnitten" gewesen wäre, sind jetzt „nahegerückt" worden. Die Bedeutung der Autobahn z. B. kann kaum hoch genug eingeschätzt werden und dürfte einen bedeutenden Anteil an dem sogenannten „deutschen Wirtschaftswunder" der letzten Jahre gehabt haben, wenngleich anderseits nicht zu übersehen ist, daß gerade die Autobahnen dadurch, daß sie nur die Großstädte miteinander verbinden, die kleinen und

mittleren Orte aber beiseite lassen, ihrerseits auch wieder die Ballungstendenz fördern.

Will man die wirtschaftlichen Nachteile der Großstadt darstellen, so befindet man sich aus zwei Gründen in einer schwierigen Lage. Einmal deswegen, weil die Ausdrücke „wirtschaftliche Vor- und Nachteile" bei vielen Menschen falsche Vorstellungen auslösen, als handle es sich nur um geldmäßig und rechnerisch erfaßbare Vor- und Nachteile; während doch Wirtschaften und Wirtschaft wohl nur dann als sinnvoll gelten können, wenn sie letztlich um der Menschen willen geschehen. Nun scheint es aber, daß die wirtschaftlichen Nachteile der Großstädte in erster Linie gerade in den Auswirkungen auf die Menschen zu sehen sind. Sinnvollerweise müßte darum all das, was über die kulturellen, sozialen und wehrpolitischen Vor- und Nachteile zu sagen ist, hier mitgesehen werden. Zum anderen liegt die Schwierigkeit darin, daß die wissenschaftliche Untersuchung der wirtschaftlichen Nachteile der Großstädte noch im Fluß ist. Immerhin scheint es, daß sich auch unter einer „rein wirtschaftlichen" Betrachtungsweise gewisse Nachteile der Großstädte deutlich abzeichnen.

Da ist einmal die Frage des großen Tempos, in das das großstädtische Wirtschaften hineingetrieben wird. Es ermöglicht zwar auf der einen Seite wirtschaftliche Leistungen, wie sie in früheren Zeiten unvorstellbar gewesen wären, bringt aber anderseits eine Empfindlichkeit, und vielleicht Überempfindlichkeit, der Wirtschaft als solcher mit sich. War nicht in früheren geruhsameren Zeiten die Wirtschaft wesentlich stabiler? Da ist weiter die Frage der Arbeitskräfte. Zwar bietet die Großstadt im allgemeinen mehr Arbeitskräfte, insbesondere mehr Facharbeiter. Diese Arbeitskräfte sind aber wesentlich teurer als auf dem Lande und verteuern damit das wirtschaftliche Produkt. Vielfach hört man auch Klagen darüber, daß die Qualität des großstädtischen Arbeiters nicht an die des ländlichen heranreicht, weil die Großstadt mit ihrer Unruhe, ihren weiten Pendelwegen, ihren zahlreichen Versuchungen und Anreizen müde und nervöse Arbeitskräfte schafft, denen der natürliche Ausgleich fehlt, den das Landleben bietet.

Vor allem aber ist die Wirtschaftlichkeit der Großstädte als solcher stark in Frage gestellt. Die Stadt als solche hat gewisse Fixkosten, die mit dem Wachstum der Stadt ständig steigen. Diese Fixkosten sind gegeben durch Straßen und Verkehrswege, Wasserversorgung, Entwässerungsanlagen, Energieversorgungsleitungen, Gemeinschaftsbauten (Verwaltungsgebäude, Kirchen, Schulen, Theater, Museen usf.), den Verwaltungs- und Behördenapparat, die öffentlichen Anlagen (Grünplätze, Parkanlagen u.a.m.). Im allgemeinen besteht ein gewisser Rhythmus zwischen Bevölkerungszunahme und Wirtschaftlichkeit dieser Fixkosten. Man kann sich das am Beispiel einer Wasserleitung klarmachen. Wenn eine neue Wasserleitung gelegt wird und die anliegenden Baugründe noch nicht voll bebaut sind, ist die Wasserleitung, umgerechnet auf den einzelnen, zu teuer. Nimmt die Zahl der Anwohner zu, so wird ein Optimum der Auswertung der Anlage erreicht.

Nimmt die Bebauung weiter zu, so wird zwar die Anlage für den einzelnen ausgesprochen billig, gleichzeitig aber reicht sie nicht mehr aus. Eine neue Anlage muß aufgebaut werden. Da diese der zukünftigen Entwicklung Rechnung tragen muß, wird sie wiederum anfangs teuer sein und so von neuem den gleichen Rhythmus einleiten. Eines Tages aber, sobald eine bestimmte Grenze erreicht ist, erheischt die Erstellung neuer zusätzlicher Versorgungsanlagen, die Erweiterung und Modernisierung der verschiedenen Verkehrswege, die Anlage weiträumiger Auto-Parkplätze usw. so gewaltige Summen, daß sie schlechterdings zu teuer werden. Untersuchungen über die Grenzen der Wirtschaftlichkeit der Städte sind zur Zeit im Gange und werden wahrscheinlich zeigen, daß diese Grenze heute vielfach bereits überschritten ist. Da letztlich die Kosten eines Gemeinwesens von dem einzelnen, insbesondere von den einzelnen Wirtschaftsträgern aufgebracht werden müssen, werden, auf lange Sicht gesehen, die wirtschaftlichen Vorteile des einzelnen in Nachteile umschlagen.

Vor- und Nachteile der Großstädte liegen zweitens auf *kulturellem* Gebiet.

„Stadtkultur" gegenüber dem bäuerlichen Tölpel; „la métropole" gegenüber „la province", das sind Begriffe, die das stolze Kulturbewußtsein der Städte von Anfang an ausdrücken. Sowohl wegen der engeren Berührung, der größeren Anzahl und der damit gebotenen größeren Auswahlmöglichkeit als auch wegen ihrer größeren Finanzkraft vermögen die Städte mehr an Schul- und Bildungswesen zu bieten; an Kunst, an Bequemlichkeit und Lebensstandard selbst für den, der sich persönlich keine hohen Ausgaben erlauben darf, nicht zuletzt auch an politischer Bildung und Reife. Gerade im städtischen Raum sind politisch-freiheitliche Gedanken vielfach besonders gepflegt worden; ja, vielleicht könnte man sogar die Behauptung wagen, der demokratische Gedanke entspreche einer mehr städtischen Kultur, der feudale einer mehr ländlichen.

Aber auch hier hat der moderne Verkehr zu einem weitgehenden Ausgleich geführt. Das Radio ist bis in das entfernteste Bauerndorf vorgedrungen, während umgekehrt die Bewohner eines weiten Umkreises um die Städte herum mit Leichtigkeit in diese hineinfahren und so an ihrem kulturellen Leben teilnehmen können.

Nun ist es aber nicht so, als ob die Städte nur kulturförderlich wären; sie sind auch *kulturbedrohend*. Zeiten der Verstädterung waren immer auch Endzeiten der Hochkulturen. Das stimmt außerordentlich nachdenklich und zwingt uns, die zunehmende Verstädterung unserer Zeit mit äußerster Skepsis zu betrachten. Warum und wieso sind die Städte kulturbedrohend?

Einmal, weil die Kultur selbst verdünnt, abstrakt, schwächlich wird. Zu allen Zeiten verspürten die Künstler zwar einerseits den Drang zur Stadt mit ihren Anregungen und Möglichkeiten, gleichzeitig aber auch den Drang hinaus in die Natur, zum Kraftvollen und Ungebrochenen bäuerlicher Kunst, zu satten Farben und zu starken Formen. Der Mensch braucht die Natur,

das Land und den Wald. Schon lange ist auch bei uns dieses Bedürfnis fühlbar geworden. Es zeigt sich in dem Drang nach Schrebergärten, im Wandervogel, in der Jugendbewegung. Die Mittelstadt besitzt noch die Verbundenheit mit Wald und Wiese, Rain und Busch, mit Tal und Hügel, in die sie eingebettet ist und mit denen sie eine Einheit bildet. Die Menschen brauchen nur wenige Schritte zu tun, um in der freien Natur zu sein. Die Großstadt ruht in sich selbst und hat die sie umgebende Landschaft vergessen. Wer spürt denn auf dem Stachus in München oder am Alexanderplatz in Berlin noch etwas von der Gegend, von der Landschaft, die immer weiter zurückgedrängt wird? Der Mensch im Steinmeer verkümmert irgendwie und mit ihm eine letzte schöpferische Kraft. Seine Kultur verfeinert sich, aber indem sie sich verfeinert, droht sie abzusterben. Und die Bildung? Kann man wirklich sagen, die Bildung des Großstädters von heute stehe wesentlich über der des Landbewohners? Ist nicht vielmehr gerade die Bildung des Städters stärker der Bedrohung durch die Vermassung — die Vermassung auch des Geistigen — ausgesetzt? Sollte nicht etwa die Bildung anderer Zeiten, etwa die der adeligen Ritterfrauen auf ihren abgeschiedenen Burgen, weit höher, vor allem aber weit tiefer gewesen sein, als die vergleichbarer sozialer Schichten in unseren Städten? Insbesondere gilt das für den Kern der Bildung, die religiöse Durchformung. Gerade hier zeigen sich Vor- und Nachteile großstädtischer Existenz deutlich. Auf der einen Seite ist es wahr, daß sich gerade in den Städten eine religiöse Elite herangebildet hat; dieser Vorteil wird aber erkauft um den Preis, daß weite Kreise der Großstädte religiös überhaupt nicht mehr erreicht werden können. Bekannt ist das Problem der Mammutpfarreien in manchen Großstädten. Die größte Gefahr der Großstädte aber, die stärkste Kulturbedrohung, scheint gerade *in* dem Vorteil zu liegen, den sie bieten, in der Bequemlichkeit. Es ist die Gefahr der *Verweichlichung*. Eigenartig! Auf der einen Seite ist der Mensch vom Schöpfer selbst darauf angelegt, Kultur, auch materielle Kultur, Zivilisation, zu schaffen. Auf der anderen Seite stirbt er an den von ihm selbst geschaffenen Verbesserungen, wenn es ihm nicht gelingt, das notwendige Gegengewicht der Zucht, der Abhärtung, des Verzichts, zu schaffen, wie es das härtere und anspruchslosere Leben außerhalb der Großstädte und ihrer Bequemlichkeiten von selbst mit sich bringt. Die Überfülle, der Genuß jedoch erstickt den höheren Menschen, der Sinn hat für Zucht und rechtes Maß, für Ordnung und Sauberkeit, für Bindung und volle Freiheit. Die großstädtische Lebensweise verweichlicht, und hier gerade scheint der Grund dafür zu liegen, warum die Zeiten der Verstädterung auch immer Endzeiten waren. Gewiß, es war mitunter der Neid der ärmeren Nachbarn, der sie dazu trieb, die Städte zu überfallen und zu zerstören. Aber, daß sie das konnten, daß sie die Städter trotz deren weit überlegenen technisch-zivilisatorischen Möglichkeiten zu überwinden vermochten, das war nur möglich, weil die Städter selbst verweichlicht waren. Ein letztes: die Großstädte wecken die politischen Leidenschaften! Gewiß, „Stadtluft macht

frei". Stadtluft macht politisch aufgeschlossen und vielleicht politisch reif, aber gerade die großen Ballungsräume sind auch die Herde der politischen Zwistigkeiten, die Brutstätten politischer Unruhen, die Stellen, wo Demagogen aller Zeiten die Massen und die Massenleidenschaften finden, derer sie bedürfen. Die alten Stadtkulturen Griechenlands und Roms sind an ihren innerpolitischen Schwierigkeiten gestorben, ehe sie von äußeren Feinden zerstört wurden. So scheint sich zu zeigen, daß die kulturellen Vorteile der Städte da aufgehoben und ins Gegenteil verkehrt werden, wo sie eine gewisse Größe überschreiten.

Erst recht wird ein dritter Vorteil der Städte aufgehoben, wenn sie über eine gewisse Größe hinauswachsen, der *wehrpolitische*. Gerade er hat vielfach zu Stadtbildungen geführt, häufig im Schutze einer Burg. In Notzeiten flüchtete das Volk vom Lande hinter die schützenden Wälle der Städte. Hier wurde die Verteidigung immer vollkommener entwickelt, bis zu den großen Festungsanlagen des 17. und 18. Jahrhunderts. Tatsächlich haben die Städte in der Verteidigung des Abendlandes eine große Rolle gespielt, so Augsburg im Jahre 955, so Wien im Jahre 1683. Daß Städte auch heute noch eine gewisse wehrpolitische Bedeutung haben können, hat Stalingrad gezeigt. Aber was für eine Bedeutung! Zerschossene und zerbombte Städte, riesige Schutthaufen stellen gute Tankhindernisse dar. Heute fliehen die Menschen im Kriegsfalle nicht mehr vom Lande in die Stadt, sondern umgekehrt, die Städte werden jetzt evakuiert. Sie gerade stellen ja das beste Angriffsziel dar. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß hier eine Schwäche Amerikas gegenüber Rußland liegt, daß ein paar Bomben auf die großen Städte der USA deren gesamten Apparat stillegen könnten. Ein wirklich wirksamer Luftschutz unserer Großstädte aber würde für seine Verwirklichung geradezu astronomische Summen verlangen. Diese Überlegungen sind so überzeugend, so handgreiflich, daß sie selbst diejenigen zum Nachdenken zwingen, auf die die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und verkehrstechnischen Probleme keinen Eindruck machen.

Städte kann man nicht verkleinern. Wohl ist das in der Geschichte wiederholt geschehen — Rom etwa hat im Mittelalter nur einen Bruchteil der Bevölkerung gehabt, die es im Altertum hatte und heute wieder besitzt. Aber das war die Folge politischen Niederganges. Planmäßig kann man Städte nicht verkleinern. Man könnte aber das ungehemmte, immer weiter schreitende Wachstum aufhalten. Man könnte sie innerlich auflockern — darum bemühen sich ja Städteplaner, wenn auch oft mit recht wenig befriedigendem Erfolg — und könnte all das, was weitere Ausdehnung bedeutet, nach außen verlegen. In anderen Ländern wird das bereits gemacht.[5]

Denn es wird immer weiter gebaut und muß weiter gebaut werden. Trotz aller Leistungen der letzten Jahre auf dem Gebiet des Wohnungs-

[5] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 153 (1953/54), S. 355.

baues haben wir immer noch einen Fehlbestand von mehreren Millionen Wohnungen. Es ist richtig, daß sich in den Stadtkernen noch ziemlich viel Platz vorfindet. In den letzten Jahren hat sich der Ruf nach einer stärkeren Berücksichtigung der Stadtkerne bei der Erstellung neuen Wohnungsraumes verstärkt. Es wird betont, daß man das in Straßen und Kanalisation investierte Kapital nicht brachliegen lassen dürfe. Daran ist zweifellos manches wahr, wenngleich man sich manchmal fragt, ob nicht vielleicht die gleichen, die heute diese Meinung so nachdrücklich verfechten, morgen darüber klagen werden, daß man schon wieder einmal die Möglichkeit, mehr Grünplätze, mehr Parkplätze, mehr Raum und Luft in unseren Großstädten zu schaffen, jämmerlich versäumt habe. Auf jeden Fall aber ist auch die Aufnahmefähigkeit der Stadtkerne, will man sich an einigermaßen vernünftige und vertretbare Dichten halten, beschränkt. Es muß weiter gebaut werden. Es fragt sich, wo?

Dazu kommen die Arbeitsstätten. Zwar erscheint die erste Phase der Expansion der Wirtschaft zu Ende zu gehen. Aber es gibt noch immer Wirtschaftszweige, die sich weiter ausdehnen. Außerdem ist es nicht so, als wenn die Wirtschaft von einem Tag zum anderen auf einmal stillstünde. Jahr für Jahr werden neue Fabriken gebaut. Auch hier fragt sich nur, wo? Muß das immer an unseren Stadträndern sein? Man könnte daran denken, nach englischem Vorbild „Satellitenstädte" zu bauen, das heißt eine Reihe mittelgroßer Städte im Abstand von 15—20 km rund um unsere Großstädte herum. Eine solche Lösung legt sich zwar vom Standpunkt der zu entlastenden Stadt aus gesehen nahe. Vom Ganzen her jedoch erscheint sie falsch. Denn das bedeutet erst recht die Schaffung großer Ballungsräume! Wollte man sich etwa die Stadt München von einem Kranze mittelgroßer Städte umgeben vorstellen, so würde sofort deutlich, daß damit der südöstliche Raum Bayerns zu einem Ballungszentrum würde, das wahrscheinlich durch seine Anziehungskraft den fränkischen Norden und den Osten noch mehr entvölkern würde. Es darf nicht nur städteplanerisch, es muß raumplanerisch gedacht werden.

Ein Blick auf die Karte zeigt, daß wir auf der einen Seite hoch industrialisierte und sehr dicht bevölkerte Gebiete haben, auf der anderen Seite unterindustriealisierte Notstandsgebiete. In diese die Entwicklung hineinzuleiten, müßte das Ziel sein. Da es sich aber hierbei nicht darum handeln kann, vereinzelt Fabriken an die Dorfränder zu legen, wird es darauf ankommen, in diesen entwicklungsbedürftigen Gebieten neue kleinere industrielle Schwerpunkte zu schaffen. Die Standorte für die Entwicklung solcher Schwerpunkte müßten systematisch nach raumplanerischen Gesichtspunkten ausgewählt werden.

Solcher Gesichtspunkte gibt es eine ganze Reihe. Die Standorte müssen verkehrsgünstig liegen; sie müssen die notwendigen Voraussetzungen für Energieversorgung, Bewässerung und Entwässerung bieten; sie müssen aber auch sozial richtig gewählt sein. Sie dürfen nicht in unmittelbarer Nachbar-

schaft bestehender Städte liegen, sonst wachsen sie über kurz oder lang mit diesen zu neuen Großstädten zusammen; sie dürfen aber auch nicht ganz abgelegen sein, sonst können sie nicht gedeihen. Sie müssen in die „Löcher" zwischen schon bestehende oder sich gegenseitig nicht erreichende Industrieräume und ausgesprochene Notstandsgebiete, gleichsam als „Fühler", als vorgeschobene Brückenpfeiler, an die sich später Weiteres anschließen kann. Sie müssen dahin, wo genügend Arbeitskräfte vorhanden sind. Das sind gerade die vorwiegend landwirtschaftlichen Gegenden. Sie dürfen anderseits möglichst wenig landwirtschaftlich wertvollen Boden beanspruchen. Gerade dieser Gesichtspunkt, der angesichts unserer schmalen landwirtschaftlichen Basis von großer Bedeutung ist, kann überhaupt nur dann berücksichtigt werden, wenn man in dieser Weise neue kleinere Städte entwickelt. Hier kann man nämlich die Standorte frei wählen und dabei dem Gesichtspunkt des Bodenwertes Rechnung tragen, während die dauernd anwachsenden Großstädte das umliegende Land fressen, ganz gleich, ob der sie umgebende Grund noch so wertvoller landwirtschaftlicher Boden ist.

In solcher Weise müßten also im ganzen Bundesgebiet systematisch diejenigen Standorte festgelegt werden, wo die Entwicklung neuer kleinerer wirtschaftlicher Schwerpunkte erwünscht und möglich wäre. Dazu bedarf es aber der *Raumplanung*, und zwar nicht nur auf der Länder-, sondern auch auf der Bundesebene. Es gibt ja verschiedene Fragen, die über die Ländergrenzen hinausreichen, wie etwa solche der Verkehrswege, der Wasserwirtschaft, des Landbedarfs, der im Rahmen eines Wehrbeitrages anfallen mag, und anderes mehr.

Freilich birgt solche zentrale Planung auch Gefahren in sich. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß Planung im Grunde erst da notwendig werde, wo jene schöpferische Kraft erlahmt ist, die aus sich heraus solche Einzelwerke hervorzubringen versteht, die sich von selbst zu einer Harmonie des Ganzen fügen. Planung sei nur ein Selbstschutz gegen das Chaos, das aus den unschöpferischen Einzelwerken hervorzubrechen droht.[6] Planung ist das Lieblingswort, Planung der Grundgedanke aller Diktatoren.

Planung birgt Gefahren in sich, und doch bedarf es ohne Zweifel einer gewissen Planung. Nur muß Sorge dafür getragen werden, daß Planung nicht in Zwangswirtschaft ausartet. Zu diesem Zweck sollte sorgfältig zwischen Raumplanung und Raumordnung, zwischen der Legislative, wenn man es so nennen will, und der Exekutive unterschieden werden. Sobald eine klare Planung vorliegt, die aufweist, wo solche dezentralisierten Schwerpunkte gebildet werden sollten, sollte die Durchführung, die Verwirklichung dieses Planes nicht unmittelbar durch den Staat, nicht durch die öffentliche Hand, nicht durch die Planer selbst verwirklicht werden. Hierfür sollte vielmehr weitmöglichst private Initiative eingeschaltet werden.

Nach englischem Beispiel könnte man sich das etwa in der Weise vorstellen, daß an den einzelnen Standorten „Aufbaugemeinschaften" (oder wie

[6] *Albert Arnhard* in „Baumeister", Nr. 10, Oktober 1954, S. 658.

man es nennen mag) ins Leben gerufen werden. Als Vorläufer gewissermaßen der noch nicht bestehenden Gemeinden sollten diese Aufbaugemeinschaften die Durchführung des Vorhabens an Ort und Stelle betreiben.

Der Aufbau selbst sollte im Geiste der Freiheit geschehen. Bei der Beschaffung des benötigten Grund und Bodens wird man zwar vielleicht um ein gewisses Maß an Zwang nicht herumkommen. Trotzdem sollte schon hier der Grundsatz sein: So wenig Zwang, soviel echter Anreiz zur freiwilligen Bodenbereitstellung als möglich. Erst recht sollte der Industrieansatz überhaupt nicht durch Zwang, sondern nur durch Schaffung echten Anreizes erfolgen. Hierzu gehören u. a. Aufklärung über die Richtigkeit und Nützlichkeit solcher Dezentralisation sowohl für die Allgemeinheit als letztlich auch für den einzelnen selbst;[7] dadurch Schaffung einer diesbezüglichen öffentlichen Meinung und gewisse steuerliche und kreditmäßige Begünstigungen. Natürlich müßten diese örtlichen Aufbaugemeinschaften bei ihrer Arbeit vollste Unterstützung der öffentlichen Hand erfahren. Diese Unterstützung dürfte aber nicht dazu führen, daß ihre echte Selbständigkeit erstickt würde. Hier liegt nun freilich ein großes Problem, das teils sachlicher, teils menschlicher Art ist. Das menschliche Problem ist das, was das Volk vielleicht meint, wenn es von „Bürokratismus" spricht. Es gibt Bürokraten, die öffentliche Gelder zu bewilligen (oder nur die Vorarbeiten für eine Bewilligung zu leisten) haben und denen daraus ein Machtgefühl erwächst und die der Versuchung erliegen, zeigen zu wollen, wer hier eigentlich zu bestimmen habe und wer nicht. Solche Menschen hat es zu allen Zeiten gegeben und wird es vielleicht immer geben. Dahinter steht aber ein sachliches Problem. Die Vergabe öffentlicher Mittel muß verantwortet werden. Es gibt Kontrollen und Instanzen aller Art von der Presse bis zum Bundesrechnungshof und Parlamentsausschüssen. Auch das muß sein, wenngleich man vielleicht gelegentlich bedenken sollte, daß ein Zuviel an Kontrolle die Verantwortungswilligkeit bis zum Unerträglichen belasten und schließlich ganz ersticken kann. Das führt dazu, daß Unterstützung durch die öffentliche Hand mit Notwendigkeit ein beträchtliches Maß an Überwachung, Überprüfung und Kontrolle der privaten Initiative mit sich bringt. Trotz alledem sollte die öffentliche Förderung privater Initiative nie durch ein Übermaß an Reglementierung zur Erstickung derselben führen. Zwangsherrschaft ist leicht, freiheitliches Regieren schwer.

Dies also scheinen die Voraussetzungen zu sein: die Schaffung einer wohlunterrichteten öffentlichen Meinung über das Ziel; eine umfassende zentrale Planung; der Einsatz örtlicher, öffentlich geförderter privater Initiative — um eine Entwicklung anzubahnen, die an Stelle eines weiteren Anwachsens unserer Städte, an Stelle einer zunehmenden Ballung zu einer gesunden Lockerung führen könnte.

---

[7] In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß seit der Koreakrise im Jahre 1950 80% der amerikanischen Industrie in neue Siedlungen, außerhalb der großen Ballungsräume, gelegt wurde, und das ohne jeden Zwang aus der eigenen Einsicht der Unternehmer heraus.

Zeitbericht

Der Kreuzzug für eine bessere Welt — Die Saat der Gewalt — Himmel ohne Sterne — Einige Daten zur technischen Entwicklung Frankreichs — Die Indianerfrage in Mexiko — Wiedererwachen des Antiklerikalismus in Frankreich — Einheits-Sozialisten auch in Japan

Der Kreuzzug für eine bessere Welt. Der Kreuzzug für eine bessere Welt oder die von Pius XII. ins Leben gerufene Bewegung, die leid-, elend- und gefahrendurchtränkte Welt unserer Gegenwart im christlichen Geiste zu verwandeln, hat bereits eine wichtige Vorgeschichte und denkwürdige Geschichte.

Die Vorgeschichte beginnt etwa mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Bereits in der Weihnachtsansprache 1940 wies Pius XII. darauf hin, daß aus den feindlichen Rufen der streitenden Kriegsparteien eines hervorgehe: die Nachkriegswelt werde sowohl in ihrem staatlichen als auch sozialem und politisch-internationalen Aspekt sehr verschieden sein von der Vorkriegszeit. Ein Jahr später sagte er beim gleichen Anlaß: „Es gehört sehr viel Mut und moralische Willensstärke dazu, auf den Ruinen eine neue Welt zu errichten". Und je mehr Europa in Trümmer sank, desto eindringlicher und mahnender erhob sich die Stimme, die sich zum Anwalt der leidenden Menschheit machte.

Am Ende des Krieges blieb eine Welt übrig, die sich in Todeszuckungen verkrampfte. Woher sollte ihr Hilfe kommen? Millionen Menschen riefen darnach, daß das Schiff den Kurs wechsle, und blickten auf die Kirche Christi als die einzige, die wirksam in eine bessere Zukunft steuern könne. Es kam der 10. Februar 1952, der Tag, an dem sich das große Anliegen des Papstes zu einem besonderen Aufruf an sein römisches Bistum verdichtete. Am 12. Oktober desselben Jahres erging der gleiche Ruf an alle Diözesen der Welt: Zum Kreuzzug für eine bessere Welt! „Die Welt ist unterwegs zum Ruin. Sie ist, ohne sich dessen bewußt zu sein, auf jenen Wegen, die Leib und Seele, Gute und Schlechte, Kulturen und Völker zum Abgrund führen" (Aus dem Aufruf vom 10. 2. 52). Von Grund aus muß die Welt wieder hergestellt werden. Man muß sie vom tierhaft Wilden zum Menschlichen, vom Menschlichen ins Göttliche verwandeln (vgl. ebenda).

Die Wesensart der neuen Welt läßt sich in zwei Punkte zusammenfassen, die zugleich die allgemeine Aufgabe umreißen, erstens einen großen Teil von Menschen, die Kinder Gottes und folglich Brüder untereinander geworden sind; zweitens eine solche Neugestaltung ihres Zusammenlebens, daß eine einzige große göttlich-menschliche Familie daraus wird.

Organisatorisch wird die neue Bewegung zunächst von der Diözese getragen. Von hier aus dringt sie nach unten in die verschiedenen Bezirke, Pfarreien, Familien, und soll sich nach oben zur Landes- und schließlich zur Weltvereinigung aufrunden. Ihren konkreten Ausgang nimmt die Lebensreform vom Einzelmenschen her und führt so in ihrer Entfaltung zur Reform der Gemeinschaft. Der Reformplan gliedert sich in ganz konkrete Leistungen, z. B. auf dem Gebiete des Unterrichts: bessere religiöse Unterweisung vor allem der Kinder aber auch der Erwachsenen, also Katechese. Daneben Predigt, Presse und Funk. — Auf sozialem Gebiet: auf eine soziale Gesetzgebung hinarbeiten und, wo diese noch nicht zu erreichen ist, die Gewissen der Christen zu sozialem Tun und Verhalten aufrütteln. Auf dem Gebiet der Caritas: eine wirksame Bruderschaft der Bedürftigen und der Helfer unter den Gläubigen herstellen. Auf dem Gebiete der Organisation zur Durchführung der Reform: Einsatz der Katholischen Aktion und der katholischen Hilfswerke. Eine besondere Bedeutung kommt naturgemäß den religiösen Berufen zu: dem Welt- und Ordensklerus und den verschiedenen monastischen und religiösen Instituten, Genossenschaften usw.

Die sichtbare Leitung der Bewegung hat 1. für den Weltkatholizismus der Heilige Vater und die römischen Kongregationen, denen gegebenenfalls ein weiteres Organisationszentrum für die Laienmitarbeit beizugeben ist. 2. für die einzelnen Länder die Bischofskonferenz unter Mitarbeit der katholischen Hilfswerke. 3. für die Diözese der Bischof und eine von ihm errichtete geistliche Kommission unter Mitarbeit z. B. des Diözesankonsults der Katholischen Aktion. 4. für die Pfarrei der Pfarrer, unterstützt von den Leitern der verschiedenen Organisationen. 5. für die Familie endlich sind es die Eltern, denen das Reformwerk anvertraut ist.

Noch ist die Bewegung in ihrer neuen Ausrichtung als Kreuzzug für eine bessere Welt erst im Werden. In Italien scheint sie schon sehr verbreitet zu sein. So hält P. Lombardi in Mondragone Kurse und Vorträge, in denen er und seine Mitarbeiter nicht nur Laien, sondern auch den Klerus schulen. Priester aus vielen Ländern, auch zahlreiche Bischöfe nahmen daran teil, wie die Presse schon mehrfach berichtete. Ihre besondere Wirkung beruht auf einer Verbindung von religiöser Einkehr und sachlichen Referaten und Diskussionen. Das Ziel ist die Heranbildung und Schulung bekenntnisfreudiger christlicher Persönlichkeiten, die dann in ihrem Wirkungskreis an die christliche Weltgestaltung herangehen. (Vgl. Pio XII. per un mondo migliore von *Riccardo Lombardi S.J.*, Rom 1954.)

Die Saat der Gewalt. Es ist eine schaurige Welt, in die dieser amerikanische Film führt. Sie sucht ihresgleichen an Brutalität und Grausamkeit. Ein junger Lehrer, Kriegsteilnehmer, mit hohem Idealismus, kommt in eine Klasse, die von einer jugendlichen Gangsterbande aus ihren Reihen terrorisiert wird. Der Rädelsführer versucht, in der Schule eine Lehrerin zu vergewaltigen, die Mitglieder der Bande schlagen den jungen Lehrer und einen seiner Kollegen in einer dunklen Straße nieder, kurz darauf überfallen sie ein Auto, indem sie Chauffeur und Begleiter von hinten zusammenschlagen. Das alles wird im Detail gezeigt, die Sinnlichkeit der Lehrerin, die verrohten Gesichter der Jugendlichen, das sympathische Antlitz des Lehrers und das etwas nichtssagende seiner jungen Frau, die ein Kind erwartet. Es ist unglaublich, was sich die Klasse leistet, unglaublich aber auch, wie sie der junge Lehrer doch gewinnt.

Der Film ist nur für Erwachsene, mit Recht. Das heißt nach dem Jugendschutzgesetz, daß Jugendliche von 16 Jahren ab den Film besuchen dürfen (Gesetz vom 4. 12. 1951 § 6 (1) 2.). Was das bedeutet, geht aus einer Meldung der Süddeutschen Zeitung hervor, die unter der Überschrift „Er beschloß, ein Räuber zu werden" folgendes berichtet: „Ein Besuch des Films ‚Saat der Gewalt' hätte den 16jährigen ... fast zum Räuber gemacht. Er lief am Donnerstag aus einer Privatschule bei A., wo er untergebracht war, davon und kam per Anhalter nach München. Nach einem Besuch des Films, der Gewalttaten amerikanischer Schüler zeigt, beschloß er, die Räuberlaufbahn zu ergreifen. Er forderte einen 14jährigen Buben, den er im Kino kennengelernt hatte, auf, ihn zu begleiten. Zuerst holte sich T. eine Gaspistole aus dem Auto seines Vaters, das — wie er wußte — in einer Garage in der Nähe abgestellt war, in der Von-der-Tann-Straße, wo zu dieser Zeit — es war 20.30 Uhr — nur ein Spaziergänger zu sehen war, forderte T. seinen neuen Freund auf, den Mann mit der Pistole zu bedrohen. Er selbst wollte ihn von hinten niederschlagen. Der 14jährige riet aber davon ab. Er schlug vor, in einen Turnverein zu gehen, wo er noch einen Freund holen wolle. Als er mit diesem zurückkam, packten die beiden den überraschten T. und schleppten ihn zum Polizeirevier. Er wurde inzwischen wieder in seine Schule zurückgebracht." (Südd. Zeitung 12./13. Nov. 1955 Nr. 269 S. 10).

Der Referent dieses Zeitberichts besuchte am Sonntag darauf diesen Film. Den Löwenanteil der Besucher stellten die „Erwachsenen" von 16 bis 20 Jahren. Bei

dieser Gelegenheit wurde auch der nächste im Theater laufende Film durch einige Ausschnitte angekündigt: der italienische Film „Die Frau vom Fluß". Was hier an Perversität der Aufnahme, an Lüsternheit der Farben geboten wurde, an Unzucht des Blickes und der Gebärde, war derart, daß ihm wohl nur die wenigsten dieser „Erwachsenen" gewachsen waren. Die Freiwillige Selbstkontrolle der deutschen Filmwirtschaft hat diesen Film als „jugendgeeignet" erklärt! Saat der Gewalt — Saat der Lüsternheit! Weh dem, der die Ernte davon einzubringen hat!

Es steht uns nicht an zu beurteilen, ob und inwiefern der amerikanische Film typisch ist für die dortigen Schulverhältnisse. Wir können es auf jeden Fall für die katholischen Schulen bestreiten. Wir möchten es aber auch nicht für die staatlichen Schulen annehmen. Tatsächlich wird er auch in Amerika nicht als typisch empfunden werden. Insofern verstehen wir den Einspruch der amerikanischen Botschafterin in Rom gegen die Aufführung dieses Filmes bei der Biennale in Venedig, und wir finden es taktlos, daß der Film bei uns gerade mit dem Hinweis auf den Einspruch der Botschafterin angepriesen wird.

Der Film ist gewiß „von starker Härte" und „deshalb nur für Erwachsene sehenswert", wie der katholische *Filmdienst* schreibt (Nr. 44, 3. Nov. 1955). Aber wir bezweifeln, ob alle Erwachsenen die falschen theologischen Grundlagen dieses Filmes erkennen. Es ist schlechthin falsch, daß der Mensch im Grunde seines Wesens nur gut ist und daß es nur ein wenig verstehender und geduldiger Güte und eines starken Glaubens an den Menschen bedürfe, um ihn schließlich doch zu einem brauchbaren Menschen zu machen. Dieser Irrglaube, der letztlich auf einer Leugnung der Erbsünde beruht, müßte klar herausgestellt werden.

Daß man die Jugendkriminalität nicht auf diesem Weg aus der Welt schaffen kann, geht aus einem Schreiben des amerikanischen Bischofs William A. Scully von Albany an das staatliche Komitee für Jugendkriminalität in New York hervor. Diese staatliche Behörde hatte zur Behebung der Jugendkriminalität einige Maßnahmen vorgeschlagen, deren Wert keineswegs gering einzuschätzen ist, so u. a. eine rechte Gestaltung der Freizeit und Erholung, eine bessere Unterbringung der Jugendlichen in Wohnungen, bei manchen auch psychotherapeutische Behandlung und was dergleichen mehr ist. Gegen diese Meinung, man brauche nur die soziale Stellung des Jugendlichen zu bessern, um ihn zu einem brauchbaren Menschen zu machen, wendet sich der Bischof: „Man meint, das Problem der Jugendkriminalität durch Einrichtungen lösen zu können, nicht aber durch die Ausrichtung auf Gott und durch den Gehorsam gegenüber den Gesetzen, gegenüber dem Naturgesetz und den positiven." (It seemed to them that the solution of juvenile delinquency lies essentially in services, not in the service of God and obedience to law, both natural an positive). Der Bischof empfiehlt dann fünf Punkte zu besonderer Beachtung. 1. Man solle besonderen Nachdruck auf die Erziehung der Eltern legen, für die man eigene Beratungsstellen, vor allem von privater Seite, einrichten möge. 2. Sollen die Schulbehörden den Regierungsstellen ein Erziehungsprogramm vorlegen, das den Glauben an Gott und die Abhängigkeit des Menschen von ihm zur Grundlage habe. 3. Sollen die Organe des öffentlichen Lebens, wie Reklame, Presse, Fernsehen und Rundfunk, auf ihre Verantwortung für ein gesundes sittliches Leben hingewiesen werden. 4. Soll man das Familienleben stärken, damit es sich wieder durch Festigkeit und Sittlichkeit auszeichne und die Eltern sich ihrer Verantwortung für ihre Kinder und diese wiederum sich der Ehrfurcht vor der Autorität bewußt werden. 5. Sollen Bestimmungen über die Errichtung von eigenen Jugendfürsorgestellen an den Gerichten getroffen werden. (*America* 5. Nov. 1955)

Daß heute sowohl Eltern wie Staat ihre Aufsichtspflicht gegenüber der Jugend weithin vernachlässigen, gehört zu den Symptomen unserer kranken Zeit.

Himmel ohne Sterne. Selten wurde ein Film so einstimmig empfohlen wie dieser Helmut Käutner-Film, der ein „heißes Eisen" anpackt: die Grenze, die mitten durch unser Volk gezogen ist mit Wachtürmen, Drahtverhau, Waldschneisen, Maschinengewehren, Polizei hüben und drüben, die Menschen der gleichen Sprache und Kultur trennt, Menschen, die seit 1914 ein gemeinsames Schicksal nationaler Not zu tragen hatten, die verwandt sind, die sich lieben. Und um eine solche Liebe handelt es sich in dem Film: zwischen der Fabrikarbeiterin Anna Kaminski aus Broditz in Thüringen und dem westdeutschen Zollbeamten Altmann aus Oberfeldkirch in Oberfranken. Wer nur irgendwann einmal mit dem Schicksal der Menschen aus dem Osten zu tun hatte, weiß, wie hoffnungslos und grau ihr Los ist. Und insofern ist das Grau und Düster des Stacheldrahtes, dessen Klirren und Summen den Grundakkord dieses Filmes bildet, ein richtiger Ausdruck der deutschen Wirklichkeit. Und ebenso „richtig" spielen die Darsteller dieses Filmes, wie an einigen ernsten, bewegenden, ja erschütternden Szenen des Films sichtbar wird. Und doch scheint, aufs Ganze gesehen, dieser Film gefährlich zu sein, nicht weil er vielleicht ein allzu bürgerliches Westdeutschland aufrütteln könnte, nicht weil er allzu vielen, die gerne so tun, als ob alles in Ordnung wäre und wir keinen Krieg verloren hätten, ja seine eigentlichen Gewinner wären, davon unangenehm aufgeschreckt würden. Nicht aus diesen Gründen; denn wir bezweifeln, ob der Film dies tatsächlich vermag, sondern weil er ein Politikum ersten Ranges falsch anpackt und damit verzeichnet, und weil so die Gefahr entsteht, daß eine falsche Vorstellung von der Wiedervereinigung entsteht, von der ja bereits genug falsche Ideen die Köpfe der Deutschen verwirren.

Einseitig ist zunächst die Darstellung des westdeutschen Lebens in Bild und Wort. Damit ist nicht geleugnet, daß diese Geschäftigkeit und Sattheit der „Schwiegereltern" der Anna Kaminski und ihrer Kunden tatsächlich vorkommt. Und es ist wohl auch richtig, daß uns die Deutschen der Sowjetzone vielfach so sehen. Aber dann ist da zu sagen, daß das nicht einfach der gesamten Wirklichkeit der Bundesrepublik entspricht. Der Slogan vom „westdeutschen Wunder", von dem sich alle hätten bestechen lassen, hat neben manchem Wahren wie jedes Schlagwort auch viel Falsches. Es gibt in Westdeutschland auch viel Fleiß und Arbeit, viel treuen Dienst und Tüchtigkeit, viel Bescheidenheit und Entsagung. Es gibt nicht nur den Glanz der verchromten Motorräder, sondern auch das echte und ernste Mühen um geistige Werte. Wer es nicht glauben will, der soll es sich sagen lassen etwa von denen, die die Vorträge der Bayerischen Akademie der Schönen Künste besucht haben. Es ist nicht so, daß der Glanz des Geistes völlig untergegangen sei vor den Neonlichtern der Filmpaläste. Und es ist nicht so, es sei ausdrücklich gesagt, daß der übergroßen Menge der Westdeutschen das Schicksal der Deutschen in der Sowjetzone gleichgültig sei, als wären die meisten nur allzusehr mit ihrem neuerrungenen Wohlstand beschäftigt. Daß man diesen Wohlstand nicht ohne weiteres und blindlings aufs Spiel setzen will, wird hoffentlich niemand einem Volk verdenken, das innerhalb von 30 Jahren zwei furchtbare Kriege erlebt hat, die sein gesamtes Vermögen zerstörten.

Zu billig ist die „Liebe", um die es in diesem Film geht. Sie ist uns zu sehr nach dem Muster vergangener Zeiten, zu sehr nach „Blut und Boden". Widerlich verlogen die Szene der Begegnung am Ufer der Saale, widerlich geradezu die Szene in dem verlassenen Bahnhof an der Grenze! Wer einmal vor dem Einbruch des Naturalismus in der deutschen Jugend gestanden ist, wer erlebt hat, wie verheerend das von ihr aus Film und „Roman" gelernte Ideal dieser „Liebe" auf sie gewirkt hat, der kann zu solcher Art von „Liebe" nicht schweigen, auch wenn er sich vielleicht von allzu vielen den Vorwurf der Prüderie gefallen lassen muß. Es scheint uns an der Zeit, daß wenigstens die deutschen Katholiken hier endlich den Mut

aufbringen, wieder den richtigen Wertmaßstab an Werke solcher Art anzulegen. Wir sollten uns nicht fürchten, der Tagesmeinung mit aller Kraft zu widerstehen.

Die Grenze durch unser Volk, gezogen durch den Unverstand und die Willkür der Sieger, aufrechterhalten durch Tyrannen, für die der Mensch nur Nutz- und Handelswert hat, ist gewiß ein nationales und darüber hinaus ein europäisches Unglück. Wir sollten nicht müde werden, darauf hinzuweisen. Aber offenbar mangelt es unserm Volk heute an echter Größe. Allzu sehr und zu sentimental pochen wir auf das Mitleid der andern. Es gibt eine Würde, die klagen kann, ohne zu jammern, die um den harten Weg unseres Volkes weiß, ohne dafür den feierlichen Choral des „Befiehl du deine Wege" zu beanspruchen, wenn sonst nichts vom Glanz dieses Glaubens zu spüren ist, wenn diese wunderbare Musik nur dazu dienen soll, die Rührung der Zuschauer zu wecken. Nein, die Wiedervereinigung ist zu schwer, zu hart, zu ernst, zu notvoll, als daß sie mit sentimentalen Mitteln errungen werden könnte, zu denen der Deutsche offenbar allzu leicht neigt.

Schließlich das Letzte: dieser Film ist ohne Sterne, nicht weil über dem deutschen Himmel tatsächlich keine mehr leuchten, sondern weil offenbar der Regisseur keine mehr sieht. Wem die Religion nur mehr Mittel ist, um die Tränendrüsen der Zuschauer(innen) in Gang zu setzen, dem macht es offenbar auch nichts aus, den Großvater der Anna Kaminski pathetisch steif und damit offenbar das Prophetische andeuten wollend, verkünden zu lassen: Mein Gott ist tot. Das Wort ist allmählich zu oft beansprucht worden, als daß man es noch irgendwo anders ablegen könnte als in die Requisitenkiste der Populärnietzscheaner. Die deutsche Wirklichkeit, und zwar die des Westens ebensosehr wie die des Ostens, ist anders, auch wenn man die Augen keineswegs vor der Tatsache verschließt, daß Deutschland immer mehr ein Missionsland wird. Vor allem aber: mit diesen antiquierten Schlagern ist der Wiedervereinigung auch nicht der geringste Dienst erwiesen. Denn wenn die Menschen des Ostens denen des Westens irgendetwas voraushaben, dann sicher dies: daß sie den Wert des christlichen Glaubens für das Leben tiefer erkannt haben als viele im Westen. Was hat dieser Film den Menschen des Ostens zu bieten? Nichts. Was hat er den Bewohnern der Bundesrepublik zu sagen, damit sie sich rüsten, eine rechte Wiedervereinigung ins Werk zu setzen? Uns scheint: Nichts, und zwar aus eben den vier angeführten Gründen.

Einige Daten zur technischen Entwicklung Frankreichs. Frankreich konnte seit dem Ende des Krieges die Ausnutzung seiner Energiequellen jährlich um 10% steigern. Finanziell ist dies größtenteils dem Marshallplan zu danken, technisch der eigenen Leistung Frankreichs.

1950 erzeugte Frankreich jährlich 33 Milliarden KWh und blieb damit um 9 Milliard n KWh hinter der Bundesrepublik zurück. 1954 war die Erzeugung auf 47 Milliarden KWh gestiegen. Den Hauptanteil an der Gesamterzeugung tragen die Wasserkraftwerke, die vor allem in fünf Gegenden zu finden sind: im Zentralmassiv an der Dordogne und der Truyère sowie an einigen kleineren Flüssen, in den Pyrenäen an der Neste-d'Aure und an der Gave d'Ossau, in den Alpen, deren Werke 40% der gesamten durch Wasser erzeugten Elektrizität liefern, an den aus dem Montblancmassiv entspringenden Flüssen und schließlich die Kraftwerke an Rhône (Genissiat) und Rhein (Kembs). Um Paris und in Lothringen liegen die Kohlekraftwerke, die seit Kriegsende modernisiert wurden und deren Anteil an der Gesamterzeugung 21,3 Milliarden KWh oder 47% ist. Sämtliche Werke sind miteinander verbunden und helfen sich gegenseitig aus, so daß Frankreich von einem ausgedehnten Netz von Überlandleitungen überzogen ist.

In der Kohlenproduktion steht Frankreich zwar weit hinter der Bundesrepublik — es fördert nur etwa $^1/_3$ der westdeutschen Erzeugung —, dank seiner Mo-

dernisierung der gesamten Anlagen steht es jedoch an der Spitze der europäischen Länder in Bezug auf die durchschnittliche Schichtförderung. Der überwiegende Teil der Kohle geht in die Kokereien und wird dort verarbeitet. 1953 waren dies täglich 43000 t, bis 1957 will man die Menge auf 54000 gesteigert haben.

Das Erdöl muß Frankreich aus dem Mittleren Orient oder aus Amerika beziehen, und zwar geschieht dies mit einer eigenen Tankerflotte, die vor dem Krieg 300000 t groß war, inzwischen aber auf 2 Millionen t angestiegen ist. Vor dem Krieg wurden in 13 Raffinerien 6 Millionen t gereinigt, heute sind es 25 Millionen t. (*Etudes*, November 1955)

Die Indianerfrage in Mexiko. Die Schwierigkeiten des gesamten öffentlichen Lebens sind in jenen spanisch-amerikanischen Staaten besonders groß, die noch mit einer großen Zahl von Indianern rechnen müssen, die mehr oder weniger noch auf einer anderen Kulturstufe stehen als die übrigen Teile der Bevölkerung, die aus Eingewanderten und den Mischlingen besteht und deren Lebensbedingungen sich kaum von der allgemeinen europäisch-amerikanischen Kultur unterscheiden. Da diese Kultur oder auch Zivilisation heute weithin rein weltlich ist, jedenfalls den Stand nach den Graden der allgemeinen Schulbildung und der agrar-industriellen Tätigkeit bemißt, da man überdies die kulturschöpferische Nebenwirkung der Missionierung und Christianisierung aus dem Gesichtskreis verloren hat, ergibt sich nicht selten das Urteil, daß jene Urbevölkerung außerhalb des nationalen Lebens stehe. Man folgert dann vor allem, daß es notwendig sei, durch Straßenbauten, Eisenbahnen, Elektrifizierung jene weiten und schwer zugänglichen Gebiete zu erschließen.

Dann müsse durch die Schulbildung und durch hygienische und sanitäre Maßnahmen auch der Eingeborene in das nationale Leben erst richtig eingegliedert werden. Man wird solche Bemühungen nicht von vorneherein ablehnen oder geringschätzen, wenn man sich auch ein abschließendes Werturteil vorbehält.

Auch Mexiko gehört zu diesen Staaten, die noch einen erheblichen Teil von Indianern haben, die in diesem Land unter sehr verschiedenen Bedingungen leben.

Die mexikanische Bevölkerung stieg zwischen 1901 und 1930 um etwa 3 Millionen von 13 755 137 auf 16 588 522 Seelen. Bis 1950 erhöhte sich dieser Zuwachs um das Doppelte. Man rechnet mit 29,5 auf 1000 Personen. Die Geburtenziffer stieg von 34,2 auf 45,6 bei 1000 Personen; die Sterblichkeit sank von 32,3 (1900) auf 26,6 (1930) und 16,2 (1950) je 1000 Seelen. Innerhalb des ersten Jahres starben (auf je 1000 Neugeborene) 1901: 266,4; 1930: 131,6; 1950: 95,8.

1910 vor der Revolution konnten von den etwa 15 Millionen Einwohnern nur weniger als drei Millionen lesen. Heute, vierzig Jahre später, beherrscht von etwa 21 Millionen die Hälfte das Alphabet. In der vorigen Generation hatten von 5 einer, heute von 10 etwa 6 Volksschulbildung. 1940 waren von 20 Millionen 7 Analphabeten; 51,6% der Erwachsenen konnten weder schreiben noch lesen. Heute, 1950, sprechen 85% der Bevölkerung spanisch, 3,7% nur einen Indianerdialekt, 7,7% vermögen sich in beiden Sprachen auszudrücken. Der Aufstieg wird auch dadurch gekennzeichnet, daß der Staat 1910 8 Millionen Pesos, 1943 dagegen 262 Millionen Pesos für Schulen ausgab, wobei man allerdings das Sinken der Währung in Betracht ziehen muß.

Die Volksbildung wird besonders durch die Verteilung der Bevölkerung erschwert. Die Volksdichte beträgt 13,6 auf den Quadratkilometer; neun von zehn Orten zählten weniger als 500 Bewohner; 7% der Bevölkerung leben in kleinen Siedlungen mit weniger als 100 Seelen. Im ganzen zählt man an 120 000 Landgemeinden. Auch wenn die Städte in den letzten Jahren sehr gewachsen sind und in ihnen 16 500 Schulen bestehen, so hatte Mexiko doch 1930 7 200 000, 1940 7500000 Analphabeten. Die Volksbildung hielt mit der Volksvermehrung nicht Schritt. Vom

national-wirtschaftlichen Standpunkt rechnet man damit, daß nur ein Drittel der Bevölkerung hierfür in Betracht kommt. Die übrigen leben am Rande und fristen oft nur kümmerlich ihr Leben. Von dem wirtschaftlich erfaßten Drittel lebt mehr als die Hälfte von Ackerbau und Viehzucht. 6% sind in der Industrie, 688 463 in kaufmännischen und gewerblichen Betrieben, 210 272 in Verkehrsbetrieben beschäftigt.

Die erfaßte landwirtschaftliche Erzeugung hatte 1935 einen Wert von 90 Millionen Pesos, 1940 von 392 Millionen. Die industrielle Ausbeute stieg von 7505 Millionen im Jahr 1945 um ein Drittel im Jahr 1952.

Der Indianer und auch manche schon lange ansässigen Einwanderer leben in den entlegenen Berg-, Wald- und Wüstengegenden. Trotz größter Armut hängen sie an ihrer Heimat und an den Gebräuchen ihrer Vorfahren, völlig vom „Fortschritt" ausgeschlossen. Dies ist für den Staat eine schwere Belastung. In den Zeiten der Revolution wollte man durch Schulen den Zustand ändern, ist aber damit völlig gescheitert. Neue Bemühungen des „Mexikanischen Nationalinstituts für die Eingeborenen" versuchen, den Lebensstandard zu bessern. Von einer fühlbaren Wandlung kann man allerdings noch nicht sprechen.

Angesichts dieser Verhältnisse und Schwierigkeiten kann man mit Recht an die Reduktionen der Jesuiten im 17. und 18. Jahrhundert denken, von denen diejenigen in Argentinien, Paraguay, Chile die bekanntesten waren, die aber etwa durch den deutschen P. Glandorff auch in Mexiko Eingang fanden. Es ist mittlerweile wissenschaftlich erwiesen, daß es damals weithin gelang, die Indianer von der Stufe der Jäger und Sammler emporzuführen. Die Vertreibung der Jesuiten 1767 zerstörte das Werk. Die Indianer zogen sich in die Urwälder zurück und paßten sich wieder der Lebensweise jener Stammesgenossen an, die von der Mission noch nicht hatten erfaßt werden können. (Estudios americanos, Juli 1955)

Wiedererwachen des Antiklerikalismus in Frankreich. Seit am 28. Juli 1955 Gilles Martinet einen flammenden Aufruf gegen die wieder von neuem entstehende Gefahr des Klerikalismus im *France-Observateur* geschrieben hat — Anlaß dazu bot ihm die Katholische Soziale Woche Frankreichs in Nancy, die sich mit der Stellung der Katholiken zu den Organen des öffentlichen Nachrichtenwesens befaßte —, ist der Streit für und gegen den sogenannten „Klerikalismus" in Frankreich wieder heftig entbrannt. Nur mit Bedauern sehen die Vertreter des Laizismus auf die Zeiten der Vergangenheit zurück, auf die Zeiten eines Jean Jaurès, eines Clemenceau, eines Poincaré. Neben den laizistischen Sozialisten gab es damals noch eine laizistische Rechte. Heute, so sagen sie, habe sich die Kirche mit dem feudalen Bürgertum verbunden, und so schreite die Reaktion voran. Der Kampf entzündet sich vor allem an der Schulfrage, wobei den Vertretern des Laizismus vor allem die Unterstützung der katholischen Privatschulen durch den Staat nach dem Gesetz, das Mme Poinsot-Chapuis als Minister des Kabinets Schumann durchgebracht hatte, ein Dorn im Auge ist. Außerdem war, so muß man heute wohl sagen, den Sozialisten die „vatikanische Verschwörung" ein Ärgernis, die Zusammenarbeit der christlichen Demokraten in Frankreich, Deutschland und Italien, um nur die wichtigsten Länder zu nennen. Sie konnten es sich nicht anders vorstellen, als daß dabei der Vatikan seine Hand im Spiele habe. Demgegenüber ist es auffallend, daß sich die Kommunisten stark zurückhalten, ja nicht selten die Partei der Katholiken ergreifen. In den *Cahiers internationaux* (Juli-August 1955) bezeugt Gilbert Mury seine Achtung vor den Katholiken, „die in verschiedener Weise mit den Marxisten zusammenarbeiten für die Interessen der Arbeiter, der Demokratie und des Friedens". Diese Haltung ist in etwa viel gefährlicher als die des alten Laizismus, da sie innerhalb des Katholizismus Spaltungen hervorzurufen sucht, zwischen einem „fortschrittlichen" und einem „reaktio-

nären" Katholizismus. Daß für eine solche Unterscheidung gerade in Frankreich ein fruchtbarer Boden vorhanden ist, haben die letzten Ereignisse und Vorgänge um die Arbeiterpriester, die verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen zur Genüge gezeigt.

Einheits-Sozialisten auch in Japan. Einer Nachricht vom 13. Oktober 1955 zufolge haben sich die beiden sozialistischen Parteien Japans zu einer Partei vereinigt. Die Zeitschrift „America" vom 5. November d. J. bemerkt dazu, daß dieses Ereignis nicht eben zu den für die Vereinigten Staaten günstigsten zählt. Ihr Kommentar ist nur zu begründet. Denn seit der Vereinigung hat die neue sozialistische Partei mit 225 gegen 209 Sitzen den regierenden Parteien 16 Sitze voraus. Das bedeutet aber, daß die Sozialisten gute Aussicht haben, mit der nächsten Wahl an die Macht zu kommen. Während die regierenden Liberalen bzw. Demokraten für ein enges Zusammengehen Japans mit der westlichen Welt eintreten, befürworten die Sozialisten — die eben deshalb mehr und mehr Boden gewonnen haben — eine neutrale Stellung zwischen Ost und West: dem japanisch-amerikanischen Beistandspakt würden sie eine Regelung mit den beiden großen Weltlagern vorziehen, die der kollektiven Sicherheit einen gebührenden Platz einräumt. Obwohl sie eine kleine Armee für notwendig erklären, sind sie im Grunde doch gegen jede japanische Wiederaufrüstung. Für Amerikaner, die sich noch daran erinnern, daß ihre Außenpolitiker selbst einmal ein für alle Zeiten abgerüstetes Japan wollten, müssen solche Thesen einen peinlichen Beigeschmack haben.

Umschau

Erziehung zum Mitmenschen — eine religiöse Aufgabe unserer Zeit

Rückschau auf die pädagogischen Fortbildungskurse in Donauwörth

Eduard Spranger, der verehrte Altmeister der Pädagogik, schreibt im Vorwort zu seiner „Psychologie des Jugendalters", dem großen Standardwerk über das Lebensgefühl des jungen Menschen, daß man sich nur mit liebevoller Vertiefung und ehrfürchtigem Verständnis der Erforschung der jugendlichen Seele nähern dürfe. Dieser Wille zum Verständnis, verbunden mit einer aufrichtigen Bereitschaft zu Geduld, Verantwortung und Hilfe, war einer der sympathischen Grundzüge, der die pädagogischen und religionspädagogischen Fortbildungslehrgänge auszeichnete, die das Cassianeum in Donauwörth in diesem Jahre zum neunten Male seit 1947 veranstalten konnte. Wenn auch in diesen vier Kursen, die jeweils vier bis fünf Tage dauerten, manche Schwierigkeiten und Zustände des Schulalltags genannt werden mußten, denen selbst beste Lehrer mit idealster Berufsauffassung oft fragend gegenüberstehen, nie wurde bei dem Suchen nach einer Antwort übersehen, daß die besonders in unserer Generation ungewöhnlich rasch fortgeschrittene Entwicklung der Technik weithin das bisher bestehende Weltbild und Lebensgefühl verändert und ein neues Verhältnis zwischen Erwachsenen und Jugendlichen geschaffen hat.

Am eindrucksvollsten wurde dies in den beiden Referaten des Ordinarius für Pädagogik an der Universität München, Professor Dr. Martin Keilhacker, über „Das moderne technische Zeitalter in seiner Auswirkung auf die pädagogische Situation der Gegenwart" und „Die wichtigsten Erziehungsmittel unter den besonderen Umständen von heute" deutlich. An sehr anschaulichen Erscheinungen unserer Zeit wußte Prof. Dr. Keilhacker verständlich zu machen, wie z. B. die Gesetzmäßigkeit der Maschine und des Großbetriebes, wie die auf stetig wachsenden Verbrauch abge-

stimmte Wirtschaft unseren Lebensrhythmus prägen und zu einem Denken der Sachlichkeit und Nützlichkeit erziehen, das sehr oft im Gegensatz steht zu alten und bewährten Grundsätzen des Verzichtes, der Sparsamkeit und der Zufriedenheit. Während der Erwachsene aber immer noch die Möglichkeit habe, mit früheren Lebensformen zu vergleichen, so gab Prof. Dr. Keilhacker zu bedenken, stürmen diese Eindrücke unmittelbar und mit aller Macht auf die Sinne des Kindes und des jungen Menschen ein. Dieser Situation werde man weder damit gerecht, daß man meine, völlig neue Erziehungsmittel erfinden und anwenden zu müssen, noch mit dem Glauben, die ständischen Verhältnisse vergangener Zeiten wiederherstellen zu können. Indem z. B. der Erwachsene mit Selbstverständlichkeit die von der Technik entwickelten Fortschritte und Annehmlichkeiten in Anspruch nehme, den jungen Menschen aber immer nur mit dem Hinweis auf die in der Vergangenheit gebräuchliche Ordnung und Ideale ermahne, werde er für die Jugend selbst unglaubwürdig. Der junge Mensch stelle sich in diesem Falle gegen den Erwachsenen, weil er ihn als Kompromißler ansehe und wegen der Verschwommenheit seiner Ansichten ablehne. Das Kind verstehe zwar noch nicht diese Unterschiede, aber es erlebe sie. Deshalb sei für die Entwicklung des Kindes in diesem technischen Zeitalter das Vorbild der Erwachsenen weitaus wichtiger als zu allen anderen Zeiten. Das Wort, das bereits vor dreißig Jahren von dem bekannten Großstadtseelsorger Carl Sonnenschein gesprochen wurde, „der moderne Mensch wolle das Evangelium nicht hören, sondern sehen!" gelte heute besonders für das Verhältnis der Erwachsenen zur Jugend.

Die heutige Jugend, so führte Prof. Dr. Keilhacker weiter aus, stehe einer künftigen Wertordnung näher als der Erwachsene, sie sei vielfach auch bereit, den Reichtum der religiösen Wahrheiten in ihr Leben hineinzunehmen. Aufgabe der Eltern und des Lehrers müsse es dabei sein, immer wieder eine Verbindung zu schaffen zwischen den alten, zeitlos gültigen Idealen und den vielen positiven Eigenschaften, wie sie die technisierte Zeit entwickelt hat: Tüchtigkeit, Arbeitsdisziplin, Kameradschaft, Sachgerechtigkeit. Zur Entfaltung und Veredlung dieser Eigenschaften bedürfe der moderne Mensch, insbesondere der junge Mensch, der Gemeinschaft. Deshalb sei die familiäre Atmosphäre der Schulstube, die persönliche Bindung des Kindes an den Lehrer wesentliche Voraussetzung für den Erziehungs- und Unterrichtserfolg. Deshalb komme auch den Jugendorganisationen und dem echten Vereinsleben in der Gemeinde eine wichtige Bedeutung zu. Anders werde es kaum möglich sein, den Zwischenraum zwischen der Familie und der Obrigkeit des Staates auszufüllen, die Volksvertretung von unten her zu beeinflussen.

Diesen Gedanken der Erziehung zur selbstverantwortlichen Persönlichkeit in der großen Gemeinschaft, zum Erkennen und Unterscheiden der sachlichen und ideellen Werte eines Volkes, bezeichnete Rektor Ferdinand Kopp, Tutzing, als den wichtigsten Punkt des sozialkundlichen Unterrichts. Nur auf einer ausgeprägten mitmenschlichen Erziehung könne sich eine fruchtbare politische Erziehung aufbauen. Die landläufige, weitverbreitete Vorstellung, das Politische nur als Sache der Parteien zu betrachten und kleinen Gremien zu überlassen, könne für eine Weiterentwicklung gefährlich werden. Der Christ dürfe vor den Wirklichkeiten keine Angst haben, er müsse die Fakten kennen und dazu die ethische Norm geben. Mitmenschliche und religiöse Erziehung würden einander nicht ausschließen, sie seien vielmehr aufeinander abgestimmt. Je dringender sich die Aufgaben der Zukunft zeigen, um so wichtiger sei die Erkenntnis, daß man nicht allein mit dem Verharren in alten traditionellen Formen auskomme, sondern in der Erziehung zu ideellen Ansatzpunkten, von der religiösen und sozialen Seite her,

finde. Was man in dieser Hinsicht heute versäume, könne sich einst gefährlich rächen.

Die Erziehung zur mitmenschlichen Liebe bezeichnete Prof. Ludwig Englert, München, als eine außerordentlich ernst zu nehmende Forderung unserer Tage. Während das Kind von den ersten Lebenstagen an Liebe in reicher Fülle empfange, ohne sich dessen im einzelnen bewußt zu werden, müsse der heranwachsende Mensch zur Erkenntnis geführt werden, daß der Sinn und die Aufgabe des Lebens in der Hingabe für den Mitmenschen bestehe. Als ein Zeichen dieser schwindenden Fähigkeiten nannte Dr. Englert die heute weithin zu beobachtende Verhaltensweise, sich an den andern zu klammern, vom andern und von den „Beziehungen" zum andern alles zu fordern und zu erwarten, selbst aber keines Opfers und keiner selbstlosen Bereitschaft fähig zu sein.

Besonders aufschlußreich und wertvoll waren die Ausführungen Prof. Englerts über die körperliche Entwicklung in der Reifezeit. Hier müsse dem jungen Menschen geholfen werden, ein neues Verhältnis zu sich selbst und zu seinem geschlechtsreifen Körper zu gewinnen. So verhängnisvoll und schädlich eine Überbetonung des Geschlechtlichen sei, eine Verdrängung und Verleugnung dieser naturgegebenen Zusammenhänge sei aber in ihrer Wirkung nicht minder gefährlich. Es sei kein Zufall, daß solche Menschen oft unter allzu starker Prüderie und unter Hemmungen leiden, daß sie sich leiblich und seelisch verkrampfen und mühselig versuchen, ohne eine warme, mitmenschliche Liebe, ohne lebendigen Herzschlag ihre Pflichten abzuleisten.

Bei der Untersuchung der Frage, inwieweit unsere Jugend noch liebefähig sei, stellte Dr. A. Chr. Hofmann, München, fest, daß dieses Thema unlösbar mit der Frage verbunden sei, ob die Familie noch eine Stätte der Geborgenheit und der Dauerhaftigkeit sei. Denn der innerste Drang des Kindes und des jungen Menschen verlange nach Geborgenheit und nach einem Daheim. Wenn aber beobachtet werden müsse, daß sehr viele Familien über ihre Verhältnisse leben, wenn Luxus und gesteigerter Lebensstandard zum Maßstab gegenseitiger Bewertung geworden seien, dann sei es auch nicht verwunderlich, wenn junge Menschen Scheinwerten nachjagen und in dem ungeheuren Drang, etwas zu erleben, falschen Verlockungen zum Opfer fallen. Die Krisenerscheinungen in Ehe und Familie zu heilen, erfordere nicht so sehr materielle Mittel als die Fähigkeit der Hingabe, des Verständnisses und des Opfers. Ein solches Verständnis, ein solches Hinhorchen auf die Fragen junger Menschen erfordere die Eigenschaften der Väterlichkeit und der Mütterlichkeit. Nicht oft genug könne betont werden, junge Menschen in Schwierigkeiten und Nöten ihrer Reifejahre ernst zu nehmen. Die Sorge um die Erhaltung der Familie als der Stätte natürlichen Wachstums zur Lebensreife müsse vor allem in praktischen Dingen Ausdruck finden: z. B. Witwen bei der Vermittlung von Lehrstellen für ihre Kinder zu helfen, Wege einer sinnvollen Freizeitgestaltung zu weisen und nicht die Fachkenntnisse zum Maßstab der Bildung zu machen, sondern bei jeder Gelegenheit Gemütswerte zu betonen.

Wertvolle Gedanken brachte der Vortrag von Dr. Gottfried Heinelt, München, über Psychologie der religiösen Einstellung des Jugendlichen. Wenn der Referent dabei im Blick auf die allgemeine Situation davon sprach, daß die kindliche Religiosität im wesentlichen abhängig sei von der Umgebung im Elternhaus und von der Grundeinstellung der Erwachsenen und daß der moderne Atheist sehr oft aus einer Erfahrung in der Kindheit seine Ablehnung der Kirche herleite, so wußte er doch in überzeugenden Beispielen deutlich zu machen, auf welch mannigfache, oft wunderbare Weise sich das große Aufbrechen eines religiösen Gefühls vollzieht. Das Wesentliche geschehe hier in der Begegnung mit anderen Menschen: Das Absinken in eine fast ausschließlich mate-

rialistische und triebhafte Sphäre, namentlich der ins Berufsleben eintretenden Jugendlichen, habe sehr oft seinen Grund in einem mangelnden religiösen Kontakt. Der junge Mensch bedürfe besonders im Religiösen der Gemeinschaft und des Gesprächs mit den andern, weshalb ja auch die Evangelischen Akademien eine solch große Bedeutung in unseren Tagen erlangt haben. Es sei daher nur zu hoffen und zu wünschen, daß den bereits bestehenden Katholischen Akademien noch weitere Einrichtungen dieser Art folgen. Viel religiöse Kraft liege heute brach, die nur behutsam aufgespürt und fruchtbar gemacht werden müsse. Der religiöse Anruf an den jungen Menschen solle in ermutigenden Beispielen geschehen und an positiven Punkten einsetzen. Religiöse Erziehung habe es heute wohl mit großen Schwierigkeiten zu tun, sie habe vielleicht aber auch schon lange nicht mehr einer so großen und inneren Bereitschaft begegnen dürfen wie in unseren Tagen.

Eine Fülle praktischer Erfahrungen und Beispiele aus der Welt der Schule und Jugenderziehung brachte Katechet Ernst Hauschka, München, der in seinem Referat immer wieder den Gedanken herausstellte, daß die jungen Menschen auch in ihrem religiösen Leben im Grunde weit besser seien, als es oft ein äußerer Schein vermuten lasse. Zahlreiche Untersuchungen und Befragungen hätten ergeben, daß heute wie ehedem die jungen Menschen Helden verehren, die durchaus anzuerkennen seien. Nur sei es wichtig, die religiösen Wahrheiten in diesen Jahren als Lebenswirklichkeiten und Lebensnotwendigkeiten zu sehen und zu werten, sonst werde Religion in späterer Zeit als welt- und lebensfremde Einrichtung betrachtet und abgewertet. Die religiöse Unsicherheit und Unzuverlässigkeit im Jugendalter sei oft nur eine Durchgangszeit, nicht als endgültige Lebensform zu sehen. Unsere Zeit erfordere in dieser Hinsicht für die jungen Menschen weit mehr Geduld als in früheren Jahren. Was den Jugendlichen nicht nur im religiösen Bereich, sondern vor allem in sittlichen Dingen oft die größten Verwirrungen bereite, das sei das Verhalten und Beispiel der Erwachsenen.

Schon von diesen grundlegenden Referaten her war es zu verstehen, daß immer wieder die Notwendigkeit ausgesprochen wurde, von der Seelsorge und von der Schule her alles zu versuchen, um in einen engeren Kontakt mit den Eltern wie überhaupt mit allen Erwachsenen zu kommen und sie an der Erörterung solcher Fragen und Probleme zu beteiligen. Wie in der Schule die mitmenschliche Erziehung heute ein Gebot der Zeit darstelle, so müsse auch jede Möglichkeit der Erwachsenenbildung in diesen Dienst gestellt werden. Von den weithin überlasteten Seelsorgern könne man nicht erwarten, daß sie allein die Aufgabe bewältigen. Was man aber in vertrauensvoller Zusammenarbeit mit geschulten und einsatzbereiten Laien erreichen könnte, das zeigten diese Kurse in besonders eindrucksvoller Weise. Waren hier doch Priester und Laien, geistliche und weltliche Erzieher in engstem Kontakt versammelt. Die oft langen und lebhaften Diskussionen, die sie im Anschluß an die einzelnen Vorträge führten, waren bei allem Freimut keineswegs von Resignation getragen. Es waren wohl Gespräche der Sorge, immer aber auch Gespräche der Hoffnung und des Vertrauens auf die starken und heilen Kräfte in unsern Familien und in unserm Volk. Hermann Mors

Die Bundesrepublik hat lesefreudige Bewohner

Das Lesebedürfnis ist in unserem Lande nie gering gewesen, — und es ist seit langem nicht mehr Privileg irgendwelcher herausgehobener Schichten, ohne „vordergründigen Nutzen" Bücher zu lesen. Das Buch gehört schon lange auch zum Feierabend des Arbeiters, des Angestellten und — nicht zu vergessen — der Hausfrau. Es liegt auf der Hand, daß sich in unserer modernen, durchzivilisierten industriellen

Massengesellschaft soziologisch notwendig die Bedeutung des Faktors „Buch" steigert; die des wissenschaftlichen Buches so gut wie des unterhaltenden, des „orientierenden" Buches so gut wie des „bildenden". (Es wird allzu oft übersehen, welcher Wert der „Buch-Bildung" dabei auch für das Zurechtfinden in der *Berufs-* und *Arbeitswelt* und für die Bewältigung des gesellschaftlichen Engagements zukommt — oder doch zukommen könnte!)

Es bieten sich nun verschiedene Möglichkeiten an, diesem Lesebedürfnis nachzukommen: man kann Bücher kaufen und selbst besitzen, — und man kann sie entleihen, von Bekannten und Freunden, aus privaten Leihbüchereien und schließlich auch aus öffentlichen Bibliotheken. Es hat seit jeher Leute gegeben, die sich nach eigenen „Erfahrungen" auf diesem Gebiet mit dem privaten Leihverkehr von Büchern nicht sehr anfreunden konnten; nicht jeder hat auch Bekannte, die über reichhaltige Bücherbestände verfügen; der Krieg hat einen großen Teil des privaten Buchbesitzes vernichtet, außerdem liegen die Anschaffungspreise für Bücher in der Bundesrepublik verhältnismäßig recht hoch, so daß manch einer, auch wenn er früher eine umfangreiche eigene Bibliothek besaß, sich erst nach und nach wieder einen eigenen Bücherbestand zusammenkaufen kann. All dies verschaffte den öffentlichen Büchereien in den letzten Jahren eine noch wichtigere Stellung, als sie sie bereits vor dem Kriege hatten.

Fragt man nach den Trägern der öffentlichen Büchereien, so ergeben sich zwei Hauptgruppen: einmal die von den Konfessionen getragenen öffentlichen Büchereien (katholischerseits also die Büchereien des Borromäus-Vereins und des Michaelsbundes), zum anderen die von Kommunalverbänden, Städten, Gemeinden usw. getragenen öffentlichen Volksbüchereien (im folgenden „kommunale Volksbüchereien" genannt). Erfreulicherweise — das sei vorweg gesagt — zeichnet sich in einigen Bereichen (also etwa in konfessionell nahezu einheitlichen Bezirken) eine gute und zum Teil auch institutionelle Zusammenarbeit zwischen beiden Trägern ab, — eine Tendenz freilich, die noch wesentlicher Förderung bedürfte.

Wenn Pessimisten in den Nachkriegsjahren meinten, daß die Vernichtung vieler Volksbibliotheken im Kriege und das gerade in den letzten Jahren recht bedeutende Aufkommen kleiner privater Leihbüchereien, sowie schließlich auch die Fülle von angebotenen billigen Romanreihen usw. die Volksbüchereien in ihrer Entwicklung ein gutes Stück zurückwerfen würden, so haben sie sich getäuscht: seit Kriegsende haben die Volksbüchereien in der Bundesrepublik sowohl hinsichtlich des Bücherbestandes, wie auch hinsichtlich der Zahl der Leser und der Entleihungen den Vorkriegsbestand nicht nur erreicht, sondern längst überholt.

Ein Bericht des Deutschen Städtetages gibt für die kommunalen Volksbüchereien (soweit sie erfaßt wurden, — die Statistik war nicht umfassend!) folgendes statistische Bild: zur Berichtszeit gab es in 205 Städten 210 Volksbüchereien und 38 Einheitsbüchereien; von den 220 vom Städtetag erfaßten Gemeinden hatten lediglich 15 keine derartige Einrichtung. Dem Publikum wurden insgesamt 4,9 Millionen Bände zur Verfügung gestellt; darunter befanden sich 37,3% schöngeistige, 46,3% wissenschaftliche und 13,5% Jugend-Bücher. Im letzten Berichtsjahr wurden allein in den erfaßten Bibliotheken 600000 Bände neu eingestellt. Zur gleichen Zeit waren 870000 aktive Leser eingetragen, darunter 34,4% Jugendliche; bei den erfaßten kommunalen Volksbüchereien kamen so auf jeden Leser im Durchschnitt 5,6 Bände. Wichtig für die Beurteilung der Intensität der Volksbüchereiarbeit ist die Zahl der Entleihungen: 193 Städte hatten zusammen rund 18 Millionen Entleihungen angegeben (gegenüber 11,3 Millionen Entleihungen im gleichen Raum im Jahre 1949). Unter den

Entleihungen befanden sich 27 v. H. Jugendschriften. Ein Vergleich mit dem Jahre 1940 (für den Berichtsraum) ergibt folgendes Bild: der Bücherbestand betrug 1940 auf je 100 Einwohner 18, jetzt 22,5 Bände; aktive Leser gab es auf je 100 Einwohner 2,3, jetzt 4 Personen; 1940 kamen auf je 100 Einwohner 43,3 — jetzt 83 Entleihungen — und 1940 entnahm jeder Leser 18,9 mal, jetzt 22 mal der Bücherei ein Buch.

Diese Ziffern zeigen eine klare Aufwärtsentwicklung, die allerdings auch ihre problematische Seite hat: während nämlich im Jahre 1940 auf jeden Leser 8,1 Bücher kamen, sind es jetzt — infolge des Publikumsanstiegs — nur 5,6, und während jeder Band im Jahre 1940 nur 2,3 mal entliehen wurde, wird er jetzt nahezu 4 mal entliehen! Das erweist also, daß der Aufbau des Bücherbestandes (trotz seiner absoluten Zunahme) angesichts der Zunahme des Leserpublikums relativ noch zu gering ist. Eine weitere Vermehrung des Buchbestandes ist also notwendig; sie ist sinnvoll darüber hinaus auch insofern, als sich Bücherbestand und Entleihungsziffer erfahrungsgemäß gegenseitig zu steigern pflegen.

Das statistische Material des Borromäus-Vereins ergibt im Vergleich dazu folgendes Bild: dem Borromäus-Verein waren im Berichtsjahr 5103 Büchereien angeschlossen mit 492000 Benutzern; der Buchbestand betrug insgesamt 4195000 Bände, die Zahl der Ausleihungen im letzten Jahr 9520000; neu eingestellt wurden im gleichen Jahre 390000 Bände. (An dieser Stelle noch einige Hinweise zur Arbeit des Borromäus-Vereins: der Verein, der seit 1845 arbeitet, hat durch die Einrichtung einer festen Mitgliedschaft — im letzten Jahre kamen 37000 neue Mitglieder hinzu! — und einer Buch-„Jahresgabe" eine gute Synthese zwischen „Bücher besitzen" und „Bücher lesen" gefunden. Die BV-Zentrale in Bonn unterhält eine Beratungs- und Beschaffungsstelle für die angeschlossenen Büchereien und gibt eine Rezensionszeitschrift „Das neue Buch" heraus; außerdem wird in Bonn eine Bibliothekarschule geführt. Das Schwergewicht der Büchereiarbeit des BV liegt, im Unterschied zu den kommunalen Volksbüchereien, gerade in ländlichen Bereichen; die nebenamtlichen bzw. ehrenamtlichen Mitarbeiter spielen hier eine weit größere Rolle als in kommunalen Büchereien; schließlich liegt beim BV eine doppelte Funktion vor: er vereint religiöse Bildungsarbeit mit allgemeiner Kulturarbeit, — und zwar in der Regel so, daß an letzterer auch Nicht-Katholiken teilhaben können.)

Diese letzte Feststellung nun führt zu einem Problem, das in jeder Hinsicht noch recht fragwürdig erscheint: nämlich zur Frage der Finanzierung der kommunalen und konfessionellen Volksbüchereien. Es ist klar, daß die Finanzierung der Volksbüchereien nur zum geringsten Teil durch eigene Einnahmen (Leihgebühren usw.) der Büchereien geschehen kann. Träger der kommunalen Büchereien sind die Gemeinden bzw. Städte; für die von uns oben angeführten Büchereien z. B. sind innerhalb der betr. Gemeinden im Berichtsjahr pro Kopf der Bevölkerung 0,79 DM aufgebracht worden. Aufs Ganze gesehen, liegt dieser Finanzzuschuß der Gemeinden noch wesentlich niedriger: während z. B. die Städte im Durchschnitt für das Theater pro Kopf der Bevölkerung 3.— DM aufbringen, setzen sie für Büchereiarbeit in der Regel im Höchstfall durchschnittlich 0,40 DM ein. Es ist nicht recht einzusehen, was zu dieser Minderbewertung der Volksbildung in Gestalt der Büchereiarbeit Anlaß gibt; mag sein, daß die Büchereiarbeit zunächst nicht so öffentlichkeitswirksam erscheint wie etwa die Theaterarbeit und deshalb als Stiefkind angesehen wird, — an langfristiger Wirkung dürfte die Volksbücherei als Bildungsinstitution dem Theater zumindest nicht nachstehen. Es scheint, daß allzu oft die Volksbü-

cherei sozusagen als Wohlfahrtseinrichtung gewertet und also auch nach „fürsorgerischen" Gesichtspunkten behandelt wird, — indessen sie doch ebenso selbstverständlich eine erwachsenenbildende Institution sein sollte (und deshalb für die Allgemeinheit gedacht, — und nicht etwa nur für „Minderbemittelte") wie Volkshochschule und ähnliches mehr. (Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß im Stadtrat einer deutschen Großstadt bei der Behandlung der Frage „Volksbüchereien und kommerzielle Leihbüchereien" diese kommerziellen Leihbüchereien (die nicht immer, aber doch nur zu oft wenig volkserziehend wenn nicht geradezu volksgefährdend wirken) mit dem Argument unterstützt wurden, daß eine „Zuschußeinrichtung" — lies: Volksbücherei — nur benutzen solle, wer sich anderes nicht leisten könne, und daß man nicht mit Steuergeldern „Konkurrenzunternehmen" zu Steuerbetrieben privater Art aufziehen solle .... Uns scheint, daß hier doch eine grobe Verkennung der Funktion einer Volksbücherei offensichtlich wird.)

Es sind nun, zumal unter dem Aspekt der Finanzierung der Volksbüchereien, Forderungen auf eigene Büchereigesetze der Bundesländer vorgebracht worden, die die Büchereiarbeit zur kommunalen Pflichtaufgabe machen oder doch zumindest zu stärkerer Förderung der Büchereien anreizen sollen. Mag man solche Büchereigesetze für nützlich halten oder nicht, — sicher ist, daß die Aufwendungen für die Volksbüchereien im Rahmen des Möglichen noch um einiges gesteigert werden müssen, soll nicht ein Stillstand oder Rückschritt eintreten. Sicher ist weiterhin, daß hinsichtlich der konfessionellen Büchereien hierbei eine gerechte Lösung gefunden werden muß. Das Ausmaß der Arbeit des Borromäus-Vereins und seine über religiöse Bildung hinausgehende, nicht auf Konfessionszugehörigkeit beschränkte Kulturfunktion (wie wir sie oben geschildert haben), sollten es zur Selbstverständlichkeit machen, daß auch die BV-Büchereien im üblichen Maße kommunal gefördert werden, — — wobei die Berechtigung zu bestimmten Bedingungen seitens der Kommunen (Benutzungsmöglichkeit der BV-Büchereien für Nicht-Katholiken, keine allzu enge Einschränkung in der Buchauswahl) gern zugegeben werden sollte. In dieser Hinsicht müßte katholischerseits der Regelung der Büchereibezuschussung und eventuellen Büchereigesetzen größere Aufmerksamkeit geschenkt werden (wobei viele Probleme im einzelnen durchaus noch beiderseits klärungsbedürftig sind).

Das Volksbüchereiwesen in der Bundesrepublik hat nicht nur die oben genannten problematischen Seiten, — eine Reihe weiterer Fragen und Forderungen und Notwendigkeiten tritt hinzu. Besonderer Beachtung bedarf u. E. der Wunsch nach Förderung eigener Jugendbüchereien bzw. nach Ausbau der Jugendliteratur innerhalb allgemeiner Volksbüchereien, — die von uns oben genannten Zahlen erweisen das Mißverhältnis zwischen dem Anteil jugendlicher Leser und dem Anteil an Jugendliteratur. Wesentlich wäre auch eine Intensivierung der literarischen Bildungsarbeit der Volksbüchereien —, auch das zumal für das jüngere Publikum; Zusammenarbeit mit anderen Einrichtungen der Volksbildungsarbeit, weltanschaulichen Bildungseinrichtungen, Schulen, Betrieben, Jugendverbänden usw. (Genau dies gehört auch zu den Voraussetzungen einer sogenannten „UNESCO-Modellbücherei", zu der vor kurzem innerhalb des Bundesgebietes die Bücherei Oer-Erkenschwick erklärt wurde.) Leseabende, Ausstellungen und ähnliches dürften mehr als bisher den Kontakt zwischen Büchereiarbeit und Öffentlichkeit herstellen und zugleich der Orientierung des einzelnen (und oft zunächst noch „wahllos" lesenden) Benutzers dienen.

Es kommt darauf an, daß gelesen wird, ja —, aber es kommt ebenso sehr darauf an, wie und was gelesen wird.

Arno Klönne

Jugendbücher

Für alle Sehnsucht und jedes Interesse der Jugend wurden Bücher geschrieben. Was wir hier bringen, kann nur ein kleiner Querschnitt sein.

Die Jüngeren werden gerne in dem Buch Claudius, der Hummelkönig von *John F. Leeming* (Einsiedeln 1955, Benziger, DM 6,80) lesen und durch die Erlebnisse des kleinen Christian eingeführt werden in die Geheimnisse eines Hummelbaues. — Nicht weniger geheimnisvoll erzählt *Mary Norton* in ihrem Buch Die Borgmännchen (Freiburg 1955, Herder, DM 5,80) von winzigen Wesen, die unter dem Fußboden hausen und sich mancherlei Dinge bei den Riesen, den Menschen „ausleihen". Die Tür zu einem anderen Reich öffnet in Wort und Bild *Tore Jansson* in Sturm im Mumintal (Einsiedeln 1955, Benzigerverlag, DM 6,80). Sie erzählt von den spassigen und spannenden Erlebnissen des liebenswürdigen und tollpatschigen Mumin, eines Wesens der nordischen Inselwelt. — Eine berühmte Legende, die auch bereits verfilmt wurde, schrieb *J. M. Sanchez-Silva:* Die Legende vom glücklichen Leben und schönen Sterben des Marcelino Pan y Vino (München 1955, Süddeutscherverlag, DM 6,80). Brot und Wein — ist der Familienname des Findlings, der bei den Franziskanern so heimisch wird und mit dem Herrn am Kreuz so vertrauten Verkehr hat. Wahrlich, eine Legende, die Kinder erfreuen und Erwachsene nachdenklich machen kann. — In die Zeit des Kinderkreuzzuges führt *Ernst Josef Görlich* in Die Flotte der Verratenen (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 5,80). Die gründlichen historischen Kenntnisse des Verfassers tragen dazu bei, daß die Abenteuer der Geschwister Beatrice und Gaston von Foix glaubhaft sind und dadurch ein echtes religiöses Erlebnis möglich wird.

Mädchen zwischen 10 und 15 Jahren lieben Bücher, die ihre eigene Welt zeichnen, die eine Welt des Herzens ist. Die Diebesjagd mit Hindernissen von *K. H. Heizmann* (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 4,90) beweist, daß ein Mädchen, gerade weil es sich in Liebe sorgt, in manche peinliche Situation geraten kann, die dann doch zu einem guten Ende führt; denn der gestohlene Geldbeutel wird gefunden. — Die Entwicklungsgeschichte eines Mädchens von seinem Eigensinn bis zu seiner echten Nächstenliebe berichten *Sophie Gasser* in Monika und die Zwillinge (Einsiedeln 1955, Benziger, DM 6,80). Durch die Erzählung wird klar, daß wahres Glück nur darin zu finden ist, daß man anderen zum Glück verhilft. — Freundschaft — ist das Thema des Buches Die Poggermühle von *A. M. Miller* (Freiburg 1955, Herder, DM 4,80). Jedes Mädchen wird von den beiden Freundinnen begeistert sein, die in den Masuren, auf der Flucht und in der neuen Heimat, im Allgäu, nur aneinander denken. Ein Buch, in dem echte Werte des Herzens, auf den dunklen Hintergrund unserer Zeit gezeichnet, leuchten. — Weiter zurück in die Geschichte führt die schöne und erbauliche Erzählung von *Winefride Nolan* Kreuz oder Krone (Freiburg 1955, Herder, DM 5,80). Das Schicksal der tapferen und liebenswerten Jane Rigby wird heraufbeschworen, eines Mädchens, das in der Zeit der Katholikenverfolgung unter Elisabeth I. treu zu ihrem Glauben steht, sich für das Kreuz entscheidet und darin sein Glück findet.

Jungen haben um das 15. Lebensjahr andere Gedanken, Pläne und Sorgen. Sie träumen von dem Abenteuer in der Sahara — wie es *Albert Hochheimer* (Einsiedeln 1955, Benziger, DM 6,80) berichtet — und sind mit dem jungen Hassan ben Taleb unterwegs, der in der gefährlichen Wüste nach seinem Vater forscht. — Sie gehorchen ähnlich wie die Expeditionsgesellschaft in dem Buch von Herbert Kranz dem Befehl des Radscha (Freiburg 1955, Herder, DM 5,80) und kämpfen auf Malaya mit Elefanten, Tigermännern und anderen Unheimlichkeiten. — Sie leben wie Der Spion des Herzogs — geschrieben von *John Masefield* (Freiburg 1955, Herder, DM 5,80) — in der Zeit Jakobs II. von England und entgehen nach vielen Fährnissen, die mit einem Jungenstreich begannen, knapp dem Tode. — Sie machen mit Hans *Theodor Brik* eine Fahrt ins Unheimliche (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 4,90) und erforschen die Geheimnisse der UFO, der Unknown Flying Objects und begegnen wie in einem Zukunftsroman von Hans Dominik den Uraniden. — Sie möchten wie Ule der Löwenhüter in dem Buch von *René Guillot* ein Leben im Dschungel

Afrikas leben und auf vertrautem Fuße stehen mit Sirga, der Löwin (Einsiedeln 1955, Benziger, DM 6,80).

Jungen wollen aber auch gemeinsam etwas erleben — mit Freunden, in der Gruppe. *Winfrid Schiffers* zeichnet in Die Schmugglerhütte (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 1,95) den ernsten Kampf um ein Gartenhaus, der zwischen einer Jungengruppe und einer Schmugglerbande entbrennt. Erst durch das Eingreifen der Grenzpolizei werden die Schmuggler besiegt, erhalten die Jungen ihre Hütte. — In Signal in der Nacht von *Karl Herrmann* treffen sich zwei Jungengruppen am Rhein: Neudeutsche und französische Pfadfinder. Ihre Erprobung erfahren sie an der Ostzonengrenze, wo sie zwei flüchtige Jungen aus dem Schneesturm retten und so beweisen, daß junge Menschen sich über alles Trennende hinweg lieben (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 5,80). — Nicht immer erleben Jungengruppen solche Abenteuer. Es gibt auch Zeiten der Langeweile. Dann empfiehlt sich das Buch von Georg Weiß „Das haben wir gleich!" sprach der Scheich (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 3,90): Ein Buch mit vielen Denksportaufgaben, das unter dem Motto steht: „Die Langeweile flieht sofort, das Hirn wird neu geeicht!" Nur zu empfehlen!

Junge Menschen schauen aus nach Vorbildern, nach Männern, die begeistern. Der für Technik interessierte Junge wird gerne etwas erfahren wollen über das Leben von Daimler und Benz. *Georg Rudolf* hat das Buch geschrieben: Daimler und Benz erfinden Motorrad und Auto. Der Leser wird die Erfahrung machen, daß das Leben seine Tücken hat und auch die Erfinder mehr Mut als Einfälle haben müssen, um sich durchzusetzen. Diese Erfahrung wird durch das andere Buch aus dem Benzigerverlag erhärtet Mister Edison zaubert von Rudolf Eger. Beide Bücher schenken neben dieser Lebenserfahrung noch ein gutes Wissen über die Erfinder von Motorrad und Auto und den Zauberer Edison, den Erfinder von Phonograph, Diktiermaschine und der Kohlefadenglühlampe: eine Illustration zum Physikunterricht! (Einsiedeln 1955, Benziger, DM 7,20).

Mehr noch sucht der junge Mensch Vorbilder für sein persönliches, religiöses Streben. Diesem Verlangen entspricht die ausgezeichnete Reihe des Arenaverlages „Vorbilder der Jugend". Zwei neue Bändchen festigen den guten Ruf der Reihe! *Lothar Schlaepfer* schrieb Die Legionäre des Tyrannen und zeichnet darin den Glaubensmut und die Tapferkeit des christlichen Soldaten und Martyrers aus der thebaischen Legion. *Josef Schilliger* stellt einen Menschen unserer Zeit der Jugend vor Augen: Lo Pa-hong, den Caritasapostel von Schanghai in dem Buch Der Millionär auf dem Henkerkarren (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 3,90). — Auf andere Weise versuchen *Roman Bleistein* und *Adolf Heuken* in Jungen für Christus den jungen Christen die unbekannten und verkannten Jugendheiligen nahezubringen. Dies gelingt ihnen, indem sie neben das Leben des Luigi Gonzaga und Stanislaus auch eine Lebenskizze von Domenico Savio, von Tarzisius, von den jungen Martyrern in Korea, Uganda, Japan und Indochina stellen. (München 1955, Pfeifferverlag, DM 5,90). — Als Buch, das viele Vorzüge in sich vereinigt, ist zu nennen: Kameraden auf großer Fahrt von P. E. Britschgi (Würzburg 1955, Arenaverlag, DM 8,80). Durch die packende Darstellung des Lebens bedeutender Menschen, heiligmäßiger Männer und Heiliger will das Buch zu charakterlicher Formung anregen und zu echter, zeitgemäßer Frömmigkeit führen. Wer ist Kamerad auf großer Fahrt? P. Rupert Mayer, Anton Bruckner, Thomas Morus, Christoph Kolumbus, Marconi, Franz von Assisi, Pier Giorgio Frassati und viele andere. Das Buch verdient, daß es jeder Junge liest!

Der *Erich Schmidt Verlag*, Berlin-Bielefeld-München bringt in der Reihe seiner *Jugendbücher* eine Anzahl Neuerscheinungen auf den Weihnachtsmarkt.

Muriam Fay, Eine Prinzessin erzählt (191 S., DM 5,80): Unsere 10jährigen erwartet eine schöne Auswahl aus den 1001 nächtlichen Erzählungen der Prinzessin Scheherezade. Als Besonderheit bringt der Band die erste europäische Übersetzung der Erzählung ‚Morabe', der Geschichte eines Vögelchens mit zwei Herzen, an deren Widerstreit es zugrunde geht. — Für die Naturforscher unter unseren Kleinen legt *Wolf Durian* sein lehrreiches Aquariumbuch Der See im Glas (256 S., DM 11,80) in einer neu bearbeiteten

und erweiterten Auflage vor. Theorie und Praxis werden in zwei getrennten Abschnitten behandelt und durch zahlreiche Zeichnungen, Fotographien, sowie 11 Farbtafeln erläutert.

Auch bei den Unterhaltungsbüchern für 12jährige Jungen und Mädchen findet sich eines für die Tierfreunde: *Kurt Knaak* Attila Gefährte einer Jugend (100 S., DM 4,20). Attila, der treue Kamerad zweier Gutskinder entstammt der einzigen, in Deutschland noch bestehenden Wildpferdherde und macht seinen edlen Ahnen alle Ehre, nicht nur wenn es gilt, Preise zu erringen! Im Krieg wird Attila durch verständnislose Menschen zu einem störrischen Tier, das zuletzt nur noch einem kleinen Gemüsehändler zur Hilfe taugt, bis der aus Gefangenschaft heimkehrende Gutssohn mit ihm zusammen ein neues Leben beginnt. — In eine völlig andere Welt führt *Peter Heemskerk* mit seinem Buch Die Kinder vom Maru-See (166 S., DM 4,80). Heiner darf seinen Vater auf eine Berufsreise nach Sumatra begleiten und erlebt mit drei malaiischen Freunden die Abenteuer des Urwaldes. Die gefährliche, bunte Welt der Tropen und des Dschungels geben der Erzählung Spannung und Reiz. — Auch Sabinchen und Thomas in *Marei Hoppes* Buch Mumpitz unterwegs nach Spanien (160 S., DM 4,80) unternehmen die erste große Reise ihres Lebens, wenn sie ihrem Onkel einen Dressurpudel persönlich nach Barcelona bringen dürfen. Doch bleibt diese Erzählung etwas zu sehr auf der Oberfläche des Geschehens. Schon äußerlich fällt das kesse Büchlein *Günter Adrians* Quappe ist nicht von Pappe (112 S., DM 3,80) durch seine Briefform auf. Der Inhalt steht dem in keiner Weise nach: moderne Jugend überzeugt einen Verleger, daß es auch für Erwachsene von Wert sein kann, für die Kinder zu schreiben, und so wird das Büchlein zum Auftakt für das vom gleichen Verfasser geschriebene Buch Jetzt schlägt's aber 13! (135 S., DM 5,80) (für Knaben und Mädchen ab 13). Die Zonengrenze wirft ihre Problematik bis in eine Schulstube hinein und fordert die Jungen heraus, eine Brücke zu bauen zu den Kindern von drüben. Der überzeitliche Wert der Erzählung liegt darin, daß 25 zunächst sehr alberne Quartaner reif werden zu einem persönlichen Einsatz für andere. Das gleiche Problem greift *H. J. Keiser* auf in seinem nur für Jungen geschriebenen Buch Die Meute. 15 Jungen wollen kein Pardon. (157 S., DM 4,80). Sie wollen ihn auch wirklich nicht, als sie durch ihre Unüberlegtheit einen Klassenkameraden aufs Krankenbett werfen, sondern verdienen in saurer Ferienarbeit das Geld, das er zu seiner Genesung braucht. Es ist ein kerniges Buch für unsere Jungen von heute!

Auch für die Mädchen ab 13 Jahren liegen Bücher vor: *Marei Hoppe* bringt in Bille, der Backfisch (136 S., DM 3,80) wieder eine harmlos, heitere Erzählung ohne viel Problematik, aber doch mit einem ‚Backfisch', der hilft, wenn er Not sieht. Tiefer geht den Schicksalen unserer Zeit *Kurt Berkner* nach in seinem Buch Evi und das silberne Herz (120 S., DM 3,80). Evi ist ein Findelkind aus einer der Bombennächte in Holland und doch auch das mit Liebe aufgezogene Kind deutscher Förstersleute. Eines Tages findet der holländische Vater sein Kind und bringt dadurch drei Menschen in tiefen Zwiespalt. Wie die Seelennot des jungen Mädchens durch die Selbstlosigkeit aller Erwachsenen gelindert wird, macht den Reichtum des Buches aus. — Für reifere Mädchen ab 16 Jahren ist *Berte Bratts* Bitte, der Nächste! (158 S., DM 4,90) gedacht. Angenehm berührt der Realismus, mit dem hier die Nöte der jungen Mädchen von heute in ihrem Ringen um eine wirkliche Lebensaufgabe gesehen und — gemeistert werden. Die 19jährige Norwegerin Astrid Liberg befreit sich in mancherlei Kämpfen von ihren Hemmungen und findet zu Sicherheit und Selbständigkeit durch ihren Beruf: das Trimmen von Hunden.

Endlich sei noch hingewiesen auf das Buch von *Max Tepp* Die Sonnenkinder im Inka-Reich (240 S., DM 7,80), das unsere 14jährigen nach Südamerika in das Land entführt, in dem einst eine hochentwickelte Inkakultur blühte. Sage und Geschichte verbinden sich hier zu einer spannenden Schilderung. Das Leben der Volksstämme in seiner Anspruchslosigkeit wird deutlich, aber auch das Streben der Inkas nach einer echten Staatsordnung. Der Konflikt zwischen der getreuen Erfüllung des Gesetzes und dem Gebot der menschlichen Liebe bestimmt des öfteren das Schicksal des Herrscherhauses und zeigt die Tragik eines Volkes, das nichts von der Versöhnung des Christentums weiß.

Besprechungen

Geistliches Wort

Hopkins, G. M.: Gedichte — Schriften — Briefe. (743 S.) Herausgegeben von Hermann Rinn, die Lyrik übersetzt von Ursula Clemen. München 1954, Kösel-Verlag. Ln. DM 26,50.

Der Zugang zu Hopkins ist schwer, aber lohnend. Die vorliegende Auswahl aus seinen Werken die, nach einem 15seitigen Vorwort von Wolfgang Clemen (Ordinarius für Anglistik an der Münchener Universität) zunächst seine Gedichte (bis S. 227, links englisch, rechts deutsch), dann Tagebücher, Aufsätze und geistliche Schriften (bis S. 528), dann seine Briefe (an Robert Bridges, Dixon u. a. bis S. 699), schließlich Photos und Zeichnungen von ihm bringt, ist das Beste, was dem deutschen Leser auf seinem Wege in Hopkins' eigenwillig-schönes Werk bisher geboten wurde. Das Buch wird Freunde nur unter solchen finden, die sich einem erlesenen Geist mit der nötigen Geduld und Ehrfurcht zu nähern wissen.

Gerard Manley Hopkins — 1844 in Stratford/Essex als Sohn eines weltoffenen Kaufmanns und Generalkonsuls geboren — erreichte nur ein Alter von 45 Jahren. Nachdem er in Oxford Philologie studiert hatte, und zwar mit solchem Erfolg, daß Jowett ihn einen der besten klassischen Philologen nannte, die ihm je begegnet seien, ließ er sich, offenbar von John Henry Newman's „Apologia" beeindruckt, als 22jähriger in die katholische Kirche aufnehmen und trat zwei Jahre später in die Gesellschaft Jesu ein. 1877 wurde er zum Priester geweiht. Die letzten fünf Jahre seines Lebens hatte er den Lehrstuhl für Griechisch an der Universität Dublin inne.

Aus den nicht vollständig überlieferten Tagebüchern, die man ihrer leichteren Zugänglichkeit halber vor den Gedichten lesen sollte, spricht eine Beobachtungsgabe von bedrückender Schärfe (S. 388): „Wir sahen einen riesigen Schwarm von Staren, die ein unbeschreibliches Gekreisch machten. Sie ließen sich immer wieder in einer Baumreihe nieder; dann flogen sie auf ein Zeichen hin hoch, von einem Baum nach dem anderen aufsteigend, und dabei sahen sie wie eine Wolke schwarzen Schnupftabaks aus oder wie Staub, den man aus einer Bürste oder einem Besen klopft." Es ist wichtig, diesen Willen zu durchdringender Genauigkeit bei Hopkins am Werk gesehen zu haben, damit man bei seiner Lyrik davor bewahrt bleibt, sie als Niederschlag bodenloser Ekstasen abzutun und zu verlieren. Für das Verständnis des Dichters weniger bedeutsam sind die Predigten. Es scheint, als ob er sich hierbei der Heiligkeit des Gegenstandes wegen oder auch auf Grund einer zeitweiligen Kontrolle von seiten seiner Obern (S. 430: „Der Rektor wünscht jedoch, daß ich alles aufschreibe") nicht getraut hätte, seine Sprachgewalt spielen zu lassen. Immerhin verrät seine Predigt über das Reich Gottes im irdischen Paradies neben einer anfechtbaren Vertragstheologie (S. 411) auch schon einen ungewöhnlich anspruchsvollen, den logischen Aufbau überbetonenden Gestaltungswillen. Dieser Wille zur Form hat in seiner Lyrik wahre Triumphe gefeiert, so daß, wie Clemens Heselhaus sagt, „das Studium von Hopkins' Werken zu einer Vorschule der modernen Ästhetik gehören müßte". Wem beim ersten Lesen seiner Gedichte die Rhythmen nicht ins Ohr gehen, sollte, um lieber seinem Ohr als dem Dichter zu mißtrauen, einmal nachschlagen, was Hopkins (S. 628) über das englische und italienische Sonett zu sagen weiß, und er wird zugeben, daß Hopkins wenigstens in theoria ein Meister der Metrik war. Das zunächst Befremdende an seiner Verskunst erklärt sich z. T. daraus, daß er auf uralte (gälische) Stilmittel zurückgriff: auf den verzögerten Reim, auf den häufigen Gebrauch von Binnenreim, Alliteration und geballter Hebung. Seine Sprache entkommt damit jener gefälligen, allzu leicht singbaren Glätte, die es dem Dichter auf die Dauer schwer macht, Künder endgültiger Wahrheit zu bleiben. Ob Hopkins nun im „Untergang der Deutschland", seinem längsten Gedicht, den Tod von fünf Franziskanerinnen, ob er im „Frühling" die kleinen Lieblichkeiten der Natur, oder in „Toms Kranz" das Elend der Proletarier besingt —, stets zeigt der Inhalt seiner Gedichte, daß er sich eine so urtümliche, sakrale Sprache schaffen durfte. In der Verkoppelung von göttlichem Lobpreis und genauester Anschaulichkeit ist Hopkins, der auch ein treffender Zeichner war, m. E. unerreicht. Dafür ein Beispiel (S. 66), in dem hier wegen Platzmangels die Verse halbiert wiedergegeben werden:

> Glory be to God
> for dappled things —
> For skies of couple-colour
> as a brinded cow;
> For rose-moles all in stipple
> upon trout that swim;
> fresh-firecoal chestnut-falls;
> finches' wings;
> Landscape plotted an pieced —
> fold, fallow and plough;
> And all trades,
> their gear and tackle and trim.

Die den lyrischen Teil begleitende Übersetzung leistet, indem sie sich bescheiden ans Wort hält, was möglich ist.

H. Stenzel S.J.

Den ihr nicht kennt. Eine Predigtreihe des Bayerischen Rundfunks. (248 S.) Würzburg 1955, Echter-Verlag. Ln. DM 7,80.

Die christliche Verkündigung im Rundfunk wirft eine ganze Reihe von Fragen auf. Die Hörerschaft, an die sie sich wendet, ist nicht die gläubige, einigermaßen einheitliche und schon auf die Predigt abgestimmte Gemeinde, sondern es sind die vielen draußen, die sich aus irgendeinem Grund auch einmal eine Morgenfeier anhören. Wenigstens bestimmen sie die Situation, denn es können natürlich auch gläubige, fromme Menschen mithören. Der Rundfunkprediger wird jedenfalls versuchen müssen, die Menschen draußen anzusprechen. Anderseits darf er nie vergessen, daß er der Künder des Evangeliums ist und daß gerade auch die Menschen der Ferne einen Anspruch auf die volle, abstrichlose Wahrheit haben und er ihnen also nicht nach dem Munde reden darf.

In dem vorliegenden Band ist dieses doppelte Anliegen deutlich zu spüren. Er enthält 34 Ansprachen, die von einigen bekannten Rundfunkpredigern nach einem vorher aufgestellten Plan am Bayerischen Rundfunk gehalten wurden. Die Sprecher waren sich darin einig, daß es Christus zu verkünden gelte, Ihn, den die Menschen nicht kennen. So ist ein lebendiges, zeitnahes Christusbuch entstanden, das von verschiedenen Ausgangspunkten immer wieder zu Ihm hinführt, den Reichtum seines gottmenschlichen Wesens zu erschließen sucht und die gläubige Antwort erleichtern möchte.

Die Tatsache, daß verschiedene Priester sich zusammengetan haben, gibt dem Buch reiche Abwechslung, sie bringt freilich auch gewisse Wiederholungen und Überschneidungen, Unterschiede des Tons und der Qualität mit sich. Wenn P. Waldmann an einer Stelle auf die Frage zu sprechen kommt, ob es ratsam sei, hier am Mikrophon nicht, wie Psonst üblich, mit dem Gotteswort der Bibel zu beginnen (er selbst hält daran fest), so ist das nur eine Teilfrage des umfassenderen Problems, wieweit die Rundfunkpredigt überhaupt neue Wege suchen sollte.

Die hier gesammelten Ansprachen orientieren sich deutlich nach zwei verschiedenen Richtungen: Einige Rundfunkprediger sind offenbar vor allem auf Zeitnähe aus, bis zu einer Annäherung an den „Zeitjargon", die schon an der Grenze des guten Geschmackes liegt. Sie sind zugleich von einer starken, persönlichen Lebhaftigkeit, verwickeln den Hörer in ein Gespräch, packen ihn sozusagen an der Weste und reden auf ihn ein. Andere stehen stärker im Sakralen. Sie bleiben sachlicher und sprechen verhaltener. Ihnen geht es offenbar vor allem um die Fülle und den Ernst der Botschaft von Christus. Sie haben auch ein ausgeprägtes Gefühl für die Würde der Sprache. Es könnte sein, daß gerade von ihnen eine starke Wirkung auf den Menschen von heute ausgeht, der vielleicht gar nicht entzückt ist, wenn ihm auch in der Morgenfeier die Sprache von Film und Funk entgegentönt. Vielleicht sucht gerade der Mensch von „draußen" den Frieden des Heiligen. Wahrscheinlich wird es so sein, daß der eine sich mehr von der ersten, ein anderer mehr von der zweiten Art angesprochen fühlt, zwischen der es übrigens, wie das Buch zeigt, gleitende Übergänge gibt. Es muß auch zugegeben werden, daß manche Kühnheit des Ausdrucks beim Anhören der lebendigen Ansprache erträglicher sein kann als bei der Lektüre.

Zum Schluß seien noch (wie im Rundfunk üblich) die Namen genannt: Als Herausgeber zeichnet Max Rößler, Würzburg. Die Mitarbeiter sind: Karl Fröhlich, Marianus Henke, Heinrich Kahlefeld, Christian Schwendner, Georg Waldmann. Die Schlußpredigt ist von Bischof Joseph Freundorfer. Der Verlag hat dem Buch eine geschmackvolle, festliche Ausstattung mitgegeben.

F. Hillig S. J.

Heilige Christi

Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum 1200. Todestag. Herausgegeben von der Stadt Fulda mit den Diözesen Fulda und Mainz (XI und 686 S.) Fulda 1955², Parzeller u. Co. Ln. DM 28,50.

Neben der ergreifenden Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius von Th. Schieffer (Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas (326 S., Freiburg 1954, Herder, DM 15.50) erschien auch dieser gewichtige Sammelband (kurz angezeigt in dieser Zeitschrift 155 (1954) 224). Obwohl Schieffer die Ergebnisse einzelner Aufsätze noch benutzen konnte, im übrigen aber dank seiner Vorarbeiten ein auf lange Zeit hin gültiges Lebensbild des Heiligen mitsamt seiner Zeitgeschichte geschaffen hat, behält das Gedenkbuch seinen eigenen wissenschaftlichen Wert. Es enthält Betrachtungen, die den Heiligen unter einer besonderen, und doch allgemeinen Rücksicht darstellen, z. B. St. Hilpisch, Bonifatius als Mönch und Missionar, oder auch kleine, aber eindringliche Forschungen über Einzelfragen, z. B. H. Frank und Ch. Hohler über das von Bonifatius gebrauchte Sakramentar. Wichtiger wohl als die der Person und dem Werk des Heiligen gewidmeten Beiträge scheinen uns die zu sein, die die Umwelt und das Nachleben des hl. Bonifatius behandeln. Wir nennen mit besonderer Genugtuung A. Mayer, Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen, K. Hassinger über die Beziehungen der fränkischen Kirche zu Rom, sowie die Arbeiten zur Geschichte des Christentums im Raum Main-Neckar, Bayern und Schwaben. Unter den dem Nachleben des Apostels der Deutschen gewidmeten Beiträgen seien die

von Brück und Coens über die Verehrung des Heiligen in Mainz bzw. Brügge, der von Lenhart über die Wiedererweckung des Gedenkens der Bedeutung des hl. Bonifatius im 19. Jahrhundert und die ikonographischen Arbeiten von Arens, Sturm und Hartig hervorgehoben. Wertvolle Tafeln und Zeichnungen von den Ausgrabungen in Fulda mit dem Bericht von Hahn schließen den Band ab. Die Ausführungen von D. Heller über das erste Grab des Heiligen haben Schieffer nicht überzeugen können. H. Becher S. J.

Scheeben, H. Chr.: Albertus Magnus. (225 S.) Köln 1954, Bachem. DM 7,—.

Seit dem Werk Sigharts, Albertus Magnus, 1857, und den Aufsätzen von Fr. Ehrle in den Stimmen aus Maria-Laach 1880 sind zwar sehr viele Einzeluntersuchungen über Albert erschienen, aber m. W. abgesehen von einer 1924 vom Verfasser dieses Buches veröffentlichten Lebensskizze keine größere, allgemein gehaltene Biographie. Scheeben, der durch seine Untersuchungen zur Chronologie Alberts, Vechta 1931, aufs beste bekannt ist, hat in dieser neuen Auflage der früheren Schrift eine gute Beschreibung des Lebens und der überragenden Bedeutung Alberts geliefert.

Von vielen mittelalterlichen Gelehrten haben wir einige mehr oder minder zuverlässige Daten und Angaben über ihre Tätigkeit als Lehrer oder Oberer. Aber konkrete Einzelzüge fehlen gar oft. Bei Albert ist es besser. Scheeben hat mit Erfolg Albert auf Grund der Tatsachen und vielleicht auch hie und da mit etwas zuviel Phantasie in seine Zeit hineinzustellen versucht. Der für Erforschung der Natur begeisterte Jüngling, der Lehrer in Paris und Köln, der Obere und tief fromme Mann treten deutlich hervor. Besonders hat Sch. wohl als erster auf Grund des von P. von Loë gesammelten urkundlichen Materials Albert als Schiedsrichter in verwickelten Streitfragen und als päpstlichen Legaten in seiner Klugheit, Sachkenntnis und Versöhnlichkeit und dem hieraus entspringenden Ansehen bei Fürsten und Städtern vorzüglich gewertet und zugleich einen willkommenen Beitrag zur Geschichte Deutschlands und zumal Kölns geliefert.

Etwas dürftig ist die Zeichnung des Gelehrten Albert; er war doch wohl in allererster Linie Lehrer und Gelehrter mehr als praktischer Seelsorger. Hier kann ein genaueres Studium der Werke, wie es seiner Zeit v. Hertling begonnen hatte, noch manches Licht auf den Charakter, auf die wissenschaftliche Eigenart und auch die Heiligkeit Alberts werfen, z. B. der Schriften über die Eucharistie. Sind die angeführten Gebete Alberts zweifellos echt? Einige Randbemerkungen von geringerer Bedeutung. Daß Albert über 80 Jahre alt geworden, steht fest. Ein Alter von 87 Jahren möchte ich nicht mit gleicher Sicherheit behaupten. Sch. will von adliger Abkunft Alberts nichts wissen. Da er sich Albert von Lauingen nennt, so gehört er jedenfalls nicht dem Grundadel an. Aber die Bezeichnung „ex militaribus" spricht viel eher für einen ritterbürtigen Ministerialen als für einen einfachen Beamten. Auch die Jugenderlebnisse auf der Jagd usw. deuten in die gleiche Richtung. Ein Rätsel ist die Zeit vor 1228; das wandernde Vagabundieren scheint doch gar hypothetisch. Auch wurde er schon damals mit Aristoteles bekannt. Alberts umfangreiche anatomischen und medizinischen Kenntnisse deuten vielleicht auf ein Medizinstudium in Padua. Ein Aufenthalt in Paris vor 1245 ist bisher nur Konjektur. Dagegen ist eine Reise Alberts nach Paris 1277 zur Verteidigung von Thomas durch Wilhelm von Tocco, dessen Wert als Zeuge Sch. überhaupt zu gering einschätzt, durch seinen Gewährsmann Hugo von Lucca so gut bezeugt, daß eine Leugnung Willkür ist. Zum Schluß seien die vorzügliche Ausstattung und die zahlreichen wertvollen Photographien besonders anerkannt und zugleich ein Wunsch für eine neue Ausgabe geäußert. Es fehlt jede Dokumentierung. Sch. verweist dafür auf sein früheres Werk zur Chronologie — es hätten auch mehrere andere Schriften genannt werden können —. So bleibt dem Leser die unangenehme Frage: Was ist jetzt festverbürgte Tatsache, was mehr oder minder wahrscheinliche Konjektur oder auch rein legendär? Dem könnte, ohne den Charakter des Werkes zu beeinträchtigen, leicht abgeholfen werden, wenn im Anhang zu einem jeden Kapitel die „wichtigste" Literatur und anfangs eine Quellenübersicht beigegeben würden. F. Pelster S.J.

Schurhammer, Georg S.J.: Franz Xaver. 1. Bd. (744 S.), Freiburg 1955, Herder. DM 48,—.

Der 1. Band der großen Biographie Franz Xavers, an der der Verfasser seit über vierzig Jahren arbeitete, ist erschienen und erfüllt die Erwartungen überreich. Ein Quellenwerk einzigartiger und kaum zu überbietender Genauigkeit, liest sich das Buch gerade wegen seiner Sachlichkeit wie ein bunter Roman. Die Welt des baskischen Adels, die Kämpfe um die Entstehung des spanischen Weltreichs, das Leben an der Pariser Universität in den Anfängen des 16. Jahrhunderts, die Geschichte der Gründung der Gesellschaft Jesu in Paris, Venedig, Rom, das Leben am portugiesischen Hof, wie überhaupt das Leben und die Sitten der damaligen Zeit erstehen in oft minutiösen Bildern, deren detaillierte Farbigkeit den Hintergrund für das Leben des Mannes bildet, der der größte christliche Missionar der Neuzeit geworden ist. Dieser erste Band umfaßt die Jugendzeit des Heiligen bis zu seiner Abfahrt aus Europa am 7. April 1541, seinem 35. Geburtstag. Die restlichen 11 Jahre, die Zeit

unermüdlicher missionarischer Arbeit in Indien, Indonesien und Japan, wird der 2. Band umfassen, auf den man nach dem Lesen dieses Bandes mit großer Spannung wartet.

O. Simmel S.J.

Geschichte

Herzog, Wilhelm: Der Weltweg des Geistes. Dargestellt in synchronistischen Tabellen. (Folio, 88 S.) Basel 1954, B. Schwabe. Werke und Persönlichkeiten der Literatur, Kunst und Wissenschaft von 1500--1930, die Lebensdaten hervorragender Menschen aller Zeiten und Völker vom 15.—18. Jahrhundert werden hier synchronistisch zusammengestellt. Es dient der Zeiterkenntnis, die Gleichzeitigkeit wichtiger Geistesereignisse („auf dem Untergrund der Kriegsgeschichte") zu sehen. Die meisten der ausgewählten Angaben wird man billigen, bei andern wird man zweifeln, aber dem Verfasser das Recht seiner Meinung lassen. Dies gilt besonders für die letzten Jahrzehnte. Das Religiöse, Christliche, Katholische tritt auffallend zurück, wohl nicht aus bösem Willen, sondern weil es außerhalb des Gesichtskreises des Verfassers liegt. Aus dem 20. Jahrhundert werden an Katholiken nur die Franzosen Rolland, Péguy, Maritain, Bernanos (Der Betrug) und der Engländer Chesterton genannt. Daß aus Fr. Schlegels „Über die Sprache und Weisheit der Indier" eine Abhandlung über die „Juden" geworden ist, ist ein peinlicher Druckfehler.

H. Becher S. J.

Heer, Friedrich; Dirks, Walter; Schneider, Reinhold; Reifenberg, Benno: Tausend Jahre Abendland. (136 S.) Augsburg-Basel 1955, Verlag Die Brigg. Ln.. DM 7.60 Die Jahrtausendfeier der Lechfeldschlacht bot den Anlaß zu den hier im Druck erschienenen Vorträgen.

Benno Reifenbergs feinsinnige Betrachtungen sind mehr allgemeiner Art: es geht um das Zuhausesein in den verschiedenen Räumen Europas und um die Unrast der Wanderung durch diese Räume, sei sie geboren aus Not oder Sehnsucht oder Überdruß.

Reinhold Schneider führt uns vor die Passion des Ostens im Zeichen des Kreuzes — von den Tagen der byzantinischen Slawenmission bis zum — wenigstens äußeren — Untergang der russischen Gläubigkeit unter dem Bolschewismus.

Näher an das Ereignis von 955 bringt uns der Vortrag von Walter Dirks heran. Hören wir seine Interpretation der Lechfeldschlacht. Die unter Otto und Ulrich vereinigten deutschen Krieger schlugen die Schweifenden zurück, die Angreifer, nicht die Heiden. Sie verteidigten ihre Stadt, ihre Heimat, ihr Reich, ihre Lebensweise, nicht etwa den christlichen Glauben und die Kirche. Denn „das Christentum . . ., unser christlicher Glaube und unsere christliche Kirche, verteidigen sich weder mit dem Schwert noch mit dem Maschinengewehr noch mit der Atombombe" (74).

Ob damals vor Augsburgs Toren der Glaube verteidigt worden ist oder nicht, das ist eine Frage, die der Historiker zu klären hat: eine Tatsachenfrage; ob er hingegen verteidigt werden konnte, ist eine theologisch-philosophische Frage. Man muß da u. E. zunächst zwischen der Kirche in abstracto, dem Glauben, insofern er geoffenbarte Wahrheiten Gottes bedeutet, — und einer historischen Gestalt der Kirche, bzw. dem Glauben als Akt und Habitus bestimmter Menschen, Stämme und Völker unterscheiden. Nehmen wir den Fall eines Einbruchs heidnischer Barbaren in ein christliches Land, einer Invasion, die jede äußere Kirchengemeinschaft vernichtet, die Priester tötet oder verschleppt und die Gläubigen jeder sakramentalen Tröstung beraubt. Und nehmen wir an, diese Unterdrückung dauere an mit Verfolgung, Kerker oder bürgerlicher Verfemung. Dann wird das Scandalum pusillorum nicht ausbleiben, der Abfall der Kleinen und Schwachen, d. h. der Millionen. Ist dann in ihnen nicht der Glaube vernichtet und die Kirche als corpus Christi mysticum in diesen Gliedern zerstört? Könnte man deswegen nicht von einem Heere, das diese Bedrohung bewußt bekämpft und abwehrt, sagen, es habe — vielleicht neben anderen Zielen — auch den Glauben und die Kirche verteidigt? Oder sollte es Gott nur auf die Minderheit der Martyrer ankommen?

Geht Dirks mehr vom Grundsätzlichen aus, so will Friedrich Heer als Historiker eben die Tat-Sachen um die Lechfeldschlacht klären. Was sagt die Geschichte nach seiner Meinung zum Jahre 955?

Der Sieg auf dem Lechfeld ist wegen seiner vielschichtigen Folgen äußerst problematisch. Es wird schwerlich behauptet werden können, daß Otto I. und Ulrich Christentum und Kirche gegen Ungläubige verteidigt hätten, ja, streng genommen wurde nicht einmal das Abendland verteidigt. Denn alle Kriege in Europa sind seit 2000 Jahren eigentlich Bürger-, d. h. innere Kriege. Ja, eigentlich handelt es sich im Jahre 955 zudem noch um einen Bürgerkrieg im engeren Sinne, um einen innerdeutschen Bürgerkrieg, in dem die Ungarn nur eine Figur auf dem Schachbrett darstellten. Des weiteren waren diese heidnischen Ungarn in Wirklichkeit fast schon halbe Christen, während die „Abendländer", zum mindesten die Deutschen, noch halbe Heiden waren — so stieß man ungefähr auf der gleichen religiös-ethischen Höhen- oder Tiefenlage zusammen. Worum ging es also eigentlich? Um den Sieg einer Partei im Bürgerkrieg. Für Otto ging es in jener Schlacht hauptsächlich um sein

Königsheil. Dieses Königsheil ist wiederum eine halb heidnische Konzeption.

Bei Augsburg siegte die Königspartei, aber die Folgen dieses Sieges waren auf längere Sicht sehr zweifelhaft. Zunächst ergeben sich zwar die Festigung der Königsmacht und innerer Friede. Indes gerade dies führte dazu, daß die Kirche zur Reichskirche eingeengt und eine völlig verfehlte östliche Reichs- und Kirchenpolitik begonnen wurde.

Dem Leser wird unausweichlich die Frage aufsteigen, warum dann eigentlich eine so festliche Jahrtausendfeier dieser Lechfeldschlacht veranstaltet worden sei.

Aber ist denn Heers Geschichtsauslegung auch stichhaltig? Wer seine Hauptwerke gelesen hat, wird finden, daß seine allgemeine europäische Geschichtskonzeption hier auf ein konkretes Ereignis angewandt worden ist. Aber diese Geschichtsauffassung ist äußerst umstritten und damit auch seine Interpretation der Lechfeldschlacht.

G. F. Klenk S.J.

Rheinbaben, Werner Freiherr von: Viermal Deutschland 1895—1954. (454 S.) Agen Verlag Berlin 1954. Geb. DM 18,60.

Das Buch ist wert von jedem politisch Interessierten gelesen zu werden, schildert es doch sechs Jahrzehnte eines Lebens, das im aktiven Militärdienst beginnt, um in erfolgreicher politischer Laufbahn zu münden — ein in Deutschland höchst seltener Lebenslauf.

Der Verfasser schont sich und andere nicht. Wilhelm II., Bülow, Ebert, Stresemann, Hindenburg, Brüning, Hugenberg, Hitler, Adenauer werden nebeneinander lebendig durch die unerbittlich gerechte Schau eines politischen Menschen, dem die Fähigkeit der Darstellung seiner menschlichen Begegnungen eignet. — Fern jeder persönlichen Eitelkeit, weiß er um seinen eigenen Standort der ihn niemals zum Mittelpunkt der Geschehnisse werden ließ. In dieser ansprechenden Bescheidung erteilt der Verfasser einen politisch-historischen Unterricht, von dem man wünschte, die gesamte junge politische Generation nähme an ihm teil. Die stets schwierige politische Situation Deutschlands als Landes der europäischen Mitte führt Rheinbaben uns plastisch vor Augen. Er zeigt die sich gleichbleibende feindselige Gesinnung einer westlichen Welt gegen ein gleichrangiges Deutschland, vor wie nach dem ersten Weltkrieg, der völlig unzureichende Außenpolitiker deutscherseits gegenüber standen. Der Abdruck des Testaments Peter des Großen in dem Buche zeigt besser als jeder Kommentar, was Deutschland und Europa von Rußland stets zu erwarten hat. Trotz alledem bejaht Rheinbaben jedes freundschaftliche Gespräch mit Rußland in Anerkennung der brutalen politischen Wirklichkeit. Sehr instruktiv schildert der Verfasser Stresemanns hervorragende außenpolitische Figur wie sein innenpolitisches Versagen, ebenso Hindenburgs absolutes politisches Unvermögen, das in Verbindung mit Brünings Zauderpolitik auf außen-, innen- und wirtschaftspolitischem Gebiet unter dem Druck der Westmächte Hitler unser Land auslieferte. Als Bejaher der Stresemannschen Außenpolitik sieht der Verfasser in Adenauer den einzigen deutschen Politiker, der das Stresemannsche Erbe bis zur Verwirklichung der Einheit des Westens vertreten kann. Er läßt uns hoffen, daß Adenauers Innenpolitik in Zukunft ebenso erfolgreich zur Konsolidierung im Innern, vor allem zur Wiedervereinigung Deutschlands führen wird, wie seine Außenpolitik Deutschland aus einem Nichts im Jahre 1945 innerhalb von zehn Jahren zu einem beachtlichen Faktor der Weltpolitik werden ließ.

Curt Pauly

Starlinger, Wilhelm: Grenzen der Sowjetmacht im Spiegel einer West-Ostbewegung hinter Palisaden von 1945—1954. Beiheft IX zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr. (131 S.) Würzburg 1955, Holz-Verlag. Kart. DM 6,50.

Kriegs- und Nachkriegszeit sind so erfüllt von furchtbaren Geschehnissen und himmelschreienden Verbrechen, daß wir schon allzu abgestumpft sind — und doch kann man nur mit tiefster innerer Erschütterung den sachlich-nüchternen Bericht des Chefarztes vom St. Elisabethenkrankenhaus in Königsberg (Pr.) über das Sterben dieser einst blühenden deutschen Stadt lesen. Von 100000 Menschen — es waren meist Frauen und Kinder, da die Männer im Felde standen —, die bei der Eroberung in sowjetische Hände fielen, sind im Laufe der folgenden zwei Jahre 75000 durch Hunger und Kälte elend zugrunde gegangen, während weitere 2600 von Typhus, Fleckfieber und anderen Seuchen dahingerafft wurden. Die sowjetische Besatzungsmacht hielt weder eine Lebensmittelzufuhr in ihr neu erworbenes „Kaliningrad" für zweckmäßig, noch ließ sie die Menschen, die ja ihre Heimat kaum vergessen, sondern eines Tages Anspruch auf Rückkehr stellen könnten, nach Westen abwandern. So sieht der eifrig propagierte kommunistische Humanismus in der Praxis aus! Als der klägliche Rest schließlich nach der sowjetischen Besatzungszone hin abgeschoben wurde, machte sich Moskau mit vielleicht ähnlichen Absichten an die Blockade West-Berlins!

Dr. Starlinger versuchte als Arzt zu helfen. Im März 1947 geriet er aber ins Gefängnis und dann in ein „Regimelager", in denen bis zu Stalins Tod nur solche politische Häftlinge zusammengefaßt wurden, die als unbekehrbar galten und niemals mehr mit einer Rückkehr in die Freiheit rechnen durften. Hier traf er mit hochstehenden Parteifunktionären zusammen, die

mehr als andere hinter die Kulissen geschaut hatten und dann irgendeiner „Säuberung" zum Opfer gefallen waren. Aus diesen bestinformierten Kreisen stammt seine Kenntnis der innen- und außenpolitischen Absichten und Schwierigkeiten des Kreml, sein tiefer Einblick in die Spannungen zwischen Partei und Armee, Landwirtschaft und Industrie, Bevölkerung und politischer Polizei. Nach seiner außenpolitischen Konzeption, in der China eine entscheidende Rolle spielt, besteht für Deutschland die einzige Rettung in einem unerschütterlich festen Anschluß an die westliche Verteidigungsgemeinschaft. — Stellenweise scheint der Verfasser die entscheidende Bedeutung und Macht der sowjetischen Theorie und Weltanschauung zu unterschätzen — ein Fehler, der unsere Abwehr empfindlich schwächen könnte.

H. Falk S.J.

Und die Flamme soll euch nicht versengen. Letzte Briefe zum Tode Verurteilter aus dem europäischen Widerstand. (554 S.) Zürich 1955, Steinberg-Verlag. DM 17,80.

Dieses Buch erschien zuerst italienisch im Verlag Einaudi, Turin. Thomas Mann schrieb ihm ein Vorwort. Der Richtung des Verlags entsprechend kommen vor allem die sozialistischen und kommunistischen Stimmen zu Wort, ohne daß die christlich gänzlich übergangen wären. Die Verurteilten gehören folgenden Ländern an, die auch im Buch alphabetisch geordnet sind: Belgien, Bulgarien, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Griechenland, Italien, Jugoslawien, Luxemburg, Niederlande, Norwegen, Österreich, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, UdSSR.

Liest man als Deutscher diese Briefe, so ergreift einen Scham über die Bestialitäten und die Gemeinheiten, die im Namen unseres Volkes von Angehörigen eben dieses Volkes begangen wurden. Es wird gut sein, wenn wir dies nie vergessen! Das Buch ist insofern noch erschütternder und stimmt nachdenklicher als das ihm entsprechende deutsche Buch, Du hast mich heimgesucht bei Nacht (vgl. diese Zeitschrift Bd. 155 S. 233), als darin eine sehr große Zahl von kommunistischen Briefen aufgenommen sind, deren Schreiber ohne jeden Gedanken an Gott, aber mit einem Lobpreis der kommunistischen Partei in den Tod gegangen sind. Man fragt sich, ob sie die rauhe Wirklichkeit des Kommunismus, der sich doch in seinen totalitären Anschauungen keineswegs vom Nationalsozialismus unterscheidet, überhaupt gesehen haben. Tatsache ist aber, daß es sich um reine Idealisten gehandelt hat, die für das Glück (das so gebrechliche) der späteren Geschlechter in den Tod gegangen sind. Wenn sie heute in Ungarn, in Jugoslawien, in Bulgarien lebten, was würden sie heute sagen, wenn sie überhaupt noch sprechen könnten? Aber da auch sie für ihre Überzeugung in den Tod gingen, sehr mannhaft sogar, so ist dieses Buch ein überwältigendes Zeugnis von der Größe des Menschen.

O. Simmel S.J.

Die Welt der Märchen

Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Nachwort von Toni Jost. (895 S.) Düsseldorf, L. Schwann. Ganzleinen DM 12,—.

Wenn wir uns fragen, was uns an Kulturwerten geblieben ist und uns in der Tiefe weiter verbinden muß, dann gehören entschieden die alten Mären und Geschichten dazu, die seit Jahrhunderten in unserm Volk umgehen und vor rund 140 Jahren von den Brüdern Grimm gesammelt worden sind. Hans Hümmeler tat recht, sie in die Sammlung „Das Unvergängliche" aufzunehmen. Sie liegen hier in einer handlichen und wohlfeilen neuen Ausgabe des Verlags L. Schwann vor. Der Untertitel „Kinder- und Hausmärchen" darf nicht irreführen. Es wäre heute richtiger „Geschichten für reife, nachdenkliche Menschen" zu schreiben. Denn ein Doppeltes fällt dem modernen Leser dieser Märchen auf: Wie viele Geschichten dieser Sammlung ihm völlig neu sind und wieviel Abgründiges und Unheimliches in diesen durchaus nicht immer kindlichen Märchen sein Wesen treibt: Mythisches, Grausames, Abergläubisches. Wir Menschen der Gegenwart mit unsern Kriegserinnerungen und psychoanalytischen Kenntnissen können uns durchaus nicht immer arglos an dieser Fabelwelt freuen, noch die Geschichten in jedem Fall, so wie sie dastehen, unsern Kleinen erzählen. Ein umfangreiches Nachwort von 112 Seiten ist der Sammlung beigegeben. In ihm untersucht Tone Jost die Beziehungen des Märchens zum Mythus und die verschiedenen Grundgestalten des Märchens. Näher gelegen hätte eine Übersicht über die Geschichte des Märchens, insbesondere die der Grimmschen Sammlung. Da muß sich der Leser mit der sehr schönen aber auch recht allgemein gehaltenen Vorrede der Brüder Grimm begnügen. Alles in allem eine sehr empfehlenswerte Ausgabe, die tatsächlich in den Grundstock der Privatbücherei eines jeden Deutschen gehörte.

F. Hillig S.J.

Andersen, Hans Christian: Als die wilden Schwäne sangen. Die schönsten Märchen mit den eigenen Scherenschnitten des Dichters. (272 S.) Tübingen 1955, Heliopolis Verlag. DM 7,80.

Wer liest noch einen von Andersen Romanen, den „Improvisator" etwa oder „Nur ein Geiger"? Die meisten Deutschen werden nicht einmal wissen, daß er diese Romane und noch viele andere Dichtungen geschrieben hat, die eine stattliche Zahl von Bän-

den füllen. Aber die Märchen des gütigen, anmutigen Dänen leben noch. Die haben sich die Welt erobert. Sie haben vor hundert Jahren unsere Vorfahren entzückt und verdienen auch heute noch, unsern Kindern vorgelesen zu werden, wobei der erwachsene Vorleser selbst keineswegs leer ausgehen wird. Im Gegensatz zu den alten Volksmären sind es Kunstmärchen, und wenn ihnen auch eine gewisse Schwermut nicht fremd ist, so haben sie doch nicht die Abgründigkeit vieler Volksmärchen. Vielmehr sind sie von heiterer Anmut, und das Gute ist immer siegreich. Aber gerade weil sie hell sind, mögen diese Märchen heute inmitten einer dunklen Literatur quälender Problematik eine Aufgabe haben.

In der vorliegenden Auswahl sind die klassischen Märchen Andersens vereint: die vom standhaften Zinnsoldaten, von der Prinzessin auf der Erbse, dem Schweinehirten, vom häßlichen jungen Entlein, dem kleinen Mädchen mit den Schwefelhölzern und andere mehr. Die beigefügten Scherenschnitte des Dichters erheben wohl keine künstlerischen Ansprüche. Wahrscheinlich wollte der Herausgeber H. W. Bähr das Atmosphärische von „vor hundert Jahren" einfangen. Auch in diesem Buch lebt das Erbe unserer Väter weiter; es verdient darum, verbreitet und gelesen zu werden. F. Hillig S.J.

Andersen, Hans Christian: Wem das Glück lacht. Ein Märchendichter erzählt sein Leben. (231 S. mit einer Photographie des Dichters.) Tübingen 1955, Heliopolis Verlag. Ln. DM 7,80.

Aus mehreren Werken Andersens, der von 1805—1875 gelebt hat, ist hier biographisches Material zusammengetragen. Wir erfahren ausführlich von seiner Jugend als Sohn armer Schustersleute, dann geht es ziemlich unvermittelt hinein in den Erfolg und eine von allen Seiten sich anbietende fürstliche Gunst. Dazwischen begleiten wir den Dichter auf seinen vielen Reisen. Wir erfahren, wie die Welt vor hundert Jahren aussah und wie erregend es gewesen sein muß, das Aufkommen der ersten Eisenbahnen, des Telegraphen und der Photographie zu erleben; aber den Dichter selbst bekommt man wenig zu Gesicht. Gewiß, aus diesen Berichten spricht die Güte und der Optimismus Andersens; aber reicht das zu einer Selbstbiographie?

Der Optimismus selbst ist dann eine weitere Klippe. Wie der reichlich filmische Titel schon ahnen läßt, ist in dem Buch überwiegend von Sonnenblicken und Erfolgsstunden die Rede. Das Leben soll hier eben ein Märchen geschrieben haben. Wir sollen von so viel Glück durchsonnt werden; aber psychologisch wird so eher das Gegenteil erreicht. Die Anteilnahme für einen „Glückspilz" wird nie sehr tief gehen. Es müßte stärker zu spüren sein, wie diese Sonne ein Abglanz innerer Güte ist und wie sie über viel verborgener Tapferkeit und Leiderfahrung leuchtet. Wir wollen nicht entscheiden, ob es mehr am Dichter liegt, der sein Leben als Märchen stilisieren wollte, oder am Herausgeber, dem es offenbar die Reiseberichte aus alter Zeit angetan haben, jedenfalls kommt der Leser, der eine Selbstbiographie erwartet, und das darf er nach dem Untertitel doch, nicht ganz auf seine Rechnung.
F. Hillig S. J.

Carmiggelt, Simon: Abenteuer mit Kindern. (110 S.) München 1955, A. Langen-G. Müller. DM 5.80

Nach dem bekannten Wort von Fontane hält uns, die wir unsere Mängel mit allgemeiner Menschenschwäche gern entschuldigen, der Kinder Angesicht zuweilen eine stille Predigt. Etwas davon ist in diesem Buch zu spüren, wenn es sich auch in der Hauptsache um Abenteuer handelt, die kindliche Unmittelbarkeit zum Ergötzen der Erwachsenen herbeiführt. H. Becher S.J.

Literatur

Andres, Stefan: Der Mann von Asteri. Roman. (480 S.) München 1955, R. Piper & Co. DM 7,80.

Der in der Reihe der Neunzehn erschienene Roman ist das Werk, das Andres als hervorragenden Erzähler zuerst weiteren Kreisen bekanntgemacht hat: das Leidenschaftliche, die Schuld geben dem Buch ein düsteres Gepräge, das nicht ganz dadurch erhellt wird, daß der flüchtige Weingutsbesitzer von der Mosel in Italien und Griechenland sich in ernster Einkehr darum bemüht, wieder den Frieden zu finden, und sich schließlich entschließt, in die Heimat und die heimatliche Lebensaufgabe zurückzukehren.
H. Becher S.J.

Jünger, Ernst: Am Sarazenenturm. (156 S.) Frankfurt a. M. (1955), Vittorio Klostermann. DM 8,50.

Das sardinische Tagebuch ist eines der liebenswürdigsten Werke, das Jünger geschrieben hat. Es atmet etwas von jener friedlichen Abseitigkeit des kleinen Fischerdorfes, wo es noch kein elektrisches Licht gibt und nichts, was es im Gefolge hat. Der Strom, der dort fließt, hat einen geruhsameren und zugleich einen tieferen Gang. Schon an der Sprache der Aufzeichnungen ist das spürbar. Um schulmeisterlich zu sprechen: Es wäre in anderen Büchern undenkbar gewesen, daß Jünger (S. 20) zwei Sätze geschrieben hätte, die mit dem losgelösten „auf" eines trennbar zusammengesetzten Zeitwortes endigten. Wohl selten ist es ihm so geglückt, die anschaulichen Eindrücke und Erlebnisse mit der Natur und den Menschen so ungezwungen mit den letzten Haltungen, den letzten Wurzeln unseres auf Gott gegründeten Seins

zu verbinden. Das Geschichtete der Geschichte und der Gegenwart wird in Zusammenhang gebracht. Gestärkt wie der Erholungssuchende geht auch der Leser wieder in seinen Lebenskreis mit seinen Äußerlichkeiten, Verzerrungen und seinen Schmerzen — Jünger sieht in der Ferne das Carraragebirge, wo sein Sohn in dem letzten Abschnitt des Kriegs fiel —, aber auch mit seinen uns ganz beanspruchenden Forderungen zurück. H. Becher S.J.

Kerr, Alfred: Gruß an Tiere. Herausgegeben von Gerhard F. Hering. (11 S.) München 1955, A. Langen-G. Müller. DM 4,80.
Der berühmte Kritiker Kerr hat nicht nur Theaterkritiken geschrieben. Hering sammelt seine kleinen Beobachtungen an Tieren. Kerr liebt sie, und er gibt seiner Liebe Ausdruck in jenem funkelnden und geschmiedeten Stil, der seine kritische Arbeit so einflußreich machte. Im Tier sieht er zumeist die gebundene, unglückliche Kreatur, die sinnlos leidet und untergeht. Vielleicht kann man sagen, daß er so eindringlich zu schreiben wußte, weil er auch das Menschenleben dem des Tieres gleichsetzte: holde, aber vorübergehende Schönheit, Leid und Untergang im Ungewissen. H. Becher S.J.

Syberberg, Rüdiger: Daß diese Steine Brot werden. Roman. (320 S.) München 1955, Welt im Buch Verlag K. Desch. DM 3,80.
Ein junger Pfarrer in einem Elendsdorf ist so erfüllt von der Notwendigkeit geldlicher Hilfe, daß er darob zum Dieb wird und, aus seinem Amt suspendiert, schließlich als Straßenarbeiter sein Leben fristet. Die Erkenntnis seiner Unordnung kommt ihm, als er erfährt, daß der Reichtum, den er dem Dorf verschaffte, nur noch größere sittliche Verwilderung anrichtete, während er geglaubt hatte, die materielle Hilfe sei die Vorbedingung für religiöse Aufgeschlossenheit. Die einzelnen Tatsachen sind gehäuft und übersteigert, aber der Untergrund der Geschehnisse, die Verwüstung der Gewissen infolge der Not, der Nachkriegszeit, des ungesunden Wiederaufbaus sind klar gesehen. Auch die Wertordnung ist richtig entfaltet. Die Erneuerung der Herzen bedarf der Liebe in unsäglicher Geduld und Beharrlichkeit. So wird das Buch eines phantastischen Realismus doch zu einem Sinnbild des rechten sozialen und religiösen Wirkens.
H. Becher S.J.

van der Post, Laurens: Trennender Schatten. (97 S.) Berlin 1955, Karl H. Henssel.
Zwei englische Offiziere waren im Krieg in einem japanischen Kriegsgefangenenlager. Bei einem Wiedersehen berichtet der eine von dem japanischen Feldwebel Hara, der sich ganz als blindes Werkzeug des Staates fühlt und später wegen seiner persönlichen Grausamkeit von den Engländern hingerichtet wird. Es stehen gegeneinander die Anschauung der persönlichen Freiheit und Verantwortung und die der völligen Unterordnung unter den Staat. Wie die englischen Gefangenen ihre Behandlung als Ungerechtigkeit empfinden mußten, so auch der Japaner, daß er sterben muß, weil er dem Vaterland diente. Versöhnend und beglückend ist für den Asiaten schließlich, daß er in einer Anwandlung am Weihnachtstag einem Engländer das Leben rettete, um „Frohe Weihnachten" zu schenken.
H. Becher S.J.

Schaumann, Ruth: Die Taube. Roman. (259 S.) Heidelberg 1955, F. H. Kerle. DM 9,80.
Der Titel ist zweisinnig: die Taube als Symbol der Sanftmut und der Liebe des Heiligen Geistes oder als Bezeichnung für eine Frau, die ihr Gehör verloren hat. So paßt er für die bewunderte Sängerin Camilla S., die bei der Rettung eines ertrinkenden Kindes taub wurde, ihren Bräutigam, ihren Beruf, ihren bisherigen Lebenskreis verlor, sich zuerst mutig und stolz zur Wehr setzte, aber in der aussichtslosen Flucht vor dem Mitleid, der Neugier, selbst der Zurücksetzung und Verachtung den Weg nach Innen und zu einer hingebenden Liebe beschritt. Sie vollendet sich, als sie, wie ihr der Arzt es nach dem Unglücksfall gesagt hatte, kurz vor ihrem Tod das Gehör wiedergewinnt und nun erfährt, was die Menschen offen aussprechen, da sie sich vor ihr sicher fühlen. Die sprachliche Kunst und die gereifte begnadete Seele der Dichterin werden in dem Buch in gleicher Weise offenbar.
H. Becher S.J.

Schnabel, Walter: Doretta und der Anarchist. Roman. (196 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 8,50.
Der Redakteur Ferrara aus Udine wird durch einen Aufsatz mitschuldig an einem blutigen Aufstand der unterbezahlten Arbeiter. Er flieht in die Grenzberge. Doretta, die Tochter eines gebannten Feindes des Provinzpräfekten, die sich auch in die Berge gerettet hat, gibt ihm ein Buch, das die Sühne eines mit Blutschuld beladenen Mannes zeigt. Ferrara wird zu einer gleichen Sühne veranlaßt, die er als Lastträger beim Bau einer Brücke leistet. Schnabel hat in knapper Sprache die wilde Landschaft, die urwüchsigen slowenischen Bauern und Waldarbeiter, die seelische Entwicklung Dorettas und des Anarchisten, die Roheit und Verschlagenheit der Waffenschmuggler glücklich gezeichnet. H. Becher S.J.

Trost der Zeit

Von KARL RAHNER S. J.

Wieder ist ein Jahr vergangen. Wer es bedenkt, dem wird unheimlich zu Mute. Wir scheinen arm zu sein: die Vergangenheit ist vorbei und die Zukunft ist noch nicht. Besteht also unser Leben darin, daß es der unheimlich kleine Punkt ist, wo das noch nicht Seiende in das nicht mehr Seiende umschlägt? Durch unsere Phantasie, die das Weggegangene noch bewahrt und das Nochnichtgekommene schon vorwegnimmt, scheinen wir in unserer Einbildung diesen Punkt gewissermaßen breiter zu machen und nennen ihn unser Leben, die Gegenwart, die wir angeblich genießen sollen, weil die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht unser ist.

Darf man zu dieser unserer Zeitlichkeit auch einmal von der christlichen Dogmatik her einen Trost zu sagen versuchen? Es ist mit diesem Versuch hier nicht beabsichtigt, die ersten und letzten Wahrheiten des christlichen Glaubens zu beschwören und zu verkündigen: daß wir der Ewigkeit Gottes entgegengehen, daß wir das „ewige Leben" bekennen, daß wir die Gültigkeit der geistigen Person und die Auferstehung des Fleisches als den Trost der Ewigkeit unseres Lebens im Glauben festhalten. Nur eine kleine Sonderfrage aus dieser erhabenen Grundwahrheit des christlichen Bekenntnisses soll hier Thema sein, sogar eine, über die sich die Theologen gar nicht einig sind, eine, die nur in einer größeren Dogmatik vorkommt und auch da sehr schnell abgehandelt ist. Es kann aber nicht schaden, diese umstrittene Sonderfrage einmal zu bedenken: ohne einen Blick auf sie ist die Lehre vom ewigen Leben und der Unsterblichkeit der Seele nur zu sehr in Gefahr, aus diesem „jenseitigen" Leben unausdrücklich aber folgenreich eine Fortsetzung des bisherigen Lebens zu machen, worin sich alles noch einmal ereignen kann, was auf dieser Erde geschah; wofür im Tode nur frische Pferde vorgespannt werden, damit es „weitergehe"; und doch geht es, christlich gesehen, gar nicht weiter, sondern es bricht die Ewigkeit der einmaligen Zeit auf, wo radikal „Ernte", nicht „Aussaat" ist, wo die Ewigkeit der Zeit offenbar wird, weil Ewigkeit nicht ein unabsehbarer Raum ist, der die Zeit von hier fortsetzt, damit es nie zu Ende gehe, sondern genau das, was nur in der Zeit werden konnte und wurde, indem die Zeit vergeht, nicht ein Zeitstück in ein anderes vergeht, sondern die Zeit selber vergeht.[1]

[1] Bei diesem Versuch muß freilich gleich zu Anfang eingestanden werden, daß es hier nicht möglich ist, jene Kategorien und allgemeinen existential-ontologischen Einsichten als Voraussetzung der vorgetragenen Fragen und Überlegungen zu entwickeln, die dafür eigentlich notwendig wären, sollten die gemachten Behauptungen wirklich „bewiesen" sein. Aber der wohlwollende Leser wird vielleicht auch so merken, worauf diese Überlegungen „hinauswollen", und er wird sich manche stillschweigend gemachten Voraussetzungen selbst zurechtlegen.

Eine seltsame Frage

Unser Sonderproblem ist dieses: Die katholischen Theologen stellen sich die Frage nach dem „Wiederaufleben der Verdienste", d. h. sie fragen sich, ob die Verdienste, die ein Gerechtfertigter im „Stand der Gnade", in der Liebe Gottes erworben hat und deren „Anspruch" auf den Lohn im Himmel ihm später durch schwere Schuld verlorenging, wieder aufleben, wenn er in den Stand der Gnade zurückfindet. An einer solchen Frage scheint zunächst ungefähr alles anstößig und aufreizend (oder langweilig, je nach dem). Man spricht ja auch bei uns nicht mehr so gern von den Verdiensten (außerhalb der Dogmatiklehrbücher). Schreiben unsere großen Geister heute viel von schwerer Sünde, vom Verlust der heiligmachenden Gnade, von der Unmöglichkeit, sich in diesem „Stand" der Sünde und der Gnadenberaubtheit übernatürliche Verdienste zu erwerben? Und doch: wenn richtig ist, was mit solchen Worten gemeint ist, wenn man versteht, was damit gesagt sein soll, dann wären diese Themen nicht so ganz unwichtig. Erst aber wenn darüber gehandelt und das Gemeinte wirklich begriffen wäre, könnte man ganz deutlich fragen, ob denn die Verdienste, die man sich einmal im Stande der Gnade erworben, danach aber durch die schwere Sünde als Verlust der heiligmachenden Gnade verloren hat, wieder „aufleben", wenn man durch Buße und Sakrament wieder in den Stand der Gnade zurückfindet. Seltsam weltfremde Frage! Was hat sie mit dem Trost der Zeitlichkeit zu tun? Macht sie nicht den Eindruck, als denke man sich das sittliche, ja begnadete Leben des Menschen vor Gott in seinen ungeheuerlichen Entscheidungen so ungefähr in den Kategorien eines Bankiers mit seiner Bilanz, seinen gut und schlecht angelegten Kapitalien, seinen „eingefrorenen" und wieder „aufgetauten" Krediten? Sehen wir zu!

Was heißt Verdienst?

Verdienst als Gabe Gottes

„Verdienst" im theologischen Verstand des Wortes sagt eine Eigentümlichkeit dessen aus, was Gottes Gnade uns gibt, nicht einen eigenmächtigen Anspruch, den der Mensch durch sich allein Gott gegenüber erworben hätte. Verdienst sagt: Gott gibt uns in seiner Gnade, die unsere Freiheit zur göttlichen Tat der Liebe erlöst, daß das, was wir in der Zeit tun, eine innere Gleichartigkeit zu dem hat, was das ewige Leben ist: Gemeinschaft mit Gott in einer wahren inneren Teilnahme an der göttlichen Natur, die, sosehr sie immer an Gottes freier Huld, an dem unberechenbaren Wunder seines nie durch den Menschen verwaltbaren und berechenbaren Erbarmens hängt, doch wirklich uns gegeben ist. Verdienst sagt Ewigkeit in der Zeit, Angekommensein der Gnade Gottes und des ewigen Lebens bei uns, sagt, daß der Mensch wirklich begnadet und heilig *ist,* wenn Gott gnädig ist, und zwar in der ganzen Tiefe und Breite seines Daseins. Also auch in seiner Freiheit, in dem, was ist, weil es in Verantwortung getan ist. Freilich ist diese Tat der

begnadeten, befreiten Freiheit Gottes Gabe: Gabe, weil er uns die Möglichkeit gab, Gabe, weil er die Möglichkeiten einer geistigen Person zur Möglichkeit von Taten des ewigen Lebens erhob, Gabe, weil er selber gibt, daß wir auch wirklich tun (durch ihn), in Freiheit tun, was wir können und sollen (beides durch ihn). Darum preist „Verdienst" nicht uns, sondern ihn, darum rühmt der Glaubenssatz, daß der Mensch übernatürliche Verdienste erwerben könne, wenn er in Gottes Gnade gerechtfertigt ist und im Glauben das von Gott Gebotene tut, nicht den Menschen vor Gott und ihm gegenüber, sondern Gott, der nicht nur am Menschen als dem passiv Empfangenden handelt, sondern am Menschen des Menschen größte Tat bewirkt. Alle „Verdienste" sind Erscheinungsformen der einen gottgewirkten Begnadigung des Menschen, sie lassen erscheinen, was im Menschen ist.

„Verdienste sammeln"

Aber indem erscheint, was so ist, *wird* wachsend, was so erscheint. Der Mensch kann zunehmen an übernatürlichen Verdiensten. Das heißt nichts anderes als: der Mensch wird immer mehr, immer tiefer, immer existentieller von dem Leben Gottes erfaßt, dieses nimmt ihn immer mehr nach allen Dimensionen seines Daseins in Anspruch, wurzelt sich immer mehr in ihn ein, integriert immer mehr die Möglichkeit dieses Daseins hinein in einen einzigen, immer volleren, umfassenderen Akt der gänzlichen geistgewirkten Zugehörigkeit des Menschen zu Gott. Der so „Verdienste" erwerbende Mensch blickt nicht auf seine „Verdienste", er zählt sie nicht, er ist ja mit der Sache, die in ihnen gegeben ist, selbst beschäftigt, also mit dem Nächsten, den er liebt, mit der Aufgabe, die er erfüllt, mit Gott, nach dem er verlangt. Weil er Kreatur ist, gibt er auch gerade in der sorgenden Bekümmertheit um sich Zeugnis davon, daß nur einer allein Gott ist. Denn nur dieser Gott braucht nicht um sich besorgt zu sein. Und die Kreatur ehrt ihn mehr, wenn sie unter Furcht und Zittern ihr Heil wirkt, wenn sie an sich denkt (auch an sich denkt, um sich davon ausgehend immer wieder zu vergessen; wir haben auch in diesen Dingen des inneren Menschen keine bleibende Stätte), als wenn sie so täte, als hätte sie sich selber schon ganz über Gott vergessen und wäre nicht mehr dem Ausgangspunkt verhaftet, von dem sie ausgehen muß, weil Gott und nicht nur ihre sündige Selbstsucht sie da anfangen ließ — bei sich selbst nämlich. Insofern darf einer auch an seine Verdienste denken, wenn er es recht tut und wenn er nicht vergißt, daß man letztlich (was eben gerade nicht heißt: nur) Gott lieben und darin notwendig sich vergessen muß, wenn man „Verdienste sammeln" will. Denn der Christ wird doch auch mit der heiligen Theresia von Lisieux (und damit gar nichts Ketzerisches, sondern gut Katholisches) sagen: „Ich will keine Verdienste für den Himmel sammeln ... am Abend dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen. Denn ich bitte keineswegs, meine guten Werke zu zählen, o Herr. Ich will mich also mit deiner Gerechtigkeit umkleiden und von deiner Liebe den ewigen Besitz deiner selbst empfangen." Denn nur wenn man so betet,

sammelt man Verdienste, und sonst letztlich nicht. Denn Verdienste sammeln kann man letztlich gerade nur in der Liebe (das heißt es, wenn wir vom „Stand der Gnade" reden), in der man keine Verdienste sammeln will, sondern eben Gott, ihn selbst und nicht sich selbst liebt.

Der bleibende Ertrag des Lebens

Von da aus ist es selbstverständlich, daß „Verdienst" nicht bloß und nicht einmal in erster Linie ein juristischer Begriff ist, sondern etwas über das Leben und die freie Person des Menschen sagt, so wie sie durch ihr Leben geworden ist. Wenn es bleibendes Verdienst gibt, dann heißt das: das Leben des Menschen versickert nicht in der Leere der Vergangenheit, der Mensch lebt seine Gegenwart nicht, um die Möglichkeiten seiner Zukunft in bloße Gewesenheit hineinzuverschlingen. Verdienst ist nicht nur ein Titel, den sich Gott merkt. Das Buch des Lebens sind wir selber in dem, was wir geworden sind; das Gericht Gottes ist die Enthüllung dessen, was wir sind, freilich eine Enthüllung, die nur Gott selbst vornehmen kann. Wenn es christliche Hoffnung des ewigen Lebens gibt, dann ist darin die Überzeugung eingeschlossen, daß der Mensch anders in der Zeit lebt, als die untermenschlichen Wirklichkeiten. Diese werden durch die Zeit hindurchgetrieben; sie werden etwas Neues, indem sie ebenso viel vom Alten verlieren, wie sie am Neuen gewinnen. Der Mensch als Person vor Gott verliert nicht, sondern rettet seine Zukunft, indem er sie in die „Vergangenheit" hineinholt, die der bleibende Ertrag der Gegenwart ist. Je älter wir werden, um so sicherer sind wir, daß wir wahrhaft sind. Und es ist wahr, daß uns eines nicht genommen werden kann (nicht nur nicht im Paradies der Erinnerung!): das, was wir waren und darum sind. Was vergeht, ist das Werden, nicht das Gewordene. Was untergeht, ist nicht der geheime Extrakt des Lebens, sondern der Vorgang seiner Zubereitung. Ist dieser Vorgang, den wir unser Leben zu nennen pflegen, zu Ende, so ist das Vollendete da, und das sind wir, so wie wir in Freiheit geworden sind. Natürlich gehört es zur erbsündlichen Ordnung des menschlichen Daseins, daß dieser sich ansammelnde Extrakt unseres Lebens nicht einfach unserer Reflexion und unserem Selbstgenuß zur Verfügung steht. Wir erfahren uns immer als die Armen, denen die Vergangenheit entgleitet, die vergessen, deren Persönlichkeit (mühsam im Leben erworben) grausam wieder abgebaut wird durch physikalische Prozesse, die sich wenig um die Würde dieser so aufgebauten (empirischen) Persönlichkeit kümmern. Aber das ändert für den, der weiß, daß Geist mehr ist als die leibhaftige Erfahrbarkeit dieses Geistes, nichts daran, daß eben doch die Geschichte des personalen Geistes mehr ist und anders verläuft als die „Geschichte" des Materiellen, in dem nur genau so viel aus der Zukunft in die Gegenwart hineingewonnen wird, wie an Gegenwart in die verwesende Vergangenheit abgegeben wird. Die Person dieser sündigen Erde vollzieht sich immer (und immer mehr und immer schneller) in eine Unverfügbarkeit über sich selbst hinein. Aber eben dies sagt, daß das Unverfügbare, eben das getane Leben, sich ge-

rade nicht in das wesenlose Nichts hat flüchten können, sondern end-gültig bleibt.

Solange dieses Ewige in uns noch im Werden ist, ist immer noch offen, was es sein wird: das Gott in seiner Gnade durch Freiheit Überantwortete oder das Ihm Versagte und zu seiner verschlossenen Endlichkeit Verdammte. Diese Entscheidung kann in jedem Augenblick der Zeit geschehen, sie kann (solange uns der Raum der Freiheit in Endlichkeit gegeben ist) sogar wechseln. Aber solche Entscheidung (wo sie wirklich fällt) handelt dann doch jedesmal verfügend mit dem Ganzen der Person, sosehr das Material des Lebens, an dem sie sich vollzieht, wechseln mag. Solche Entscheidung verfügt nicht nur über das Ganze der Person (weil sie ja deren ewiges Geschick als Ganzes bestimmt und durch eine solche Verfügung nicht bloß über ein Stück unseres Daseins verfügt und alles andere bloß „in Mitleidenschaft zieht"), sie handelt auch aus dem stets anwesenden Ganzen der Person und so aus deren bisherigen Leben heraus, weil nur der Ganze über den Ganzen verfügen kann. Sie setzt das bisherige Leben ein, sie arbeitet immer mit dem Ertrag des bisherigen Lebens. Sie mag das in mehr oder weniger intensiver Weise tun, d. h. mehr oder weniger viel personale Wirklichkeit, die noch Möglichkeit ist, in die in der (scheinbaren) Vergangenheit aufbewahrte „Essenz" des Lebens hineingewinnen, aber sie kann gar nicht anders, als daß sie die Tat dessen ist (als solchen!), der gerade „so" sein bisheriges Leben getan hatte. Sie kann dabei diesem ganzen bisherigen Leben das radikal entgegengesetzte Vorzeichen geben, als es bisher gehabt hatte; sie gibt aber auch so genau dem, was bisher war, dieses Vorzeichen. Die Intensität, die existentielle Tiefe, die frei erworbene personale Eigentümlichkeit, die bisher im Leben geworden sind, gehen als inneres Moment in die neue Entscheidungstat ein und prägen sie mit. Die Vergangenheit wird in jedem Moment des freien personalen Daseinsvollzugs inneres Wesensprinzip der Gegenwart und ihrer Tat.

Einige Meinungen über das Wiederaufleben der Verdienste

Es soll hier der Gang unserer Überlegung kurz unterbrochen werden. Wenn die Theologen das Problem des Wiederauflebens der Verdienste behandeln, dann gehen ihre Ansichten, genau gesehen, in zwei Richtungen auseinander, je nach der Auffassung nämlich, die sie darüber haben, ob Verdienste aufleben in dem Tiefen-Maße der existentiellen Umkehr, die diese Verdienste wieder aufleben läßt, oder einfach nach dem Grad der früheren Verdienste, so daß (in dieser Auffassung) die neue Bekehrung nur die äußere Voraussetzung dafür wäre, daß der Anspruch früherer Verdienste vor Gott geltend gemacht werden kann. Im zweiten Fall ist die Möglichkeit eines vollen Wiederauflebens der Verdienste kein besonderes Problem (wenn natürlich auch die Tatsächlichkeit noch eigens bewiesen werden muß, da man ja annimmt, daß dies schließlich von der freien Verfügung Gottes abhänge). Aber diese Auffassung fußt doch auf einem sehr äußerlichen juristischen

Begriff der „Verdienste", den wir eigentlich schon abgelehnt haben. Außerdem kann diese Auffassung an sich nicht erklären, woher sie weiß, daß ein solches Wiederaufleben nicht nur eine juristische Möglichkeit in der Verfügung Gottes ist, sondern eine Tatsache (wie sie doch behauptet). Denn man kann wirklich nicht sagen, daß die positiven Offenbarungsquellen diese These unmittelbar in einer Weise bezeugen, die jeden Zweifel ausschließt. Welch innerer Sachbeweis aber könnte für diese Auffassung sprechen, wenn ein innerer Zusammenhang zwischen der Tiefe der Umkehr und dem Wiederaufleben der früheren Verdienste nicht besteht und so keine Gegenwart der Vergangenheit in der jetzigen Tat der Umkehr das Wiederaufleben der Verdienste fordert? Im ersten Fall scheinen die Theologen mehr oder weniger ein Wiederaufleben der Verdienste zu leugnen, oder (da man dies ausdrücklich nicht gerne tut) das Wiederaufleben so zu erklären, daß sachlich von ihm nicht viel übrig bleibt: das Wiederaufleben bedeute, daß die nach der Tiefe der Bekehrung und der darauf folgenden Verdienste bemessene ewige Seligkeit „auch" der Lohn der früheren Verdienste sei. Jedenfalls scheinen sich in beiden Ansichten die Theologen in ihrer Meinungsverschiedenheit über Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Art und Grad des Wiederauflebens der Verdienste doch darüber stillschweigend einig zu sein: wenn dieses „Wiederaufleben" nach der existentiellen Tiefe und Radikalität (oder des Gegenteils) der Bekehrung bemessen wird, dann kann dieses nur in einem sehr abgeschwächten Maße behauptet werden; denn in einem solchen Fall wäre derselbe Grad der Gnade und späteren Glorie schon entsprechend dieser Disposition allein gegeben worden, auch wenn die früheren Verdienste nicht vorgelegen hätten. Es wird also von beiden Parteien vorausgesetzt, daß das frühere Leben in seinem bleibenden Ertrag, der in die reale Wirklichkeit der Person eingegangen ist, kein inneres Moment an der Bekehrung und deren Intensität sei.

Aber eben dies scheint uns bestreitbar zu sein. Auch wo sich der Mensch frei bekehrt und gerade da, handelt er nicht aus einer abstrakten Unergründlichkeit einer formalen Freiheit heraus, sondern aus dem heraus, was er ist, was er darum bleibend ist, weil er „so" gewesen war. Die Bekehrung ist das Ergebnis des früheren Lebens. Nicht in dem Sinn, daß sie kommen muß, weil man früher „so" war, sondern in dem Sinn, daß diese Bekehrung, wenn sie frei kommt, „so" wird, wie sie gerade ist, auch weil man früher „so" war. Die Vergangenheit geht also unweigerlich in die Gegenwart der Bekehrung ein, bestimmt deren Eigenart, Tiefe und was dergleichen mehr ist. Wenn dies richtig ist, dann ergibt sich gerade aus der (scheinbar vorsichtigeren) Position der Theologen, die nicht apriori ein volles Aufleben der früheren Verdienste zuzugeben bereit sind, sondern dieses Aufleben — an sich mit Recht — an die Tiefe der Bekehrung binden wollen, daß ein volles Aufleben dieser früheren Verdienste angenommen werden kann: in der jetzigen „Disposition" steckt unvermeidlich das ganze frühere Leben drin (mindestens

dieses), weil man hinter seine Vergangenheit nicht mehr zurück kann; diese ist in der Gegenwart der Person aufbewahrt, aus der heraus jeder Akt gesetzt wird, in der eine Person in Freiheit wirklich über sich als ganze verfügt.

Wir können also sagen: es ist dir immer dein ganzes Leben aufbewahrt; es sammelt sich alles, was du tatest und erlittest, in deinem Wesen an. Du magst es vergessen haben, es ist doch da. Es mag dir selbst wie ein blasser Traum vorkommen, wenn du dich erinnerst, was du einmal warst, tatest, dachtest. Du bist all das immer noch. All das ist vielleicht (ja hoffentlich!) verwandelt, eingefügt in einen besseren, umfassenderen Zusammenhang, integriert mehr und mehr in eine, in die große Liebe und stille Treue zu deinem Gott, die war, blieb und wuchs durch alles, was das Leben mit dir tat; aber alles ist so geblieben, nichts ist einfach vergangen, alles, was geschah, ist noch — solange wir die Pilger der zeitigenden Freiheit sind —, einhol- und verwandelbar in die eine Tat des Herzens, die du heute tust: das Gute des früheren Lebens, indem du das, was blieb und durch die Sünde zur Kraft des Bösen wurde, wieder in seiner Eigenart annimmst; das Böse, indem das Gute, ohne das das nichtige Böse gar nicht sein kann, aus dieser hemmenden Verneinung (dem formell Bösen, wie die Schule sagt, indem sie dieses formell Böse zu einer reinen Negativität erklärt) herausgenommen und in die freie Weite hinein aufgetan wird, die an sich jeder echten Wirklichkeit, wie sie auch in den bösen Taten steckte, zukommt, in jene freie Weite, die die der lauteren Güte Gottes ist. So brauchst du dich um dein vergangenes Leben nicht zu ängstigen: weder wegen eines daraus ins Nichtige versunkenen Guten, noch vor einem Bösen (wenn es erlöst ist); beides ist in dem Eigentlichen, d. h. in dem echten, personalen Wirklichen noch da und ist gut da. Reue ist nicht Flucht, sondern Verwandlung. Flucht nur davor, daß die schuldige Tat nicht mehr war, nicht mehr sein wollte, als sie war: Flucht also vor dem Tod in ihr, nicht Flucht vor dem Leben, das auch in ihr steckte. Das Leben sammelt immer mehr; es zerstreut nur den, der dem unendlichen Gott und seiner Liebe untreu ist, oder noch richtiger: es sammelt auch dann, aber nicht in die Innigkeit der Liebe Gottes hinein, sondern in die finster brennende Dichte der Verlorenheit von allem in einem.

„Wirket euer Heil in Furcht und Zittern"

Gott hat die Welt und den Menschen besser gemacht als wir gewöhnlich denken. Wir können *alles* verkehrt machen; aber wir können in einem letzten Verstand *nicht vielerlei* verkehrt machen. Die Wirklichkeit ist so gebaut, daß sie das Heil ganz findet, wenn sie es erreicht. Am Ende ist in der endgültigen auch die umfassende Entscheidung gelungen. Der Strom des Lebens kann viele Umwege machen; er hat kein Wasser verloren (— wohin sollte es auch versickert sein, wenn doch die „Vergangenheit" des Geistes letztlich nicht das Gewesene, sondern das Gewordene und Bewahrte ist? —), wenn er ankommt; er mündet mit allem im Meer der Endgültigkeit. Daß sich diese selige Wahrheit nicht in einen billigen Optimismus des Ober-

flächlichen und Frivolen verwandle, dafür ist gesorgt: niemand weiß, ob bei ihm die ganze Vollendung die selige Vollendung ist. Und wer glaubt, es sich in diesem Leben leicht machen zu können, weil man ja schließlich doch nichts verliere, der muß bedenken, daß er so alles verlieren kann und daß die Radikalität der Verdammnis der der Seligkeit gleichkommt, gerade weil das ganze Leben sich aufbewahrt, indem es sich aus einer leeren Zukunft in eine Vergangenheit hineinholt, die vor Gott gültige Gegenwart ist. Es ist in einem viel tieferen Sinn wahr, was das Sprichwort sagt: Ende gut, alles gut, als man gewöhnlich damit sagen will. Aber wir wissen eben nicht, ob das Ende gut ist. Und wir müssen in Furcht und Zittern unser Heil wirken, denn wir können es nur ganz verlieren oder ganz gewinnen.

Kein unausgenützter Rest

Damit ist natürlich nicht die Wahrheit des Glaubens verdunkelt, daß jeder seine Seligkeit findet und, gerichtet nach seinen Werken, die gerade er in diesem Leben getan hat, sein Maß an seliger Vollendung findet, das in den einzelnen verschieden groß ist. Denn in der Vollendung holt jeder *sich* ein, so wie ihn Gott veranlagt (natürlich und übernatürlich) hat, vollendet sich nach dem Plane Gottes, der jedem zuteilt, wie er will. Aber eben: weil wir sind, was wir durch Gottes Willen sein sollen, weil das Maß der realen Möglichkeiten, die der einzelne hat, durch Gottes souveräne Verfügung bestimmt ist, darum sind wir vollendet und selig, wenn wir diese unsere Möglichkeiten eingeholt haben; und wenn wir vollendet sind, haben wir sie eingeholt, ganz, nicht bloß stückweise.

Da Gott uns durch seine Gnade uns unsere Verdienste gibt, kann er sie uns verschieden geben, und sie bleiben dann verschieden (verglichen zwischen den einzelnen Menschen), auch wenn Gott uns durch diese seine Gnade gibt, daß unsere Verdienste den je eigenen Möglichkeiten zu solchen entsprechen. Es wird also durch das Gesagte nicht aufgehoben, daß jeder nach seinen Werken belohnt wird. Es wird nur gesagt, daß diese gerade in ihrer Verschiedenheit, wenn es sie überhaupt gibt, endgültig den inneren Möglichkeiten entsprechen, die Gott in jedem eben verschieden angelegt hat.

Das bisher Gesagte bezog sich zunächst und ausdrücklich mehr darauf, daß uns diejenigen Möglichkeiten des uns je als den konkreten einzelnen zugemessenen Daseins, die durch uns verwirklicht worden sind, uns nicht verlorengehen können, selbst dann nicht, wenn wir durch eine Periode der Schuld hindurchgegangen sein sollten, vorausgesetzt nur, daß wir endgültig das einmal verwirklichte Dasein in Gottes Liebe bergen. Aber wir meinen, zum Trost der Zeit noch etwas ausdrücklicher als bisher sagen zu dürfen, das weiter geht. Nämlich: wenn wir unser Dasein in Gottes Gnade hineinretten, dann retten wir es ganz. Also nicht nur in dem Sinn, daß nichts vom einmal Verwirklichten mehr verlorengeht, sondern auch in dem Sinn, daß endgültig nichts unverwirklicht bleibt, was uns als Möglichkeit von Gott geboten war, was wir selbst als Möglichkeit waren. Wir meinen also: wenn wir gerettet

werden, ist der, der geworden ist, die volle Einholung dessen, der wir haben sein können; es bleibt kein unausgenützter Rest. Am Ende ist das Gesetz, nach dem wir angetreten sind, wenn es überhaupt erfüllt ist, auch ganz erfüllt. Dasein und Idee kommen zur Deckung. Natürlich bleiben im Leben bestimmte Möglichkeiten ungetan. Hat man sich in diesem Leben gerade für das eine entschieden, das zu jenem andern in einem gegenseitig sich ausschließenden Unterschied steht, und soll dieser Unterschied auch in die bleibende Endgültigkeit des Lebens eingehen, wenn dieses Leben kein bloßes gutes oder schlechtes Theaterspielen mit nachfolgender Belohnung à la „Jedermann" sein soll, dann kann man dieses zweite Leben auch in Ewigkeit nicht sein. Insofern zahlt jedes Endliche durch „Verzicht" auf ein „Mögliches" den Preis seiner Vollendung. Aber solcher „Verzicht" ist ohne Trauer, ist nur der Preis der Vollendung, ohne den sie selber gar nicht sein könnte. Anders ist es aber, wenn durch Schuld, die nicht hätte sein brauchen, die als sie selbst nie ein notwendiger Weg zur Vollendung sein kann, ein endgültiger Ausfall einer echten Möglichkeit einträte. Dann schlösse doch dieses Dasein mit einer Trauer endgültiger Art, weil etwas verlorengegangen wäre, was wirklich hätte sein können, und nicht nur eine „Möglichkeit", die leicht und gern stirbt, weil sie einer echten und vollbrachten andern Möglichkeit Platz macht.

„Der ich bin, grüßt trauernd den, der ich sollte sein"?

Man könnte nun gleich gegen diese These, daß in einer von Gottes Gnade geschenkten, seiner Verheißung geglaubten Ewigkeit konkretes Wesen und Dasein wirklich zur Deckung kommen und auch in diesem Sinn alle Schuld wirklich ganz vergeben sein werde, einwenden: die einfachste christliche Erfahrung und Einschätzung des menschlichen Lebens zeige, daß man in jedem Augenblick hinter seinen eigenen Möglichkeiten zurückbleiben könne, in den einzelnen Taten seines Lebens das unverwirklicht lassen könne, was in diesem Augenblick an sittlicher Reifung verwirklichbar wäre. Also könne auch das Gesamtergebnis eines Lebens, das mit dem Tod sein Endstadium erreicht, hinter dem darin Erzielbaren schuldhaft zurückbleiben.

Gegen diese Meinung scheint aber vieles zu sagen zu sein: wird wirklich in alle Ewigkeit der, der ich bin, trauernd den grüßen, der ich hätte werden können? Ist diese Trauer darum schon aus der Seligkeit des Vollendeten, die es doch gibt, verschwunden, weil er weiß, daß er selbst diesen ewigen Torso frei verschuldet und Gott es in seinem ewigen Heilswillen also zugelassen hat, weil er sich mehr an Gottes Willen erfreut als an allem anderen? Wird einer auf diese Frage mit einem Ja zu antworten wagen und glauben, er habe auch dann über die Seligkeit der Vollendung selig genug gedacht? Ist es denn sicher, daß, was vom einzelnen Akt, dem einzelnen Augenblick des Lebens gilt, auch vom endgültigen Ganzen des Lebens gelten müsse? Ist das Ganze des Lebens nur die Summe seiner Teile? Müßte man nicht sagen, einer sei noch in der Zeit, wenn ihm noch unaufgebrauchte Möglichkeiten

zur Verfügung stünden? Denn wenn die Ewigkeit nicht die unbegrenzte Fortsetzung der Zeit, sondern die Endgültigkeit des in der Zeit in Freiheit Gewordenen ist, dann wäre die mögliche Zeit noch nicht ausgezeitigt, wenn noch offene Möglichkeiten in einem Menschen der Vollendung der Ewigkeit harrten, oder diese Möglichkeiten müßten als im Tode einfach leer abfallend gedacht werden (aber wie sollte man dies denken, wenn diese Möglichkeiten doch real der konkrete Mensch sind, insofern er seiner Freiheit als anzunehmend oder zu verleugnend vorgegeben ist?). Gewiß gehört zu einem faktischen Daseinsvollzug immer auch eine „äußere" Möglichkeit, da der Mensch als leib-haftige Freiheit sich in seiner Freiheit an einem Material, das ihm als von ihm Unterschiedenes, als Umwelt, gegeben ist, vollziehen muß. Aber eben dies zeigt dann doch wieder, daß am verschiedenen Material doch immer dasselbe geschieht: die Stellungnahme zu sich selbst vor dem absoluten Sein und der absoluten Person, die wir Gott nennen. Und darum kann dieses selbe ganz und vollkommen an dem verschiedensten Material geschehen. Würde man dies leugnen, könnte man eigentlich (theologisch gesehen) nicht mehr zugeben, daß man auf verschiedenen Wegen vollkommen werden kann, die Lehre von der einen christlichen Vollkommenheit der einen und immer selben Liebe zu Gott in den verschiedenen „Wegen" und „Berufen" (in und außerhalb der evangelischen Räte, in der Welt usw.) wäre nicht mehr durchzuhalten. Zweifellos geht auch die Konkretheit des Lebens und der je verschiedenen Situationen des Lebens in die Ewigkeit ein (unseres Lebens einmalige Konkretheit ist nicht — wie in Hoffmannsthals „Jedermann" oder bei den Binsenkörben der Wüstenväter, die sie flochten und am Abend wieder auflösten — nur das am Ende wieder weggeworfene Übungsmaterial, an dem genau dasselbe immer wieder durchexerziert wird), aber diese Erkenntnis schließt doch die andere nicht aus, daß man am verschiedenen Material des Daseins sich zwar nicht zum genau selben Menschen der Ewigkeit werden lassen könne, wohl aber zu einem vollendeten, der sich selbst ganz eingeholt hat. Und es muß offenbar sehr wenig Material zu einem solchen totalen Selbstvollzug nötig sein. Was wir in Versuchung sind als Kargheit der Möglichkeiten bei manchen trauernd zu beklagen (den Frühgestorbenen usw.), das wird wohl eher als normale Möglichkeit zu betrachten sein, der ein verschwenderischer Überfluß von verschiedenen Möglichkeiten bei anderen gegenübersteht (den Langlebigen mit einer Fülle von Daseinsmöglichkeiten), von denen sie aber als echte, zu ihnen wirklich innerlich gehörende Möglichkeiten auch nicht eigentlich mehr auswerten konnten als diejenigen, denen scheinbar nur kümmerliche Möglichkeiten geboten waren. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, was eigentlich mit den ungezählten menschlichen Wesen geschehe, die in einem embryonalen Zustand gestorben sind, ob man sich bei ihnen eine Seligkeit denken könne, die nicht auch das Ergebnis der Tat ihrer Freiheit ist (wobei es ganz falsch wäre zu sagen, was dem Nichtgehandelthabenden geschenkt wäre, sei mehr Gnade, als was er selbst frei getan hat). Auf jeden Fall scheint aber doch der Hinweis auf diese

dunkle Frage darauf hinzudeuten, daß man die Bedeutung des Unterschiedes der äußeren Situation für den eigentlichen Daseinsvollzug des Menschen nicht überschätzen darf. Sonst wäre es doch ein seltsam von Gott eingerichtetes Leben, wenn in den meisten Fällen dieses freien geistigen Geschöpfes, das doch dazu gerufen ist, sein Wesen frei zu vollziehen, dieser Vollzug gar nicht zu seiner reinen Erfüllung käme. Es braucht hier nicht der Versuch gemacht zu werden, *philosophisch* zu beweisen, daß es keine geistigen Wesen geben könne, die ohne ihre Schuld nicht zu ihrer reinen Vollendung kommen. Es genügt, wenn wir hier in dieser theologischen Überlegung von der christlichen Hoffnung her denken. Dann aber können wir fragen: Ist darum, weil wir endlich sind, das selige Einverständnis mit dieser Endlichkeit (das zweifellos zur Seligkeit der Kreatur gehört) auch schon (ohne die selige Vollendung aufzuheben) ein Einverständnis mit der endgültigen Unverwirklichtheit meiner realen Möglichkeiten, die doch etwas anderes sind als jene abstrakten Möglichkeiten, die nur der Ausdruck meiner mir von Gott selbst zugemessenen Endlichkeit sind? Daß keiner unselig ist, weil ein anderer seine andere — größere — Seligkeit hat, ist doch noch keine einleuchtende Erklärung dafür, daß man nicht unselig wäre, wenn einem *sein* eigenes Maß für immer unerreicht bliebe. Dürfen wir nicht gewissermaßen „postulieren", daß Gott alle so führt, daß einer seine vollendete Vollendung finde, wenn er überhaupt die selige Vollendung findet? Wiederum: richtig gesehen, ist dieser Optimismus kein Freibrief für den Leichtsinn. Denn es gibt ein Fegfeuer (ganz schlicht christlich gesagt) und es gibt die Gefahr des ewigen Verlorenseins. Keiner entkommt also der Notwendigkeit (jetzt oder später), sich wirklich mühsam einholen zu müssen, damit wirklich das ewige Leben der volle Ertrag der Zeit sei. Wenn wir bedenken, daß schließlich doch das Gute und das Böse sich nicht wie „mehr" und „weniger", sondern wie Ja und Nein unterscheiden, obwohl das formell Böse ein Ausfall an einem Seienden ist, dann ist es eigentlich nicht so schwer vollziehbar, daß jedem Leben auf die Dauer seine ganze Wirklichkeitsfülle zuwächst, die in ihm angelegt ist. Und so bleibt nur die Frage, ob sie sich hineinerfüllt in ein absolutes Ja oder ein absolutes Nein zu Gott. Es sind also nur diese beiden Möglichkeiten, nicht aber bloße Kümmerformen eines Lebens dort möglich, wo das Ende ganz gekommen ist. Man kann sich langsamer oder schneller, tätiger oder leidender einholen; für immer hinter sich zurückbleiben — diese bloße Denkbarkeit scheint nicht zur Welt und Geschichte des personalen Geistes zu gehören, die von einem Gott seliger Vollendung geschaffen ist. Wer anders denkt, scheint uns zu sehr von den Erfahrungen der materiellen Welt her zu denken. In dieser Welt des Quantitativen freilich gibt es mehr und weniger und kann es gar nicht etwas geben, was nicht auch ebenso gut mehr sein könnte, weil hier (solange es seine Gestalt behält) gar keine Vollendung möglich ist. Wo aber Geist ist und Freiheit, ist Voll-endung. Diese aber ist die vollendete Voll-endung.

Man sage nicht: das Fegfeuer sei doch nur zur Tilgung der noch verwirk-

ten Strafschulden da, es „bessere" eigentlich den Menschen nicht, da er im Jenseits nicht mehr an Gnade wachsen könne. Das Fegfeuer kann durchaus gedacht werden als die Integration der ganzen vielfältigen Dimensionen des Menschen in die eine (nach dem Tod sich nicht mehr wandelnde) Grundentscheidung des Menschen. Daß diese Grundentscheidung aber deswegen, weil der einzelne Akt im Leben des Menschen hinter seiner Möglichkeit zurückbleiben kann, selbst ihr eigenes Maß auch im Ganzen des Lebens nicht immer finde, das wäre zu beweisen, nicht vorauszusetzen als eine unbezweifelbare Tatsache. Wenn man (nur eben bemerkt) der thomistischen Theorie des Wesens und gegenseitigen Verhältnisses von schwerer und läßlicher Sünde ihre innere logische Dynamik läßt, wird man auf eine Ansicht hinauskommen, wie sie uns vorschwebt. Denn die Grundentscheidungen, die über die Richtung auf Gott hin (und so auch über ihr Maß) entscheiden, bauen sich gar nicht eigentlich aus jenen Momenten auf, wie sie in der läßlichen Sünde und den existentiell auf der Seite des sittlich Guten entsprechenden „leichten" Akten gegeben sind. In diesen aber, nicht in jenen Grundentscheidungen als solchen (soweit diese das Ergebnis des ganzen Lebens sind), ist das Mehr oder Weniger zuhause. Wenn man dagegen sagen wollte, nach den Worten des Herrn sei doch die Liebe zu Gott selbst (und nicht nur ihre sie verwirklichenden und konkretisierenden anderen Verhaltungen), also doch offenbar die Grundentscheidung des Lebens mehr oder weniger „aus allen Kräften und dem ganzen Gemüte" geschehend, so ist zu antworten, das sei für die einzelnen, im Einzelaugenblick des Lebens geschehenden Akte solcher Grundentscheidung, solcher „option fondamentale" zweifellos richtig; aber es sei gerade die Frage, ob beim vollzogenen und geglückten Leben (*wenn* es so ist) nicht notwendig diese Grundentscheidung dort angekommen sein müsse, wohin zu kommen von ihr ja gerade verlangt werde, daß nämlich Gott wirklich aus ganzem Herzen geliebt werde. Oder ist Gott auch in Ewigkeit mit einer Liebe nicht „aus ganzem Herzen" zufrieden? Und wenn dies nicht der Fall ist: hat man denn aus ganzem Herzen anders geliebt, als wenn man die Möglichkeit solcher Liebe, die einem von Gott aus und von seiner Gnade her zu Gebote steht, wirklich ausgenützt hat? Ist man aber, wenn man so von ganzem Herzen liebt, nicht genau dort, wo man sein soll, bei der Vollendung seines eigenen Daseins, bei einer vollendeten Vollendung?

Und die Sünde?

Bevor wir den Schlußstrich unter unsere Überlegungen zum Trost unserer Zeitlichkeit ziehen, ist auf eine Frage auch noch ausdrücklicher als bisher einzugehen: wie es eigentlich mit unseren bösen Taten in unserem Leben und den „Werken" bestellt sei, die, obzwar nicht in sich böse und schuldhaft, doch in einer Zeit unseres Lebens geschahen, die durchformt war von einer Grundentscheidung gegen Gott, die als „Stand der Sünde" qualifiziert wird? Daß jede Todsünde als solche, in sich betrachtet, das Ganze des Lebens in ein Nein zu Gott hinein zu integrieren sich bemüht, und darum in sich das

Entsetzlichste ist, was ein Mensch tun kann, das ist selbstverständlich. Klar ist auch, daß jede solche Tat darum erst recht hinter den Möglichkeiten geistig personaler (übernatürlicher) Selbstverwirklichung zurückbleibt, die der Mensch an sich gehabt hätte, als er sündigte. Nicht bestreiten kann ein Christ auch die Wahrheit, daß es keine Sünde gibt, die als „notwendig" getan werden dürfte, weil man angeblich nur so der werden könne, der man sein solle und müsse nach dem inneren Gesetz, nach dem man angetreten ist. Mag die „Erfahrung" dem noch so sehr zu widersprechen scheinen: es gibt nichts in der Welt, das für die eigene Selbstvollendung so unumgänglich sein könnte, daß von daher ein Widerspruch zum heiligen Willen Gottes berechtigt und sinnvoll sein kann. Alles, was für den Menschen eine Erfüllung bedeutet, kann auch auf dem Weg zu Gott gefunden werden, auch wenn dieser scheinbar nur in die öden und leeren Wüsten des den Menschen kümmerlich machenden Verzichtes zu führen scheint. Ja, das Letzte und Entscheidende kommt nur an, wenn man es opfert. Aber ist darum die Sünde als konkrete Tat, darum weil sie Sünde ist und nicht hätte getan werden sollen und ihr Ziel auch hätte anders gefunden werden können, nur Sünde, nur leere Sinnlosigkeit? Kein christlicher Philosoph und Theologe kann, will er nicht Manichäer werden, auf diese Frage mit Ja antworten, wenn auch die Moralisten und Prediger gern so tun, als wollten sie eigentlich so antworten. Sünde kann nur sein, weil sie mehr und Besseres ist als Sünde, sonst wäre sie die reine Nichtigkeit, die ungefährlich ist und eben nichts. Auch die Sünde ist darum immer ein Stück echter Wesensverwirklichung, wirklichen Selbstvollzugs, ein Stück des Weges zum wirklichen Ziel (so sehr da die bildliche Vorstellung aus den Fugen gerät). Man müßte sogar sagen: je tiefer und radikaler die Sünde ist, um so mehr setzt der Sünder auch die eigene Person ein und in Vollzug, um so mehr muß er (wenn auch in radikal falscher Richtung) die Möglichkeit des Daseins realisieren. Die Erbärmlichkeit und tiefe Schamlosigkeit der Sünde lebt davon, daß in ihr wirklich das Große der vollzogenen menschlichen Möglichkeiten da ist. Die Tapferkeit, die Verschwendung des Herzens, der Mut zum Wagnis, und was sonst immer auch in der Sünde ausgeführt werden muß, damit sie überhaupt sein könne, was um so größer verwirklicht werden muß, je größer die Sünde ist; all das hätte zwar (wenn vielleicht auch in anderer Gestalt und Erscheinungsform) auch ohne Schuld Wirklichkeit werden können und müssen. Dies aber wiederum ändert nichts an der Tatsache, daß es in der Schuld Wirklichkeit geworden ist. Und so bleibt es. Und so geht es dann auch wirklich als Moment der Tat der Person auch in die neue gute Tat, in die Umkehr zu Gott, in die Rechtfertigung ein. Man kann also durchaus auch von einem „Aufleben" der sündigen Vergangenheit, nicht nur von einem „Wiederaufleben" der Verdienste sprechen, die einmal im Stand der Gnade getan und dann durch die Sünde abgetötet worden waren. Es ist also auch nicht so, daß die Zeit der Sünde einfach in Ewigkeit bloße Ausfallserscheinung bliebe. Zwar wird diese Zeit als solche für sich betrachtet, immer weniger sein, als wenn sie in Treue und Liebe gegen

Gott gelebt worden wäre. Aber wir haben ja schon gesagt, daß so das Leben als Ganzes nicht enden könne, wenn es überhaupt vollendet endet. Das Ende muß die Voll-endung sein, in der auch der Ausfall dieser sündigen Zeit aufgeholt und diese in ihrem positiven Guten, durch die Gnade Gottes erlöst und überhöht in das Leben Gottes hinein, mitintegriert ist in die selige Vollendung, der kein Mangel anhaftet. So, d. h. im Ganzen des vollendeten Lebens gesehen (wenn diese selige Vollendung geschieht), ist auch die sündige Zeit nicht getötet, sondern erlöst und gerettet, eingeschlossen in das Erbarmen Gottes, der nicht bloß auslöschend rettet, sondern er-lösend, „aufhebend" rettet. Dasselbe gilt dann natürlich erst recht von jenen Taten des sündigen Lebens, die in sich nicht schlecht, sondern darum zunächst keinen Vollzug des übernatürlichen Lebens bedeuten, weil sie nicht in der Gnade Gottes getan waren: soweit auch die Verwirklichungen menschlich-personaler Geschichte, Auszeugungen des geistigen Menschen waren, gehen auch sie in jenen späteren übernatürlichen Totalvollzug ein, in dem der ganze Mensch sich ganz heimbringt zu Gott.

Trost der Zeit! Wir verlieren nicht, sondern gewinnen beständig. Zwar weiß das letztlich nur der Glaubende. Aber ist es darum weniger wahr und weniger Trost der Zeit? Das Leben versammelt sich immer mehr, je mehr scheinbar Vergangenheit hinter uns liegt. Je mehr es so scheint, um so mehr haben wir vor uns. Und wenn wir ankommen, finden wir unser ganzes Leben und alle seine eigentlichen Möglichkeiten, den Sinn aller Möglichkeiten, die uns gegeben waren. Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit. Diese ist nicht das Bleiben eines abstrakten Subjektes, dem es fürderhin gut geht, weil es sich früher einmal in einer vergangenen Vergangenheit ordentlich aufgeführt hat, sondern ist die verwandelte und verklärte Zeit. Wir sind dort und dann zwar nicht Bauer und Papst, Armer oder Reicher, aber man ist das alles auch nicht bloß „gewesen", um nun einfach etwas anderes zu sein, man hat sich selbst nun ganz, und ist nicht nur der Rentenbezieher für frühere Verdienste, der nun einer anderen Beschäftigung nachgeht. Denn in allem, was man früher tat, hat man eigentlich doch nur eines getan (wenn es auch mit dem vielen, was man tat, eine Synthese einging, von der es auch in der Vollendung geprägt bleibt): den Versuch, sich selbst ganz zu erreichen mit allem, was in einem war an Natur und Gnade, und dieses eine Ganze ganz in glaubender Liebe in die Unbegreiflichkeit Gottes hineinzugeben. Und dieser Versuch ist nun ganz gelungen. Er schien in allem, was wir davon erfuhren in unserem Leben, immer nur bruchstückhaft zu gelingen. Wir schienen immer wieder auf uns zurückzufallen, auf unsere leere Armut, auf unsere Ohnmacht, auf den kümmerlichen Dilettantismus unserer Liebe zu Gott. Und was uns auch nur bruchstückhaft gelungen schien, auch das schien wieder spurlos verzehrt in dem Abbau unserer leiblich-irdischen Existenz, den wir unser Leben auf den Tod hin nennen. Das alles aber ist nur die Dunkelheit,

in die, als die gemeinsame Situation der Schuld und der Erlösung, als den Raum des Glaubens und der Verzweiflung, der Mensch sein Leben, sich selbst hinein verbergen lassen muß. Darin aber ist er ganz aufbewahrt. Nicht eigentlich nach der Zeit kommt die Ewigkeit, sondern diese ist die vollendete Zeit, aus der Zeit wird unsere Ewigkeit gezeitigt als die Frucht, in der, wenn sie geworden ist, alles bewahrt ist, was wir in dieser Zeit waren und wurden.

Am Tor des Himmels

Von EUGEN BISER

Der Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis rückt den Standort des forschenden Menschen immer weiter aus seiner anfänglich behaupteten Mittelstellung im Kosmos hinaus. Nach der „kopernikanischen Wende", welche die Erde als das augenscheinliche Zentrum der Welt entthronte, fühlt sich Pascal bereits vom „Schauder der unendlichen Räume" (Fr 206) angeweht. Doch gelingt es ihm noch einmal, in dieser Überwältigung durch das ins Grenzenlose gedehnte Universum Stand zu fassen und einen Ausgleich zu erwirken. Erdrückt von der Größe des Alls weiß er sich doch zugleich vor allem andern dadurch ausgezeichnet, daß er das All denkend begreift: im Denken des brüchigen Schilfrohrs ist die Weite der unendlichen Räume durchmessen, umgriffen. Der Erdrückte zeigt sich der drückenden Last gewachsen. In dem Augenblick, da er zu erliegen schien, gelingt ihm der rettende Griff, mit dem er das gestörte Gleichgewicht wiederherstellt.

Die Quantentheorie von Max Planck und die darauf aufbauende Einsteinsche Relativitätstheorie führten zu Beginn unseres Jahrhunderts eine ähnliche Wende, jetzt aber im mikrophysikalischen Bereich, herauf. Wiederum weicht die Grenze des Überschaubaren um ein Unendliches zurück. Wiederum stellen sich die Schauder, jetzt des unvorstellbaren Kleinen, ein. Aber der Pascalsche Ausgleich, die Wiederherstellung des Gleichgewichts durch denkerische Beherrschung, gelingt nicht mehr. Index dieser Unmöglichkeit ist die 1927 formulierte Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation. Nach diesem Prinzip ist es ausgeschlossen, von einem Elektron zugleich die genaue Lage und die Geschwindigkeit anzugeben. Es ist jeder eindeutigen Bestimmung entzogen, weil es von den im Beobachtungsexperiment ausgeübten Einflüssen von Grund auf verändert würde. Was im Makrokosmos möglich war — den ins Unermeßliche zurückebbenden Weltenraum durch den Zugriff des mitwissenden Intellekts einzufangen —, ist im mikrophysikalischen Bereich von vornherein zum Scheitern verurteilt. Hier ist der Mensch außerstande, das Gleichgewicht mit den Dingen, das er forschend verlor, aus eigener Kraft wiederherzustellen.

Die Spanne zwischen beiden Wenden durchmißt Gertrud von le Fort in ihrer jüngsten Novelle „Am Tor des Himmels" (Insel-Verlag 1954). Es ist,

in der Sprache des Werkes gesagt, die Spanne zwischen dem ersten Schritt zum modernen Weltbild in der Entdeckung der „Mediceischen Sterne" (14 ff., 42) und seiner Ausweitung bis zu „den äußersten Grenzen" (86). Doch liegt das Augenmerk der Dichtung nicht eigentlich auf den naturwissenschaftlichen Fakten. Es gleitet nur flüchtig über sie hinweg, um desto eindringlicher auf der menschlichen Resonanz zu verweilen, die sie je und je auslösen.

Der Mensch in der kopernikanischen Wende ist das Thema, dem das Herzstück der Novelle gewidmet ist: das sogenannte „Galileische Dokument", das kostbare Manuskript eines Familienarchivs, von dessen Geschichte und Untergang die Rahmenerzählung berichtet. Es schildert aus der leidenschaftlich anteilnehmenden Sicht eines Schülers den Prozeß Galilei, genauer gesagt, die Dramatik der menschlichen Erfahrungen, Befürchtungen und Stellungnahmen, die um die Entdeckungen des Forschers kreisen. Ist der hinfällige Mensch dem neuen Weltbild gewachsen (45 f.), kann er in der aufklaffenden Unendlichkeit des Weltalls den Platz für den Gott des Glaubens behaupten (18), wird seine Liebe den Anhauch der kosmischen Kälte überdauern (43), das sind die Fragen, die, wenn auch gegensätzlich beantwortet, doch alle Träger des Geschehens in gleicher Weise bewegen. Gegenüber dem unbeschwerten Optimismus des Meisters (19) und seiner Verteidiger (34) sieht der visionäre Blick des Kardinal-Inquisitors das Bild des im Glauben scheiternden Menschen vor sich, der in der Gestalt seiner unglücklichen Nichte unmittelbar anschaulich wird. Es ist der Mensch, der im „Verlust der Mitte" das entgleitende All begreifend einzufangen sucht und dabei den wahrhaft Umgreifenden, Gott, beiseite schiebt. Denn was er, in einen Winkel des Universums verschlagen, wagt, ist nichts Geringeres als das experimentum medietatis, der Versuch, das Göttliche in sich selbst zu leisten. Dem Kardinal entgeht die eminent christliche Potenz dieser Position, ihre ungeheure Annäherung an die Erhebung durch die Gnade, ihre adventliche Erschlossenheit. Er sieht nur die andere Möglichkeit, den Weg, den seine Nichte geht und der in Willenskrampf und Auflehnung endet. Dort findet der Mensch allerdings für den Glauben keine Stätte mehr (16), dort gibt es „keinen Gott mehr, der sich um uns kümmert" (17), sondern „nur noch die ewigen Gesetze und uns selbst" (16). Dort „muß der Mensch dem Menschen alles sein" (17). „Am Tor des Himmels", so heißt das schlichte Observatorium des Meisters, lauert unabwendbar die Gefahr, Gott, die lebendige Unendlichkeit über dem Anblick der unendlichen Räume zu verlieren.

Das Unabwendliche dennoch zu vermeiden, dem Menschen die Belastung des neuen Weltbildes zu ersparen, ist die Absicht der Inquisition. Sie ist nicht minder ungeheuerlich als das Experiment, das der Mensch im unendlichen All unternimmt. Aber sie hat keinerlei Offenheit mehr nach oben hin. Sie nährt sich aus einem unausrottbaren Mißtrauen in die menschliche Freiheit (36) und aus einem ebenso tief eingewurzelten Kleinglauben in die Geschichtsmacht Gottes. Dem hinfälligen, schwachen Menschen (36) und dem

schweigenden, geduldigen Gott (55) sucht sie durch menschliche Maßnahmen zuvorzukommen. Nur dadurch, daß sie den Menschen vor der todbringenden Erkenntnis bewahrt (56), glaubt sie sein Heil sichern zu können. Denn Heil ist für sie nichts weiter als Leben nach einer ein für allemal festgesetzten Norm, genau so, wie sie in der Wahrheit nichts Höheres als eine Feststellung der Kirche erblickt (37).

So bestechend diese inquisitorischen Intentionen auch immer klingen, so sind sie doch von einer wesenhaft antichristlichen Gesinnung eingegeben. Das enthüllt sich Zug um Zug in den Gesprächen des Kardinals mit dem Galilei-Schüler und in dem Bericht von der Verurteilung des Forschers, der düsteren Aufgipfelung des Ganzen. Der vornehme, aufgeschlossene Humanist steht nicht nur in einer schweren Glaubenskrise, in der er, der sinkende Petrus auf dem Meer einer wirren Welt (57), die rettende Hand Christi nicht mehr zu erkennen vermag (58); er ist auch schon ihr Opfer, das Opfer seines Kleinglaubens (54) ebenso wie des neuen Weltbildes, das seine Glaubensschwäche nicht besteht (56). Das Schreckbild des neuen Menschen, den er fürchtet und den er in seiner Nichte verurteilt, hat unversehens sein eigenes Innere eingenommen. Auch für ihn gibt es im Grunde nur noch den Menschen, nach dem er sich nicht minder heftig als das vereinsamte Mädchen (20) sehnt (52), und das Gesetz, dem er zuerst sein Herz (53) und schließlich seine Überzeugung (59) opfert. Auf die Entscheidungsfrage, ob er sich die Rettung des Glaubens von einer offenbaren Unwahrheit versprechen könne (ebd.), bleibt er die Antwort schuldig.

Das Unentschuldbare geschieht: die Kirche, die als eine Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3,15) gesetzt ist, fällt der Wahrheit in den Rücken. Statt in einem Akt des unbedingten Vertrauens „die Geschicke des Glaubens ganz einfach Gott" anheimzustellen (58f.), statt den Menschen im experimentum medietatis eben jenem Unendlichen anzubefehlen, zu dem er sich im Erdenken des Alls erhebt, sucht ein verblendeter Machtspruch das Geschehene ungeschehen zu machen und das „Tor des Himmels", das im Grund doch auch ein Tor des Himmels zum Menschen gewesen war, zuzuwerfen. Der Mensch einer gefährlichen, in ihren Folgen unabsehbaren Freiheit wird dem Wunschbild einer in allen ihren Bewegungen überblickbaren, durch und durch abhängigen Marionettenfigur geopfert.

Die Schilderung des Urteils ist von atembeklemmender Monotonie, die den tödlichen Sieg des Ungeistes nur um so peinigender fühlen läßt: Wie das gleichgültige Murmeln einer Meereswoge gleitet das Anathem von Mund zu Mund, bis es auch den eigentlich Verantwortlichen, den Kardinal, erreicht und überspült: „Petrus, auf dem Meer der Zeitverblendung wandelnd, war darin versunken" (65). Der Gerichtssaal der Inquisition erscheint „wie eine Meereswüste des Verrats" (ebd.), überragt allein noch von dem hohen Kreuz des Schwurtisches, nach dem keiner greift. Es ist also nicht die Kirche als Kirche, die das vermessene Urteil spricht. In ihrem Innersten überragt sie das menschliche Versagen rein und steil. Aber es ist das mensch-

liche Mißverständnis von Kirche, eine menschlich verstandene und ausgelegte „Kirchlichkeit", die von dem, was sie zu verteidigen glaubt, selbst am tiefsten abgefallen ist.

Darum schlägt ihr Beginnen alsbald in sein völliges Gegenteil um. Die Angst des Verurteilten wandelt sich in Vermessenheit, er antwortet auf den Verrat an der Wahrheit mit dem Verrat an sich selbst, indem er triumphierend abschwört (66) und dadurch die Größe seiner Wissenschaft in der Zerstörung seiner selbst bezeugt (67). So zwingt er seinen Richter, den gefürchteten Menschen der Zukunft, den Menschen des göttlichen Experiments, den es auszuschalten galt, zu begnadigen (68) und ihn auf diese Weise, wenn auch widerstrebend, zu legitimieren. Nun aber nicht mehr als den adventlichen, in seiner Selbst-Überhebung Gott benachbarten Menschen, sondern als den unversöhnlichen Feind aller positiven Religion. Der Versuch, durch den Verrat an der Wahrheit für die Sache Gottes einen Vorteil einzubringen, endet, wie es ihm von seinem blasphemischen Ansatz her bestimmt ist, mit einem völligen Fiasko. Hätte das Vertrauen in die Unteilbarkeit des Wahren die Tür zu einer letzten Konvergenz von Glaube und Wissenschaft offengehalten, so fallen jetzt die offenen Tore unwiderruflich zu — zwei Geistesräume klaffen endgültig auseinander (69). Bis sie ihre eigene Grenze erreicht hat, wird die Wissenschaft der Kirche argwöhnisch und feindselig gegenübertreten und ihr, wie das haßerfüllte Mädchen voraussieht, zu vergelten suchen, was sie ihren Vorkämpfern antat (45).

Nun aber ist sie an diesen „äußersten Grenzen" angelangt (86). Der Streit um den Mittelpunkt des Universums ist gegenstandslos geworden. Denn die kosmische, insbesondere die mikrophysikalische Wirklichkeit entwindet sich dem Menschengeist in einer Weise, daß keine Aussicht mehr bleibt, sie je wieder einzuholen. Heute könnte die Wissenschaft die Definition des kosmischen Mittelpunktes getrost der Theologie überlassen (82). Das ist die völlig gewandelte Tonart, auf welche die Rahmenhandlung abgestimmt ist. Es ist eine Stimmung äußerster Verluste und einer letzten Verarmung. „Heute", so erklärt der junge Naturwissenschaftler, der den Verlust des ‚Galileischen Dokuments' miterlebte, „gibt es weder ewige Gesetze noch den Menschen" (83). Denn der Mensch, der faktisch existiert, steht im Begriff, „den Untergang der Welt" heraufzubeschwören (56); er entspricht durch und durch der Zukunftsvision des Kardinals. Er steht in keinem Verhältnis zur Kirche mehr, nicht einmal in dem der Auseinandersetzung und des Kampfes. Im Gegenteil: er ist ihr gegenüber sogar von einer spielerischen Toleranz, weil sie im Grunde für ihn überhaupt nicht mehr, wenigstens nicht als ernst zu nehmende Größe, existiert. Doch nicht nur dies: auch die verbleibende Gruppe der Kirchentreuen ist, wenn auch ihr selbst unbewußt, in seinen Abfall mit hineingezogen. Unter der Decke der religiösen Übung ist ihr karges Gottesverhältnis in die Brüche gegangen; es gehört mit auf die große Verlustliste der Zeit (85). Was an Traditionswerten erhalten scheint, ist nur Vermummung, hinter der in jedem Augenblick ihr vernich-

tender Totentanz losbrechen kann (77). Doch auch die zur Schau getragene Gleichgültigkeit und Frivolität des neuen Menschen ist im Grunde Maske, hinter der sich etwas gänzlich Unerwartetes verbirgt: die Furcht, im Verlust der gesamten Lebenswerte Gott wiederzufinden (86). Jetzt aber nicht mehr den Gott, dem ein inquisitorischer Wille vorgreift. Auch nicht mehr den Gott, den der zum Äußersten gespannte Mensch in sich selber leistet. Überhaupt keinen Gott, über den vom Menschen her das Geringste entschieden wäre, sondern das Gegenteil von alledem: Gott, den keine Kausalitätsgesetze mehr einschließen (87); Gott, „der wirklich etwas zu sagen hätte" (ebd.).

Gegen den im experimentum medietatis geleisteten Gott hatte sich eine fehlgeleitete Kirchlichkeit erhoben, um ihn auf das Maß des Glaubens zurückzuzwingen. Gegen diesen des anrufenden Wortes mächtigen Gott erhebt sich kein Einspruch mehr. Denn er ist der Sprechende, der Mensch sein Hörer. Im Blick auf ihn gibt es nur die Entscheidung, an die der erregende Schluß der Dichtung in Form einer offenen Frage rührt: wird der moderne Mensch den Sinn der erreichten Grenzen annehmen und dort, wo er nichts mehr bewältigen kann, sich selber schlicht empfangen lernen? Wird er an dieser Krisenstelle seiner Vernunft sein inneres Ohr zu wesentlicherem Vernehmen öffnen? Wird er die Grenzsituation, in die er sich gestellt sieht, durchstehen und sich nicht auf längst überlebte, aber leichtere Positionen zurückziehen? Das ist die Frage an den Menschen.

Unausgesprochen und doch unüberhörbar schwingt darin aber auch eine Frage an die Kirche mit. Am Ende, an den „äußersten Grenzen", wiederholt sich in eigentümlicher Abwandlung die Situation, die zu Beginn, „am Tor des Himmels", bestand. Was dort der gewaltsame Zugriff verdarb, zeichnet sich hier, wenn auch nur in ungewissen Ansätzen, aufs neue ab: der horchende und darum gehorsame Mensch. Der Mensch, dem Gott wieder etwas zu sagen hat. Wie wird sie, die Kirche, mit diesem Menschen ins Gespräch kommen? Wie wird sie auf seine adventliche Offenheit eingehen? Und wie wird sie, zuvor noch, sich selbst auf diese neue und ihr doch von Anfang an auferlegte Aufgabe einstimmen? Wie wird sie als die selbst Hörende die voreiligen, gewalttätigen Stimmen in ihr zum Schweigen bringen? Daß er den Raum für diese Fragen auftut und offenhält, ist vielleicht die tiefste Bedeutung des gerade in seiner Kargheit so beziehungsreichen Schlusses. Noch in dem, was er unausgesprochen nahebringt, beweist er, wie sehr auch dieses jüngste Werk der Dichterin aus einem ebenso kindlich-ergebenen wie kritisch-distanzierten Sentire cum Ecclesia erwuchs.

Damit ist das Motiv berührt, das — über die durchgeführte Analyse hinaus — die Einordnung der scheinbar so abseits liegenden Erzählung in das Gesamtwerk Gertrud von le Forts und von da aus auch ein Wort zu ihrer Bewertung erlaubt.

Hervorgegangen aus dem Sentire cum Ecclesia, ist auch das „Tor des Him-

mels" ein Glied jener Kette, die von den „Hymnen an die Kirche" her das gesamte Schaffen der Dichterin durchzieht, wenn es auch das Bild der „Braut" stärker als die übrigen in den Schlagschatten des Kreuzes rückt.[1]

Als „Hymne an die Kirche" steht die Novelle in Fühlung mit all den dichterischen Aussagen, die von der Kirche als der leibhaftigen Selbstbezeugung der göttlichen Liebe reden und deren mystische Geschichte im Hier und Heute enthüllen. Doch auch dies ist mit der gleichen Einschränkung auszusprechen. Es ist nicht das Stadium der leidenden (wie im „Papst aus dem Ghetto"), der geängsteten (wie in der „Letzten am Schafott"), der sterbenden (wie in der „Abberufung der Jungfrau von Barby") oder gar der auferstehenden Liebe (wie in der „Opferflamme"), wovon hier die Rede ist. Es geht noch nicht einmal um den morgendlichen Aufgang der Ewigen Liebe, zu dem die meisterliche Erzählung „Das Gericht des Meeres" hinführt. Was „Am Tor des Himmels" deutlich wird, ist, wie es schon die Titel-Vorstellung nahelegt, nur die Vorstufe zu alledem. Es ist der allererste Ansatz für eine Geschichte der Ewigen Liebe in dieser Welt; es ist die Ermöglichung, daß sie sich selbst bezeuge und von den Menschen vernommen werde; es sind die „praeambula caritatis". Das meint das Schlüsselwort des Ganzen, das Wort von dem Gott, „der wirklich etwas zu sagen hätte" (87) und deshalb erst im Überschreiten der denkerischen Entwürfe von ihm echt vernommen wird.

Als Frage bleibt nur, weshalb die Dichterin, der sonst das rauschende Lob der Kirche so leicht vom Mund ging, jetzt ernst und karg von ihr spricht; weshalb sie die Kirche als die sich selbstvergessende schildert, die diese ihre Selbstvergessenheit nur noch in ihrem Zentralgeheimnis, in dem ihr unauslöschlich und unvergeßlich eingezeichneten Kreuz überragt (65). Diese Frage rührt an das Kernproblem aller Dichtung: an ihre Einbettung in den Geist der Zeit. Mag sie sonst nur schwach in Erscheinung treten oder sogar ganz vom materialen Gehalt oder den ästhetischen Werten überdeckt sein; hier kommt ihr der Rang eines Hauptmotivs zu, von dem die Entschlüsselung des Gesamtsinns abhängt. In ihrer Ansprache „Unser Weg durch die Nacht" (Insel-Verlag 1950) gibt Gertrud von le Fort zu verstehen, daß auch der religiöse Mensch und Dichter, ja er vor andern, dem Substanzverlust ausgesetzt ist, den die Neuzeit schon lange erleidet und den die Katastrophen an ihrem Ende in seinem erschreckenden Ausmaß offenbaren. Das gilt auch vom Verhältnis des Gläubigen zur Kirche und von ihrem mystischen Leben in ihren Kindern. Es kann nicht blühen, da Gott selbst vergessen und totgesagt ist. Die Selbstvergessenheit der Kirche, von der die Dichtung in herben Worten redet, erweist sich als eine Funktion der Gottvergessenheit der Zeit. Von daher ist alles religiöse Leben

[1] Man fühlt sich unwillkürlich an die tragische Gestalt der Großmutter im „Schweißtuch der Veronika" (Bd. I., Der römische Brunnen, Dünndruck-Ausgabe 1949, 75) erinnert, die Veronika „etwa in Brusthöhe, dort wo das Herz sitzt" vom Schatten Enzios durchschnitten sieht.

unter das Zeichen des Entzugs und der Entäußerung gestellt.[2] Trost ist ihm nur noch gegeben in der Verlassenheit, Kraft nur noch im Erliegen, Leben nur noch im Tod. Von daher ist dann aber auch sie, die zugleich Quellgrund *und* Summe des Religiösen ist, die Kirche, dem großen Entbehren ausgesetzt. Sie ist, wie es in der „Letzten am Schafott" heißt, in den Garten Gethsemane eingetreten, um dort die Todesangst Christi mitzuleiden, ja sie ist, wie die „Abberufung der Jungfrau von Barby" versichert, auf ihrem Leidensweg bereits auf der Höhe von Golgotha angelangt, um dort, aller Zeichen und Bilder entkleidet, in der „Wüste der nackenden Gottheit" auszuharren. Das gilt in vollem Umfang auch für die Stunde, die das „Galileische Dokument" bezeichnet. Gerade in der Gewaltsamkeit, mit der die Kirche gegen die naturwissenschaftliche Wahrheit vorgeht, hat sie jenen Grad von Selbstentfremdung erreicht, der zugleich den Tiefpunkt ihrer mystischen Passion bezeichnet. Vergessen in ihren eigenen Dienern, ist sie in sich selbst gekreuzigt. Wo aber das Kreuz steht, fließt auch der Segen des Kreuzes: die von der Kirche verstoßene Wissenschaft rührt bei ihrer Abkehr von allem, was ihr einstens Heimat war, schließlich an jene äußerste Grenze, wo sie sich an den vergessenen Gott erinnert sieht; an den Gott, der wirklich etwas zu sagen hat. Mit seinem Wort geht über den Finsternissen einer gottentfremdeten und gottentwöhnten Zeit wieder das Licht auf, das nicht nur die Zeichen seiner Nähe und Liebe lesen hilft, sondern darüber hinaus auch die Kirche wieder zum Vollbewußtsein ihrer selbst erweckt. So führt auch der „Weg durch die Nacht", von dem das „Tor des Himmels" berichtet, in einen, wenn auch erst ganz leise dämmernden Morgen.[3]

Trieberziehung bei Kindern und Jugendlichen

Von JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH S. J.

Eine Sorge, die viele Eltern und Erzieher heute besonders bedrückt, ist die Tatsache, daß die Jugend nicht mehr fähig zu sein scheint, das Triebleben zu beherrschen. In der Verwahrlosung des Triebleben oder besser in der Hilflosigkeit der Erwachsenen, die Triebstärke zu mäßigen und die Triebentartung bei der heranwachsenden Jugend überwinden zu helfen, liegt zweifellos die Hauptschwierigkeit der modernen Jugenderziehung.

[2] Vgl. dazu die bedeutsamen Ausführungen Karl Rahners in „Cor Salvatoris", hrsg. von Josef Stierli, Freiburg 1954, 179 f.

[3] *Anmerkung der Schriftleitung:*
Der Kern der Frage, den die Dichterin in einer vom Alter nicht geminderten Kraft behandelt, das Verhältnis von Glauben und Wissen, ist insofern nicht ganz erschlossen, als wohl die Eigenständigkeit beider Größen sieghaft dargetan, aber nicht ihr Verhältnis zu einander entsprechend durchgeführt wird.
Beide stammen nicht nur aus der gleichen Wurzel, Gott, sondern sind sich auch zugeordnet, wobei der Glaube das Höhere ist, der dem Wissen nicht zwar in seiner inneren Selbständigkeit, wohl aber in seinem äußeren Bereich eine, wesentlich negative, Grenze setzt. Dieser Mangel verursacht eine gewisse Undeutlichkeit. Vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis, München 1951, Kösel.

Viele Eltern sind dazu geneigt, in der Unbeherrschtheit der Kinder und Jugendlichen — z. B. in der Sucht nach Leckereien, nach Vergnügungen und immer neuen Erlebnissen verschiedenster Art — bösen Willen zu sehen. Infolgedessen begnügt man sich häufig damit, den Kindern und Jugendlichen moralische Ermahnungen zu geben. Und da diese letztlich doch nichts nützen, läßt man ihnen entweder den Willen, oder man versucht, durch größere Strenge Selbstbeherrschung zu erzwingen. In beiden Fällen ist es aber der Erwachsene selbst, der ein wesentliches Stück der Verantwortung dafür trägt, daß diese jungen Menschen nicht zu einer gesunden Triebbeherrschung kommen.

Der heranwachsende Mensch braucht die verstehende Hilfe der Erwachsenen nirgends mehr als zur Überwindung der triebhaften Unordnung. Diese Hilfe ist vorwiegend seelischer Art. Äußere Verbote und Gebote, sittliche Belehrung und Strafandrohung werden bei der Erziehung dieser Jugend wirkungslos bleiben, wenn ihr nicht zugleich diese besondere seelische Hilfe zuteil wird: die Hilfe nämlich, das Triebleben aus der inneren Kraft des Herzens heraus schrittweise beherrschen zu lernen.

Das setzt zunächst eine positive Haltung zum Triebleben voraus. Die Triebhaftigkeit ist ein Stück gesunder menschlicher Natur. Die verschiedenen Triebe sind wichtige Mittel der Personentfaltung. Der Mensch als stoffgebundenes Geistwesen ist dazu bestimmt, sich selbst zu erhalten und zu entfalten mit Hilfe von Mitteln und Werkzeugen. Der Gebrauch von triebbedingten Mitteln ist also in der Bedürftigkeit des Menschen begründet: er bedarf der Speise und des Trankes, um am Leben zu bleiben; das Menschengeschlecht bedarf u. a. des sexuellen Triebes, um nicht auszusterben; der einzelne Mensch muß die Welt durchforschen, um sich selbst und die Welt richtig kennenzulernen. Wissenstrieb, Geltungstrieb, Nahrungstrieb, Sexualtrieb, Tätigkeits- und Gestaltungstrieb — und was man sonst noch an Trieben aufzählen kann —, sie alle sollen dem Menschen helfen, sich zu erhalten, sich zu entfalten und sein Persönlichkeitsziel zu verwirklichen.

I. Triebunterdrückung durch modernes Leben und Unverstand

Die Moralpredigt versagt

Wer die irdischen Güter einseitig verachtet, das Geschlechtliche minderbewertet, pharisäische Erhabenheit gegenüber allem gesunden Lebensgenuß und echter Lebensfreude zur Schau trägt, erscheint der heutigen Jugend verdächtig. Kinder und Jugendliche, die in dieser einseitigen Familienatmosphäre erzogen werden, suchen sich außerhalb der Familie einen Ersatz an echter natürlicher Freude und werden so durch die unvernünftige Strenge ihrer Eltern oft in noch größere sittliche Gefährdung getrieben.

Nun könnte man meinen, daß diese Gefahr der Triebunterdrückung bei den meisten Eltern und Erziehern heute nicht mehr vorhanden sei. Aber das ist nicht der Fall. Gerade jene Eltern und Erzieher, die sich noch den Willen

zu einer guten christlichen Erziehung ihrer Kinder bewahrt haben, verfallen heute viel leichter als früher in den Fehler, ihre Pflegebefohlenen durch Überbetonung strenger Gebote und Verbote von den Verirrungen des Triebleben fernhalten zu wollen. Trotz der sittlichen Belehrung und strengeren eigenen Lebensführung müssen sie aber feststellen, daß sie damit oft wenig, gar nichts oder das Gegenteil erreichen. Woher kommt das? Ist es böser Wille der Jugend? Sicher nicht! Der Grund liegt bei allem guten Willen der Eltern und Erzieher nicht selten in der Unkenntnis der *veränderten Seelenverfassung* des heutigen werdenden Menschen. Gerade die Technisierung des Lebens trägt außerordentlich stark dazu bei, das zu beseitigen, was in früheren Zeiten eine gesunde und ruhige Triebentfaltung leichter machte: das *selbstverständliche Gefühl der Geborgenheit im Schoß der Familie.*

Helmut Schelsky hat eindringlich gezeigt, daß gerade die Familien des Mittelstandes heute durch Arbeitsüberlastung und Wohnraumenge immer mehr den Charakter verlieren, der sie früher auszeichnete: „Der Mangel an Zeit zur Besinnung und Beschaulichkeit, das Eingespanntsein und die Unrast eines anspruchsvollen, disziplinierten, aber für menschlich-intime Bedürfnisse und Sympathieverhältnisse unergiebigen Arbeitslebens werden zum Kennzeichen auch gerade der sozialen Stellungen und Berufsschichten, denen früher ein verinnerlichtes, gemütvoll-beschauliches und enges Familienleben eigentümlich war."[1] Als wesentlichste Folge der Wohnraumenge bezeichnet Schelsky „eine *erheblich gesteigerte Reizbarkeit und Nervosität* aller Familienmitglieder, die sich sowohl in ihrem Verhalten innerhalb der Familie als auch der weiteren Umwelt gegenüber Luft macht. Sie stammt natürlich nicht allein aus der Wohnraumsituation, sondern ist ein Erbstück der Unrast der industriell-bürokratischen Sozialverfassung überhaupt, des Krieges mit seinen Überanstrengungen insbesondere; sie hat in der beschriebenen Überarbeitung ebenso ihre Quelle wie in den verstärkten Ansprüchen, die der einzelne heute an die Familie heranträgt."[2] Die größere Unbequemlichkeit schafft Unzufriedenheit, erzeugt familiäre Spannungen und Meinungsstreitigkeiten — und das in einem Lebensalter, in dem das Kind und der Jugendliche eines hütenden „Nestes" der Geborgenheit bedürfte.

Geborgenheitsverlust

Als junge werdende Menschen brauchen sie für ihr noch unfertiges Triebleben einen *intimen geschlossenen Lebensraum,* in dem sie sich körperlich und seelisch wohlfühlen, und wo sie am lebendigen Beispiel der Erwachsenen die Ordnung ihres Herzens ohne viel theoretische Belehrung üben lernen. Wenn nun zu Hause ständige Unrast, Enge und Streit, Mißstimmung und Unbehagen herrschen, fühlt sich der junge Mensch nicht wohl

[1] *H. Schelsky,* Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Stuttgart 1954, 2. Aufl. S. 250.
[2] ebd. S. 250 f.

und drängt dann ganz von selbst aus der Familie hinaus zu körperlichen Ersatzfreuden und Erlebnissen.

Hinzukommt für alle Jugendlichen heute aber, daß sie auch selbst durch die Unrast des Straßenverkehrs, durch die Geräusche des Radios, der Straße usw. reizbarer, nervöser, unkonzentrierter werden. In der Schule werden sie zugleich mit allerlei Interessengebieten und Schulexperimenten überschüttet, die für viele dieser Kleinen eine ähnliche Arbeitsüberlastung darstellen, wie sie auch bei den Großen herrscht. So fühlen sie sich weder zu Hause noch in der Schule wohl, und wenn sie dann in der Schule versagen, macht man ihnen obendrein noch Vorwürfe, daß sie unfähig seien, sich an das Arbeitstempo und die ständige Unrast der Erwachsenen anzupassen. Schließlich wird bei einer großen Anzahl von Kindern und Jugendlichen diese seelische Überbelastung noch verschärft durch die Bildungseitelkeit der Eltern, die unbedingt eine „höhere" Bildung von ihrem Sprößling erwarten — ganz gleich, ob er dafür schon reif oder überhaupt veranlagt ist.

So ist es ganz selbstverständlich, daß solche Kinder und Jugendliche gerade das vermissen, was sie am meisten für eine gesunde Triebentfaltung brauchten: *die seelische Verwurzelung in einer großzügigen Ruhe und im Wohlwollen, das von den Erwachsenen ausstrahlt.* Die äußere Unrast der Erwachsenen und das mangelnde Wohlwollen, das sich Luft macht im ständigen Moralisieren, Gebieten und Verbieten, Anforderungenstellen und Bewerten des kindlichen Lebens nach Nützlichkeit und Lernleistungen sind für die Kinder ein Stück unverständlicher Triebunterdrückung und unfroher Lebensentsagung.

Uneinsichtige Erzieher

Wer sich sagen muß, daß er zu dieser Gruppe von Erwachsenen gehört, wird sich an erster Stelle eines fragen müssen: *Warum bin ich nicht für mein Kind im äußeren Verhalten und durch unbezweifelbares Wohlwollen die ständige Quelle von Ruhe und seelischer Geborgenheit?* Und vielleicht stellt man dann fest: Ich nehme mir nicht genug Zeit für die kleinen Nöte, Sorgen, Fragen, Freuden und Leiden — und ich lebe nicht nach besten Kräften vor, was ich vom Kinde fordere. Beides ist wichtig: der werdende Mensch braucht die Gewißheit, daß ein liebender Mensch für ihn Zeit hat, daß er von ihm ernst genommen, bejaht, anerkannt wird. Aber er braucht zugleich auch das lebendige Beispiel, durch das in seine Seele Vertrauen zum Erwachsenen gepflanzt wird — jenes Vertrauen, das in ihm die Überzeugung begründet, daß der Erwachsene zuverlässig, treu, aufrichtig ist, also seelische Geborgenheit zu schenken vermag.

Die Schwierigkeit in vielen Familien wird vor allem darin liegen, daß sich die Arbeitsüberlastung und Wohnraummenge nicht so schnell beseitigen lassen. Ebenso kann man auch die moderne Entwicklung und die äußeren ablenkenden Einflüsse nicht mehr rückgängig machen. So kommt es also bei der Erziehung der Jugendlichen heute mehr als früher darauf an, die verloren-

gegangene äußere Geborgenheit der Familie zu ersetzen durch eine stärkere *seelische* Geborgenheit des Kindes und Jugendlichen, die ihm geschenkt wird von der Sorge und Liebe der Eltern und Erzieher.

Diese Sorge aber kann blind sein, wenn Eltern, die selber ein selbstbeherrschtes Leben führen, ihre Kinder dadurch in seelische Schwierigkeiten bringen, daß sie den Maßstab ihrer eigenen Jugend oder ihrer sittlichen Auffassung dem Kinde vorschreiben, ohne dabei an die veränderte seelische Lage der heutigen Jugend im ganzen zu denken. Sie fordern Gehorsam und sind unzufrieden darüber, wenn ihre Gebote und Verbote nicht sofort beachtet werden. Durch diese moralisierende Unfreundlichkeit und Kritik verhindern sie das lebendige Vertrauen, das sie an sich durch ihr gutes Beispiel dem Kinde einflößen könnten. Was durch ihr eigenes gutes Beispiel und durch Frömmigkeit aufzubauen wäre in der Seele des Kindes, wird durch uneinsichtige und unangebrachte Kritik und Nörgelei untergraben. An Stelle einer liebenden Ehrfurcht vor den Eltern erzeugen sie dadurch Angst und Beklemmung und Abneigung gegen ihre sittlichen und religiösen Grundsätze.

II. Triebverwöhnung durch Irrtümer und Fehlhaltungen der Erwachsenen

Die Triebverwöhnung ist zweifellos heute weiter verbreitet als die Triebunterdrückung. Sie wird mit dem Grundsatz gerechtfertigt: keine Erziehung durch Strenge oder Strafe, sondern durch „Liebe". Daß nur die Liebe wahrhaft erziehen kann, ist so selbstverständlich, daß darüber keine Worte zu verlieren sind. Viele verstehen jedoch heute unter Liebe zu den Kindern die Bereitschaft, ihnen Wünsche zu erfüllen und sie vor Schwierigkeiten und Leiden zu bewahren. Man sagt, der Erwachsene müsse von Anfang an Kamerad und Partner des Kindes sein wollen. Er soll also keine Befehle erteilen, nicht mehr belehren in Haus und Schule, sondern nur dort helfen und eingreifen, wo das Kind nicht mehr selbständig den Weg findet. Hier wird also auch eine „Freiheit" des Kindes bejaht, so daß man meinen sollte, es handle sich bei dieser Theorie um den Weg echter erzieherischer Liebe. Etwas Ähnliches tun ohne Theorie alle jene Eltern, die wahllos jede Leckerei gestatten, jede Lektüre, jede Freundschaft und jedes Kino erlauben — sie lassen dem Kinde und Jugendlichen seine „Freiheit" und sind überzeugt, daß sie es auf diese Weise lieben.

Verkannte Unfertigkeit

Hier wird in Theorie und Praxis übersehen, daß Kind und Jugendlicher *wesentlich unfertige Menschen* sind: unfertig in der Erfahrung über die Welt und die Mitmenschen; unfertig in der sittlichen und religiösen Überzeugung; unfertig vor allem aber auch in der Fähigkeit, die verschiedenen Triebe zu beherrschen. Die Unfähigkeit zur Triebbeherrschung wird ja durch die moderne Lebensweise, wie wir sie im I. Teile andeuteten, ohnehin noch unnatürlich erhöht. Wenn nun Eltern und Erzieher obendrein heute noch

weniger als früher bereit sind, dem werdenden Menschen aus seiner Unfähigkeit herauszuhelfen, wenn sie im Gegenteil den Hang nach Bequemlichkeit, nach sinnlichem Genuß und nach körperlicher Verzärtelung unterstützen, dann wird jene Kraft untergraben, die den Menschen innerlich frei und charakterfest macht: *der sittliche Wille zum Guten.*

Die Flatterhaftigkeit und Unaufmerksamkeit unserer Jugend hat neben den Umwelteinflüssen ihre Wurzel vor allem darin, daß sie nicht zur Übung des sittlichen Willens angeleitet wird. Man kommandiert entweder diese Übung, oder man „erklärt" sie theoretisch. Unsere Kinder und Jugendlichen werden von den modernen Erziehern gerade in diesem wichtigsten Punkte schmählich im Stich gelassen. Man erwartet von der Jugend, daß sie sich beherrscht und etwas leistet. Aber man hat nicht mehr den Mut, ihr dabei praktisch zu helfen. Denn man *verhilft* dem Kinde und Jugendlichen in Haus und Schule weder zu Zucht und Ordnung noch zu Gründlichkeit und Ausdauer bei der Arbeit. Von sich aus ist das Kind dazu unfähig. Weder das Kommandieren noch das Gewährenlassen sind echte Hilfe. Der Erwachsene muß selbst konkrete und zielbewußte *Anleitung* geben und schrittweise zur Selbständigkeit erziehen. Der größte Menschheitserzieher hat einmal gesagt: „Wer eines von diesen Kleinen ärgert, für den wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefen des Meeres versenkt würde." Erzieher, die das Kind und den Jugendlichen aus irriger Theorie oder Bequemlichkeit allein lassen in seiner sittlichen und triebhaften Hilflosigkeit, leisten ihren Beitrag zu diesem großen Ärgernis.

Wirklichkeitsfremde Freiheitsidee

Ein weiterer Irrtum, der diese triebverwöhnende falsche „Liebe" bei vielen Erziehern und Eltern rechtfertigen möchte, ist *die wirklichkeitsfremde Auffassung von der Freiheit.* Man macht sich nicht recht klar, daß freiheitliche Erziehung niemals darin bestehen kann, daß jeder der Willkür und Laune seiner Einfälle und Triebe überlassen wird. Das Getriebenwerden von aufsteigenden Wünschen, von Bequemlichkeit und leichtsinnigem Dahinleben ohne Ziel und Ordnung ist ja nicht Freiheit, sondern Sklaverei — ist nicht beglückend und befreiend, sondern erbärmlichster Zwang und hemmungslose Vergewaltigung der wahren menschlichen Persönlichkeit. Freiheit ist weder für den Schöpfer aller Kreatur noch für die Geschöpfe dasselbe wie Willkür. Die wahre Freiheit ist überhaupt nicht nur mit der Fähigkeit gegeben, zwischen Gut und Böse wählen oder gar immer das tun zu können, was einem im Augenblick einfällt oder wozu man gerade „Lust" hat. Die volle Freiheit ist ein Zustand, *der Zustand des wahren und unwandelbaren Glückes der Person.* Willensfreiheit ist die Macht, sich selbst immer wieder für diesen Zustand echter Geborgenheit entscheiden zu können. Nach dieser unwandelbaren Geborgenheit sehnt sich jeder Mensch einfach deshalb, weil er aus dem Nichts gerufen wurde, um an der Fülle der göttlichen Freude und Ruhe auf endliche Weise teilzunehmen. In der Ge-

wissensruhe erlebt der einzelne Mensch, was der Zustand wahrer Freiheit für ihn bedeutet.

Das Kind spürt das Beglückende der Gewissensruhe noch in seiner ursprünglichen Gewalt. Es will in Einklang leben mit Vater und Mutter und erträgt die ständige Mißstimmung nicht. Darum drängt es nach seelischer Aussöhnung, wenn es sich Vaters oder Mutters Unzufriedenheit zugezogen hat. Letztlich sucht das Kind in diesem Verlangen nach seelischem Einklang mit den Erziehern den unwandelbaren Einklang mit seinem Schöpfer und Herrn. Eltern und Erzieher sind in wahren Sinne hier Stellvertreter Gottes.

Zersetzendes Vorbild

Der moderne Erwachsene hat aber leider für diese religiöse Sehnsucht des Kindes wenig Verständnis. An Stelle der Gewissensruhe sucht er lieber die Ersatzruhe des Augenblicksgenusses, der die Seele nie ausfüllen kann. Darum die fluchtartige Ruhelosigkeit, aus der heraus immer neue Möglichkeiten des Augenblicksgenusses mit Raffinesse ausgedacht werden. Sodann tritt an die Stelle der letztlich gesuchten Gewissensruhe die Jagd nach einer äußeren Ersatzruhe, die man als soziale Sicherheit bezeichnet. Und da auch hier die Seele durch den augenblicklich erreichten Lebensstandard nicht erfüllt wird, so tarnt sich die seelische Unerfülltheit in einem arbeitswütigen Eifer nach sozialem Fortschritt und stets erhöhten Lebens- und Standesansprüchen.

Dieses ganz moderne Getue in seiner unerfüllbaren Eitelkeit des Strebens ist dem Kind und auch dem gesunden Jugendlichen zunächst fremd. Wenn er aber von den Erwachsenen mehr und mehr in diese Unruhe und Sucht nach falscher Ruhe hineingezogen wird, kommt seine ursprüngliche Sehnsucht nach Ruhe des Gewissens gar nicht zur Entfaltung. Das Gewissen stumpft ab, die Wertordnung wird rein irdisch, der sittliche Wille bleibt lahm und energielos, und der Sinn für wahre Freiheit wird erstickt. Hier steckt die Wurzel der Gemütsroheit, des Autoritätsschwundes, der Rücksichtslosigkeit und der sittlichen Verwahrlosung. Und das alles, weil die Erwachsenen schon längst nicht mehr wissen, was wahre Freiheit ist; weil sie nicht mehr die Ruhe des schuldfreien Gewissens vor Gott suchen, sondern die Scheinfreiheit der bindungslosen Willkür oder des hemmungslosen Lebensgenusses. Wie soll in einer solchen Atmosphäre ein junger Mensch noch zum Charakter und zur sittlichen Persönlichkeit heranwachsen können? Erst müssen also die Erwachsenen, die Eltern und Erzieher wieder „wie die Kinder" werden, d. h. wenigstens wieder echte Sehnsucht nach wahrem Glück und Gewissensruhe schätzen lernen, um der heutigen Jugend Wegweiser und Helfer sein zu können. Solange sie um diese Sehnsucht nicht bangen und ringen, bleiben die Erwachsenen die Totengräber von Kinderseelen.

III. *Helfer der Triebbeherrschung*

Die moderne Tiefenpsychologie und Trieblehre hat für den Fachwissenschaftler wertvolle Einzelerkenntnisse, vor allem für Abwegigkeiten, gezeitigt. Aber wir dürfen darüber die einfacheren Wege des menschlichen Herzens nicht verlassen. Sie sind im Grunde dieselben geblieben, nur sind sie weithin verschüttet, und fast alle Wegweiser an diesen Wegen sind durch die Flut der Meinungsverwirrung weggerissen worden. Der Jugend müssen wir Erwachsenen zunächst einmal diese Wegweiser durch unser lebendiges Beispiel wieder errichten. Drei große Wegweiser des menschlichen Herzens haben zur abendländischen Kultur und Bildung geführt und die befreiende Bahn zum echten Menschentum angezeigt: die unstillbare Sehnsucht nach dem Glück des ruhigen Gewissens, die Einsicht in das unwandelbare Gesetz der sittlichen Persönlichkeit, die erleuchtende Wahrheit des christlichen Glaubens.

Wenn unsere Jugend diese Wegweiser wieder ernst nehmen soll, genügt es nicht, sie darüber theoretisch zu belehren. Nur das lebendige Vorleben überzeugt den werdenden Menschen so, daß er auch selbst den gezeigten Weg geht. Aber Erziehung bedeutet auch bewußte Hilfeleistung. Drei praktische Hinweise können uns dabei nützlich sein:

Gewöhnung an Zucht und Ordnung

Nichts ist für die Triebbeherrschung wichtiger als die frühzeitige Gewöhnung an Zucht und Ordnung. Das gilt schon für das früheste Kindesalter. Durch Gewöhnung wird der Wille geübt, noch bevor das Kind sittliche Einsicht haben kann. Dadurch wird — dem Kind unbewußt — eine Willenshaltung eingeprägt, durch die es eine ihm selbst wohltuende Herrschaft über die ersten Willkürregungen der Triebe gewinnt. Wo liegt die wohltuende Wirkung dieser Gewöhnung? Von sich aus ist das Kind noch ganz den verschiedenen Triebregungen hilflos ausgeliefert. Anderseits aber ist der geistige Wille auch schon mit tastenden Versuchen beschäftigt, das Glück der eigenen Verfügungsfreiheit irgendwie zu erleben. Aber der Zwang der Triebe verhindert diese köstliche Erfahrung — ähnlich wie bei einem Menschen, der gern schwimmen möchte, aber noch nicht die Fähigkeit hat, sich durch eigene Bewegung über Wasser zu halten. Legt man ihm aber einen Schwimmgürtel an, so hat er zunächst einmal das Erlebnis der ersten Sicherheit, obwohl es sich ja um eine liebenswürdige Täuschung handelt. Aber diese „Bindung" hilft über die Anfangsschwierigkeiten hinweg, ermutigt zu weiterer Übung und flößt die erste Hoffnung ein, einmal frei schwimmen zu können.

Genau das geschieht nun in der kindlichen Gewöhnung an Zucht und Ordnung. Es wächst durch die äußere Hilfe das wohltuende Gefühl, daß man sich selbst aus eigener Kraft über die Wellenbewegungen der Triebe erheben, ja sogar gegen deren herabziehenden Strom wenden kann. Wie der Zweck des Schwimmgürtels darin liegt, sich die Fertigkeit zum freien

Schwimmen anzueignen, so liegt der Zweck der zuchtvollen Gewöhnung darin, die wohltuende Wirkung der freien Beherrschung der Triebe zu erfahren. Einem Kinde, dem man von Jugend auf bis in die Schule hinein nicht diese Zucht und Ordnung angewöhnt, geschieht dasselbe wie einem Menschen, den man ins Wasser geworfen hat, obwohl er noch nicht schwimmen kann: man läßt ihn im Strudel der Triebe unbarmherzig untergehen. Der Unterschied liegt nur darin, daß im Wasser der Leib untergeht, während im Strudel der Triebe auch der Geist und die sittliche Kraft erlahmen.

Erziehung zur Rücksichtnahme

Die Seele aller Zucht und Gewöhnung ist das *wohltuende Wohlwollen, das der werdende Mensch dabei von anderen Personen empfängt.* Die Erfahrungen des Kinderpsychiaters René Spitz und anderer haben gezeigt, daß Kinder, die in äußerer Sauberkeit und Ordnung, aber ohne persönliche Betreuung und Liebe aufwachsen, körperlich und seelisch verkümmern. In der einen Klinik, die zwar modern und äußerlich sauber eingerichtet war, die Kinder jedoch sich selbst überlassen wurden, entwickelten sich in den ersten 2—3 Monaten die Säuglinge körperlich genau so wie in der anderen Klinik, in der die äußere Einrichtung weniger ansprechend war, das Personal aber sich dem einzelnen Kinde liebevoll widmete. Etwa vom 4. Monat an trat ein rapider Umschwung ein: in der Klinik ohne persönliche Betreuung verkümmerten die Kinder körperlich und gemütsmäßig, so daß eine Art Vergreisung eintrat. In der andern Klinik dagegen entwickelten sich die Kinder normal in körperlicher und seelischer Gesundheit.

Kinder, die ohne diese persönliche Liebe von seiten der Erwachsenen groß werden müssen, verlieren die Lust am Leben, empfinden Zurücksetzung ihrer eigenen Person und werden auf die Dauer rücksichtslos und kalt gegenüber der Umgebung. Der aktive Wille zur kindlichen Rücksichtnahme muß erst dadurch geweckt werden, daß das Kind am eigenen Körper die aufopfernde und zärtliche Liebe der Mutter erfährt. Erst wenn der werdende Mensch die konkrete Erfahrung macht, daß er anerkannt, gewollt, geliebt wird, regt sich in ihm die Freude am Leben und wächst der Wille zur Gegenliebe. Das sollte eine ernste Mahnung sein für alle Mütter, die ohne dringende Not aus rein materiellen Gründen noch berufstätig sind und ihre Kinder in andere Hände geben oder wenig Zeit für sie übrig haben. Vor allem wirkt sich auch das gleichgültige und schroffe Beiseiteschieben der kindlichen Nöte und echten Bedürfnisse durch die Mutter verwundend auf das kindliche Gemüt aus: das Gefühl der Ungeborgenheit beginnt und legt sich wie ein Frost auf das zarte Gemüt.

Wenn man aber großzügig Liebe und Wohlwollen schenkt, darf man auch ebenso großzügig Opfer des Triebverzichtes vom Kinde verlangen. Es ist bereit, auf die Triebunordnung zu verzichten, wenn ihm ein „höherer" Lohn winkt: die Liebe und Anerkennung von seiten der Erzieher. Es ist eben die Urleidenschaft des Menschen: anerkannt, bejaht, geliebt zu werden. Wird

diese Urleidenschaft im wahren Sinne erfüllt, d. h. wird das Kind in liebevoller Weise so geführt, daß das Verlangen nach Gewissensruhe gestillt wird, so wächst die Lebensfreude, der Geist wird lebendig und rege, und der Wille dürstet danach, sich durch kleine Opfer zu immer neuen Siegen der Freiheit durchzuringen.

Weckung freiwilligen Gehorsams

Kein Mensch ist nun aber aus rein natürlicher Kraft dazu fähig, sich zur vollen Herrschaft über die Triebe aufzuschwingen. Hier liegt die Hauptschwierigkeit — auch dann noch, wenn die kindliche Triebgewöhnung und Erziehung zur Rücksichtnahme vorbildlich waren. Vor allem in der Pubertät wird diese Schwierigkeit für Jugendliche und Erzieher oft zu einer schweren Last und Verantwortung. Je nachdem wie diese Zeit gemeistert wird, kann das ganze spätere Leben davon bestimmt werden.

Die erste Schwierigkeit setzt dadurch ein, daß das Kind vom *schlechten Beispiel der Erwachsenen enttäuscht und erschüttert wird.* Kinder ahmen unwillkürlich die Erwachsenen nach und nehmen kritiklos deren Meinungsäußerungen und Wertmaßstäbe an. Wenn nun ein Bub den Vater begeistert nachahmt, der mit der Faust zornig auf den Tisch schlägt, dafür aber vom Vater eine Ohrfeige erhält, so ist das für diesen Jungen ein bitteres Unrecht. Wenn sich solche Inkonsequenzen zwischen der sittlichen Ermahnung und dem Vorleben häufen, so kann dieses Kind praktisch nur zwei Auswege wählen: entweder paßt es sich allmählich dieser Scheinmoral an, indem es nach außenhin gehorsam ist, um Zusammenstöße zu vermeiden, im Geheimen aber tut, was es will — oder: es unterwirft sich willenlos aus Angst vor Strafe und wartet auf den Augenblick, wo es der Macht der Eltern und Erzieher entzogen ist. Inzwischen aber werden sich in der Seele des Kindes — ganz unbewußt — Haßgefühle und Widerwillen gegen den Erzieher ansammeln, mit denen es vielleicht sein ganzes Leben hindurch in stets neue Konflikte mit jeder Autorität kommt.

Die zweite Schwierigkeit ist für viele Eltern und Erzieher in der Tatsache begründet, daß *auch kein Erwachsener auf die Dauer ein absolut vorbildliches Leben führen kann.* Jedes Kind wird also notwendig an den Erwachsenen und ihrem Leben enttäuscht werden. Es hat dann gar keinen Sinn, von dem Kind gedankenlos Gehorsam und absolute Ehrfurcht zu erwarten. Diese Ehrfurcht ist einfach nicht mehr möglich. So bleibt dem einsichtigen Erzieher nichts anderes übrig, als ein echter Kamerad und Partner des Kindes und Jugendlichen zu werden. Erst jetzt ist also der Zeitpunkt zu erzieherischer Partnerschaft gegeben. Diese Partnerschaft besteht aber nicht darin, daß man das Kind der Erfahrung der eigenen Ohnmacht und der Enttäuschung über den Erwachsenen überläßt. Vielmehr heißt es nun, dem Kinde offen einzugestehen, was man falsch gemacht hat, sich zu entschuldigen, wenn man ihm Unrecht tat — das muß auch der Lehrer in der Schule können. Aus einer solchen erzieherischen Haltung wird ganz von selbst eine

neue Autorität wachsen — die Autorität, die jeder aufrichtige und ehrliche Mensch auf einen anderen ausübt.

Die größte Schwierigkeit wird aber wohl in der Tatsache liegen, daß *der Erwachsene dem werdenden Menschen nicht die Kraft verleihen kann, die eigene Ohnmacht zu überwinden.* Diese Schwierigkeit wird ja am tiefsten gerade auf sexuellem Gebiete von allen Erziehern empfunden. Hier müssen also die indirekten Hilfen von seiten des Erziehers und Seelsorgers eingreifen durch Rat und praktisches Beispiel. In der Ohnmachtserfahrung bedrückt den Jugendlichen am tiefsten das Schuldbewußtsein. Er sieht die ersehnte Gewissensruhe ständig gefährdet. Hier wird sich zeigen, ob lebendiger Glaube und betendes Christentum schon frühzeitig in die Seele des Kindes eingepflanzt wurden. Das Schuldbewußtsein und die sittliche Schwäche kann ja nur durch Gottes eingreifende und helfende Gnade genommen werden. Liebe und Anerkennung von seiten der Menschen reicht jetzt nicht mehr. Man kann zwar durch Lebensgenuß und Ehrgeiz die Gewissensunruhe betäuben und sich so eine Art Ersatzruhe vortäuschen. Im Innersten bleibt hoffnungslose Unruhe, wenn der Mensch nicht mehr den Weg zum Gebet und zur erlösenden Gnade Gottes findet.

Erst in Christus wird der schuldig gewordene Mensch wieder neu und schöpferisch bejaht, anerkannt, geliebt — nicht, weil er es von sich aus verdient hätte, sondern weil Gott diese unüberbietbare Barmherzigkeit schenken will. Die letzte Heilung der Triebunruhe ist Gott vorbehalten. Darum ist religiöse Verankerung des Herzens der sicherste Schutz gegen Triebverirrung und der beste Weg zur Freiheit des Herzens. Der junge Mensch muß frühzeitig lernen, mit Gott zu sprechen und Gott zu bitten in seiner Not. Er lernt auch das am besten durch das Vorbild der Eltern und Erzieher. Hören wir darüber einen erfahrenen Pädagogen: „Wohl ist der moderne Mensch dem tiefsten Sinn solcher Zwiesprache mit der ewigen Wahrheit zu weit entfremdet, um über manchen allzu süßlichen Mißbrauch des Gebetes hinwegzusehen und zu begreifen, daß es das Wesen der Seele ist zu beten. Aber er wird wiederum beginnen müssen, wenigstens jenen Aufblick zur Höhe im rein menschlichen Sinne neu zu pflegen, der uns dann von selbst zu religiösen Bedürfnissen zurückleitet. Wir können nur dann erziehen, wenn wir uns selber täglich einmal zum Höchsten aller Erziehung erheben, seine Forderungen auch für unser eigenes Leben bejahen und selber den freudigen Gehorsam geloben, den wir von der Jugend verlangen. In diesem Sinne gilt für niemand ernster als für den Pädagogen das alte Wort „Ora et labora". Ohne solches Gebet gibt es keine gesegnete Arbeit und keine wirklich nach oben ziehende Erziehung." [3]

[3] *Fr. W. Foerster,* Schule und Charakter, Recklinghausen 1953, 15. Aufl. S. 354/55.

Das Sibirische Meer

Von PAUL ROTH

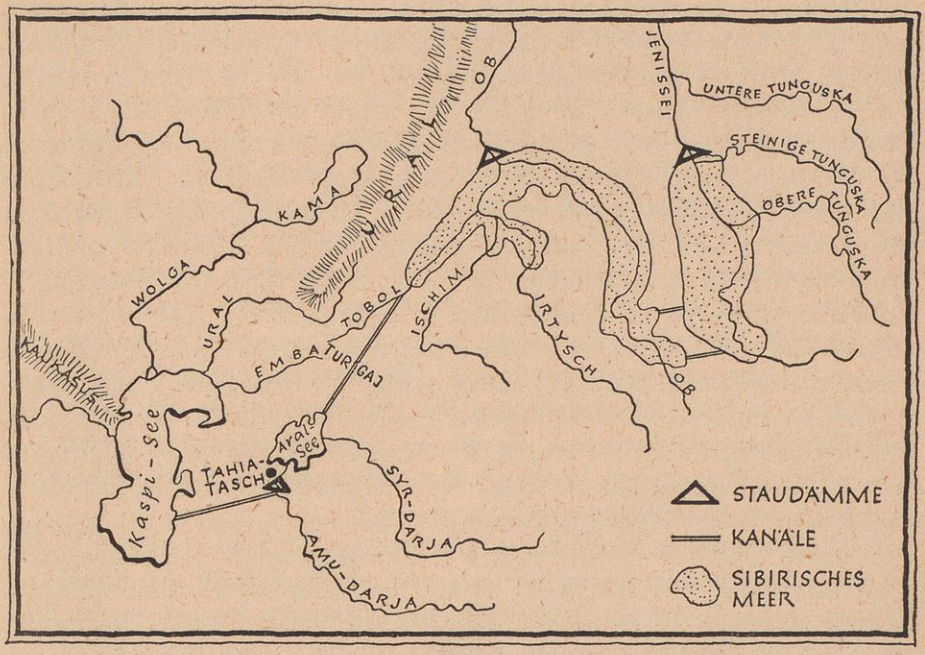
Man würde das Sibirische Meer vergeblich auf einer Karte suchen; denn es besteht noch nicht, es ist nur ein Projekt. Aber ein gigantisches Projekt, das zu betrachten sich lohnt, einmal weil es ein charakteristisches Beispiel sowjetischer Planung ist, dann aber auch wegen der Auswirkungen, die es selbst bei einer teilweisen Durchführung hätte.[1]

Im Jahre 1949 entwarf der sowjetische Wasserbauingenieur Dawydow den Plan der „Überleitung eines Teils der Wassermengen der sibirischen Ströme durch die Schwelle von Turgaj in die Niederungen am Aral- und Kaspisee". In einem 1952 erschienenen Aufsatz erläutert er das Ziel seines Plans folgendermaßen: „Zu den großen wasserwirtschaftlichen Fragen einer nahen Zukunft muß man das Problem einer grundsätzlichen räumlichen Neuverteilung der Wasservorräte auf dem umfangreichen Gebiet der drei großen Ebenen Westsibiriens, Turans und der Kaspischen Senke rechnen. Es handelt sich darum, erhebliche Wassermengen der sibirischen Ströme in Trocken- und Wüstengebiete umzuleiten". Hier wird also von vornherein auf den wichtigsten Zweck der „Neuverteilung der Wasservorräte" hingewiesen, nämlich die Bewässerung für landwirtschaftliche Aufgaben. Wir werden noch darauf zurückkommen, daß die gegenwärtige kritische Lage der sowjetischen Landwirtschaft dieses Problem in der Tat dringlich erscheinen läßt. Eine solche kritische Lage entstand bereits nach dem Beginn der Zwangskollektivierung der Landwirtschaft im Jahre 1929 und dann wieder nach dem zweiten Weltkrieg. Der sowjetische Schriftsteller Sanschkin schrieb im Jahre 1952: „Die Trockenheit des Jahres 1946 erhöhte die Notwendigkeit, entschiedene Maßnahmen anzuwenden, um die Natur auf dem ungeheuren Gebiet der Steppe und der Waldsteppe unseres Landes umzugestalten." Schon der Ausdruck „Umgestaltung der Natur" zeigt das Ausmaß derartiger Pläne. Außer der Bewässerung weiter unfruchtbarer Landstriche sollen die umgeleiteten Wassermengen sibirischer Ströme auch dazu dienen, durch Kanäle dem Aralsee und vor allem dem Kaspischen Meer zugeführt zu werden, da der Wasserspiegel beider Binnenseen ständig sinkt. Das Kaspische Meer, der größte Binnensee der Erde mit einer Oberfläche von 440000 qkm, geht seit langem beständig zurück — sein Spiegel sinkt in 10 Jahren um etwa einen Meter —, obwohl er unter anderen Flüssen die Wolga in sich aufnimmt. Auch der Aralsee ist in ständigem Rückgang. Ihn speisen vom Süden her der Amu-Darja und der Syr-Darja, der Oxus und der Jaxartes des Altertums.

---

[1] Zusammenfassende Darstellungen bei: *A. Lebedj* und *B. Jakowlew*, Die Bedeutung der hydrotechnischen Bauten der Sowjetunion für den Transport (russ.), in Serie I, Lieferung 14 der Untersuchungen und Materialien, hrsg. von dem Institut zur Erforschung der Geschichte und der Kultur der Sowjetunion, München 1954, S. 129 ff.; und bei *O. C. Pfeiffer*, Sibirien, Safari-Verlag, 1952, S. 136 ff.

Ein drittes Ziel des Dawydowschen Plans ist schließlich, durch Aufstauung von Flüssen und den Bau von Kanälen einen Wasserweg vom Kaspischen bis zum Karischen Meer zu schaffen, der für Hochseeschiffe befahrbar ist, also eine bemerkenswerte Förderung des Binnentransports auf dem Wasserwege.



Die sibirischen Ströme, deren Wassermengen zu den genannten Aufgaben herangezogen werden sollen, sind der Ob und der Jenissej. Sie gehören mit einer Länge von je 5200 km zu den größten Strömen der Erde; nur der Nil, der Mississippi und der Amazonasstrom sind länger. Sie ergießen ihre riesigen Wassermassen in das Karische Meer, den zwischen Nowaja Semlja und dem Festland liegenden Teil des Nördlichen Eismeers. Der Ob soll unterhalb des Einflusses des Irtysch durch einen Damm gestaut werden, der Jenissej unterhalb des Einflusses der Steinigen Tunguska. Durch die Stauungen werden die genannten Ströme und ihre Nebenflüsse oberhalb weit über ihre Ufer treten und zwei große Wasserflächen bilden, also ursprünglich zwei neue Binnenseen, jede mit einer Fläche von rund 250000 qkm, so daß sie zusammen größer sind als das Kaspische Meer. Der östliche dieser beiden Stauseen wird unter Benutzung von Nebenflüssen des Jenissej und des Ob sowie durch Kanäle mit dem westlichen verbunden. So entsteht ein neues Meer, das Sibirische Meer, das freilich wegen der Technik seiner Herstellung eine verzweigte und gezackte Form aufweist. Unter der Benutzung des Tobol, eines Nebenflusses des Irtysch, soll dann ein Kanal durch die Schwelle von Turgaj zum Aralsee führen. Eine Verbindung des Aralsees mit dem Kaspischen Meer soll durch den „Turkmenischen Hauptkanal“ hergestellt

werden, indem der Unterlauf des Amu-Darja bei Tahia-Tasch aufgestaut und von diesem Stausee aus der Kanal zum Kaspischen Meer gebaut wird, der in der Gegend von Krasnowodsk ins Kaspische Meer mündet. Die Gebiete, denen die Bewässerungsmöglichkeiten der neuen Kanäle zugute kommen sollen, liegen nördlich und südlich des Turkmenischen Hauptkanals und des Aralsees.

Das Sibirische Meer würde 70 m über dem Meeresspiegel liegen. Der zu bauende Kanal zum Aralsee in einer Länge von 930 km muß die Turgaj-Schwelle überwinden, die eine Höhe von 120 m über dem Meere erreicht. Da der Kanal 300 m breit und 20 m tief werden soll, muß seine Sohle hier wenigstens 70 m tief ausgehoben werden. An dieser Stelle sollen bereits vor Jahren Sprengungen mit Atomenergie durchgeführt worden sein. Der Bau des zweiten großen Kanals, des Turkmenischen Hauptkanals, ist von der Sowjetregierung bereits im Jahre 1950 angeordnet worden,[2] mit der Maßgabe, daß er 1951 begonnen und 1957 fertiggestellt werden sollte. Der Bau des 1100 km langen Kanals wurde in der Tat unter Verwendung von Zwangsarbeitern in Angriff genommen, 1953 aber eingestellt. Es heißt, daß die Arbeiter und die Maschinen zum Bau von Kraftwerken der Angara am Baikalsee übergeführt wurden, die mit den Uranvorkommen in diesem Gebiet in Verbindung stehen. So ist mit einer fristgerechten Fertigstellung des Turkmenischen Hauptkanals nicht zu rechnen.

Die Erdbewegungen allein für die Herstellung der beiden großen Kanäle haben ein ungeheueres Ausmaß. Pfeiffer berechnet, daß für den Kanal vom Ob zum Aralsee 10000 bis 15000 Millionen Kubikmeter bewegt werden müssen, etwa das Tausendfache der Arbeiten am Suez- und Panamakanal zusammen.[3] Günstiger liegen die Verhältnisse bei dem Turkmenischen Hauptkanal, da hier das Flußbett des ausgetrockneten Flusses Usboj benutzt werden kann, in dem in alten Zeiten der Amu-Darja direkt zum Kaspischen Meer floß. Die Erneuerung dieses alten Laufs des Amu-Darja ist übrigens schon zur Zarenzeit geplant und technisch ausgearbeitet worden. Immerhin sind auch für den Turkmenischen Hauptkanal enorme Arbeitsmengen zu leisten, nach Lebedj-Jakowlew über 600 Millionen Kubikmeter Erdarbeiten und an 2,5 Millionen Kubikmeter Betonarbeiten unter Verwendung von über 150000 Tonnen Armierungseisen.[4] Entsprechend groß sind die Wassermengen, die die beiden Teile des Sibirischen Meers aufstauen und die Kanäle abführen sollen.

In der Verordnung über den Bau des Turkmenischen Hauptkanals ist vorgesehen, daß 1,3 Millionen Hektar Neuland und 7 Millionen Weideland bewässert, Industrie, Eisenbahnen und Ortschaften West-Turkmeniens mit Wasser versorgt und ein Waldgürtel von 0,5 Millionen Hektar angelegt werden sollen. Das Gesamtergebnis der Bewässerungsmöglichkeiten in West-Sibirien, Kasachstan und Mittelasien, das sich aus den neuen wasserbau-

[2] *Lebedj-Jakowlew* a.a.O. S. 132ff., *Pfeiffer* a.a.O. S. 204ff.
[3] *Pfeiffer* a.a.O., S. 140. [4] *Lebedj-Jakowlew* a.a.O., S. 136.

technischen Anlagen ergibt, beziffert das Buch von Lebedj-Jakowlew auf 25 Millionen Hektar.[5] Die Staudämme am Ob, Jenissej und am Turkmenischen Hauptkanal sollen außerdem genutzt werden, um große Wasserkraftwerke zur Erzeugung elektrischen Stroms zu errichten.

Zu den unmittelbaren Auswirkungen und Ausnutzungen des Sibirischen Meers und der über die Kanäle abfließenden Wassermassen kommen noch die klimatischen Veränderungen, die von der Schaffung so großer Wasserflächen erwartet werden. Die südwestlich und südlich hiervon gelegenen Gebiete sind großenteils Wüste und Steppe mit ausgesprochen kontinentalem Klima, also mit kalten Wintern und heißen, niederschlagsarmen Sommern. Heiße, trockene Winde bedrohen die Erntemöglichkeiten und sind in dieser Hinsicht gefürchtet. Die Verdunstung aus dem Sibirischen Meer würde aufsteigende Luftströmungen und Regen zur Folge haben, eine Wolkendecke würde die Erdausstrahlung vermindern, ja, auch in den Randgebieten würden die Niederschläge zunehmen, wodurch die Gletscher der mittelasiatischen Gebirge anwachsen würden. Diese Gletscher sind aber die wesentliche Quelle der sibirischen Ströme, so daß diese in verstärktem Maße gespeist würden. Alle diese klimatischen Veränderungen würden, so nimmt Dawydow an, das kontinentale Klima Zentral- und Westsibiriens wesentlich ändern und dem des Mittelländischen Meeres annähern oder angleichen. Man versteht, daß bei einem Projekt dieses Ausmaßes von einer Umwandlung der Natur gesprochen werden kann. Dies mag überheblich klingen, zumal aus sowjetischem Munde. Aber der Plan, Wüste in fruchtbares Land zu verwandeln, für Millionen Menschen Nahrungs- und Siedelungsraum zu schaffen, würde an sich vom rein menschlichen Standpunkt aus als verdienstvolles Werk erscheinen. Doch liegen für die Sowjetregierung die Ursachen wie die Ziele dieses Plans auf politischem Gebiet.

Freilich ist die Frage noch offen, ob dieser Plan jemals oder wenigstens in absehbarer Zeit verwirklicht werden kann. Nach Pfeiffer hat das Projekt des Sibirischen Meers schon im Jahre 1952 die Zustimmung des Kremls gefunden.[6] Aber es ist nichts darüber bekannt geworden, daß die Arbeiten bisher aufgenommen worden wären[7] außer am Turkmenischen Hauptkanal, der ja aber mit dem Sibirischen Meer nur mittelbar zusammenhängt, und auch diese Arbeiten sind, wie bereits erwähnt, ins Stocken gekommen. Und selbst bei Verwendung modernster Maschinen, bei Schnellbaumethoden und Sklavenarbeit — die Zahl der Zwangsarbeiter in der Sowjetunion liegt zwischen 10 und 20 Millionen[8] — ist das Projekt des Sibirischen Meers eine Aufgabe für Jahrzehnte, und es ist ungewiß, ob es sich jemals im Ausmaß der Dawydowschen Pläne verwirklichen läßt.

Aber die Sowjetregierung kann hierauf auch nicht warten. Denn die land-

[5] *Lebedj-Jakowlew* a.a.O., S. 131. [6] *Pfeiffer* a.a.O., S. 140.

[7] Die Moskauer Telegraphenagentur berichtete im Juli 1955, daß die Vermessungsarbeiten für einen Staudamm am oberen Ob, bei Nowosibirsk, abgeschlossen seien. Das wäre aber nur ein verhältnismäßig kleines Teilprojekt am Rande des großen Plans.

[8] *Pfeiffer* a.a.O., S. 91f.

wirtschaftliche Krisis der Sowjetunion, deren Bedeutung auch auf politischem Gebiet immer stärker in Erscheinung tritt, drängt zu energischen und sofortigen Maßnahmen, um die Ernährungsbasis zu verbreitern. Arthur W. Just, ein guter und unvoreingenommener Kenner der Sowjetunion, urteilt: „Innenpolitisch ist die Agrarkrise der springende Punkt für die gesamte sowjetische Weiterentwicklung."[9] Und als der Ministerpräsident Malenkow am 8. Februar 1955 mit einer demütigen Erklärung vor dem Obersten Sowjet sein Amt niederlegte, sagte er: „Insbesondere sehe ich mich als schuldig und verantwortlich an für den unbefriedigenden Stand der Landwirtschaft." Richard Lowenthal ist sogar der Ansicht, „daß die sowjetische Agrarkrisis größer war — und ist —, als Malenkow wußte".[10]

Sehr aufschlußreich in bezug auf die Entstehung dieser Krisis sind die Referate, die die Professoren Krylow und von Poletika auf der 4. Konferenz des Münchener Instituts zur Erforschung der Geschichte und Kultur der Sowjetunion vom 5. bis 7. Juni 1954 in Tutzing hielten.[11] Beide Forscher sahen in dem der Landwirtschaft in der Sowjetunion aufgezwungenen Kollektivsystem die tiefere Ursache des Zurückbleibens der landwirtschaftlichen Produktion. Insbesondere hat sich — nach von Poletika — die Getreideanbaufläche und ihr Ertrag bis 1954 gegenüber der von 1913 nur geringfügig geändert, während die Bevölkerung um 60 Prozent gewachsen ist; um die Viehzucht steht es noch schlimmer. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde die Agrarfrage infolge der Zerstörungen im europäischen Rußland und durch Mißernten noch brennender. Sowohl in der Zeit des 1950 zu Ende gehenden 4. wie in den ersten Jahren des darauffolgenden 5. Fünfjahresplans blieb die agrarische Produktion, obwohl der Parteisekretär Chruschtschow wiederholt eingriff, weit hinter den gesteckten Normen zurück, so daß die Notlage fortbestand.[12] Vor dem Plenum des Zentralkomitees hielt dann Chruschtschow am 23. Februar 1954 einen Vortrag über „Die weitere Vergrößerung der Getreideproduktion und die Gewinnung von Neuland und Brachland", in dem er die Mißstände in der Landwirtschaft scharf kritisierte, und brachte einen entsprechenden Beschluß zur Annahme. „Der wichtigste, einfachste und schnellste Weg zur Steigerung der Getreideproduktion", so erklärte Chruschtschow in diesem Zusammenhang, „ist, neben der Ertragssteigerung der Kolchose und Sowchose, die Urbarmachung und Bestellung weiter Gebiete in Kasachstan, Ostsibirien, im Ural und Nordkaukasus." Und zwar verlangte Chruschtschow allein in den Ostgebieten eine Vergrößerung der Anbaufläche um 30 Millionen Hektar, das sind an die 30 Prozent der bisherigen Fläche. Würde dieser Plan mit Erfolg ausgeführt, so würde mehr Getreide erzeugt werden, als dem Bedarf der Bevölkerung ent-

[9] In der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 15. 3. 1955, „Die nachstalinistische Epoche beginnt erst jetzt".

[10] Veröffentlicht in dem Konferenzbericht des Instituts, Mchn. 1954 (russ.), S. 60 ff., 75 ff.

[11] In dem vom Information Service der USA herausgegebenen „Problems of Communism", Mai-Juni-Nr. 1955, „Crisis of Moscow", S. 6.

[12] *B. Apremont*, Leitlinien der Agrarpolitik seit 1947, in *„Ost-Probleme"*, Bad Godesberg, Nr. 21 vom 27. 5. 1955.

spricht. Chruschtschow sagte auch von vornherein, daß der Überschuß bestimmt sei für die Anlegung einer größeren Reserve „für alle möglichen unerwarteten Fälle" — also wohl ein militärischer Gesichtspunkt — und für den Export.[13] Wie sehr der Sowjetunion an einer Erweiterung ihres Außenhandels liegt, ist ja bekannt.

Um nun schon jetzt das Öd- und Brachland unter den Pflug zu nehmen, dem die großen Bewässerungspläne des Turkmenischen Hauptkanals und des Sibirischen Meers gelten, werden in Mengen Umsiedler nach dem Osten geschickt, wofür die Partei eine intensive Werbung entfaltet. Gern gehen die jungen Leute natürlich nicht in die primitiven Verhältnisse, und es wird wohl der Freiwilligkeit oft nachgeholfen werden. Die Zahlenangaben über die bereits im vorigen Jahr in die Neulandgebiete entsandten Umsiedler schwanken. Während eine Meldung der offiziellen Moskauer Telegraphenagentur vom 29. Juni eine Zahl von „fast 80000" anführt, mit dem Bemerken, daß im Sommer 1955 in Kasachstan 9 Millionen Hektar unter den Pflug genommen werden sollen, gibt ein Schaubild der Ständigen Allsowjetischen Agrarausstellung in Moskau über 150000 an.[14] Da die Aktion ja dauernd weiterläuft, dürfte es sich im Endergebnis um Hunderttausende handeln.

An sich entspricht die Zuwanderung aus dem europäischen in das asiatische Rußland einer jahrhundertealten Tradition. Allein in den letzten fünfzig Jahren hat sich die Bevölkerung Sibiriens fast verzehnfacht. Die zaristische Regierung begünstigte, abgesehen von der Strafverschickung, die Übersiedelung von Bauern aus dem europäischen Rußland, unter denen auch deutsche Bauern aus dem Wolgagebiet und Südrußland waren. Unter dem Sowjetregime nahm die Zuwanderung nach Sibirien im Zuge der Planwirtschaft den Charakter einer „staatlich befohlenen und kontrollierten Völkerwanderung" an, die wie eine „Knetmaschine" wirkte,[15] nämlich im Sinne einer Verschmelzung der verschiedenen Nationalitäten, das heißt, einer Verrussung. Hierbei spielen eine große Rolle die strafweisen Umsiedelungen ganzer Bevölkerungsgruppen, wie der deutschen Kolonisten, der Krimtartaren, der kaukasischen Tschetschenen, die sich im Krieg als unzuverlässig gegenüber der Sowjetherrschaft gezeigt hatten. Die angeblich humane und liberale sowjetische Nationalitätenpolitik ist ja reine Spiegelfechterei. In Wirklichkeit wird die Durchführung des Kommunismus zugleich zur Russifizierung ausgenutzt. So dient die Entsendung von Hunderttausenden von Neusiedlern nach dem Osten im Zug der Pläne Chruschtschows auch der Verschmelzung und Entnationalisierung nichtrussischer Völkerschaften. Es paßt durchaus dazu, wenn in die neuen Kolonisationsgebiete auch Tausende von jungen Letten, Esten und Litauern deportiert wurden.[16]

[13] Über „Das Problem der Getreide-Produktionserhöhung und die Nutzbarmachung von Neu- und Brachland" (russ.) hat das Münchener Institut für die Erforschung der Geschichte und Kultur der Sowjetunion 1954 eine Untersuchung von *J. Marin* herausgebracht.

[14] Mitgeteilt in *Bulletin of the Institute for the Study of the History and Culture of the* USSR, Januar 1955, Heft 1, S. 55.

[15] *Pfeiffer* a.a.O., S. 74.

[16] Mitgeteilt von *Paul Olberg*, „Der Mißerfolg des Kolchosensystems in der Sowjetunion", in „*Neue Zürcher Zeitung*" vom 5. 7. 1955.

Ob der von Chruschtschow ohne Rücksicht auf die Bewässerungsfrage proklamierte große Plan den geforderten „steilen Aufschwung" herbeiführen wird, bleibt abzuwarten. Professor von Poletika, ein besonderer Fachmann für die agrarischen und klimatologischen Verhältnisse der Sowjetunion, bringt in seinem bereits erwähnten Vortrag starke Bedenken dagegen vor, ob die Gebiete Kasachstans, die er an anderer Stelle als „Wüste und Halbwüste" oder als „agrarfeindliche Gebiete" bezeichnet,[17] dazu geeignet sind. Er erinnert hierbei daran, daß Stalin schon in den Jahren 1929/31 angeordnet hatte, dieses früher als Kirgisensteppe bezeichnete Land in einem Ausmaß von 6 Millionen Hektar landwirtschaftlich durch die Anlage von 175 riesigen Staatsgütern, sogenannten Getreidefabriken, zu erschließen. Im Hinblick auf diesen Plan bezeichnete der damalige Volkskommissar für Landwirtschaft Jakowlew im Jahre 1930 in einer Rede in Moskau die Getreidefrage als „endgültig gelöst". Doch blieb in Wirklichkeit dieser Plan, soweit er Kasachstan betraf, wegen der Dürre zum größeren Teil unausgeführt und mißlang im übrigen. Von Poletika ist der Ansicht, daß die Aussichten der neuerlichen agrarischen Kampagne Chruschtschows nicht günstiger sind als die der seinerzeit von Stalin unternommenen. In der Tat hat die Sowjetunion nicht nur im vorigen Jahr, sondern auch im Sommer 1955 große Getreidekäufe im Ausland getätigt, obwohl die Neulandgewinnung nach Chruschtschows Weisungen schon im vorigen Jahr angelaufen ist, ja, flächenmäßig die vorgeschriebenen Normen überschritten haben soll.

Es liegt auf der Hand, daß die Sowjetregierung für die Durchführung des Chruschtschowplans wie für das riesige Projekt des Sibirischen Meers Arbeitermassen, Zeit und Ruhe braucht, eine große Atempause, um einen Ausdruck Lenins zu gebrauchen, unbeeinträchtigt durch die Gefahr außenpolitischer Verwicklungen, die die Agrarkrise zu einer akuten Gefahr für den Staat machen könnte. So hängen diese Fragen unmittelbar und klar verständlich mit den großen weltpolitischen Fragen der Gegenwart zusammen.

Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart

Von BERNHARD SCHULTZE S. J.

In protestantischen, der ostkirchlichen Bewegung nahestehenden Kreisen ist unlängst die Meinung geäußert worden, für den Protestantismus, der durch die Antithese zu Rom zur Preisgabe eines echten Kirchenbewußtseins gedrängt worden sei, könne „der Blick auf die Ostkirche, in der das Bewußtsein der Einheit und der Kontinuität der Kirche stets ungebrochen erhalten

[17] *Von Poletika,* Die Agrargeographie der Sowjetunion, in der Zeitschrift *„Universitas"*, Verlag Dr. Roland Schmiedel, Stuttgart, Jahrgang 1949, S. 420 — Derselbe, Agrarklimatische Synthese der russischen Landwirtschaft, Berichte des Deutschen Wetterdienstes in der US-Zone, Nr. 38, Kissingen 1952, S. 252.

blieb, als wichtiges Korrektiv wirken".[1] Daß manche Protestanten tatsächlich Hoffnungen für die kirchliche Einheit auf die Ostkirche setzen, findet in dem immer häufiger werdenden ökumenischen Besuchsaustausch mit der Moskauer Patriarchatskirche seine Bestätigung.

Was kann die Ostkirche — gemeint ist die von Rom getrennte Orthodoxie — an wesentlicher kirchlicher Einheit bieten? Ist die Orthodoxie wirklich ein einheitliches Gebilde? Wir wollen versuchen, diese Frage im Lichte der seit einigen Jahrzehnten zwischen Konstantinopel und Moskau entbrannten Jurisdiktionsstreitigkeiten zu beantworten. Dabei wird sich zeigen, daß sich die Orthodoxie im Streben nach Klärung ihres Einheitsbewußtseins vor ein Dilemma gestellt sieht, das bisher noch keine Lösung gefunden hat und das — vom katholischen Standpunkt aus gesehen — für die sich selbst überlassene Orthodoxie auch unlösbar bleibt.

In seiner Studie „Das orthodoxe Christentum des Ostens" faßt der bulgarische Theologe Stefan Zankow sein Urteil über die kirchliche Einheit in der Orthodoxie in die Worte: „Nach innen sind die orthodoxen Kirchen synodal verfaßt und verwaltet und bauen sich auf den einzelnen Gemeinden auf. Nach außen oder untereinander sind sie mehr föderalistisch orientiert."[2] Demnach haben die Bischöfe der einzelnen Diözesen in allen wesentlichen Funktionen ihres Amtes gleichen Rang. An der Spitze der geistlich-liturgischen Verwaltung der Landeskirche oder der Gesamtkirche steht die Gesamtheit der Bischöfe oder die von ihnen gewählte Vertretung. Auch der erste unter ihnen (mag er nun Erzbischof sein, Metropolit oder Patriarch) ist nur „primus inter pares".[3] Beachtenswert ist die Tatsache, daß der Titel „Erzbischof" oder „Metropolit" nicht nur einen innerhalb einer Landeskirche an Rang unter dem Patriarchen stehenden Bischof bezeichnen kann, sondern auch das Haupt einer autokephalen Landeskirche wie einer nichtautokephalen abhängigen Hierarchie. Doch — so fügt Zankow, sichtlich vom Laientheologen A. S. Chomjakov (1804—1860) beeinflußt, hinzu — ist die eigentliche und höchste Autorität in der orthodoxen Kirche die ganze Kirche, ihre ganze Gemeinschaft, d. h. Bischöfe, Klerus und Laien.[4] Die heutigen Russen sprechen hier gern von der „Sobornost".[5] Es finden sich also als Bestand der Gesamtorthodoxie dreifach gestuft in den einzelnen Diözesen die Gemeinden, in den Landeskirchen die Diözesen und in der Gesamtkirche die Landeskirchen, wobei die Gemeinden, Diözesen und Landeskirchen einander grundsätzlich vollkommen nebengeordnet sind. Je nachdem die Lan-

[1] *Ernst Benz*, Die Bedeutung der Konfessionskunde für das Theologiestudium und für das Pfarramt, in Kirche und Kosmos, Orthodoxes und evangelisches Christentum, Studienheft Nr. 2. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten-Ruhr 1950, S. 39.

[2] Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt, Berlin 1928, S. 87. Vgl. die bulgarische Neuauflage: *Godisnik*, Annuaire de l'Université de Sofia, Faculté de théologie 19 (1924) S. 73.

[3] *Zankow*, a. a. O., S. 81 bzw. 68.

[4] Ebd., S. 84 bzw. 70 f.

[5] Als Sobornost bezeichnet die neuere Orthodoxie die angeblich konziliar-demokratische Grundstruktur der Kirche im Gegensatz zur monarchischen Einheit, die sie Katholizität nennt.

deskirchen den letzten Grad der innerhalb der Orthodoxie möglichen Selbständigkeit besitzen, heißen sie autokephal; sie sind sich selbst Haupt. An der Spitze einer Landeskirche steht an sich die Bischofssynode, praktisch aber entweder ein Erzbischof (so z. B. in Griechenland) oder ein Metropolit (z. B. auf Cypern) oder ein Patriarch. Neben den alten Patriarchaten von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel stehen die jüngeren von Moskau, von Serbien, Bulgarien und Rumänien.

Zankows Charakteristik der kirchlichen Struktur der Orthodoxie stellt jedoch nur einen Versuch dar. Er selbst deutet dies an, wenn er feststellt, die orthodoxen Kirchen seien nach außen mehr föderalistisch orientiert. Gerade um dieses „mehr" ist innerhalb der Orthodoxie in jüngster Zeit ein Streit entstanden, in dem zwei anscheinend unversöhnliche Auffassungen aufeinanderstoßen. Konstantinopel, „das zweite Rom", und Moskau, „das dritte", befehden sich im Namen ihrer geschichtlich erworbenen Rechte. Beiderseits beruft man sich auf Kanones der alten örtlichen wie allgemeinen Konzilien, nicht zuletzt auf den sogenannten 28. Kanon des allgemeinen Konzils von Chalzedon,[6] um sein Recht auf die russischen Auswanderer-Hierarchien in Westeuropa, in den Vereinigten Staaten und auch auf die orthodoxe Kirche in Finnland zu erweisen.

Der Streit hat seine Wurzeln in der Lage der verfolgten russischen Patriarchatskirche. Da diese in zu große Abhängigkeit von der kommunistisch-atheistischen Regierung geraten war, trennten sich die russischen Auswanderer-Hierarchien von der Mutter-Kirche. Eine Gruppe, die von Karlovci in Jugoslawien, glaubte sich bald von jeder Bindung frei. Eine andere, die Pariser unter dem Metropoliten Evlogij, heute Vladimir, begab sich zu Beginn der dreißiger Jahre, da sie sich nach orthodoxer Auffassung nicht selbst als autokephal erklären konnte, unter die Obhut des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der seinerseits den Metropoliten dieser Gruppe zu seinem Exarchen für Westeuropa machte. Der Metropolit Sergij, nach dem Tode des Patriarchen Tichon und der Gefangennahme des Patriarchatsverwesers Petr dessen Stellvertreter, legte beim Patriarchen von Konstantinopel Verwahrung ein. Die Frage wurde von neuem akut, seitdem Moskau durch Stalins Gnade wieder einen Patriarchen besaß — erst den genannten Metropoliten Sergij (1943—1944); dann (seit 1945) Alexij —, der für seine Rechte eintreten konnte.

Zum volleren Verständnis des Streites wäre es jedoch nötig, noch weiter auszuholen und ihn im Lichte der Ereignisse zu betrachten, die sich seit der großen kirchlichen Spaltung zwischen Ost und West zugetragen haben. Hier sei nur folgendes bemerkt: Als Grund der Trennung warf man im Osten dem ersten Rom vor, es sei in die Häresie des „filioque" (der Lehre, daß

[6] Vgl. *J. Olsr S.J.* and *J. Gill S.J.*, The Twenty-eight Canon of Chalcedon in Dispute between Constantinople and Moscow, in: Das Conzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Band III, Würzburg 1954, Echter-Verlag, S. 765—783.

der Heilige Geist auch vom Sohne ausgeht) gefallen und habe sich statt eines bloßen Ehrenprimats einen Macht- oder Jurisdiktionsprimat angemaßt. Nach dem „Fall" Roms beanspruchte Konstantinopel nun den Ehrenprimat und die erste Stelle unter den Patriarchen. Nachdem aber die Griechen auf dem Konzil von Florenz (1439) die Union mit Rom unterzeichnet hatten und Konstantinopel in die Hände der Türken gefallen war (1453), verkündete der russische Mönch Filofej von Pskov, in der Annahme, daß Konstantinopel durch die Union mit Rom von der Häresie des „filioque" angesteckt worden und zur Strafe dafür in die Hände der Ungläubigen gefallen sei: „Alle christlichen Reiche sind untergegangen; sie überleben allein im Reiche unseres Herrschers ..., d. h. im russischen Reiche; denn zwei Rom sind vergangen; doch das dritte steht; und ein viertes wird es nicht geben."[7]

Entsprechend dieser Ideologie vom ersten, zweiten und dritten, politischen wie kirchlichen Rom, läßt sich auch eine dreifache Auffassung von der Struktur der universalen Kirche und ihrer Einheit unterscheiden. Doch kommt es uns hier vor allem auf die zweite und dritte Ansicht der Frage an.

Das erste Rom lehrt über die Wesensstruktur der Kirche nicht nur, wie Cyprian von Karthago es formuliert, daß „der Episkopat einer ist, an dem jeder einzelne Bischof zusammen mit den andern teil hat";[8] es lehrt außerdem, daß Christus „*einen* Bischofssitz errichtet"[9] und dem Petrus den Primat gegeben hat, der bis zum Ende der Zeiten als wirklicher Jurisdiktionsprimat fortdauert.

Die Lehre des zweiten Rom über den Primat in der Kirche erfahren wir aus einem an „den gesamten geweihten Klerus und das christliche Volk der Kirche" gerichteten Rundschreiben des gegenwärtigen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom Jahre 1950:[10] Es gibt in der Kirche einen von Gott gesetzten Felsen, nämlich die Kirche des heiligen Apostels Andreas, des Erstberufenen, einen Mittelpunkt, in dem alle autokephalen, in der kanonischen Einrichtung der kirchlichen Angelegenheiten selbständigen Kirchen geeint und zu einem Leib verbunden sind. Konstantinopel hat stets in außerordentlichen Umständen die Sorge für die Schwester-Kirchen übernommen. Daher sind die orthodoxen örtlichen Kirchen sozusagen durch den Sitz von Konstantinopel mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verbunden, deren Haupt niemand anders ist als Jesus Christus. So fordert der Patriarch als sein volles Recht von seiten aller Kinder Ehre und Verehrung der Mutterkirche.

Diese Verlautbarung des Patriarchen von Konstantinopel über seinen Primat stieß in weiten Kreisen der Orthodoxie auf harten Widerstand, vor allem bei den Anhängern des Moskauer Patriarchats innerhalb und außer-

[7] *V. N. Malinin,* Der Staretz Filofej des Eleazar-Klosters und seine Sendschreiben (russisch), Kiev 1901, S. 45 im Anhang.

[8] „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur": De catholicae Ecclesiae unitate, cap 5 (CSEL 3/1, 214).

[9] Ebd., nach einer anderen, alten Lesart.

[10] Im Konstantinopler Patriarchatsblatt Ὀρθοδοξία Februar 1950, Nr. 2, S. 39—41; in französischer Übersetzung in Istina, Revue trimestrielle, Boulogne-sur-Seine 1954, Nr. 1, S. 46—47.

halb Rußlands. Mehr als ein Theologe griff zur Feder, bezeichnete die Ansicht des Patriarchen Athenagoras als Abgleiten in die Lehre des ersten Rom und brandmarkte sie als „Neupapismus". Es erhoben sich aber auch Stimmen zugunsten des Ökumenischen Patriarchen, nicht nur unter den Griechen, sondern auch unter den Russen der Emigration. Besonders eifrig setzte sich der russische Priester Alexander Smeman für Athenagoras ein.[11]

Smeman hält die Anklage wegen Neupapismus für unberechtigt, da der Patriarch das allmähliche geschichtliche Werden und Wachsen seines Patriarchates aufzeige und weder von einem göttlichen Ursprung der Privilegien des Bischofssitzes von Konstantinopel spreche noch auch von einer Unfehlbarkeit seiner Inhaber. Außerdem hält Smeman seinen Gegnern vor, daß die Struktur der Kirche nicht einzig aus dem trinitarischen, sondern auch aus dem christologischen Prinzip erklärt werden müsse, da die Kirche der Leib Christi sei. Selbst in der Anwendung des trinitarischen Prinzips blieben die Gegner des Primates auf halbem Wege stehen: Wenn es innerhalb der einzelnen Autokephalien einen Primas geben könne und müsse, warum dann nicht auch in der Gesamtkirche? Nach der Trennung Roms vom „consensus", vom Einvernehmen mit der Gesamtkirche, habe Konstantinopel nach einmütiger Überlieferung dessen Stelle eingenommen. Auch Rußland habe diesen Primat niemals geleugnet. Die historischen Sünden gewisser Patriarchen, z. B. ihr Panhellenismus oder Nationalismus, seien keine Instanz gegen ihren Primat.

Dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen läßt sich eine wenig beachtete Äußerung des Moskauer Patriarchen Sergij aus dem Jahre 1944 an die Seite stellen. Wenige Monate vor seinem Tode schrieb er, gleichsam als letztes Wort, im Moskauer Patriarchatsblatt einen mit deutlicher Spitze gegen das erste Rom gerichteten Aufsatz: „Hat Christus einen Stellvertreter in der Kirche?"[12] Ein Stellvertreter Christi in der Kirche kommt natürlich für den Patriarchen Sergij nicht in Frage. Doch unter Umständen ein Primas. Man kann klar zwischen den Zeilen lesen, worauf der Patriarch hinauswill. Er schreibt: „Es ist wahr, in der Praxis hat jede Menschengruppe, um planmäßig und erfolgreich ein gemeinsames Werk zu vollbringen, gewöhnlich irgend jemand zum Führer. Gleichsam in dieser Richtung hat sich geschichtlich und äußerlich die Struktur der Kirche entwickelt. Die ursprünglichen Zellen waren recht klein, doch faktisch haben sich die von niemand abhängigen Episkopate stufenförmig zu Gruppen vereinigt: zu Eparchien, Metropolien, Exarchaten usw. bis zum Entstehen der fünf Patriarchate, neben denen sich starke nationale Einheiten herausbildeten. An der Spitze jeder kirchlichen Gruppe steht auf jeden Fall einer von den Bischöfen, den die übrigen Bischöfe der Gruppe ‚als Haupt ehren müssen und ohne dessen Urteil sie nichts tun dürfen, was ihre Macht überschreitet' (Apostolischer

[11] Jetzt Erzpriester; zuerst Professor am Orthodoxen Theologischen Institut des heiligen Sergius in Paris, später an der Orthodoxen Theologischen Akademie des heiligen Vladimir in New York.

[12] Zurnal Moskovskoj Patriarchii, Februar 1944, S. 13—18.

Kanon 34). Schließlich dürfte auch nichts den beschriebenen Entwicklungsgang des kirchlichen Lebens Störendes noch etwas Unannehmbares darin liegen, wenn einmal auch an der Spitze der ganzen universalen irdischen Kirche ein einziger Führer oder Vorsteher stünde, zum Beispiel als Vorsitzender eines allgemeinen Konzils, doch selbstverständlich nicht als Stellvertreter Christi, sondern nur als Haupt der kirchlichen Hierarchie; ebensowenig dürfte es störend oder unannehmbar sein, wenn sich der Bischof irgendeiner Hauptstadt der ganzen Welt an der Spitze befände."[13] Offenbar denkt hier Patriarch Sergij an Moskau, das dritte Rom, in seiner zukünftigen Weltbedeutung. Er bemerkt zwar anschließend, daß wir nicht wissen, ob je die kirchliche Regierungsgewalt in der Hand eines einzigen Menschen vereinigt sein werde; er sieht auch die Gefahren eines solchen Zentralismus, will diese aber nicht betonen.

Der Unterschied zwischen dem Bild, das Athenagoras von der Stellung seines Patriarchenstuhles entwirft, und dem Wunschbild des Patriarchen von Moskau besteht hauptsächlich darin, daß der Glanz des Patriarchates von Konstantinopel mehr der Vergangenheit angehört, der Höhepunkt des Patriarchates von Moskau aber von Sergij mehr für die Zukunft erhofft wird.

Nun scheinen allerdings die Gegner von Konstantinopel im gegenwärtigen Streit die Worte des Patriarchen Sergij vergessen zu haben; jedenfalls werden sie mit Stillschweigen übergangen, und man argumentiert aus dem Prinzip der heiligsten Dreifaltigkeit, in der alle Personen wesensgleich sind und in der es keine Unterordnung gibt, so daß es auch in der Kirche keinen Primat, keinen Mittelpunkt geben könne.

Kurz hat Erzpriester E. Kovalevskij dies Argument zusammengefaßt: Durch die Lehre des Patriarchen Athenagoras würden zwei orthodoxe Wahrheiten zerstört: 1. daß alle Kirchen Abbild der heiligsten Dreifaltigkeit sind und daher gleiche Rechte besitzen; 2. daß Mittelpunkt der Kirche der auferstandene Christus ist, der unsichtbar unter den Aposteln und ihren Nachfolgern weilt, nicht aber Rom, Konstantinopel oder Jerusalem. Dazu komme 3., daß die weder durch einen Prälaten noch durch einen Ort geeinten orthodoxen Kirchen eins sind in der Lehre, Liebe, Eucharistie und kanonischen Struktur.[14] Inzwischen ist Erzpriester Kovalevskij, in den ersten Nachkriegsjahren ein begeisterter Anhänger und Verteidiger des Patriarchen von Moskau, mit diesem zerfallen; er hat sich sogar kürzlich unter die Obhut des Ökumenischen Patriarchen begeben.

Als bedeutendster Wortführer des Patriarchats von Moskau trat jedoch der bereits vor dem ersten Weltkrieg als Kanonist und Theologe bekannte Professor S. Troickij in die Schranken. Infolge der russischen Oktoberrevolution nach Jugoslavien und Frankreich verschlagen, kehrte er nach dem zweiten Weltkriege in die Heimat zurück und bot dort dem wiedererstande-

[13] a.a.O., S. 15—16.

[14] *E. Kovalevskij*, Ekklesiologische Probleme (russisch), Messager de l.Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale, Paris 1950, Nr. 4, S. 14.

nen Patriarchate seine Dienste an. Ihm kommt es hauptsächlich darauf an zu beweisen, daß weder der Patriarch von Konstantinopel das Recht habe, sich eine russische Auswanderer-Kirche unterzuordnen, noch eine russische Auswanderer-Kirche das Recht, sich von der Mutter-Kirche eigenmächtig zu lösen.

Troickij wirft dem Patriarchen von Konstantinopel vor, daß er durch sein Streben nach Hegemonie unter Anwendung der Prinzipien der römisch-katholischen Kirche die Katholizität der Kirche verletze, die Liebe und Einheit unter den Christen, die ein Abbild der dreifaltigen Einheit Gottes sei. Der Patriarch von Konstantinopel habe nach dem Schisma nur einen Ehrenprimat erhalten. Troickij schiebt seinen Gegnern rein menschliche und politische Beweggründe unter und macht sie für ein gänzliches oder teilweises Schisma verantwortlich. Sein grundlegendes Argument besteht in der Behauptung, daß in der Kirche einziger Träger der kirchlichen Autorität nach allen Seiten der Gesamtepiskopat sei; die Landeskirchen — er nennt sie „örtliche" — hätten nur die Funktion von Organen; Christus habe nämlich die Fülle der Autorität dem Kolleg der Apostel, nicht einem einzelnen gegeben. Jeder Bischof, der sich eigenmächtig von seiner Landeskirche trenne, zerstöre die organische kirchliche Einheit und zugleich damit den Willen des universalen Episkopats; er trenne sich von diesem und werde schismatisch. Autokephal sei nicht eine einzelne Diözese, sondern nur eine ganze Landeskirche, da sie über ein höchstes Organ kirchlicher Verwaltung verfüge und in der Tat die Fülle der geistlichen Gaben besitze. Doch seien auch die Landeskirchen — so führt Troickij des weiteren aus — nur in beschränktem Maße autokephal, da sie nicht in sich selbst stünden, sondern über ihnen der Wille des ökumenischen Episkopates stehe, in dessen Namen sie handelten. Alle Bischöfe einer Landeskirche seien an Würde gleich, der Diözesanbischof wie der Patriarch; der Unterschied liege nur im Umfang ihrer jurisdiktionellen Gewalt, die dem einen wie dem andern vom höchsten Organ der autokephalen Kirche, der Bischofssynode gegeben werde. Da aber die autokephalen Landeskirchen gleiche Würde und Amtsgewalt besäßen, seien auch ihre Patriarchen einander neben-, nicht untergeordnet, wenn einmal die allgemeine Kirche ihre Autokephalie anerkannt habe. Die Reihenfolge der Patriarchen bedeute keine Hierarchie. Der Patriarch von Konstantinopel mache keine Ausnahme.

Der Primat Konstantinopels habe längst seine Grundlage verloren. Die Stadt Konstantinopel sei nicht mehr Sitz des Kaisers und des Senates. Istambul sei nicht einmal mehr Hauptstadt der Türkei. Wenn nun die Gründe, die für den Primat sprächen, nicht mehr gälten, werde der Primat sinn- und inhaltlos. Was die Väter der allgemeinen Konzilien veranlaßte, einer Stadt den Primat zuzuerkennen, war lediglich das Prinzip des Nutzens oder der Opportunität für die Kirche. Zwar wagt Troickij nicht zu behaupten, der Primat von Konstantinopel könne ohne Beschluß der Gesamtkirche für ungültig erklärt werden. Da aber das Patriarchat von Konstantinopel unter

seinen gegenwärtigen Daseinsbedingungen gar nicht in der Lage sei, den Vorrang für den Dienst aller übrigen Kirchen zu benützen, so hält Troickij einen Verzicht auf die Ausübung des Primates für angemessen, um so mehr als im eigennützigen Machtstreben Konstantinopels und in seinen antikanonischen Handlungen und Theorien eine große Gefahr für die ganze Orthodoxie liege.

Mit Nachdruck betont Troickij am Schluß seiner Ausführungen, man müsse die Ursache des Streites der russischen Auswanderer-Hierarchien auf politischem und persönlichem Gebiet suchen, nicht im Fehlen einer einzigen zentralen kirchlichen Gewalt über die Orthodoxen verschiedener Nationalitäten.[15]

Wenn wir nun versuchen vom katholischen Standpunkt aus zum Streit zwischen Konstantinopel und Moskau Stellung zu nehmen, so ist zu betonen, daß zwar beide Parteien in ihrer Trennung vom ersten Rom grundsätzlich und objektiv im Unrecht sind, daß sich aber sonst subjektiv-relatives Recht wie Unrecht auf beide Seiten verteilen. Wir gestehen übrigens gern, daß es nicht leicht ist, im verwickelten Ineinander der dogmatisch, kanonistisch und geschichtlich bedeutsamen Ereignisse die einzelnen Umstände ohne Voreingenommenheit gegeneinander abzuwägen.

Was zunächst die gegenseitigen Anschuldigungen unlauterer Beweggründe betrifft — Troickij wirft seinen Gegnern „persönliche und politische Interessen" vor, Smeman redet von „nationalen Rivalitäten, Antagonismus der orthodoxen Völker", „gegenseitigen Verdächtigungen, Verachtung und Gleichgültigkeit den andern gegenüber" —, so haben sich derartige Motive zu offensichtlich in die Streitigkeiten miteingemischt, als daß man es leugnen könnte. Doch geht jede Seite zu weit, wenn sie auf der anderen ausschließlich derartige Motive angibt oder voraussetzt. Jede dieser orthodoxen Gruppen will doch an erster Stelle tatsächlich kirchliche Interessen vertreten und schützen. Und jede Gruppe kann dabei für sich religiöse oder wenigstens kanonistisch-rechtliche Gründe geltend machen.

Insbesondere wirft Troickij dem Patriarchen von Konstantinopel Streben nach Hegemonie vor. Ein Blick auf die fieberhafte Tätigkeit des Moskauer Patriarchates genügt, um uns zu überzeugen, daß man die gleiche Anschuldigung gegen den dortigen Patriarchen vorbringen kann. Doch findet dieses Streben nach Hegemonie seine Erklärung, ja zum Teil seine Rechtfertigung im Streben nach der kirchlichen Einheit. Die Orthodoxie ist in zahlreiche nationale autokephale und nichtautokephale Gruppen zersplittert. Troickij bestätigt dies, wenn er von vollem und unvollkommenem Schisma spricht, Smeman, wenn er „vollständige Uneinigkeit der orthodoxen Völker im täglichen Leben feststellt".[16] Nun sind aber Konstantinopel wie Moskau inner-

[15] *S. Troickij,* Die Ekklesiologie des Pariser Schisma (russisch), Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale, 1951, Nr. 7—8, S. 10—33; S. 49—55 findet sich eine kurze Zusammenfassung in französischer Sprache: Ecclésiologie orthodoxe.

[16] *Smeman,* a.a.O., S. 43.

halb der Orthodoxie von heute Mittelpunkt der Einheit. Einigungsstreben ohne Autorität über die zu Einenden und ohne wirklichen Einfluß auf sie ist jedoch im konkreten historischen Geschehen kaum von einem gewissen Streben nach Hegemonie zu trennen. Eine vollkommene Einigung aller örtlichen Kirchen in vollkommener Nebenordnung erreichen zu wollen, wäre eine Utopie, die es im Verlauf der Kirchengeschichte nie und nirgends gegeben hat. Es gibt nur diese Möglichkeiten: entweder vollkommene Nebenordnung mit dem Endergebnis einer vollständigen Trennung; oder aber zur Wahrung der Einheit wenigstens irgendeine Form von Unterordnung unter eine einheitliche Autorität. Wenn Troickij denen von Konstantinopel „Neupapismus" vorwirft und Smeman auch auf der anderen Seite einen „vollkommen realen ‚Papismus'"[17] entdeckt, so scheint dies doch darauf hinzudeuten, daß die katholische Lehre vom Primat des Papstes irgendwie durch die Geschichte bestätigt wird, d. h. daß die Kirche praktisch ohne ein wirkliches Einheitszentrum nicht auskommt.

Wenn wir nun im einzelnen die Lage Konstantinopels als eines Mittelpunktes orthodoxer Einheit mit der Moskaus vergleichen, so ist es schwer zu entscheiden, welchem von beiden unter jeder Rücksicht der Vorrang zukommt.

Die Botschaft des Ökumenischen Patriarchen klingt nicht nur dem Ohr eines Katholiken wirklichkeitsfremd und anachronistisch. Mag sich auch Patriarch Athenagoras nicht klar einen Jurisdiktionsprimat göttlicher Einsetzung zuschreiben, jedenfalls werden seine Ansprüche der gegenwärtigen mißlichen Lage seines Patriarchates nicht gerecht. Man kann daher verstehen, daß Professor Troickij, einer seiner schärfsten Gegner im orthodoxen Lager, fast mit einer gewissen Ironie dem Patriarchen nahelegt, vom Ökumenischen Patriarchenstuhl herabzusteigen und sich in Zukunft mit dem Titel eines Bischofs von Istambul zu begnügen. Ja, man darf annehmen, daß sich selbst Parteigänger des Konstantinopler Patriarchen beim Lesen der Enzyklika vom Jahre 1950 eines peinlichen Gefühls nicht erwehren können bei dem Kontrast von theoretischem Anspruch und praktischer Wirklichkeit.

Auch Konstantinopels Berufung auf Kanon 28 von Chalzedon zur Begründung seiner Rechte auf die Diaspora wirkt anachronistisch. Mit der Gewandtheit eines gelehrten Kanonisten versteht denn auch Troickij die aus den alten Kanones zusammengesuchten, anscheinend für Konstantinopel sprechenden Gründe aufzulösen und ihnen ebenso viele aus anderen Kanones entgegenzustellen. Gleichwohl scheint dem Ökumenischen Patriarchen seine historische Vorrangstellung auch jetzt noch gewisse Rechte zu verleihen, wenigstens für den Fall, daß Streitende sich aus eigener Initiative an ihn wenden, wie dies z. B. von seiten der russischen Auswanderer oder der Finnen geschehen ist. Als wichtigsten Vorteil aber darf Konstantinopel im Unterschied zu Moskau rühmen, daß der Ökumenische Patriarch eine weit größere religiöse Bewegungsfreiheit besitzt als der Patriarch von Moskau, der

[17] a. a. O., S. 43.

keinen Schritt von Bedeutung ohne Kontrolle durch das kommunistisch-atheistische Regime tun kann. Es ist verständlich, daß zahlreiche orthodoxe Russen im Ausland, zu denen die drei unter den Metropoliten Vladimir (Paris), Anastasij (Karlowitz, München, jetzt Jordanville U.S.A.) und Leontij (U.S.A.) stehenden Gruppen gehören, nicht gewillt sind, sich durch Unterordnung unter den Moskauer Patriarchen indirekt dem politischen Druck der Sowjet-Regierung auf ihr Gewissen auszusetzen. Ihre Trennung von Moskau ist also an erster Stelle religiös motiviert. Dies muß Professor Troickij, der jahrelang außerhalb der Sowjet-Union gelebt hat, sehr wohl wissen, obschon er davon als Sprecher des Moskauer Patriarchen weder reden darf noch kann. Er handelt also ungerecht, wenn er seinen Gegnern ausschließlich rein menschliche oder politische Beweggründe unterschiebt. Ja wir können an ihn mit voller Berechtigung die Gegenfrage richten, ob er ehrlich davon überzeugt ist, daß bei der gegenwärtigen Abhängigkeit des Moskauer Patriarchen vom Kreml die Sorge für die Weltmission der Orthodoxie eher durch den Patriarchen von Moskau sichergestellt sei als durch den Patriarchen der alten byzantinischen Kaiserstadt. Abgesehen jedoch von der Rücksicht auf die religiöse Freiheit und politisch-religiöse Unabhängigkeit der Auswandererhierarchien muß man wohl zugeben, daß nach dem schon jahrhundertealten Recht und Brauch der Autokephalien an sich die russische Mutterkirche ein größeres Anrecht auf ihre Tochterkirchen in der Diaspora besitzt als der griechische Ökumenische Patriarch von Konstantinopel.

Der Jurisdiktionsstreit zwischen Konstantinopel und Moskau offenbart aber, wenn wir genauer zusehen, nicht nur Meinungsverschiedenheiten über Recht und Unrecht, sondern eine viel tiefer gehende Uneinigkeit; er offenbart, wie Smeman gesteht, unüberbrückbare, unversöhnliche Gegensätze in der Auffassung von der Wesensstruktur der Kirche.

Bezeichnend aber für die Art der tatsächlichen Einheit der Orthodoxie ist der Umstand, daß die beiden Patriarchate trotz allem nicht endgültig miteinander gebrochen haben. Ein Artikel im Moskauer Patriarchatsblatt vom Jahre 1954 verkündet sogar, die „kirchliche Einigung" zwischen Moskau und Konstantinopel sei wiederhergestellt.[18] Wie noch vor kurzem, in dem 1945 beigelegten bulgarischen Schisma, in dem Bulgarien von Konstantinopel, nicht aber von Moskau getrennt war, stehen wir hier vor der ähnlichen Tatsache, daß eine Autokephalie, Moskau, gewisse russische Auswanderer-Hierarchien als schismatisch und von der orthodoxen Gesamtkirche getrennt betrachtet — z. B. die Metropolie des Anastasij und die amerikanische des Leontij[19] —, eine andere Autokephalie aber, Konstantinopel (zum Teil auch Antiochien), zu ihnen freundschaftliche Beziehungen unterhält oder sie wenigstens als Mitglieder der orthodoxen Kirche anerkennt, während Moskau und Konstan-

[18] *I. Potapow,* „Daß alle eins seien", Z.M.P., 1954, Nr. 10, S. 38.

[19] Siehe z. B. *A. Vedernikov,* Jenseits der Einfriedung der Mutter-Kirche, Z.M.P., 1953, Nr. 7, S. 32—39: besonders gegen Ende. Vgl. *Troickij,* a.a.O., S. 8.

tinopel selbst dadurch in ihren wesentlichen Beziehungen nicht beeinträchtigt erscheinen. Von welchem Brennpunkt aus man die Orthodoxie auch betrachten mag, von Konstantinopel oder Moskau oder vom Mittelpunkt einer der russischen Auswandererhierarchien, Paris oder New York, in keinem Falle erweist sich die Gesamtorthodoxie als eine Einheit, die berechtigterweise den Anspruch darauf erheben könnte, als innere und zugleich äußerlich sichtbare Gemeinschaft die „Una Sancta" zu sein.

In der Tat beklagt man sich auf der einen wie auf der andern Seite über die Uneinigkeit und Zersplitterung, sucht nach ihrer Ursache und verlangt nach einem Heilmittel. Einig ist man sich in der Überzeugung, daß der Grund der Uneinigkeit nicht im Fehlen einer einzigen Gewalt über alle orthodoxen Landeskirchen liege. Nicht in irgendeiner Form von „Papismus" glaubt man die Rettung zu finden, sondern einzig in einem ökumenischen Konzil. Man diskutiert die Frage, wer ein solches Konzil einberufen müsse, wer an ihm teilnehmen solle, ob auch die Anwesenheit der katholischen Kirche erforderlich sei. Doch wie immer die Antworten lauten, das Konzil will nicht zustande kommen. Weil aber die konkrete kirchliche Lage oftmals gebieterisch eine Lösung erheischt und deshalb gehandelt werden muß, so steht man in fataler Weise wieder vor dem Dilemma „Zersplitterung oder ‚Papismus'" oder — vielleicht besser — nicht vor dem Dilemma, sondern vor dem unausweichlichen „Sowohl-als auch": sowohl „Papismus", d. h. Primat, Hegemonie, als auch Absplitterung und Zersplitterung derer, die sich dem Primat nicht unterordnen wollen.

Fragt man, warum die Orthodoxie das alleinige Heilmittel im ökumenischen Konzil sehen muß und für welche Probleme sie die Lösung von ihm erwartet, so tritt ihre tragische Situation nur noch deutlicher in Erscheinung.

Wie oben dargelegt wurde, ist nach orthodoxer Auffassung nicht die autokephale Landeskirche höchste kirchliche Autorität, sondern nur der Gesamtepiskopat der universalen Kirche oder, wie zahlreiche moderne Theologen behaupten, die Gesamtkirche. Troickij spricht vom „Willen des universalen Episkopats", der von den Schismatikern der russischen Auswanderung verletzt werde. Es hat doch nur Sinn von einem Willen des Gesamtepiskopates zu reden, wenn dieser irgendwo existiert und auch konkret feststellbar ist. Wäre es nicht völlig illusorisch, sich auf einen solchen Willen zu berufen, wenn er sich nicht einheitlich zeigt und wenn, wie die Orthodoxen behaupten, nach den ersten sieben ökumenischen Konzilien — also seit fast 1200 Jahren — kein allgemeines Konzil mehr zusammengetreten ist? Eine so lange Unterbrechung in einer für die Orthodoxie derart wesentlichen Frage weist klar hin auf einen Bruch, der sich eben in dem aufgewiesenen Dilemma offenbart als tragische Tatsache, die von mehr als einem führenden orthodoxen Theologen aufgezeigt worden ist.[20]

[20] z. B. von Erzpriester *G. Florovskij* im Vortrag „Westliche Einflüsse in der russischen Theologie", den er auf dem ersten Kongreß für orthodoxe Theologie in Athen 1936 gehalten hat.

Zur gleichen Feststellung gelangen wir, wenn wir untersuchen, für welche Probleme man die Lösung vom künftigen ökumenischen Konzil erwartet.

I. Potapov, der feststellt, „daß für die Orthodoxe Kirche die Notwendigkeit, eine Reihe tagtäglicher Fragen des aktuellen kirchlichen Lebens durch ein Konzil zu entscheiden, zur vollen Reife gekommen sei“,[21] nennt als wichtiges Anliegen die Bereinigung der gegenwärtigen Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Moskau und Konstantinopel. An anderer Stelle aber zählt er auf alle Probleme, die eine gemeinsame Lösung von seiten aller orthodoxen Schwesterkirchen verdienen: die Beziehungen der Orthodoxie zum Vatikan, zur anglikanischen Hierarchie, zur ökumenischen Bewegung, ferner ihre Stellung in der Frage der Kalenderreform und in der Frage der Vereinheitlichung des Gottesdienstes und der Riten.

Die gleichen Fragen waren in Moskau auf einer allorthodoxen Versammlung zur Feier des 500jährigen Bestehens der russischen Autokephalia zur Sprache gekommen.[22] Wie schon zuvor das russische Landeskonzil vom Jahre 1945, auf dem der gegenwärtige Patriarch Alexeij gewählt wurde unter Anwesenheit von Vertretern fast aller orthodoxen Kirchen, so suchte man auch die Festversammlung von 1948 ökumenisch aufzuziehen und als Sprecherin der ganzen orthodoxen Welt hinzustellen. Die dort gefaßten gemeinsamen Entschließungen, die vor aller Welt verkündet wurden, darf man jedoch nicht als Entscheidung eines all-orthodoxen Konzils ansehen. Die großen Probleme der Stellung der Orthodoxie zu den übrigen christlichen Konfessionen, insbesondere zur anglikanischen Hierarchie, zur ökumenischen Bewegung und nicht zuletzt zur katholischen Kirche harren noch ihrer gemeinsamen all-orthodoxen Lösung. Diese Situation läßt sich durch zahlreiche Hinweise beleuchten. Greifen wir einige heraus.

Zankow ist in Verlegenheit, da er die Frage beantworten soll, ob die nichtorthodoxen Christen zur Kirche gehören. „Darüber“ — so meint er — „gibt es in der orthodoxen Kirche keine autoritative Antwort, weil nach der kirchlichen Trennung zwischen Ost und West und nach der Entstehung der Reformation kein ökumenisches Konzil abgehalten worden ist, das diese Antwort hätte geben können, die dann von der ganzen Gemeinschaft der orthodoxen Kirche angenommen worden wäre.“[23]

Als vor etwa einem Vierteljahrhundert Konstantinopel und Alexandrien den Beschluß gefaßt hatten, die anglikanische Hierarchie anzuerkennen, schrieb der damalige Moskauer Metropolit Sergij an den Patriarchen von Konstantinopel unter dem Datum des 30. September 1931: „Vergessen wir nicht, daß diese Frage von nicht nur örtlicher Bedeutung ist, daß sie unseren Glauben selbst berührt, unser gemeinsames kirchliches Erbe, das der Einheit aller orthodoxen autokephalen Kirchen anvertraut ist, nicht aber nur einigen aus ihnen.“[24]. Im gleichen Sinne äußerten sich die Vertreter der Orthodoxie auf der Festversammlung des Jahres 1948 in Moskau: Unter der Voraus-

[21] Z.M.P., 1954, Nr. 10, S. 41. [22] Ebd. S. 43. [23] a.a.O., S. 74.
[24] Zitiert von *I. Potapov*, Z.M.P., 1954, Nr. 10, S. 40.

setzung, daß die anglikanische Kirche zuvor den orthodoxen Glauben bekennt, „kann die Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen nach dem Prinzip der Ökonomie (d. h. ohne Wiederholung des Weiheritus durch autoritäre Festsetzung) verwirklicht werden einzig durch eine für uns autoritative gemeinsame (konziliare; russisch: sobornym reseniem) Entscheidung der ganzen Heiligen Orthodoxen Kirche".[25] Beachtlicherweise ist diese Resolution nicht von den Vertretern des Ökumenischen Patriarchen noch auch von denen Griechenlands unterzeichnet worden.

Ebensowenig ist bisher eine orthodoxe Einheit in der Stellung zur ökumenischen Bewegung erreicht worden. Die Unterschriften Konstantinopels und Griechenlands fehlen auch am Schluß der auf dem gleichen Konzil gegen die ökumenische Bewegung gefaßten Entschließung. Sicherlich hatten die Vertreter Konstantinopels und Griechenlands die Gründe durchschaut, die Moskau zu einer solchen Erklärung nötigten. Aufschluß darüber gibt ein Artikel des Moskauer Patriarchatsblattes, in dem A. Vedernikov vor den „Verlockungen des Ökumenismus" warnt.[26]. Man witterte nämlich in Moskau hinter dem Weltkirchenrat eine Einheitsfront gegen den Kommunismus: „In dieser Hoffnung stützte die Versammlung von Amsterdam den Weltkirchenrat, dessen Aufgaben sich schwer von der Politik trennen lassen."[27] Selbstverständlich gestattete die Sowjet-Regierung unter einer solchen Voraussetzung der Patriarchatskirche nicht die Teilnahme an der bevorstehenden ökumenischen Versammlung in Evanston.[28] Vedernikov muß gestehen, daß die Orthodoxie in ihrer Teilnahme am Ökumenismus uneinig ist und sich in beständiger Gefahr eines Kompromisses befindet: „Es ist wahr, die Orthodoxen begaben sich dorthin in der frommen Absicht, von der Wahrheit der Orthodoxie Zeugnis abzulegen, und wenn es möglich war, taten sie es auch; doch war eben die Tatsache ihrer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung kein Ausdruck der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche und bewirkte eher, daß man die Orthodoxie in gleicher Weise wie die anderen Gemeinschaften als eine beliebige Konfession ansah, nicht aber, daß die nach Einheit suchenden Christen sich zu ihr als gnadenhafter Fülle bekehrten."[29] Außerdem stellt Vedernikov fest, daß einige orthodoxe Ökumenisten von der orthodoxen Lehre über die Kirche abweichen.

Die wichtigste, bisher ungelöste Frage aber betrifft nicht die ökumenische Bewegung, sondern die Stellung der Orthodoxie zur katholischen Kirche. Daß es sich hier um eine Frage von grundlegender Bedeutung handelt, fühlten die 1948 in Moskau versammelten Vertreter der Orthodoxie sehr wohl. An erste Stelle setzten sie daher eine Resolution „zur Frage ‚Der Vatikan und

[25] Im Sonderheft des Z.M.P. 1948, russischer Text S. 28—29.
[26] Z.M.P., 1954, Nr. 4, S. 64—72. [27] Ebd. S. 71.
[28] Wir können uns nicht einverstanden erklären mit der Behauptung im Artikel „Ökumenischer Besuchsaustausch mit der Russischen Kirche" (Herder-Korrespondenz, September 1955, Heft 12, Jahrgang IX, S. 572, Spalte 1), daß die bisherige ablehnende Haltung des Moskauer Patriarchats zum Weltrat „gerechterweise als wesentlich religiös und dogmatisch motiviert angesehen werden muß". [29] Z.M.P., 1954, Nr. 4, S. 69.

die orthodoxe Kirche'", die leider dermaßen mit falschen Anschuldigungen und Ausfällen gegen Rom und selbst gegen die Person Pius' XII. angefüllt ist, daß wir es uns versagen, auch nur eine Stelle aus diesem polemischen, haßerfüllten Dokument anzuführen. Wichtig ist jedoch wieder der Umstand, daß nicht alle anwesenden Vertreter der Orthodoxie an den Verhandlungen teilgenommen noch auch unterzeichnet haben; auch hier — wie am Schluß der die anglikanischen Weihen und den Ökumenismus betreffenden Resolutionen — fehlen die Unterschriften der Vertreter des Ökumenischen Patriarchen und der Griechenlands, was ihnen zur besonderen Ehre anzurechnen ist.

An dieser Opposition gegen das erste Rom von seiten des dritten und seiner Anhänger wird abermals das tragische Dilemma der ganzen Orthodoxie offenbar: Man ist sich nicht einig über die Wesensstruktur der Gesamtkirche noch auch über die Haltung, die man den getrennten Christen der übrigen Konfessionen, vor allem dem ersten Rom gegenüber einnehmen soll. In den verschiedenen Gruppen geht man einerseits über den wichtigsten Fragen der kirchlichen Ordnung, selbst solchen, die den Glauben betreffen, eigenmächtig voran und ist anderseits doch überzeugt, daß eigentlich nur die Gesamtkirche und ihr Organ, ein ökumenisches Konzil, zu gemeinschaftlichem, einmütigem, widerspruchslosem Handeln ermächtigen kann. Man ersehnt ein allgemeines ökumenisches Konzil; bringt es aber nicht zustande. Gegen ökumenische Konzilien, wie das von Lyon und Florenz, stemmt man sich mit allen Kräften und lehnt eine „Union" mit dem ersten Rom als verwerflich und unheilvoll ab. Da die Einberufung eines wahrhaft ökumenischen Konzils von seiten der Orthodoxie unmöglich ist, bleibt praktisch nur der Weg des eigenmächtigen Handelns und somit einer immer weitergehenden Zersplitterung der Autokephalien und nationalen Gruppen. Die fast 1200 Jahre zählende Unterbrechung in der konziliaren Überlieferung der Orthodoxie, dieser fatale Bruch, wird wohl doch auf das Fehlen einer zentralen Autorität zurückzuführen sein. Mit vollem Bewußtsein dieser Tatsache zitiert der große Newman das Wort: „Keine Kirche kann auskommen ohne ihren Papst — das Christentum als ein Königreich braucht ein Haupt."[30]

Aus dem Spanien der Gegenwart

Von HUBERT BECHER S.J.

Nachdem der Beschluß der UNO vom 12. Dezember 1946, die Botschafter aus Spanien abzuberufen, durch Annahme eines Antrags hispanoamerikanischer Staaten am 5. November 1950 zurückgenommen wurde, haben sich die außenpolitische Lage des Landes und das Ansehen der Regierung wesentlich verändert. Nicht nur daß in Madrid heute mehr Staaten als je

[30] An Essay on the Development of Christian Doctrine, London 1845, 4, 3, Nr. 8: zitiert in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. III, S. 442; vgl. ebd. S. 412—414 einen ähnlichen Ausspruch Möhlers.

zuvor amtlich vertreten sind, vor allem haben die Verträge Spaniens mit den Vereinigten Staaten von Nordamerika vom 26. September 1953 das Land in die Reihe der Mächte eingefügt, die für die Freiheit gegen den Totalitarismus der bolschewistischen Weltrevolution einstehen. Es sei auch daran erinnert, daß sich Spanien einer besonderen Beziehung zu der arabischen Welt erfreut und im Gegensatz zu Frankreich seinen afrikanischen Besitzungen eine innere Verwaltung gab, die das Land beruhigte.

Wichtiger als diese Tatsachen der Außenpolitik und ebenso überraschend wie die Verträge mit den USA waren die Erklärungen Francos, daß sich der Enkel des letzten Königs Alfons XIII., Don Juan, darauf vorbereite, einmal den Thron Spaniens zu besteigen, das nach spanischem Grundgesetz vom 17. Juli 1945 bekanntlich eine Monarchie ist, die nur vorläufig durch Franco regiert wird. Diese Erklärungen waren um so auffälliger, als bis dahin die Zensur alle monarchiefreundlichen Äußerungen unterdrückte und verschiedene Versuche sowohl Francos wie des letzten Sohnes Alfons' XIII., zu einer Übereinkunft zu gelangen, gescheitert waren. Anderseits hatte die falangistische Presse anscheinend volle Freiheit, über Möglichkeiten einer Nachfolge Francos zu schreiben, die tatsächlich eine Wiederkehr des alten bourbonischen Königshauses ausschlossen. Man sprach davon, daß der „Beste" an die Stelle des Caudillo treten müsse, wobei man sich überlegte, wie etwa dieser „Beste" zu ermitteln sei. Es fehlte auch nicht an Vorschlägen, dem Heer und der Kirche das gesetzliche Recht zuzugestehen, im Notfall die Nachfolgeschaft Francos zu regeln. Alle diese Erwägungen wurden zur Überraschung und zum Teil auch zur Enttäuschung vieler durch die Erklärungen Francos überholt. Der junge Don Juan erfährt eine sorgfältige Ausbildung, wenn auch über die Art, erst recht über den Zeitpunkt der Übernahme der Regierung (etwa bei Gelegenheit seiner Großjährigkeit) noch nichts verlautet. So werden noch immer im geschriebenen und gesprochenen Wort Vermutungen geäußert, Franco sei es nicht ernst mit seiner Erklärung oder es sei doch noch an eine andere Regelung zu denken. Franco selbst hüllt sich seither in Schweigen. Es erübrigt sich, Mutmaßungen anzustellen; aber so viel ist sicher, daß er bisher bewiesen hat, klüger, zielbewußter und — geduldiger zu sein als seine Anhänger und auch seine Gegner.

Indessen nimmt das innenpolitische Leben seinen Fortgang. Es trägt das Gepräge eines Obrigkeitsstaates mit allen seinen Folgen. Aus vielen Anzeichen ist jedoch zu erkennen, daß der Regierung die Nachteile einer solchen Art nicht unbekannt sind und daß sie erwägt, zu einer weniger einseitigen Staatsform zu gelangen. Aber sie fürchtet mit Recht die Unruhen, die durch unüberlegte Experimente in einem Land entstehen müssen, dessen Wunden noch nicht ganz vernarbt sind.

Dies gilt z. B. von der Frage einer größeren Förderalisierung des Landes. Auch Spanien leidet unter der Neigung, alles durch Beamte einheitlich regeln zu lassen. Die Macht der Bürokratie wächst. Die ehemals so starke kata-

lanische und baskische Eigenständigkeit fiel im Laufe des Bürgerkriegs und durfte auch in den ersten Jahren nachher nicht wiedererweckt werden. Aber je länger dieser Zustand andauert, desto mehr Verbitterung bemächtigt sich auch derer, die Francos Leistung durchaus anerkennen. Nach außen tritt dies zwar kaum hervor, doch wird jedem Besucher des Landes die Niedergeschlagenheit besonders der Wirtschaftskreise bewußt werden.

Nur sehr zögernd wird die eine oder andere Maßnahme getroffen. So wurde an der Zentraluniversität Madrid ein Lehrstuhl für die katalanische Sprache geschaffen. Bei dem Übergewicht der katalanischen und baskischen Wirtschaft, bei dem höchst lebendigen Bewußtsein ihrer Eigenart waren die katalanische und die baskische Frage in der Tat eine Gefahr für die Geschlossenheit des Staates. Versuche, durch besondere Förderung anderer Provinzen des Landes, wie der Levante (Valencia und Umgebung), Andalusiens, Asturiens usw., deren Wirtschaft eigene Formen und Gesetze hat, den Abstand von Katalanien und der Biscaya zu verringern und dadurch einen besseren Ausgleich von Einheit und Vielfalt zu schaffen, wie sie vorübergehend zur Zeit der Republik begonnen wurden, sind bisher nicht wiederholt worden. Sicher ist hier eine besondere Schwierigkeit vorhanden, deren Überwindung viel Takt und Vorsicht erfordert. Aber die Entwicklung sowohl des überhandnehmenden Zentralismus wie der Bedrängnis der nun einmal vorhandenen Einzelprovinzen verlangt immer gebieterischer eine schöpferische Innenpolitik.

Daß keine eigentlich drohenden Spannungen entstehen, verdankt Spanien vor allem seiner immer weiter sich entwickelnden Wirtschaft, die auf allen Gebieten fortschreitet. Der Besucher wird dies zuerst an der regen Bautätigkeit im ganzen Land, in den Städten vor allem, wahrnehmen. Spanien, dessen Seelenzahl im Jahr um etwa 250000 wächst, erlebt eine starke Vermehrung seiner städtischen Bevölkerung, ohne daß man deswegen schon von einer bedrohlichen Landflucht sprechen könnte. Die Zahl der Fabrikbetriebe und Industrien steigt. Man beobachtet auch trotz des Wachsens der Städte durch den Zuzug keine größer werdende Ausdehnung der Elendsviertel, wie sie vor 30 Jahren sehr stark bemerkbar waren. Gewiß ist die Frage des ausreichenden Lohnes noch nicht gelöst und wird sogar durch die Erhöhung der Preise, die sich allmählich den Weltmarktpreisen angleichen, schwieriger. Aber die vor einigen Jahren vom Erzbischof von Valencia genannte Lohnhöhe, die nur 50 Prozent des notwendigen Existenzminimums betrage, stimmt doch nur für die besonderen Verhältnisse seines Sprengels und für die ungelernten Arbeiter, während in anderen Teilen des Landes die Lage weit besser ist, ohne daß man jedoch von einer Lösung sprechen könnte.

Der Aufstieg von Verkehr und Wirtschaft kommt natürlich auch auf dem Lohngebiet dem Arbeiter zugute. Als Beispiel mögen einige Zahlen über die Ergebnisse des Bergbaus dienen: Spanien produzierte 1952 etwa 3800000 t Eisenerz, 60000 t Bleierz, 160000 t Zink, 2154000 t Schwefelkiese (Eisen

und Kupfer), 41000 t Zinnober, 1100000 t Zinn, 5000 t Wolfram, 32000 t Mangan, 1400 t Antimon, 14 Millionen t Kohle, 240000 t Erdöl usw. Fast überall ist ein Anstieg von mehr als 10% zu verzeichnen. Dies bedeutet für das im Grund arme Land eine erfreuliche Entwicklung. Die ausgesprochen gute Ernte des Jahres 1954 und die gute des laufenden Jahres besagen für die wirtschaftliche Lage des Landes noch mehr.

Es ist auch zu betonen, daß die Wünsche der Arbeiterschaft weniger auf dem materiellen Gebiet liegen. Eine staatliche Gewerkschaft, die in allen Zweigen gut durchorganisiert ist, sowie die recht hohen sozialen Leistungen werden weniger geachtet als die Freiheit, die der Arbeiter in der amtlichen Organisation nur in sehr beschränktem Umfang hat. Man klagt deswegen über den Mangel an Interesse am öffentlichen Leben.

Dies führt auf die geistigen Probleme des Landes. Es ist wohl niemand, der dem Staat die Berechtigung abstritte, nach der Niederwerfung des Bürgerkrieges durch eine Einengung des Rechtes der freien Meinungsäußerung eine seelische Befriedung des Landes zu fördern. Wenn auch die Gesetzgebung manche Härten im Lauf der letzten 10 Jahre abgebaut hat, besteht noch die Vorzensur für Zeitungen und Zeitschriften, und ist es auch nicht aus der Übung gekommen, daß die Regierung die Schriftleitungen zur Aufnahme von Aufsätzen, Erklärungen und Nachrichten verpflichtet, die im Namen des jeweiligen Blattes erscheinen. Es wäre jedoch übertrieben zu sagen, daß keine geistige Diskussion erlaubt sei. Sie vollzieht sich aber mehr in Andeutungen und auf einer mehr grundsätzlichen Ebene, die hoch über den unmittelbar drängenden Tagesfragen steht. So wird sie der nicht wahrnehmen, der nur vorübergehend und oberflächlich die Äußerungen der Presse verfolgt.

Die Frage der Zensur wurde in den letzten Jahren ganz offen behandelt. Anlaß dazu waren zwei Reden des jetzigen Informationsministers Gabriel Arias Salgado, die er auf den Pressekongressen in Alicante und Barcelona am 16. Dezember 1953 bzw. am 12. Dezember 1954 hielt. Zunächst ist festzustellen, daß sowohl die Ausführungen des Ministers wie der ihn angreifenden oder verteidigenden Aufsätze in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften[1] auf einer erstaunlichen geistigen Höhe stehen. Beide Standpunkte werden mit einem aufrichtigen Willen zur Wahrheit und aus dem Bestreben, zu einer wirklichen Lösung der schwierigen Frage zu kommen, vorgetragen. Es handelt sich um das Allgemeinwohl, das durch eine zerstörerische Kritik gefährdet werden kann. Dabei ist es unverkennbar, daß die Regierung hauptsächlich von dem Bemühen ausgeht, Schäden für den ordentlichen Fortgang der Anstrengungen des Staates zu verhüten, während die Kritik vor allem die Freiheit der Bürger verteidigt. Der Minister prägte in seiner Rede zuerst den Ausdruck „orientierte Presse", die die Extreme: unkontrollierte und staatliche Presse vermeiden soll. Auf Grund der Aus-

[1] Die wichtigsten Äußerungen sammelt die Sonderausgabe des Mitteilungsblattes der Propagandisten A.C.N. de P. vom 1. Juli 1955.

einandersetzungen sah er sich indes gezwungen, diesen Ausdruck aufzugeben und mit ihm auch den Einfluß des Staates zu beschränken. Am freiesten dürfen sich in dieser Frage das Hauptorgan der Katholischen Aktion „Ecclesia" und die Bischöfe selbst in ihren Amtsblättern äußern, da sie nicht der staatlichen Zensur unterliegen. Aber auch ihre Kritik vermeidet jedes Schlagwort und entwickelt die Pressefrage aus den letzten Grundsätzen, die die Kirche als Hüterin auch der natürlichen Ordnung und Rechte entwickelt. Dabei wurde besonders — auch vom Minister — die Ansprache des Papstes Pius XII. angeführt und erläutert, die er am 17. Februar 1950 bei Gelegenheit des Internationalen Kongresses der katholischen Presse in Rom gehalten hat.[2]

Es liegt in der Natur der Dinge, daß solche Auseinandersetzungen ohne weiteres bewirken, daß die staatlichen Organe ihren Einfluß mit größerer Vorsicht wahrnehmen. Vor allem wurden die Auflageartikel, die die Regierung nicht selbst verantwortlich zeichnet, als unsittlich erklärt. Zweifellos wird auch an einem neuen Pressegesetz gearbeitet, das das alte vom 22. April 1938 ablösen soll. Es ist zu hoffen, daß in diesem so entscheidenden Punkt des Gemeinschaftslebens eine Rückkehr zur Freiheit erfolgt, deren Verteidiger vor allem der Bischof von Malaga, Angel Herrera Oria, der ehemalige Hauptschriftleiter des El Debate, ist.

In den Auseinandersetzungen um die Pressefreiheit betonte der Informationsminister auch, daß ein katholischer Staat, wie Spanien es sei, berücksichtigen müsse, daß der Mensch ein übernatürliches Ziel habe, wenn dies auch ganz selbständig der Kirche anvertraut sei. Dies weist auf die enge Verbindung von Kirche und Staat hin, die leicht zu einer unmittelbaren religiösen Einflußnahme des Staates und noch leichter zu einem Ruf der Kirche an den Staat führen kann, die Ziele der Religion zu vertreten. Auf die Dauer kann dies nur zum Schaden der Kirche und ihres Einflusses und zur Minderung des Vertrauens der Gläubigen führen. Diese Gefahr wird durchaus gesehen. Für den Bereich der öffentlichen Meinungsbildung zog z. B. P. J. M. Diez-Alegria S. J. in „Razón y Fe", März 1955, die Grenzen.

Wichtiger und schwieriger sind die Folgen eines zu engen Verhältnisses von Staat und Kirche im allgemeinen Leben. Es ist nun nicht so, daß die Führer des kirchlichen Lebens staatshörig seien, wie man vielfach glaubt, etwa weil sie wirtschaftlich vom Staat abhängig seien. Vor Jahren führten sie zum Teil sehr ernste Klagen wegen des neuen Gesetzes über das höhere Schulwesen, das nicht alle Rechte der Kirche zu wahren schien.[3] Der Kampf nahm bald heftige Formen an, die Fronten versteiften sich, und die Bischöfe hielten es im Geist des Friedens für besser, auf eine Weiterführung der Fehde zu verzichten. Aber auch der Staat anerkannte, daß die Gesetze nicht vollkommen seien. Was indes bisher geschehen ist, liegt mehr auf dem Gebiet der Organisation und der technischen sowie unterrichtlichen Maßnahmen, die allerdings wegen ihrer Umständlichkeit nicht allzuviel Ver-

[2] AAS 42 (1950) 251—257.

[3] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 154 (1953) 59 ff.

trauen erwecken. Es kann auch nützlich sein, daß man zuerst einmal die den früheren Zustand wesentlich verbessernden Maßnahmen erprobt. Allerdings ziehen sich auch gewisse gefahrdrohende Wolken zusammen. Es macht sich ein immer größerer Gegensatz bemerkbar zwischen dem in der ersten Begeisterung geschaffenen Obersten Forschungsrat und den Universitäten, die einen weltanschaulich liberalen und zugleich staatshörigen Kurs steuern.

Wohl der klarste Beitrag zur Erkenntnis der Lage der Religion in dem von einer katholischen Regierung geführten Spanien ist der Hirtenbrief des Bischofs von Solsona, Vicente Enrique Tarancon, vom 24. März 1955. Es ist ein Rechenschaftsbericht der zweiten Visitation seines Sprengels. Das Bistum Solsona liegt im Nordosten des Landes zwischen den Diözesen Vieh, Urgel, Lérida und Tarragona und zählt etwa 120000 Seelen. Es ist wesentlich eine Landdiözese und hat keinen Ort, der mehrere Pfarreien zählte. Da die Verhältnisse weniger von dem unmittelbaren Einfluß des modernen Lebens umgeformt werden, ist zu erwarten, daß sie besser sind als an den Brennpunkten von Handel und Wandel. Beispielsweise besuchen in den meisten Pfarreien des Bistums 100 % der Bevölkerung den Gottesdienst, und nur bei wenigen liegt die Teilnehmerzahl unter 60%. Danach kann man auf das übrige Spanien schließen in allem, was den Stand des religiösen Lebens beeinflußt. Obwohl der Bischof die regeren Bemühungen seiner Geistlichkeit anerkennen und mit Freude über die Zunahme der Priesterberufe berichten kann, muß er doch einen Abstieg auf sozialem und moralischem Gebiet feststellen. Er schreibt ihn dem Einfluß der Mode, der sinkenden Familienmoral, der geringer werdenden Rechtlichkeit im Wirtschaftsleben, der gesteigerten Vergnügungssucht, der Lockerung der Familienzucht, die der Jugend zu viel Freiheit läßt, zu. Besonders beklagt er das Nachlassen des apostolischen Geistes innerhalb der kirchlichen Vereinigungen.

Unter den Ursachen dieser Entwicklung nennt er zuerst die tote Überlieferung, die sich auf den katholischen Charakter von Staat und Gesellschaft stützt. Gerade der Gedanke, daß von seiten des Staates überall das Katholische gilt, läßt die Wachsamkeit erschlaffen. Man beruhigt sich auch mit dem Gedanken, daß der Wohlfahrtsstaat für die Not der Mitmenschen sorge. Die Vorteile der weitgehenden Gesetzgebung nimmt man in Anspruch, erwartet eine Besserung der Mängel von neuen Maßnahmen der öffentlichen Hand, aber verliert zusehends an persönlicher Bereitschaft und versinkt allmählich in den Zustand einer „sozialen Atonie". Der Anstieg des Wohl- und Lebensstandes vermehrt die Neigung, die sich immer reicher anbietenden Möglichkeiten zu Vergnügungen zu benutzen. So stärkt sich eine materialistische Grundhaltung, obwohl die marxistische Propaganda weithin gefallen ist.

In besonderem Maß leidet darunter auch der geistliche Stand. „Spanien fehlt ein lebendiges Priesterideal." Es gibt natürlich Ausnahmen, aber daß sie Ausnahmen sind, ist das Beunruhigende. Man vertraut auf die guten

alten Sitten, auf das Konkordat, bemißt den Eifer der Gläubigen nach der Teilnahme an „actos espectaculares", bleibt bei der bisherigen seelsorgerlichen Methode, lebt von der Hand in den Mund ohne weitschauenden Plan, ohne Zusammenfassung der vorhandenen Seelsorgskräfte, ohne Einordnung des einzelnen, ohne daß man sich bemühte, die bereiten Helfer, vor allem aus dem Laienstand, zu schulen und heranzuziehen. Dazu kommt schließlich noch der sich immer steigernde Bürokratismus des kirchlichen Lebens.

Die nüchterne Klarheit und der Mut des offenen Wortes und auch die Wahrheit der Erkenntnisse werden hier offenbar.

Es braucht keine besondere Hervorhebung der Tatsache, daß mit der Lagezeichnung auch die Bemühung um die Besserung der Lage Hand in Hand geht. Das Heil liegt vor allem darin, daß die Eigenständigkeit des kirchlichen Lebens gesehen und gesucht wird. Nun mag es im wirtschaftlichen Bereich „Wunder" geben, im geistigen Leben und noch mehr auf dem religiösen Gebiet ist der Erfolg die Frucht verborgener, langer Arbeit, großer Enttäuschungen, ertragener Leiden, fortgesetzter Selbstentäußerung und persönlicher Heiligung. Erst spätere Zeiten können ein Urteil fällen, ob solche Kräfte vorhanden waren und in genügender Zahl zur Geltung kamen. Sicher wäre es falsch, die leicht ins Auge fallenden Mißstände, Versäumnisse und Mängel aufzuzählen und zu glauben, damit ein rechtes Bild der Lage gewonnen zu haben.

Dem Hirtenbrief des Bischofs von Solsona könnte man noch viele andere ähnliche Zeugnisse anreihen. Aus ihnen allen spricht eine gewisse Unruhe. Sie ist ein Beweis des Lebens, der Selbstbesinnung und aufrichtiger Bemühung weiterer Kreise, Priester und Laien der Kirche, die schließlich auf dieser Erde die streitende Kirche ist und bleibt.

Anmerkung: Zur Kennzeichnung der Entstehung der Lage Spaniens sei noch einmal auf das Buch R. Pattee — A. M. Rotbauer: Spanien, Mythos und Wirklichkeit (557 S.) Graz 1954, Styria (vgl. diese Zeitschrift 155 (1955) 470—472) hingewiesen. Es geschieht auch deswegen, weil eben in zweiter, neubearbeiteter und ergänzter Auflage erschienen ist Salvador de Madariaga: Spanien, Wesen und Wandlung. (432 S.) Stuttgart 1955, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. DM 21.50. Der Verfasser ist Freund und Schüler von Francisco Giner de los Rios, des Stifters der Institucion libre de Ensenanza, die im Beginn des 20. Jahrhunderts einen übermächtigen Einfluß hatte und das meiste dazu tat, das Land und die Gebildeten der liberalen, freimaurerischen Republik zuzutreiben und zu „europäisieren". So ist auch Madariaga ein autonomer Liberalist, der alles in diesem Licht sieht und ein unversöhnlicher Feind Francos geblieben ist. Das Buch bringt manche Tatsachen zur Ergänzung des erst genannten Buches, vor allem aus dem Bereich der republikanischen Regierung vor dem Bürgerkrieg und während des Kampfes. Wer sich der Einseitigkeit des Standpunktes bewußt bleibt, vermag aus dem Buch zu erkennen, wie ein die Kirche ablehnender liberaler Mensch trotz seiner hohen Bildung blind wird für alle Gesinnung, Anschauungen und Leistungen, die seinem Ideal nicht entsprechen. Er wird auch unfähig, Dinge, die durch die Verhältnisse erzwungen sind, in ihrem relativen Wert zu würdigen und verliert den Boden der Wirklichkeit, indem er ein abstraktes Menschenideal der in sich selbst stehenden freien Persönlichkeit lehrt.

Zeitbericht

Für die Christen Chinas — Vom Verkehrswesen der USA — Die armenische Kirche — Seminar in Sowjetrußland — Geburtenbewegung Österreichs und Italiens

Für die Christen Chinas. Die chinesische Revolution von 1911 war ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte des Landes. Zwar hielt Lenin nicht viel von ihr; er meinte damals noch, der wahre Kommunismus könne sich nur im Westen durchsetzen. Aber als 1917 die russische Revolution ausbrach, wandten sich ihre Führer doch in einem Aufruf an die Völker des Ostens, worin sie diese zum Kampf gegen die Unterdrückung aufriefen. Erst im Oktober 1949 folgte die Antwort: die Umwälzung in China. Anders als in Rußland waren es hier die Bauern, die von dem geschickten Maotsetung gewonnen worden waren. Neun Zehntel der Mitglieder der chinesischen kommunistischen Partei sind Bauern, ohne daß man deswegen von einer Bauernpartei reden könnte. Die Ziele der chinesischen Kommunisten sind die gleichen wie die des Weltkommunismus, nur die Mittel haben sie den chinesischen Verhältnissen angepaßt.

Die Revolution ist von tiefem Haß gegen die westlichen Mächte, vor allem gegen den angelsächsischen Imperialismus erfüllt. Nicht ohne Grund, wie man bei aller Berücksichtigung der russischen Hetze wohl zugeben muß, wenn man die chinesische Geschichte der letzten 100 Jahre kennt. Der Haß macht auch nicht vor den christlichen Missionen halt, die das Unglück hatten, in Zusammenhang mit der gewaltsamen Öffnung der chinesischen Häfen durch die Engländer und Franzosen wieder ins Land zu kommen. Bei diesem dritten Versuch, das Christentum ins Land zu bringen, waren natürlich auch viele protestantische Missionsgesellschaften beteiligt. Viel armseliger dagegen waren die ersten beiden Versuche, die im Mittelalter vereinzelte Franziskaner und Dominikaner unternommen hatten, denen dann zu Beginn der Neuzeit bis zur Auflösung des Ordens die Jesuiten gefolgt waren, deren erster und größter Missionar, Franz Xaver, vor den Toren Chinas starb. Gerade dieser zweite Versuch zeigt ganz deutlich, worum es den Missionaren ging: um nichts anderes als um Chinas Seele. Sie zu gewinnen war ihr ganzes Sinnen und Trachten. Wo immer sie herkamen, aus Portugal, aus Italien (Ricci), aus Frankreich, aus Deutschland (Adam Graf Schall von Bell), und was immer sie taten, ob sie als Mathematiker und Gelehrte oder als Hofastronomen lebten, sie gingen völlig in chinesisches Brauchtum auf, nur um China für Christus zu gewinnen, ohne auch nur irgendeiner politischen Macht zu dienen. (Vgl. Felix A. Pattner, Pfeffer und Seelen, Einsiedeln 1955, DM 11,80.)

So scheint die Arbeit vieler Jahrhunderte heute der gänzlichen Vernichtung ausgesetzt zu sein. Die Gefahr ist um so größer, als die kommunistischen Schlagworte weithin der religiösen Vorstellungswelt des chinesischen Volkes entgegenkommen. So ist für den Chinesen eine gängige Vorstellung die Idee eines Auftrages von oben her, der von einem unwürdigen Menschen auf einen würdigen übergeht. Der so rasch um sich greifende Abfall von Tschiangkaischek und das Überlaufen ganzer Armeen zu Maotsetung hängt sicher damit zusammen. Ähnlich mag es sich mit der Vorstellung vom Übermenschen verhalten, die der kommunistische Führer geschickt für sich auszunutzen verstand. Eine beherrschende Idee ist weiter die Vorstellung von einem kosmischen Gesetz, wonach alles nach einem bestimmten Kreislauf sich vollzieht, bis schließlich alles, und der Mensch an der Spitze, in jene große Gemeinschaft eingeführt wird, die den Kreislauf der Welt in ihren Anfang hinein schließt, ins Goldene Zeitalter. Solche Erwartungen kann selbstverständlich der Kommunismus viel handgreiflicher erfüllen als das Christentum, dessen Vollendung ja der Ewigkeit Gottes angehört. Neben Verlockungen dieser Art wendet der Kommunismus auch Drohungen und Gewalt an.

Außerdem weiß er die Propaganda geschickt für sich zu gebrauchen. Betrachtet man die offensichtlich für die westliche Welt herausgegebenen beiden Illustrierten *People's China* (Peking) und *China Reconstructs* (Shanghai), so lassen sich verblüffende Ähnlichkeiten mit den Erzeugnissen des Dritten Reiches nicht verkennen: strahlende Führer unter strahlender Jugend, technischer Fortschritt auf allen Gebieten.

Mit welchen Mitteln der Kommunismus vorgeht, zeigt ein kleiner, an sich gar nicht bedeutender Vorfall, von dem das *Mission Bulletin* von Hongkong berichtet. Im September 1954, wenige Tage nach der Rückkehr eines spanischen Jesuiten aus den Kerkern Chinas erhielt eine englisch erscheinende Zeitung Hongkongs eine Leserzuschrift von einem „guten Katholiken", der darin schrieb, er habe eben erst eine Reise durch China gemacht und dabei nichts von einer Verfolgung der Kirche feststellen können. Unterschrieben war der Brief mit dem Namen eines Australiers; wenige Tage später erschien dieser Name in den Schiffslisten eines nach Australien abfahrenden Schiffes. Wörtlich den gleichen Brief erhielt auch eine chinesisch erscheinende Zeitung Hongkongs, und hier bezeichnete sich der Absender als einen Katholiken aus Kanton.

Aus all dem sieht man, daß die Kirche Chinas in einem schweren Kampf steht, in dem sie des Gebetes und der Opfer der übrigen Christenheit bedarf.

Vom Verkehrswesen der USA. Der Eisenbahnverkehr in den USA ist in den letzten zwanzig Jahren ständig leicht zurückgegangen. Die Eisenbahngesellschaften legen keinen Wert mehr auf die Ausdehnung des Liniennetzes, sondern vielmehr auf die Intensivierung des Verkehrs und seine Verbesserung. 1937 gaben sie 400 Millionen Dollars für die Anschaffung neuer Lokomotiven aus, 1947 waren es 1,1 Milliarden, 1951 sogar 1,6 Milliarden, wobei natürlich die allgemeine Teuerung zu berücksichtigen ist. Es ist vor allem die Umstellung auf Diesellokomotiven, die diese Ausgaben bedingt. 1952 wurden 82 % aller Güter und 88 % aller Personen von Zügen mit Dieselmaschinen befördert. Die Zahl sämtlicher für den Güterverkehr zur Verfügung stehenden Wagen beläuft sich auf 1735000; das sind 26 % weniger als 1919. Allerdings liegt das Ladevermögen dieser Wagen nur 6 % unter dem von 1919. Jedes Jahr müssen etwa 50000 Wagen neu angeschafft werden. Aufs Ganze gesehen läßt sich jedoch trotz aller technischen Verbesserungen ein steter, wenn auch leichter Rückgang des Eisenbahnwesens in den letzten dreißig Jahren nicht verkennen.

Anders liegen die Dinge in der Autoindustrie. 1929 wurden im Durchschnitt 3,5 % des verfügbaren Volksvermögens dafür ausgegeben, 1932, im Jahr der großen Wirtschaftskrise waren es nur 1,4 %, die 1950 jedoch wieder auf 4,5 % gestiegen sind. Die Autoindustrie, deren Umsatz im Jahr 20 Milliarden Dollars beträgt, beschäftigt eine Reihe von Nebenindustrien, so daß heute jeder siebte Bürger der USA irgendwie mit der Autoindustrie zu tun hat.

Es fragt sich natürlich, ob diese überragende Stellung der Autoindustrie nicht eine Gefahr für die Volkswirtschaft bedeutet. Vorerst scheint dies nicht der Fall zu sein. Im Gegenteil! Die Autoindustrie erwartet sogar noch eine Steigerung ihrer Geschäfte, wenn man wieder zur kürzeren Laufzeit eines Wagens der Vorkriegszeit zurückkehrt. Dann ließe sich der jährliche Absatz innerhalb der USA leicht um 2 Millionen Personenwagen steigern. Man legt solchen Kalkulationen die verschiedensten Rücksichten zugrunde, von denen der Kauf eines Personenwagens abhängt. Da ist einmal die wirtschaftliche Lage des Käufers, dann die Bevölkerungszunahme, die Gründung neuer Familien, die immer umfangreichere Ausdehnung der Vororte, die oft die Anschaffung eines zweiten Wagens nahelegt, das Verhältnis der Autopreise zu den übrigen Preisen, das Durchschnittsalter eines

Wagens, die Möglichkeit, Kredite zu erhalten, die Marktlage für Gebrauchtwagen, die in Zahlung für einen neuen Wagen gegeben werden können, und schließlich der Fortschritt der Technik, wie er in den neuen Modellen jeweils zum Ausdruck kommt. Da aber vorerst an keine größere Ausdehnung des Marktes zu denken ist, beschränkt sich die Industrie vor allem auf die Erhöhung der Konkurrenzfähigkeit, auf die Konzentrierung der Unternehmen und auf eine weitgehende Mechanisierung der Arbeit; dies vor allem wegen des hohen Ansteigens der Löhne, die heute um 200 % über denen der Vorkriegszeit stehen, während die Grundstoffe der Autoindustrie nur um 80 % gestiegen sind.

Das Flugzeugwesen ist natürlich in erster Linie durch den Ausbau der Luftwaffe bestimmt. 1944 stellten die USA 96318 für den Krieg bestimmte Maschinen her. 1947 waren es nur mehr 2100. Erst die Koreakrise brachte wieder einen Anstieg der Produktion. Die betreffenden Jahre sahen ein erhöhtes Budget von rund 16 Milliarden Dollars. Seither sind die Ausgaben für die Luftwaffe zwar wieder etwas zurückgegangen, sie halten sich aber doch immer noch auf rund 9 Milliarden Dollars für das laufende Rechnungsjahr. — In der Verkehrs- und Handelsluftfahrt sind die USA heute die führende Nation. Seit 1929 haben sie einen steilen Aufstieg erlebt. Damals beflogen die amerikanischen Luftfahrtgesellschaften 36300 Meilen, 1931 waren es 80109, 1947 schon 290320 und 1953 gar 402000 Meilen. Dazu kommt, daß die meisten heute in der westlichen Welt eingesetzten Maschinen amerikanischer Herkunft sind. Damit bestreiten die amerikanischen Flugzeuge rund 80 % des Welthandelsverkehrs.

Die Handelsflotte der USA bestand 1939 aus 1374 Einheiten, die 15 % der Welttonnage ausmachten. 1945 umfaßte sie 5529 Einheiten und 56 % der Welttonnage. Seither ist der Bestand wieder auf 1308 Einheiten und 15 % der Welttonnage gesunken. Allerdings stehen den USA noch 1997 Einheiten als strategische Reserve zur Verfügung. Viele von ihnen laufen unter panamaischer oder liberischer Flagge, gehören aber Amerikanern. Gering ist der Anteil der USA am Schiffbau der Welt. Nur etwa 1,4 % liegt auf amerikanischen Werften, eine verhältnismäßig unbedeutende Zahl, verglichen mit dem Anteil Englands (24 %) und Norwegens (20 %). Ein Hilfsprogramm der Regierung für die Werften fand wenig Anklang. — Eine Änderung dürfte erst vom Jahr 1960 ab zu erwarten sein, weil dann 81 % der heutigen Handelsflotte der USA veraltet sein werden *(Etudes et Conjonctures, Okt. 1955)*.

Die armenische Kirche. Ein Musterbeispiel sowjetrussischer Kirchenpolitik bildet die Behandlung der armenischen Kirche durch die Sowjets. Der grauenhaften Verfolgung durch die Türken im ersten Weltkrieg folgte der zwangsweise Anschluß an die Sowjetunion. Seit dem Jahre 370 steht die armenische Kirche unabhängig von der griechischen Kirche unter einem Katholikos. Als der Katholikos Coren 1937 starb, wurde sein Tod von den Sowjets erst drei Tage später bekanntgegeben. Der erzbischöfliche Stuhl blieb verwaist; es wurde lediglich ein Vertreter bestellt, Erzbischof Georg Tschörekdschian. Im Verlauf der allgemeinen Kirchenpolitik der Sowjets während des „Vaterländischen Krieges" änderte man auch die Haltung der armenischen Kirche gegenüber. Dem Erzbischof wurde von Stalin als Zeichen seiner Verdienste um die Sowjetrepublik die Medaille zur Verteidigung des Kaukasus verliehen. 1945 wurde dann eine Synode einberufen, die den bisherigen Vertreter zum Katholikos wählte. Die Sowjets scheuten keine Mühe und kein Geld, die jahrhundertealten Zeremonien der Krönung zu filmen. Den Film sandten sie an alle in der ganzen Welt zerstreuten armenischen Gemeinden, die sie zugleich zur Rückkehr nach Armenien einluden. Tatsächlich folgten 100000 Armenier dem Ruf. Leider gingen ihnen nur zu bald die Augen auf. Der Katholikos stand seinem Volk fremd gegenüber, er war nur eine Marionette in der Hand

der Sowjets. Er durfte zwar seine Unterschrift unter den Friedensaufruf der Sowjets und unter das Protesttelegramm an Malik anläßlich der Bombardierung Nordkoreas durch die Amerikaner setzen, in Wirklichkeit hatte er jedoch nichts zu sagen. Dazu kam die schlechte wirtschaftliche Lage des Landes. Im Mai dieses Jahres erfuhren die noch in der Emigration weilenden Armenier, daß ihr Katholikos im Sterben liege. Noch war in den Sowjetzeitungen nichts zu bemerken. Erst einige Zeit später gab der Sowjetrundfunk den Tod des Katholikos bekannt. Die sowjet-armenische Rundfunkstation übertrug auf Kurzwellen — also offenbar nur für die im Ausland lebenden Armenier — die Beisetzungsfeierlichkeiten für den Katholikos, während in den Zeitungen nichts davon zu lesen war. Inzwischen scheinen die Vorbereitungen für die Wahl eines neuen Katholikos getroffen worden zu sein. Es ist also hier wie überall, wo die Sowjets ihre Freundschaft für die Kirche bekunden: es sollen nur die Leichtgläubigen damit getäuscht werden. — Neben der autokephalen armenischen Kirche gibt es auch eine mit Rom unierte, die allerdings nur etwa 120000 Gläubige zählt. Ihr Oberhaupt ist Kardinal Agagianian, der als Patriarch von Kilikien seinen Sitz in Beirut hat *(Russian Review Okt. 1955)*.

Seminar in Sowjetrußland. Als Stalin 1943 mit der Russisch-Orthodoxen Kirche einen modus vivendi suchte, gab er ihr die Möglichkeit, sich in gewissen, wohldefinierten Grenzen zu reorganisieren.

Das dringendste Problem war die Ausbildung des Klerus. 1917 gab es ungefähr 57000 orthodoxe Priester in Rußland, 1940 nur noch 5600. Um so mehr überraschte es, als Metropolit Nikolaj Kruticki 1945 auf einer Reise nach Paris die Zahl der Priester in der Sowjetunion mit 30000 angab. — Selbst wenn man annimmt, er habe übertrieben, bleibt doch die Tatsache, daß die Zahl der Priester gewachsen ist. Einmal dadurch, daß während des Krieges sehr viele Lehrer zu Priestern geweiht wurden, zum anderen erreichte der Patriarch von Moskau die Entlassung von Priestern aus Zwangsarbeitslagern.

Hatte der Klerus der Zahl nach auch zugenommen, so ließ doch seine Qualität zu wünschen übrig. Immer dringender wurde der Ruf nach Seminarien. 1945 teilte man die sogenannte „Theologische Schule" in drei Kurse ein: Vorbereitungs-, Zwischen- und Oberkurs. Der Vorbereitungskurs dauerte anfänglich ein, später zwei Jahre; vom Kandidaten wurde eine allgemeine Grundschulbildung verlangt; er mußte wenigstens achtzehn Jahre alt sein, denn Artikel 122 der russischen Verfassung verbietet unter Strafe der Zwangsarbeit jegliche religiöse Unterweisung Jugendlicher unter 18 Jahren. Nach Absolvierung des Zwischenkurses konnte der Kandidat zum Priester geweiht werden und erhielt das Gehalt eines Landpfarrers. Vollendete er seine Studien im Oberkurs, konnte er eine Stadtpfarrei oder einen Lehrstuhl bekommen.

Schon 1946 wurden der Zwischenkurs und der Oberkurs der Theologischen Schule umgeformt in das Theologische Seminar und die Kirchliche Akademie mit je einer Studiendauer von 4 Jahren. Zu Beginn des Schuljahres 1946—47 wurden die ersten Akademischen Theologiekurse in Moskau und Leningrad eröffnet. Patriarch Alexis stellte gegen Ende des Schuljahrs 1945—46 fest, die Sowjetregierung habe sich „dem Vorschlag geneigt gezeigt", in Moskau, Leningrad und Kiew Theologische Akademien zu gründen. Tatsache ist, daß von Kiew seither nicht mehr die Rede ist.

Heute hört man auch nichts mehr von Vorbereitungskursen, sondern nur noch von Seminarien und Akademien. Um im Seminar zugelassen zu werden, muß der Kandidat 1.) sein achtzehntes Lebensjahr vollendet und darf das vierzigste noch nicht erreicht haben, 2.) die Mittelschule absolviert haben und 3.) einige liturgische Gebete auswendig können.

Zur kirchlichen Akademie werden nur Kandidaten zugelassen, die nach der Mittelschule das Seminar mit Auszeichnung absolviert oder wenigstens ein entsprechendes Examen bestanden haben. Ferner wird Latein, Griechisch, Kirchen-Slawisch und eine moderne Sprache gefordert. Die Altersgrenze liegt bei 50 Jahren. — Die Seminaristen und Studenten der Akademie werden von den kirchlichen Institutionen unterhalten (Wohnung, Verpflegung, Taschengeld).

Bis jetzt gibt es erst zwei Akademien oder Kirchliche Universitäten, und zwar in Moskau und Leningrad. Vor der Revolution waren es vier. Seminare gibt es acht in der UdSSR, in Moskau, Leningrad, Kiew, Minsk, Odessa, Saratow, Luck (Wolynien) — gegenüber 57 vor der Revolution.

Es ist offensichtlich, daß die tolerante Haltung der Sowjetregierung gegenüber der orthodoxen Kirche rein propagandistische und taktische Motive hat und eine Kontrolle nicht ausschließt. Der atheistische Kommunismus sah sich nach dem zweiten Weltkrieg plötzlich 50 Millionen Katholiken innerhalb seines Machtbereichs gegenüber. Die katholische Kirche in Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn war angesehen, innerlich lebendig und gut organisiert. In ihr sah der Kommunismus seinen schlimmsten Feind. Um ihn wirksam zu bekämpfen, griff er auf die orthodoxe Kirche zurück. Deshalb mußte das Ansehen der orthodoxen Hierarchie gehoben werden, sowohl hinter als vor dem Eisernen Vorhang. Daher gestand man den Orthodoxen eine kirchliche Reorganisation innerhalb gewisser, genau festgelegter Grenzen zu, selbstverständlich mit dem Hintergedanken, daß sie die katholische Kirche in der Heimat und auch draußen bekämpfen würden.

Diese Ansicht ist durch die Entwicklung der letzten zehn Jahre hinreichend bestätigt worden. Um nur ein Beispiel anzuführen: In der Tschechoslowakei gab es am Ende des Krieges nicht mehr als 50000 Orthodoxe. Heute finden sich dort sechs Diözesen und eine Theologische Fakultät der Orthodoxen, letztere in Prjasow, einem Gebiet, dessen Bevölkerung vorherrschend katholisch ist. Die katholischen Diözesen dagegen sind praktisch verwaist.

Vielleicht können folgende Hinweise die Motive der Bolschewiken mit aufhellen: Moskau und Leningrad sind die am meisten von Touristen besuchten Städte des europäischen Rußlands und so besonders der Kritik der übrigen Welt ausgesetzt. — Luck und Zinovicy (Minsk) gehörten bis zum letzten Krieg zu Polen, einem Land, in dem sich das religiöse Leben uneingeschränkt entfaltete. So war die Lage für die Bolschewiken schwierig, und es schien geboten, der orthodoxen Kirche entgegenzukommen. — Odessa und Kiew waren unter deutscher Besetzung, die viele Kirchen wieder öffnen ließ. Die Kommunisten konnten diese Kirchen nicht einfach wieder schließen, ohne bei der Bevölkerung anzustoßen und ohne daß es der übrigen Welt bekannt geworden wäre. — Auch ist zu beachten, daß sich in den großen Gebieten jenseits des Ural nicht ein einziges Seminar befindet, obwohl das Gebiet viele Städte zählt.

Die einzig bis jetzt veröffentlichte Zahl über die Theologiestudenten besagt, daß im Seminar und auf der Akademie in Leningrad zusammen zur Zeit etwa 200 Studenten eingeschrieben sind *(Russian Observer, Okt. 1955)*.

Geburtenbewegung Österreichs und Italiens. Österreich hat den traurigen Ruhm, mit 12,8 ‰ eines der geburtenschwächsten Länder Europas und damit der Welt zu sein. Wien steht sogar an allerletzter Stelle unter den Großstädten der Welt, seine Geburtenziffer ist nur 6,8 ‰. Diese bedenkliche Erscheinung wurde nur durch den Einbruch des Nationalsozialismus und seine Familiengesetzgebung für einige Jahre unterbrochen. Von 1938 bis 1944 stieg die Geburtenziffer vorübergehend auf rund 18 ‰, um dann in den katastrophalen Jahren der ersten Nachkriegszeit sofort wieder zu sinken. Es sind auch keine Anzeichen für einen Aufstieg zu sehen.

Eine ähnliche, wenn auch noch nicht so bedrohliche Entwicklung scheint sich in Italien anzubahnen. Mit 23 ‰ war Italien vor dem zweiten Weltkrieg eines der geburtenstärksten Länder Europas (Deutschland 19,2 ‰). Der Krieg brachte natürlich eine Abnahme dieser Zahl. Im Gegensatz jedoch zu den anderen Ländern Europas ging in Italien die Zahl auch noch nach dem Krieg weiter zurück, so daß sie 1953 ihren tiefsten Stand mit 17,4 ‰ erreichte. Seither ist die Zahl zwar wieder etwas gestiegen, so daß man einen der Gründe für das Sinken in der schlechten wirtschaftlichen Lage des Landes sehen darf. Doch ist damit allein die Sache noch nicht erklärt. Es scheint sich ein Umschwung in der Einstellung der italienischen Frau zum Kind zu vollziehen. Sie, die bisher als hohes Beispiel echter Mütterlichkeit anzusehen war, wünscht heute im Durchschnitt nicht mehr als zwei bis drei Kinder *(Population, Juli/Sept. 1955).*

Umschau

Eine neue Jesuiten-Fabel

Gerhart Hauptmann ist es vorbehalten geblieben, eine neue Jesuiten-Fabel aufzutischen, nachdem die Greuelmärchen über die Hexenkünste des Jesuiten-Ordens wirklich längst zur Fabel zu gehören scheinen. (Siehe: Jesuiten-Fabeln, Ein Beitrag zur Kulturgeschichte von Bernhard Duhr S.J., 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1904.)

So geschehen in dem im Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, 1954 erschienenen Roman: „Winckelmann, Das Verhängnis", den Gerhart Hauptmann 1939 niedergeschrieben, an dem er bis 1944 gearbeitet und den er schließlich als umfangreiches Fragment nach seinem Tode hinterlassen hat. Es ist jetzt von Frank Thieß ergänzt worden, ohne daß seine Ergänzungen kenntlich gemacht sind.

Die Ermordung Winckelmanns in Triest im Jahre 1768 hat schon vor Hauptmann andere Dichter beschäftigt. (Wilhelm Schäfer, 1925, Viktor Meyer-Eckhardt, Ernst Penzoldt, 1926, Richard Friedenthal 1927, Werner Bergengruen, Werner von der Schulenburg 1933.)

Winckelmann trat am 10. April 1768 eine Reise nach Deutschland, der alten Heimat, an, brach sie bald ab und wollte dann von Wien nach Rom zurückreisen. So kam er nach Triest, wo, fast könnte man sagen, der Tod auf ihn wartete. Von dieser Reise handelt Hauptmann erst im 13. Kapitel seines Romans. In den vorangehenden Teilen beschreibt er Winckelmanns Leben in Rom, und schon dort werden Jesuiten erwähnt. Einmal der Jesuit Lazzarini, bei dessen Erscheinung vor dem Fenster sich Winckelmann „verfärbt" (S. 168). An der Tafel bei Cardinal Albani nimmt auch der Jesuitengeneral teil, und wenn er auch als Weltmann freundliche Worte spricht, so ist zwischen den Zeilen zu merken, daß er und eine von ihm angeführte Partei nach Gerhart Hauptmann dem Erforscher der antiken Kunst nicht allzu wohl gesinnt ist. Es ist von einem „strengen Geist" und den „lauernden Blicken der Jesuiten" die Rede (S. 170).

Das sieht so aus, als habe Winckelmann bei den Jesuiten Widerstände gefunden. Dem widerspricht ein Brief Winckelmanns vom 4. Februar 1758 (angeführt von Duhr, a.a.O. S. 309), worin Winckelmann schreibt:

„Die größte Freiheit habe ich nebst der Passioneischen Bibliothek in der Bibliothek der Jesuiten, die ungemein zahlreich und prächtig ist, und man lässet mir die Schlüssel zu allen Manuskripten. Unter andern ist in derselben die ganze Bibliothek Ant. Mureti. Der P. Lazzeri[1] hat drei Bände von Anecdo-

[1] P. Lazzari Petrus, aus Siena, geboren am 16. Oktober 1710, trat am 31. Oktober 1727 in den Orden, wurde am 2. Februar 1745 Profeß. 1758 war er im römischen Kolleg Professor der Kirchengeschichte seit

tis derselben ediert. Einer meiner besten Freunde ist der (Jesuit) P. Contucci[2] in eben diesem Collegio Si Ignatii, Aufseher des Musei Antiquitatum, Curiosorum artificialium etc., welches vielleicht das größte in der Welt ist. Er ist ein Mann von 70 Jahren, von großer Gelehrsamkeit, der dieses, wie die Italiener, vor andern Nationen voraus hat, daß er nicht die Eitelkeit hat, ein Schriftsteller zu werden, sondern er teilet mit, was er hat und weiß. Die Bekanntschaft mit diesem Mann ist mir nicht allein nützlich, sondern auch sehr rühmlich."

Auch sonst wäre leicht eine bei Hauptmann durchschimmernde Kunstfeindlichkeit der Jesuiten zu widerlegen. Siehe Duhr, a.a.O. S. 309. Hier genüge der Hinweis auf den großen Jesuiten Denis,[3] der sich zu Winckelmanns Lebzeiten in Wien nicht bloß für die deutsche Dichtung und Sprache, sondern namentlich auch für die Förderung des Altertums einsetzte.

Über den Mörder Winckelmanns und den Hergang der Tat sind wir unterrichtet durch den Bericht des Trientiner Juristen Domenico de Rossetti 1818, veröffentlicht 50 Jahre nach Winckelmanns Tod. Rossetti haben die gerichtlichen Akten des Kriminalprozesses gegen den Mörder vorgelegen. (Vgl. dazu Horst Rüdiger, „Der unbewältigte Tod", Rezension über Gerhart Hauptmanns Roman im Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Stuttgart, IX. Jahrgang 1955, Heft 10, Oktober 1955, S. 982ff.)

Die Gerichtsakten melden nichts von einer Mitwirkung der Jesuiten bei dem Mord. Der später geräderte Mörder hat sich nicht auf eine Anstiftung zum Mord durch die Jesuiten berufen, eine Aussage, die er sich bei der bedrängten Lage des damals vor der Aufhebung stehenden Ordens gewiß nicht hätte entgehen lassen, wenn sie wahr gewesen wäre. Gerhart Hauptmann aber führt einen Pater Bosizio ein, etwas hintertreppenartig gekennzeichnet durch „zusammengewachsene Brauen über metallharten Augen, steinerne Verschlossenheit seiner kahlen Züge. Kaum ein Mensch, wenn nicht ein bläulicher Schimmer angezeigt hätte, daß er schlecht rasiert war". Einen Pater Antonius Bosizio, seit 2. November 1766 als Rektor des im Jahre 1768 zweiundzwanzig Mitglieder zählenden Jesuitenkollegs in Triest hat es gegeben. Vgl. Catalogus Personarum et Offiziorum Provinciae Austriae Societatis Jesu pro Anno MDCCCLVIII, col. 25.

Der Mörder hat diesen Rektor aufgesucht und von ihm eine Hilfe erhalten. Leute, die wie der Mörder sich ohne Geld herumtreiben, klopfen überall an. Bei Gerhart Hauptmann wird angedeutet, daß Pater Bosizio mit dem Mord an Winckelmann etwas zu tun habe. Kurz vor dem Mord kommt ein junger Mann „im schwarzen Kleid der Jesuiten-Schüler" in den Gasthof, wo Winckelmann und der Mörder wohnen, ver-

16 Jahren, Konsultor der Indexkongregation und der Kgr. zur Verbesserung der orientalischen Bücher, Präses der Marian. Kongregation des Kollegs und Präfekt der Bibliothek (Rom. 75, fol. 13, n. 6). Zur Zeit der Unterdrückung der Gesellschaft 1773 lebte er noch.

[2] P. Contucci Contuccius, geboren am 21. Mai 1688 zu Montepulciano, eingetreten am 15. Dezember 1704, Profeß am 2. Februar 1722. 1758 war er Collegium Romanum, wie es offiziell heißt, hatte 31 Jahre lang Humaniora und Rhetorik gelehrt, war 24 Jahre lang Präfekt des Museums (Kircherianum) und 9 Jahre Direktor der Mittelschule (Katalog von 1758, Rom. 75, fol. 11 v. n. 6). Er starb am 19. März 1765 in Rom (Kat. 1766, S. 56).

[3] P. Michael Denis aus Schärding in Bayern, geboren am 27. September 1729, trat in Wien ein am 17. Oktober 1747, Profeß machte er in der Kirche Am Hof am 2. Februar 1763. Er lehrte Principia ein Jahr in Graz, Grammatik und Rhetorik 2 Jahre in Klagenfurt, war ein Jahr Prediger in Preßburg, ein Jahr Präfekt der Adeligen im Collegium Theresianum; 1770 lehrte er dort bereits 10 Jahre Rhetorik, d. h. deutsche Literaturgeschichte. Nach der Aufhebung wurde er Direktor der Hof- (jetzt National-)Bibliothek in Wien. Er starb am 29. September 1800 in Wien und wurde in Hütteldorf begraben. Der Gedenkstein ist heute in die Außenmauer der Pfarrkirche eingemauert. (Letzter Katalog ms. von Österreich Austr. 118, pag. 512, n. 54.)

sehentlich tritt er in Winckelmanns Zimmer und fragt nach Signor Arcangeli, welchen Namen das Schicksal dem Manne gegeben hat, der Winckelmanns Schicksal werden sollte. Er bringt Briefe von Pater Bosizio.

Der Mord an Winckelmann, der keine Reichtümer mit sich führte außer einigen Münzen, die ihm Maria Theresia in Wien geschenkt hatte, erregte das Entsetzen der gebildeten Welt. Es ist bekannt, wie Goethe von der Nachricht erschüttert wurde. Vgl. Dichtung und Wahrheit II 8, Goethes Werke (Sophienausgabe Bd. 28, 1847). So ist es auch nicht zu verwundern, daß die Hinrichtung in den Akten des Triester Jesuiten-Kollegs einen Niederschlag gefunden hat, wobei es den Patres wichtig erschien, wie und ob der Verbrecher in seiner letzten Stunde seine Rechnung mit dem Himmel gemacht habe. Ich verdanke die folgende, hier zuerst in Übersetzung von mir und sodann in dem schwierigen Latein jener Zeit wiedergegebene Niederschrift in den handschriftlich aufgenommenen Annuae Provinciae ad annum 1768, fol. 17 verso et fol. 18 der freundlichen Mitteilung des Paters Josef Teschitel, Curia Praepositi Generalis Societatis Jesu in Rom. In der Handschriftenabteilung der Wiener National-Bibliothek finden sich zwei weitere Exemplare, Nr. 12162 und Nr. 12215. Die Aufzeichnungen vermögen Gerhart Hauptmanns Fabel in keiner Weise zu stützen.

„Die Väter von Triest übten jede Art von Caritas, in besonderer Liebe taten sie sich hervor bei drei Personen, die wegen ihrer Verbrechen zum Tode verurteilt worden waren. Der erste von ihnen war ein Franz Arcangeli, der am 43. Tag nach seinem ungeheuren Verbrechen vor dem Haus seiner Untat gerädert und dann am Galgen aufgehängt wurde. Er hatte den hochberühmten Herrn Johann Winckelmann, den Präfekten der päpstlichen Altertümer, den scharfsinnigsten Erforscher und Interpreten des ganzen Altertums, den Professor der griechischen Sprache an der Vatikanischen Bibliothek, der sich auf dem Wege von Wien zurück nach Rom befand, mit hinterlistigem Betragen — seiner einzigen Tugend — so eingewickelt, daß Winckelmann, der diesen Kerl nach seiner eigenen Harmlosigkeit beurteilte, auf vertrautem Fuß mit ihm verkehrte, ihm alle Gründe seiner Reise offenlegte, das Seine mit ihm teilte und ihm die Lysimachus- und Daricus-Münzen zeigte (eine große Menge Goldes), die der hochgelehrte Mann von der Kaiserin zum Geschenk erhalten hatte. Winckelmann merkte nicht, daß er in die Hände eines Schuftes gefallen war, den die Begierde nach altem und neuem Gold in gleicher Weise beherrschte, wenn es nur überhaupt Gold war.

Arcangeli, der die Armut für das größte aller Übel hielt, brütete sofort mit seinem ganzen Scharfsinn über die Wege nach, auf denen er dieser Schätze habhaft werden könnte. Aber da er schließlich keinen anderen Weg fand, beschloß er, durch das Blut des fremden Mannes sich die Schätze anzueignen. Ohne langes Zögern führte er am 8. August aus, was er sich so gottlos vorgenommen hatte. Bewaffnet mit dem Strick, mit dem er Winckelmann erdrosseln wollte, und mit einem Messer, mit dem er dieses glänzende Gestirn am literarischen Himmel auslöschen wollte, betrat er das Zimmer Winckelmanns. Nach seiner Gewohnheit verhandelte er mit ihm über die Reise, die sie nächstens miteinander machen wollten. Er sprach den heißen Wunsch aus, jene Goldmünzen wiederzusehen, nicht wegen ihres Goldgehaltes, sondern wegen des eingeprägten Bildes der Kaiserin. Mit solchen Reden die Zeit hinbringend warf er Winckelmann, als dieser sich gerade an seinen Tisch setzen wollte, von hinten die Schlinge über den Kopf und versuchte, sie zuzuziehen. Da aber Winckelmann, trotz dem plötzlichen Schrecken geistesgegenwärtig, mit der Hand zu verhindern verstand, daß sein Mörder den Strick zu einem Knoten schlinge, fügte ihm Arcangeli,

dem es schließlich gleichgültig war, wie er den Fremden überwältigte, mit dem gezückten Messer fünf Stichwunden zu und ließ ihn in seinem Blute liegen.

Sieben Stunden später starb Winckelmann an den erlittenen Wunden, nachdem er seinem Todfeind verziehen und die Sterbesakramente fromm empfangen hatte. Der schlimme Mörder aber blieb nicht lange für seine Tat unbestraft. Er wurde erkannt und in die Stadt zurückgeführt, die er mit heiterem Gesicht betrat, als hätte er ein vortreffliches Werk getan, freilich unter den Verwünschungen aller, die nur schwer daran gehindert werden konnten, den Verbrecher zu zerreißen. Seine Tat war zu offenkundig, als daß man durch lange Verhöre die Wahrheit hätte ans Licht bringen müssen. Es wurde über ihn die Todesstrafe ausgesprochen, wogegen er wie tobsüchtig und knirschend protestierte. Menschen, die ihn zu einer Änderung seiner Gesinnung bringen wollten, wies er zurück. Schließlich aber ließ er sich von dem hochwürdigen Pater Rektor, dessen nützliche Hilfe er in einem anderen Falle solcher Art schon kennengelernt hatte, umstimmen. Dann benutzte er die letzten Stunden seines Lebens so sehr dazu, sein Verhalten im bisherigen Leben derart zu tilgen und zu sühnen, daß er für sein letztes Stündlein in bester Weise gesorgt zu haben schien.

Als er am Tage, der für die Hinrichtung bestimmt war, aus dem Gefängnis herausgeführt wurde, wandte er, in einen anderen verwandelt, sich den Städtern, die zu diesem Schauspiel zusammengeströmt waren, zu und ließ klare Anzeichen eines von Schmerz und Schauder über die eigene Untat erfüllten Geistes sehen.

Er stieg auf das 18 Fuß hohe Schafott hinauf, das man vor dem Tatort, einem großen Gasthof, errichtet hatte. Er bat in einer höchst beredten Rede zuerst um Verzeihung für sein Verbrechen, dann beschwor er alle Anwesenden, sie möchten in diesem Augenblick seines Todes für ihn beten. Es war niemand anwesend, der die Tränen zurückhalten konnte, ja er starb mit solcher Frömmigkeit und Festigkeit, daß es aller Meinung war, er hätte sicher im Verderben geendet, wenn er nicht so geendet hätte. Mit freiwillig gespendetem Geld wurden sehr viele Meßopfer für ihn gehalten."[4]

Eduard Lachmann

[4] Omne charitatis genus Tergestini Patres exprompserunt ... Singularis eluxit charitas in tribus sua ob delicta morti addictis. Prior erat Franciscus Arcangeli, tertio ac quadragesimo a patrato enormi scelere die, ante ipsam delicti domum rota fractus, tum eidem in patibulo implexus. Reducem Vienna Clarissimum Virum Joannem Winckelmann Pontificiarum Antiquitatum Praefectum, sagacissimum totius antiquitatis scrutatorem et interpretem, Linguae ad haec Graecae in Vaticana Bibliotheca Professorem, Romam repetentem, suis, quae illi pro virtutibus demum omnibus fuerant, fraudibus dextre adeo circumvenerat, ut vir a suo candore hominem mensus, familiariter eo uti, itineris rationem omnem ei exponere, sua cum eo conferre, Lysimachos et radiantes Daricos, aureorum vim magnam, quibus nempe muneribus vir doctissimus ab Augusta cumulatus erat, ostendere inciperet, nescius sane in ejus se incidisse manus, cui aurum novum perinde ac vetus, si aurum modo esset, ingentem cupiditatem proliceret. Arcangeli, qui malorum gravissimum paupertatem duxerat, vias illico omnes, quibus potiretur thesauris, pro facundo suo ingenio rimari; at cum non aliam perspiceret, Patroni sanguine opes vindicare constituit: nec moratus longius, quae impie constituerat octava Augusti executus est; hae (wohl für: hac) enim func, quem injiceret, cultro, quo clarissimum illud litera torum sidus extingueret, armatus Winckelmanni cubiculum subit, multa pro consuetudine de itinere, quod inituri essent proxime, sciscitatur, visendorum rursus, praegrandium illorum nummorum non ob aurum, sed impressam eisdem Augustae effigiem, injectam sibi cupiditatem commemorat, quaesitis alijs ex alijs diem ducit, dum demum Winckelmannum suae jam jamque assessurum mensae à tergo injecto laqueo occuparet: at cum is in subito terrore sibi non deesset, manuque, ne funem sicarius in nodum cogere posset, obluctatur, Arcangelus pensi non habens, quocun — / fol. 18 / que demum modo amicum sterneret, producto cultro quinque vulnera eidem inflixit, suoque innatantem sanguini reliquit. Vix septima hora effluxerat, cum è vulneribus Winckelmannus, venia hosti concessa, et supremis Mysterijs pie comparatus decessit. At non diu impune scelus perfido homini abijt; agnitus enim et in urbem reductus

Um unsere Schuljugend

Bernhard de Rudder, Ordinarius für Kinderheilkunde an der Universität Frankfurt a. M., in wissenschaftlichen Kreisen unter anderem wohlbekannt durch seine grundlegenden Untersuchungen über die Meteorobiologie des Menschen, hat am 27. September 1955 auf der Eröffnungskundgebung des 58. Deutschen Ärztetages in Baden-Baden den Festvortrag mit dem Titel: „Die Gesundheit unserer Schuljugend" gehalten.[1] Einige Zeitungen haben über *de Rudders* Ausführungen kurz berichtet. Im Hinblick auf das aktuelle Thema lohnt es sich indes, *de Rudder* ausgiebiger zu Wort kommen zu lassen, da die Dinge, die zur Sprache kamen, nicht allein Ärzte, sondern vielmehr auch Pädagogen und Soziologen angehen und künftig weit mehr Beachtung verdienen, als das im „Jahrhundert des Kindes" bislang der Fall war. *De Rudder* geht aus von dem Prototyp des Schulkindes von heute und morgen, nämlich dem *Stadtkind,* „... aus ihm werden mehr und mehr die handelnden Menschen der nächsten Generation heranwachsen; die Verstädterung des Bauernkindes schreitet rapide fort — es fährt heute schon statt des Ochsen- und Pferdewagens den Traktor, mit dem man es sogar Sonntagsausflüge machen sieht, es trägt städtische Konfektion, lernt im Film städtische Mentalität, wird zu Hause oder schon im Gemeinschaftshaus des Dorfes zunehmend mit durchaus städtischen Klängen und Bildern fernberieselt."

Man sieht, *de Rudder* beobachtet genau und sagt mit Recht, in den innerhalb weniger Jahrzehnte sich manifestierenden grundsätzlichen Änderungen in der Lebensform dieses Stadtkindes liege der eigentliche Kern des Gesundheitsproblems unserer Schuljugend. Wie stehen doch im einzelnen die Dinge, die jeder, der noch sehen und hören kann, täglich erfährt? „... Das Stadtkind von heute findet an Stelle eines gewachsenen Lebensraumes ein Terrarium, einen Kulturschutzpark vor: sofern das Kind überhaupt noch ein wirkliches, wenn auch kleines ‚Zuhause' besitzt, darf es mit seinem Spiel den Vater, die Untermieter, die Wohnungsnachbarn nicht stören; das Spielen im Treppenhaus untersagt die Hausordnung, ein ungezwungenes Spielen auf der Straße verbietet die Polizei oder wenigstens die Gefährdung durch den Verkehr: ‚das Betreten der Grünflächen in den Anlagen ist verboten'. Kinobesuche und Omnibusfahrten", so sagt *de Rudder,* „können über diese *Lebensraumbeschränkung* nur hinwegtäuschen, ein ungebundenes Streunen durch Wiese und Wald aber nicht ersetzen."

Weit gefährlicher als diese Lebensraumbeschränkung freilich erscheint nach dem Urteil dieses erfahrenen Kinderarztes die fortschreitende *Auflösung der Familie.* Sie beginnt damit, „daß jedes Familienmitglied seinen eigenen Tagesrhythmus hat, daß der Mittagtisch nicht mehr die Familie vereint, sondern die Hauptmahlzeit zwischen 12 und 16 Uhr eingenommen wird". Und — be-

---

fuit, quam laeto vultu, ceu re egregie patrata subijt, non sine omnium fremitu, qui aegre cohiberi poterant, ne perfidum discerperent. Notius erat hominis flagitium, quam ut multis quaestionibus verum exprimeretur: mortis ergo in illum fertur sententia, ad quam ille tumultuari, fremere, et meliora monentes rejcere, dum demum R. P. Rectori, cujus operam proficuam jam ante in alio id genus negotio senserat, victas manus daret, tunc enimvero extremas vitae suae reliquias in subducendis expiandisque vitae superioris rationibus ita posuit, ut supremis suis optime consuluisse videri possit. Constituta supplicij die eductus ècarcere jam in alium àse versus civitatem totam, quae ad spectaculum confluxerat, in se vertit, adeo animi indolentis, et delicti sui horrore confusi luculenta indicia edidit; ut vero funestum pegma octodecim pedes altum, pro delicti loco, diversorio magno, erectum conscendit, disertissimaque oratione delicti primum sui veniam expedijt, tum praesentes omnes obtestatus est, ut in feali hoc articulo preces geminarent; nemo fuit, qui lachrymas teneret. Porro pietate constantiaque tanta obijt ut vox omnium fuerit, periturum eum certe fuisse, ni ita perisset. E collato liberaliter aere sacrificia multo plurima facta."

[1] Ärztliche Mitteilungen — Deutsches Ärzteblatt — H. 30 vom 21. 10. 1955.

herzigen wir das angelegentlich — diese Auflösung der Familie „erreicht ein hohes Maß nicht etwa erst mit der Scheidung der elterlichen Ehe, die stets einen schweren Einbruch in das kindliche Heimatgefühl darstellt", sondern schon mit der vorwiegend außerhäuslichen Arbeit der Mutter, die damit ihre natürliche Mission aufgebe und das Kind entweder tagsüber sich selbst überlasse oder irgendwie in fremde Betreuung gebe. Wer, wie der Referent, einem sehr großen Krankenhaus mit verschiedenen verheirateten Schwestern vorsteht, kann bezeugen, daß die Familie solcherweise tatsächlich zur „Schlafgemeinschaft", das Kind zum Waisenkind wird und die beruflich tätige Mutter sich gedanklich auf die Arbeitsaufgabe (in etwa) umstellen und damit von der Welt des Kindes, die sie mitprägt, entfernen muß. So wird, nach *de Rudder*, das Kind zwangsläufig in die Sorgenssphäre des Erwachsenen hineingezogen. „Dort", meint deshalb *de Rudder*, „wo nicht wirtschaftliche Notwendigkeit eine Mutter zur Arbeit zwinge, sondern vielleicht nur ein Wunsch nach sonntäglicher Motorisierung, könne ein hausärztlicher Ratgeber aufklärend manches erreichen." Wir sind für den Kreis unserer Klientel freilich nicht so optimistisch und meinen, daß weithin jenes Gespür für Tiefe und Tragweite dieser Probleme verschüttet sei und kaum mehr „fröhliche Urständ" im Interesse des Kindes feiern könne.

Als dritten Wesenszug heutiger Lebensform von Kindern hebt *de Rudder* endlich die *Überbelastung mit Reizen* hervor, ein sehr komplexes Phänomen, das die mannigfachen sympathikotonen Reize des heutigen Stadtlebens umfasse. „Urbanisierungstraumen" werden aufgezählt, wie das Leben nach der Uhr, die ungezählten Reize in Geschäftsauslagen, die Übersättigung mit Spielzeug, die Sensationen in Wort und Bild, angefangen vom Kino über die Illustrierten, die „Comic-Books" und darüber hinaus die zahlreichen pharmakologischen Reizmittel aus elterlicher Hand! Ausdrücklich genannt werden die „Fahrschüler", die morgens um 7 Uhr oder noch früher das Haus verlassen und nachmittags gegen 15 Uhr heimkommen, müde, unlustig zur Nahrungsaufnahme, meist einem für die vegetativen Funktionen unseligen „Schichtwechsel" überantwortet, dessen schädliche Wirkung schon *Duesberg* nachgewiesen hat. *Bennholdt-Thomsen* (zit. nach *de Rudder*) hat gelegentlich seiner Untersuchungen zum Akzelerationsproblem nachgewiesen, daß gerade die reizlabileren Menschentypen erhöht in die Stadt abwandern, so daß die eben genannten Reize gerade Kinder mit im Mittel erhöhter Reizansprechbarkeit treffen. Wie *de Rudder* schon immer betont hat, sind die sympathikotonen Reize tatsächlich ausschlaggebend für die viel diskutierte Steigerung des Wachstums und des Entwicklungstempos. Dem Arzt obliege es, für die akzelerierten Jugendlichen die Grenzen des Zuträglichen abzustecken. Ebenso wichtig aber ist es für die Pädagogen zu wissen, daß die von den Akzelerierten abstechenden Spätreifenden nur allzuleicht das Bedürfnis zeigen, „ihren Mann zu stellen" — „bis zur Kriminalität, oft auch nur infolge Verführung, der sie begreiflicherweise leichter erliegen".

Beherzigenswertes und Grundsätzliches wird von *de Rudder* abschließend über die Anforderungen der Schule, ihre baulichen und betrieblichen gesundheitlichen Anforderungen gesagt, „allerdings stranguliert durch die Knappheit des ‚Etats' und anderer Kassen". „Es muß immerhin etwas Zweifel erwecken an der Ehrlichkeit des Schlagwortes vom ‚Jahrhundert des Kindes', wenn zehn Jahre nach Kriegsende erst ein Teil der zerstörten Schulen wieder aufgebaut ist", so *de Rudder*. Aus meinem Arbeitsgebiet habe ich gleich ernste Zweifel über das „Dauerpathos", mit dem man von den Geisteskranken als den „Ärmsten der Armen" spricht. Die Hilfe kommt nämlich nicht vom Schlagwort, sondern von der Tat, zu der wir gerne unsere ärztlichen Kräfte leihen.

De Rudder schließt seinen Übersichtsaufsatz, den man so gerne in den Händen der Parlamentarier wüßte, mit dem ernsten Hinweis, daß allein der Arzt zuständig für den von mehreren Seiten geforderten Gesundheitsunterricht sei.

Die Konturen, mit denen *de Rudder* das Schulkind von heute und morgen als das „Stadtkind" umreißt, weisen zuletzt auf soziologische Probleme, die mit der nicht mehr zurückzunehmenden zivilisatorischen Entwicklung aufs engste verbunden, also tatsächlich irreversibel sind. „Kindsein" von heute weist nach *de Rudder* auf „Verlust der Mitte", ein ernstes Wort.

Vielleicht interessieren in diesem Zusammenhang mehr psychologische Erwägungen, die uns als stillen Zuschauer in einem unfern Münchens gelegenen Vorort mit ca. 10000 Einwohnern bewegen. Es sind Eindrücke eines Psychiaters — nicht mehr und nicht weniger als *Eindrücke*, die aber doch nachdenklich stimmen. Ein Vorort, noch umgeben von vielen Wiesen und tiefem Wald und dabei doch der Großstadt nahe, ist ein trefflicher „Ansitz" zur Beobachtung der Schuljugend von heute. Wiese und Wald stehen hier zur Streife frei; dabei gibt es auch die Wahl hin zur Stadt. Was treibt nun die schulpflichtige Jugend eines solchen Vororts in der Freizeit? Wenn ich recht sehe, lassen sich ungezwungen einige Gruppen (es sind nur die wichtigsten) herausstellen. Die erste Gruppe — noch erfreulich — ist die Gruppe der aktiv Sportlichen, die sich bei Fuß- und Handball tummelt und Sport nicht mit Totoschein verwechselt. Sie füllen mit Sport jeder Art ihre Freizeit. Diese Gruppe ist groß und bei richtiger Leitung wohl beeinflußbar. Diesen „Aktiven" gegenüber steht eine zweite Gruppe „Passiver", die der „Gelangweilten". Wir nennen sie entsprechend ihrem Tummelplatz die „Kino- und Kioskophilen". Ihr Interesse gilt fragwürdigen Filmen, Heften und Bildzeitungen. Man sammelt sich um die Kioske und steht herum. Mit dickem Pullover und modischem Dreß verkörpern diese Reifenden das, was man hierzulande unter dem Wort „Stenz" faßt. Dazu gesellt sich auch die entsprechende weibliche Bekanntschaft. Handelt es sich bei den genannten Gruppen um ältere Schuljahrgänge, so kennt die Gruppe der „Motorophilen" keine Grenzen hinsichtlich der Schulklassen. Parkplätze sind das Tummelgebiet dieser Jugendlichen, die auf mehr als Hörweite den Zweivom Viertakter unterscheiden, über jede Automarke und den Hubraum Bescheid wissen. Wie ein Buchfink schlägt — sie sagen „singen" —, wie er aussieht, wie sich Nußhäher und Buntspecht unterscheiden, beschwert die Freunde der Lärmmaschinen nicht. Dabei bringen wir aus *de Rudders* Aufsatz hier den erstaunlichen Hinweis, „daß erfahrene Zoologen uns versichern, die Primaten seien die einzigen Lebewesen, die Lärm um des Lärmes willen machen". Begreiflich, daß deshalb das erste Lebensziel des „Motorophilen" das Motorrad ist. Verschwunden jedenfalls ist das Glück der Erde, das auf dem Rücken der Pferde liegt, denn erstaunlicherweise hat die Jugend keine Freude mehr an einem schönen Pferd — Soziussitz oder Rennrad müssen die Bindung an das Lebendige ersetzen. Eine kleine Gruppe, eine sehr kleine freilich, unserer Jugend hat noch Freude an Wiese und Wald, wo die Schüler als echte Kinder — wie ehedem — schweifen. Aus ihnen rekrutiert sich die kleine Zahl der Sammler, der Freunde von Herbarien und Aquarien, der Heimat- und Erdverbundenen, die zu fördern oberstes Ziel jeder Schule ist.[2] Ob die

[2] Diese jungen Freunde sind auch für Heimatkunde und Brauchtum aufgeschlossen *und wollen etwas von der Welt wissen.* Wie schlimm es da und dort steht, wolle man einem eindrucksvollen Aufsatz im „Münchner Merkur" Nr. 293 vom 8. Dezember 1955 entnehmen, wo es unter der Überschrift „Heinrich der Schwarze soll Gründer Münchens sein" *wörtlich* heißt: „Völlig ahnungslos stehen viele der Geschichte ihrer engeren Heimat gegenüber." (Es handelte sich um Fragen bei Einstellungsprüfungen für den Beamtennachwuchs.) Weiter heißt es: Als Gründer Münchens gelten u. a. „Heinrich der

anderen Gruppen „umgeschult" werden können, bezweifle ich, je mehr auch die Väter die Stille und Einsamkeit fliehen und die Mütter durch ihre Berufstätigkeit so wenig zur „Prägung" ihres Kindes beitragen können.

Aufs Ganze gesehen glauben wir bei unseren wachsenden Eingeschulten in Freizeit und Spiel einen Mangel an *Phantasieüberschuß* — woher er bedingt sein mag, bleibe dahingestellt — feststellen zu müssen, jedenfalls ein merkwürdiges Phänomen des Motorzeitalters. Hier sei auch die Frage gestattet, wohin die geläufigen (saisonbedingten) Spiele denn entschwunden sind? Wir sehen kein reifentreibendes Mädchen, kaum eine Springschnur, keine Schussergemeinschaft. Vergessen sind Pickeln und Platteln, jedenfalls unter der mich interessierenden Jugend. Das Spiel in Laubhütten aus Birken — nach beendeter Fronleichnamsprozession in gemeinschaftlichem Eifer gebaut — alles das gibt es nicht mehr! Es ist langweiliger um uns und leider auch um die Kinder geworden. Soviel wir die Dinge überschauen, dreht sich alles um die *prägende* Kraft der *Mutter* und um die letzte Frage, inwieweit diese prägende Kraft über allen exogenen Einflüssen heute etwa gestört, gemindert, ja auf ein Minimum reduziert worden sei. „Prägen" kann man nämlich nur, wenn der Prägstock all das an Feinheiten, wohl ziseliert, in sich trägt, was man dem zu „Prägenden" überantworten will. Die Dinge liegen hier nicht sehr erfreulich. Hoffen wir indes, daß diese elementare und vitale Kraft trotz gefährlicher Ablenkungen und Einflüsse von außen — zwei Weltkriege nicht zu vergessen — sich erhole. Es sollte indes viel mehr getan werden, beruflich tätigen Müttern ehestens ein verlängertes Wochenende für sich und ihr Kind zu gewähren. Die Wirtschaft wird darüber nicht zugrunde gehen. Überall dort aber, wo nicht elementare wirtschaftliche Notwendigkeit die Berufsarbeit einer Mutter mit heranwachsenden Kindern erfordert, sollte ein „hausärztlicher Ratgeber" (der ja früher soviel galt) die Mutter dem Kinde zuführen. Solange das nicht geschieht und dafür wirtschaftliche Opfer von beiden Seiten gebracht werden, ja gar das Grundgesetz all dem entgegengehalten wird, kann man wenig Wandel erhoffen.

Anton von Braunmühl

Schwarze, Furz zu Löwenstein, Heinrich der Teufel, Heinrich Löwenherz und Münchhausen (!). Der erste Weltkrieg wird in die Jahre 1930, 1919—1928, 1814—1818 und 1919—1923 verlegt ... Es überrascht kaum noch, daß nach Ansicht mancher das erste Auto im 13., 16. und 17. Jahrhundert fuhr ..."

Das Geheimnis des Marcelino

In den letzten Jahren ist eine Fülle von religiösen Stoffen verfilmt worden. Bei den meisten Filmen hatten die berufsmäßigen Kritiker und die Besucher manches auszusetzen: Sensation, Zwiespalt zwischen Absicht und Gestaltung, Entheiligung des Religiösen usw. Der jüngst gezeigte spanische Film „Das Geheimnis des Marcelino", dem die Novelle Marcelino Pan y Vino von José Maria Sanchez-Silva[1] zugrunde liegt, dürfte in seiner Art eine der besten Darstellungen eines religiösen Gegenstandes sein. Vielleicht kann man an ihm einige Bedingungen deutlich machen, die erfüllt sein müssen, wenn ein wirklich künstlerisches Werk entstehen soll. Darüber hinaus vermag dieser Film etwas über das Wesen der Filmkunst überhaupt auszusagen.

Es handelt sich um eine Legende, die von einem Knaben erzählt, der gleich nach seiner Geburt vor der Pforte eines Franziskanerklosters niedergelegt und von den Mönchen aufgezogen wurde. Als Fünfjähriger entdeckt er in einem Abstellraum, vor dem man ihn gewarnt hatte — dort werde er von einem bösen Mann geholt —, ein Kruzifix, das er lebend glaubt. Da der Gekreuzigte ein so abgezehrtes Antlitz hat, hält er ihn für hungrig, bringt ihm Brot und fordert den Herrn auf zu essen. Dieser er-

[1] München 1955, Süddeutscher Verlag, DM 6,80.

greift das Brot, und nun entwickelt sich eine geheimnisvolle Freundschaft, in der der Knabe seine größte Frage, die nach seiner Mutter, stellt. Er darf sie zusammen mit der Mutter des Herrn schauen und stirbt im Übermaß seines Glückes. Seit dieser Zeit wird der wundertätige Christus jedes Jahr von den Bewohnern des nahe gelegenen Dorfes andächtig verehrt.

Das erste, was den Film anziehend macht und seine Wirkung bedingt, ist die Tatsache, daß das Geschehen als eine Legende dargestellt wird, der sich der Zuschauer ergibt, da sich auch der Erwachsene noch gern in das phantasievolle Reich des Märchens emporführen läßt. Der Homo ludens gehört mit zu den Wesenszügen des menschlichen Bereichs und macht sogar einen hohen Grad seines Wesens aus. Die Tatsachenrealistik hingegen beschwingt nicht die Phantasie.

Wichtiger noch ist, daß der Zusammenstoß der Welt biederer und derber Mönche mit einem zappelnden Säugling, das Täppische und Hilflose, ein humorvolles Spiel hervorrufen, das jedem Zuschauer ein Lächeln abnötigt und ihn bereit macht, willig auf den heiteren Einfall einzugehen und seine Entwicklung zu verfolgen. Man wird sich in diesem Zusammenhang etwa an den Kunstgriff des alten Jesuitentheaters erinnern dürfen, das mit Vorliebe am Anfang des szenischen Geschehens eine scherzhafte Darstellung wählte. Erfahrungsgemäß wurde dadurch immer eine Stimmung des Wohlwollens geschaffen, die gern die schauspielerische Unvollkommenheit der auf der Bühne auftretenden Schüler überdeckte und sich ihrer Leitung überließ, wenn sie sich in die Welt ihres Dramas mit kindlichem Ernst einlebten.

Dies ist vor allem dann notwendig, wenn die höchsten Gegenstände des Menschen, die des Glaubens, des in die sichtbare Welt der Dinge eingesenkten übernatürlichen Kosmos der Offenbarung berührt werden. Nur wo und wenn diese Wirklichkeit ebenso stark erlebt und aufgenommen wird wie die alltäglichsten Beschäftigungen und Handlungen, wie es beispielsweise Essen und Trinken sind, können das Geheimnis und die Welt des Glaubens wahrscheinlich gemacht werden. Es entsteht die Frage, wie das zu bewerkstelligen sei. In dem Roman „Das Lied der Bernadette" stand auch Franz Werfel vor der Aufgabe, die Erscheinungen an der Gave glaubhaft zu machen. Mit sicherem dichterischem Blick löste er sie dadurch, daß er in der Wortwahl und der Form der Erzählung in keiner Weise das Außerordentliche, Feierliche, Wunderbare wählte, sondern vielleicht mit einer noch größeren Selbstverständlichkeit die kleine Soubirous sprechen und handeln ließ. Er mied die Gefahr, durch besondere Kunst den Leser über die Handfestigkeit des Lebens hinausführen und sozusagen verzaubern zu wollen. Ähnlich ist es auch in diesem Film geglückt, einen zwar aufgeweckten, aber doch wie einen reinen Toren Parzival denkenden, sprechenden, handelnden Knaben als Spieler auf die Leinwand zu bannen, den zwar das Heilige tiefer ergreift, der sich aber genau so natürlich gibt, wie wenn er mit seinen Ziegen spielt oder seine kleinen Schätze sammelt, anschaut und sich dabei mit einem in seiner Phantasie lebenden Altersgenossen unterhält. Gerade weil der Aufwand des Besonderen vermieden wird, erscheinen die Entfaltung der religiösen Anlage und die Begegnung mit der himmlischen Welt so menschlich nah und selbstverständlich.

Dadurch sind auch die Voraussetzungen geschaffen, um selbst das Wunderbare in den Bereich der Wirklichkeit zu rücken. Es geht dann das Wort des Evangeliums in Erfüllung: „Wenn ihr einen Glauben wie ein Senfkörnlein habt und sagt zu diesem Berg: Setze dich von hier nach dort, so wird er sich bewegen und kein Ding ist euch unmöglich (Mt 17, 20)". Man möchte sagen: Der Herr konnte gar nicht anders, als das Brot aus der Hand des treuherzigen Knaben annehmen.

Allerdings erregen in diesem Punkt fast alle Filme heftigen Widerspruch oder verstimmen wenigstens und wirken unglaubhaft. Man denke etwa an die Mutter-Gottes-Erscheinungen in dem sich auf das Buch Werfels stützenden Film über die Wunder von Lourdes oder auch, wenn schon in geringerem Maß, an die religiösen Großtaten von Monsieur Vincent. Wie kommt es, daß der Besucher des Marcelino-Filmes diesen Eindruck nicht gewinnt?

Es liegt dies wohl hauptsächlich an der keuschen Zurückhaltung, mit der hier das wunderbare Geschehen dargestellt wird. Es wird nur angedeutet und erscheint im Bild nur in der eben eine schwache Ahnung vermittelnden Gestalt: eine sich öffnende Hand, ein Lichtschein, der durch die verschlossene Tür dringt, das selig entschlafene Kind. Das ist alles. Sonst beschränkt sich der aufnehmende Künstler darauf, die Wirkung im Antlitz des Knaben oder der Mönche festzustellen. Wie im Theater etwa beim Prolog im Himmel des Goetheschen Faust nur die Stimme Gottes spricht, die Engel in geheimnisvoll andeutendem Umriß erscheinen, so nutzt auch dieser Film fast nur das Wort des nicht auf der Leinwand erscheinenden Christus und den Widerschein der Geheimnisse in Gesicht und Handlung der menschlichen Spieler.

Zweifellos hat der Film die größten Möglichkeiten, das Außerordentliche und Unerhörte durch Lichtwirkungen hervorzubringen. Aber indem er hier auf die Anschaubarkeit verzichtet und nur auf die innere Einbildungskraft des Zuschauers vertraut, zieht er den Himmel auf die Erde herab. Der Mensch ist eben kein reines Sinneswesen. Seine Größe entfaltet sich, wenn er, vom Sinnenhaften angestoßen, dank seiner höheren Phantasie in seinem Geist das Wesen der Dinge berührt und im Besitz der inneren Wahrheit vollkommen sich selbst verwirklicht.

Das gilt sogar auch diesseits der religiösen Welt für die Wirklichkeit des natürlichen Lebens. Wo man nur in der anschaulichen Deutlichkeit des Konkreten verharrt, dringt man nicht vor in die Mitte des geistigen Sinns. Der Zuschauer bleibt beim einzelnen Fall stehen, gelehrte und scheingelehrte Beurteiler können dann von dem Problemfilm sprechen, der aber nicht eigentlich das Problem meistere oder höchstens durch theoretische Worte zu klären suche, und der Film bemüht sich dann durch ein glückliches Ende das Geschehen zu einem letztlich ungenauen und vorgetäuschten Abschluß zu bringen. Es gilt auch vom Film im allgemeinen, daß die Betätigung der Sinne ein Mittel ist, das sich selbst überwinden muß, um das höhere Ich zum Akt zu führen. In der Selbstbeschränkung der Anschauungsmöglichkeiten liegt das Geheimnis seiner besten Wirkung. Der ganze Mensch will über die Erscheinung hinaus zu den Wesenheiten gelangen. Verkennt er diese Aufgabe, erreicht er im besten Fall eine erregende Sensation, genau so wie eine ganz der sinnlichen Anschaulichkeit verschriebene moderne Pädagogik nicht den ganzen Menschen bildet, sondern jämmerlich und verhängnisvoll in die Irre geht.

Darin liegt die entscheidende Leistung des Films „Das Geheimnis des Marcelino". Es ist wohl nicht von ungefähr, daß er nicht in den Ateliers des amerikanischen Hollywood, sondern im spanischen Chamartin aufgenommen wurde, wo der Sinn für den ganzen sinnenhaft-geistigen Menschen, die Ahnung von der Ordnung und dem Zusammenhang von Körper, Sinn, Phantasie, Geist, Herz, Natur und Übernatur, irdischer Lebensfreude und gläubiger Verpflichtung, Berufung und Beheimatung noch lebendig ist. Hier ist auch die Freude an der kernigen und robusten Natur und Menschenwirklichkeit vereint mit der zarten Hingabe an das Geheimnis der Gotteskinder: Daß in diesem Film dies alles in einer so schlichten Selbstverständlichkeit gestaltet wird, ist sein größtes Verdienst.

Johannes Wolff

Besprechungen

Philosophie

Pohlenz, Max: Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. (212 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. DM 14,50.

Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß Freiheit heute zum Schlagwort der Parteien, der politischen Ideologien und sogar der Philosophen geworden ist, zu einem Schlagwort, das in hundert Farben schillert.

Da tut es wohl, in einer dem Zank der Gegenwart entrückten Untersuchung dem Ursprung und der Entwicklung des Freiheitsgedankens bei jenem Volke nachzugehen, das zu den hervorragendsten Schöpfern menschlicher Kultur- und Geisteswerte gehört, dem griechischen.

In der hellenischen Frühzeit zeigt sich uns die erste Wurzel des Freiheitsbewußtseins in der privaten Sphäre, im Gegensatz Herr-Knecht. Dieser Gegensatz wurde zunächst noch überbrückt durch das menschlich milde Klima der Hausgemeinschaft, später, mit zunehmender wirtschaftlicher Entwicklung, verwies man die Unfreien in einen eigenen sozialen Stand, die Gesellschaftsschicht der Sklaven. Eine weitere Note erhielt das Freiheitsbewußtsein durch den Umstand, daß auch der Freie durch militärisch-politische Niederlage seiner Polis in die Sklaverei geraten konnte. So kam man dazu, auch die Freiheit der Gemeinschaft als hohes Gut zu schätzen. Der höchste Schwung dieses politisch-sozialen Freiheitsgedankens wurde im Abwehrkampf gegen die persische Weltmacht erreicht.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der Freiheitsgedanke nach der siegreichen Behauptung gegen äußere Feinde nun innenpolitisch weiterwirkte und als schöpferische Kraft auch das Staats- und Kulturleben durchströmte. Seine Reife erreichte das Bemühen um wahre Menschenfreiheit dort, wo die Frage nach der inneren Freiheit gestellt wurde, der Freiheit im Zusammenhang mit den sittlichen Werten.

Die Problematik um Freiheit und Bindung mußte zu tiefst durchkostet werden, als der Rationalismus und die Dialektik das überlieferte, an die alte Polis und ihre Götter gebundene Ethos auflösten.

Eindringlich wird die Rolle der griechischen Tragödie geschildert. Sie will nicht unterhalten, sondern bildet einen Teil des staatlichen Kultus. Sie deutet den Mythos und übernimmt in ihrer hohen Zeit die sittliche Führung des Volkes.

Im Zeitalter der erwachten Ratio muß sie dieses Amt an die Weltweisheit abtreten. Und nun bietet uns Pohlenz einen höchst wertvollen Abriß der griechischen Philosophie, soweit sie um die Läuterung des Freiheitsbegriffes ringt und soweit sie das Problem von Freiheit und Heimarmene, von allwaltendem Logos und dem freien Willen der Einzelpersönlichkeit (Stoa) zu klären sucht.

Größe und Grenzen des griechischen und hellenistischen Denkens werden offenbar. Auf einige Grenzen möchten wir hinweisen: Der griechischen Tragödie ist es nicht gelungen, von der Schicksalstragödie eindeutig zur Persönlichkeitstragödie durchzustoßen. Pohlenz hält es zwar für Aberglauben, die griechische Tragödie als Schicksalstragödie zu bezeichnen — und soweit die Menschen in ihr für bloße Marionetten gehalten werden, hat er sicher recht — aber zwischen einem Drahtpuppenspiel und einem Persönlichkeitsdrama gibt es Zwischenstufen. Und in einer solchen Zwischenstufe scheinen uns die hellenischen Trauerspiele steckengeblieben zu sein. Denn die Persönlichkeit behauptet sich nur dort völlig gegen das Schicksal, wo ihr Kern, ihr eigentliches Sein, nicht wirklich physisch zermalmt werden kann, wo sich der sittlichen Entscheidung gegenüber dem Geschick zugesellt der Eingang zur wahren Unsterblichkeit. Aber ist der traurige Hades der griechischen Tragödie eine echte Unsterblichkeit?

Eine weitere Grenze des griechischen Geistes der klassischen Zeit offenbart die Philosophie. Es war dem hellenischen Geiste eigen, in tiefem Denken die Dinge auf ihr Wesen zurückzuführen. Er war jedoch zu voreingenommen, wirtschaftlich zu sehr interessiert, als daß er gesehen hätte, daß die Freiheit aus dem Wesen des Menschseins schlechthin zu begründen ist, daß also die Sklaverei gegen die Natur verstößt. Erst das hellenistische Griechentum kam hier zu einer menschlicheren Auffassung, besonders unter dem Einfluß der Stoa. Indes auch diese fand ihre Grenzen: es blieb ihr versagt, die Heimarmene (das Geschick), bzw. den allwaltenden Logos (die determinierende Weltvernunft) mit der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit widerspruchslos zu verbinden.

Wo der Verfasser griechische und christliche Freiheit vergleicht, im Schlußkapitel, bleibt man unbefriedigt. Nach katholischer Auffassung bedeutet die Erbsünde keineswegs, daß auch die natürliche Gutheit des Menschen zerstört worden sei und er daher auch keine Freiheit zum ethisch Guten mehr besitze — insofern ist eine Brücke zum griechischen Freiheitsbegriff offen —, aber einen wesentlichen Gegensatz zwischen dem Menschenbild Jesu und dem des Paulus gibt es nicht.

Ein Buch für Theologen und Philosophen, für Philologen und alle Freunde der Antike.

G. F. Klenk S.J.

Ortega y Gasset, José: Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen. (166 S.) Stuttgart 1955, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 9,60.

Wenn in einer Schrift, so offenbart Ortega y Gasset hier die philosophischen Grundsätze seines Historismus.

Des Menschen Menschlichkeit hat kein einmal gegebenes und dann gleichbleibendes Wesen. Nur die Natur, d. h. die Tiere, Pflanzen, Mineralien, hat Substanz, das will sagen, eine gewisse gleichbleibende Grundstruktur. Der Mensch ist keine Natur. Er ist an nichts gebunden und daher frei.

In der Erkenntnis der gleiche Historismus: die Voraus-Setzung, die der Menschengeist macht, wenn er sich nach der Erkenntnis der Dinge ausstreckt, ist stets, daß es Sein gibt, daß die Dinge Sein haben. Diese Voraus-Setzung ist aber nach dem Verfasser ein prärationaler Glaube. Die Griechen haben ihn in hohem Maße besessen. Aber diese vorrationale Glaubensüberzeugung kann sich wandeln, und dann ist die Voraus-Setzung für ein Erkennen im vollen Sinne nicht mehr gegeben.

Und dann die blendenden Antithesen: „Nichts eigentlich Menschliches kann, wenn es etwas Wirkliches, also Konkretes ist, von Dauer sein" (47). „Damit ist nicht gesagt, daß es im Menschen nicht etwas Konstantes gebe. Sonst könnten wir vom Menschen, vom menschlichen Leben, vom menschlichen Sein, gar nicht reden" (ebd.). Der Mensch hat „durch all seine Veränderungen hindurch eine unveränderliche Struktur". „Aber diese Struktur ist nicht wirklich, weil sie nicht konkret, sondern abstrakt ist" (ebd.).

Man möchte nur wünschen, daß Ortega zu dem von ihm bekämpften Aristoteles und seiner Schule ein wenig in die Lehre ginge und die von ihnen zugeschliffene Terminologie und Unterscheidung anwendete. — Nur so ließen sich obige Antithesen auf einen einleuchtenden Sinn zurückführen. Aber freilich mit dem Historismus wäre es dann vorbei. Auf den aber ist er eingeschworen, und mit dem Sein schwimmt auch die Logik auf den Wogen der Zeit dahin und macht Platz einer ewigen Verwandlung.

G. F. Klenk S.J.

Maritain, Jacques: Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheiden zur Einung. (576 S.) Mainz (1954), Matthias Grünewald. Ln. DM 22,50.

Was dieses hochbedeutsame Werk Maritains kennzeichnet, sind die offenen Fenster von der Philosophie aus — nach der einen Seite zu den Naturwissenschaften, nach der anderen zu Theologie und Mystik hin.

Die Mitte, von der aus alles gesehen wird, ist eine Philosophie, die sich auf Thomas von Aquin und seine Ursprünge stützt, man kann sie daher thomistisch nennen. Aber sie verwahrt sich dagegen, einfach als versteinertes, jeder Dynamik bares System ausgelegt zu werden, und will dartun, daß gerade richtig verstandener Thomismus sich ständig mit allen Zweigen des menschlichen Wissens, mit Physik und Mathematik, mit Biologie und empirischer Psychologie einerseits — und mit den supranaturalen Erkenntnisweisen, die von Offenbarung und Gnade bedingt sind, anderseits auseinandersetzt.

Das dem geschichtlich gegebenen Menschen zugängliche Wissen umfaßt drei Hauptstufen: das natürliche, das theologische und das mystische. Das natürliche Wissen zählt wiederum drei Unterstufen, je nach dem Abstraktionsgrade: die „physischen" Wissenschaften, d. h. die Erkenntnis der sinnfälligen Natur — sodann die Wissenschaften, die das Stoffliche unter dem Aspekt von Quantität und Zahl betrachten, die Mathematica, schließlich jene Wissenschaft, welche die Dinge von jeder Materie gereinigt und in ihnen nur noch das Sein und seine Entfaltung sieht: die Metaphysik. Eine gewisse Mittelstellung nimmt die Naturphilosophie ein.

Man mag in manchen Kapiteln von der Ansicht des Verfassers abweichen, man mag z. B. im kritischen Problem und seiner Lösung der kantischen oder idealistischen Problemstellung etwas mehr zugestehen als er — man mag sich fragen, ob im Zuge des kritischen Nachweises, daß der Menschengeist der Wahrheit fähig ist, soweit es sich um die Außenwelt handelt, nicht eine gewisse Unterscheidung zwischen Gegenstand und Ding an sich ad interim, d. h. methodologisch, zulässig sei — man mag zu gewissen thomistischen Prinzipien seine Vorbehalte machen, — immer wird man das Format, die erkenntnistheoretische und metaphysische Denkleistung des Verfassers anerkennen müssen. Vor allem das Gespräch um die Auseinandersetzung zu den Naturwissenschaften hin setzt ein enormes vorphilosophisches Wissen voraus. Freilich werden gerade die diesbezüglichen Abschnitte manche Leser vielleicht ermüden, da nicht nur der Gegenstand schwierig, sondern auch der Satzbau oft recht schwerfällig und undurchsichtig ist.

Wo es um die Bestimmung der Mystik geht, vertritt Maritain die bekannte, aber sehr umstrittene These, daß die mystische Erfahrung und die eingegossene Anschauung das normale Ziel des Christenlebens sei.

G. F. Klenk S.J.

Franz Kardinal Ehrle: Zur Enzyklika „Aeterni Patris". Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu herausgegeben von Franz Pelster S.J. 8°. (202 S.) Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura; Via Lancelotti 18.

Papst Pius XI. urteilt in der Enzyklika „Studiorum ducem" zur Empfehlung der scho-

lastischen Philosophie und insbesondere des heiligen Thomas über die Enzyklika „Aeterni Patris" Leos XIII. vom 4. August 1879 und ihre Auswirkung: Dieses Verdienst unseres Vorgängers ist so groß, daß es allein genügen würde zum unvergänglichen Ruhme Leos, wären auch all die anderen weisen Anordnungen und Taten nicht vorhanden. Und noch im September dieses Jahres sagt unser Heiliger Vater Pius XII. bei Eröffnung des internationalen Thomaskongresses: Wir sagen ohne Zögern, daß die berühmte Enzyklika „Aeterni Patris", in der unser unsterblicher Vorgänger Leo XIII. die katholischen Gelehrten zur Einmütigkeit in der Lehre entsprechend der Unterweisung des heiligen Thomas ermahnte, ihren vollen Wert behält.

In der Tat hat die Enzyklika uns heute in einer Zeit, da eine Fülle von Problemen in neuer Gestalt an uns herantritt und auch bei uns manche Unsicherheit und Konfusion herrschen, gar vieles und Wesentliches zu sagen. Ihre prinzipielle Klarheit, ihre tiefgehende Begründung des Wertes der Scholastik und insbesondere der Lehre des heiligen Thomas für den Nachweis der Grundlagen unseres Glaubens, für Darlegung der metaphysischen und ethischen Grundprinzipien, und die Darstellung der Glaubenswahrheiten und ihrer Verteidigung gegen Neuheidentum und unchristliche Strömungen in Philosophie und Gesellschaftslehre machen sie heute wie vor 75 Jahren zu einem höchst wichtigen Zeitdokument.

So dürfte eine Neuausgabe der vielfach nur schwer erhältlichen Enzyklika durchaus am Platze sein. Der Wert der Ausgabe wird erhöht durch zwei Beigaben. Den besten Kommentar zur Enzyklika hat wohl Franz Ehrle im Jahre 1880 in den Stimmen aus Maria Laach veröffentlicht. Er zeigt unter anderem aus der Geschichte die volle Berechtigung der Scholastik für Philosophie und Theologie. Sie hat das Beste aus der griechischen Philosophie entnommen, es in der Väterzeit von Schlacken gereinigt und christlich umgeprägt und in langsamer Entwicklung vervollkommnet und, ohne ihr den Charakter der Philosophie zu nehmen, zu einem Instrument der Glaubensdarlegung und Verteidigung gemacht. Ehrle sieht daher in der scholastischen Philosophie ein wertvolles und nicht nur zeitbedingtes Geschenk, das die göttliche Vorsehung der Kirche gemacht hat. Er führt alsdann den historischen Nachweis, weshalb Leo und die späteren Päpste, ohne irgendwie den Wert der anderen scholastischen Lehrer herabzusetzen und ohne jegliche Engheit und Ablehnung von Weiterbildung, gerade den heiligen Thomas wegen der Klarheit und Berechtigung seiner Prinzipien, seiner systematischen Verbindung der einzelnen Lehren und seiner unvergleichlichen Methodik den Lehrern und Studenten besonders empfehlen konnten.

Die Enzyklika hat so den Weg zur Erforschung der Scholastik gewiesen. Hier hat nun Ehrle in dem 1883 in der Zeitschrift für katholische Theologie und in einigen späteren Ergänzungen im Gregorianum aus eigenster Erfahrung ein Forschungsprogramm aufgestellt, das bis heute seine volle Geltung bewahrt hat. Da abgesehen von den führenden Autoren nur ein verhältnismäßig geringer Bruchteil der Schriften durch den Druck zugänglich gemacht war, zeigt er den Weg, wie in langsamem Vordringen diese Schätze gehoben, gesichtet, gewertet und für die Problemgeschichte ausgenutzt werden müssen. Sein schönster Erfolg liegt wohl darin, daß vieles von dem, was damals ungeahnte Neuigkeit war, heute Gemeingut der Gelehrten geworden ist und noch immer Wegweiser für die Forschung bleibt. Manches ist geschehen, vieles bleibt noch zu tun übrig. Die Lesung dieses historischen Dokumentes kann daher auch heute mancherlei Anregung bieten. Den Schluß der Sammlung bildet eine kurze Skizze der Verdienste Ehrles auf diesem Gebiete — seine weitreichende Tätigkeit ist damit nur zum kleinen Teile gewürdigt — und der letzten Motive, die ihn bei seinen Forschungen leiteten: Dienst Gottes und Liebe zur Kirche, der Braut Christi, und zu Christi Stellvertreter, dem Papst. F. Pelster S.J.

Erziehungsfragen

Fischer, Wolfgang: Neue Tagebücher von Jugendlichen — Die Vorpubertät anhand literarischer Selbstzeugnisse — Heft 2 der „Grundfragen der Pädagogik", herausgegeben von Alfred Petzelt. Freiburg/Br. 1955, Lambertus-Verlag. DM 6,80.

Nach einer positiven Stellungnahme zur Tagebuchauswertung für die Jugendpsychologie werden etwa 12 Tagebücher von Jugendlichen im Alter von 12—17 Jahren aus der Zeit zwischen 1946 bis 1953 (eines vom Jahre 1939) unter folgenden neun Gesichtspunkten geprüft: Die Beziehung zu den Eltern, die Erzieher im Urteil des Jugendlichen, die Selbstbetrachtung, Vorsatz und Leistung, die Sexualität, das Vorbild, Freundschaft und Einsamkeit, das erotische Erleben, die religiösen Akte. — Man merkt der Arbeit die Erfahrung mit Jugendlichen unserer Tage und die echte seelsorgliche Liebe zu ihnen an. Fischer will in Anlehnung an Petzelts Erziehungstheorie vor allem aufweisen, daß — wie schon Charlotte Bühler in einer ähnlichen Arbeit gezeigt hat — das Reifwerden des jungen Menschen nicht „als die unverantwortbare Reaktion einer aufgabenfremden, „ausgesetzten" Seele auf apsychische Attacken von Zivilisation und Körper" (S. 77) zu verstehen ist. Die besonnene und vorsichtige Kritik erwächst wohl mehr

aus praktischer Erfahrung als aus der wiederholt herangezogenen Persönlichkeitsauffassung Petzelts. Die ausgezeichnete Analyse steht für sich und ist vor allem in den Abschnitten über die Beziehung zu den Eltern, die Sexualität und das erotische Erleben so überzeugend und eindrucksvoll, daß man sie auch ratlosen Eltern zur Lektüre anraten könnte.

In allen Abschnitten wird als Kennzeichen dieser Phase jugendlichen Werdens herausgearbeitet, daß der werdende Mensch sich zur Eigenleistung, zur Bewältigung von Aufgaben aufgerufen sieht, ohne sich dabei selbst Rechenschaft über das Rechte und über die Begründung der Norm zu geben. Vielmehr entscheidet über das Wie der Bewältigung vorwiegend ein als vorbildlich beurteilter lebendiger Mensch, sei es ein Freund, ein Erwachsener oder auch die Gruppe, zu der man sich gern rechnen möchte. Um so schmerzlicher für den Jugendlichen, wenn er dieses Vorbild in ständig nörgelnden Eltern nicht findet, wo er gerade jetzt nach Verstehen, Anerkennung und sittlichem Halt sucht.

Leider geht Fischer in der theoretischen Deutung mit ausdrücklicher Berufung auf Petzelt in der Ablehnung des „Naturhaften" als mitbestimmendem Faktor über den goldenen Mittelweg hinaus. Dadurch bleibt das so lastende Problem der Jugendonanie in der Schwebe. Allerdings mehr theoretisch als praktisch. Denn man wird Fischer rechtgeben müssen, daß das versteckte Festhalten an der sexuellen Lust und die Meinung, es mit einer doch nicht beherrschbaren anonymen Macht zu tun zu haben, in vielen Fällen der Grund für ein angebliches „Nicht-können" ist. In der Praxis bleibt also bestehen, daß es auch hier ein echtes Bewältigen der Aufgabe gibt und der Erzieher Sorge tragen sollte, im schwer mit sich ringenden Jugendlichen das Vertrauen dafür zu wekken. Aber wenn man nun fragt, woher einerseits die merkwürdige Ambivalenz des sexuellen Bewertens und anderseits die Kraft zur Bewältigung kommt, dann läßt sich dafür kaum Petzelts Theorie heranziehen. Denn aus dieser Theorie folgt ja, daß der Jugendliche deshalb mit der sexuellen Lust in ambivalenter Haltung liebäugelt, weil er sie nicht genug „abwerte" (vgl. S. 101). Das setzt voraus, daß er aus eigener Selbstbestimmung dazu imstande wäre, seine Personwürde gegen die „naturhaften" Einbrüche zu behaupten. Ein solch sittlicher Autarkismus ist theoretisch kaum zu begründen. Einmal geht es gar nicht an, die sexuelle Lust „abzuwerten". Denn sie ist ja nicht in sich unwertig, sondern ein positives Gut, das allerdings erst in der Ehe zur Sinnerfüllung kommen soll. Und schließlich ist der Mensch natürlicherweise kein Wesen, das sich aus eigener Kraft zur vollen Harmonie seiner Kräfte bestimmen kann. Der Mensch ist als Geistwesen in Stoff wesenhaft disharmonisch, ganz abgesehen von der erbsündlichen und erblichen Belastung. Trotzdem behält Fischer für die Praxis recht: es gibt ein wirkliches Gelingen auch hier, aber nicht ohne Gnade. Die Grenze zwischen dem, was eigener Einsatz und was die Gnade dabei leistet, wird wohl nie zu bestimmen sein. Aber wenn der eigene Einsatz geschieht, darf man mit der Gnade rechnen, vielleicht *nur* dann. J. M. Hollenbach S.J.

Vogel, Gustav: Psychotherapie und Pädagogik — Der Weg der Psychotherapie im Hinblick auf ihren pädagogischen Gehalt — Heft 1 der „Grundfragen der Pädagogik", herausgegeben von Alfred Petzelt. (116 S.) Freiburg/Br. 1954, Lambertus-Verlag.

Als Mediziner und Schüler des Ordinarius für Pädagogik in Münster bringt Vogel eine knapp und gründlich gefaßte kritische Darstellung des Weges der Psychotherapie im IV. Abschnitt, der als Hauptteil mehr als 60 Seiten umfaßt. Dieser Teil muß als außerordentlich gut gelungen bezeichnet werden, weil er nicht nur darstellt, sondern auch zeigt, in welchen Punkten sich die verschiedenen Schulen gegenseitig kritisieren. Besonders eindrucksvoll wird die „Geltungsdifferenz" einer rein psychologischen Betrachtung herausgestellt und auf die Notwendigkeit der sittlich-religiösen Verankerung alles Psychischen hingewiesen. Man möchte wünschen, daß dieses pädagogisch überaus wichtige Anliegen in der Erziehungspraxis konkrete Früchte trage. Leider ist hier der Modepsychologismus noch weit hinter der Theorie zurück!

Die ersten drei Abschnitte befassen sich mit einer Einführung in die Fragestellung, mit der Natur des Psychischen und der Entwicklung der Psychologie in Hinblick auf die Pädagogik. Der V. Abschnitt bringt eine kurze Auswertung. Unter den fünf Abschnitten dieses Heftes steht der obenerwähnte IV. Abschnitt leider allzu isoliert. Die dort gründlich durchgeführte Kritik wird mit der diskutablen Erziehungstheorie des Herausgebers Alfred Petzelt in einen gewissen Zusammenhang gebracht. Man kann das Psychische eben nicht — wie Petzelt das tut — völlig losgelöst von der Naturkausalität betrachten. Diese bei Petzelt immer wieder heraustretende spiritualisierende Tendenz macht es unmöglich, die so dringend erforderliche Einheit zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und pädagogischer Praxis zu begründen. So wichtig und wertvoll die Betonung der Eigengesetzlichkeit des Seelischen und die Heraushebung der erkennenden und freien „Aktivität" der menschlichen Person gerade für die gesunde Pädagogik ist, so unglaubwürdig muß eine pädagogische Theorie wirken, wenn sie dabei das Bestimmtsein von Trieben und die na-

türliche Gebrechlichkeit des Menschen verharmlost. Wenn nach scholastischer Begrifflichkeit die Seele forma corporis ist, dann ist umgekehrt auch die Materie die Potentialität dieser Seele, und folgerichtig bleiben auch im Seelischen die Kausalverhältnisse der Materie *mit*wirksam. Hier liegt das Problem, das im Anschluß an den ausgezeichneten IV. Abschnitt der Deutung harrt.

Da Vogel neben Petzelts Theorie die scholastische Philosophie zugrunde legt, seien einige Hinweise erlaubt. Wiederholt wird alles, was dem menschlichen Bewußtsein jenseitig gedacht ist, als „übernatürlich" bezeichnet (S. 75, 84, 85, 104). Das ist irreführend. Die religiöse Beziehung zu Gott, wozu die natürliche Gotteserkenntnis und die Gewissenstätigkeit gehört, ist etwas Natürliches. Ausdrücklich und mit Recht betont Vogel die „Geltungsgebundenheit" alles erzieherischen und therapeutischen Vorgehens. Der traditionelle Personbegriff und die Theorie der sittlichen Norm sind aber so, wie sie Vogel andeutet, kaum für eine echte Weiterführung brauchbar. Allerdings weist Vogel auf den rechten Ansatz, wenn er den Primat der Gottbeziehung des Menschen unterstreicht. Hier liegt zweifellos die Lösung der immer noch unbewältigten psychotherapeutischen Probleme, soweit sie erzieherisch angegangen werden müssen: der Mensch ist seinsmäßig ein ens religiosum, so daß daher auch die menschliche Person dem Sein nach mehr gottbezogen als selbstbezogen ist. Dann ist aber auch die „Norm" seiner Aktivität kein abstraktes Sollen, sondern die in Überzeugung wurzelnde persönliche Gottzugehörigkeit.

J. M. Hollenbach S.J.

Kirchengeschichte

Neuß, Wilhelm: Die Kirche der Neuzeit. (584 S.) Bonn 1954, Bonner Buchgemeinde. DM 19,80.

Mit diesem Band ist die von Albert Ehrhard begonnene Geschichte der katholischen Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker abgeschlossen. Neuß, der schon im 2. Band, der das Mittelalter behandelt, auf den Abschlußband hinarbeitete und zeigte, wie sich im 15. Jahrhundert etwas Neues ankündigte, teilt seinen Stoff in drei Teile, wie es sich aus der Natur der Sache ergibt. Der erste Teil (1517—1648) behandelt die Glaubensspaltung und die Glaubenskämpfe, der zweite (1648—1789) führt bis zur Revolution, der dritte (1789—1954) bis zur Gegenwart. Die äußeren Schicksale der Kirche, ihre innere Entwicklung, das Frömmigkeitsleben und die kirchliche Wissenschaft finden in gleicher Weise Berücksichtigung. — Man hat gesagt, daß in den letzten Jahrzehnten in die katholische Kirchengeschichtsschreibung auch protestantische Prinzipien eingedrungen seien, d. h. Auffassungen bejaht würden, die der Gottes-, Glaubens- und Menschenauffassung der Protestanten entstammen. Wie dem auch sei, Neuß schreibt als gütiger, wissender, abgeklärter Gelehrter aus der Mitte eines katholischen Herzens und läßt so die Vergangenheit mit ihrem Leid, ihrem Suchen und Finden lebendig werden. Im Verlauf der Darstellung, schon vom zweiten Teil an, tritt vielleicht die Entwicklung der geistigen Grundlagen gegenüber den Tatsachen zurück. Diese decken die unvermerkt sich wandelnden Voraussetzungen zu, während sie doch erst durch eine hintergründige Behandlung ganz verständlich werden. Die Sprache des Buches ist würdig und klar. Eine Geschichte, die alle Seiten des Kirchenlebens berücksichtigt, wird dieselbe Tatsache mehrere Male berühren müssen. Doch finden sich zuweilen Wiederholungen, die ausgemerzt werden können (z. B. S. 270 u. 271 über die Wiener Universität). Für eine Neuauflage, bei der auch der Stil zuweilen etwas geglättet werden könnte, seien noch einige Versehen und Druckfehler notiert. 65/582 Ufnau im Zürichersee; 113 Wimpina; 138, 140, 146 zur Beurteilung von Margarete von Angoulême vgl. H. Sckommodau, Die religiösen Dichtungen Margaretes von Navarra, Köln 1955; 158 die Jugendgeschichte des heiligen Ignatius von Loyola ist etwas ungenau erzählt; 189, 562 Cabral; 202 Caracciolo; 203, 223 Occhino — 165, 576 Ochino; 247 ff. Canisius fehlt im Index 563; 237, 313, 578 Pruntrut; 274 f. ohne den Fall Galilei beschönigen zu wollen, müßte doch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Galilei die Zuständigkeit der Naturwissenschaften übersteigerte und darum einen gerechten Widerstand hervorrief; 308 Welche Kirchenreformen Josephs II. waren gerecht, welche unberechtigt; 416 P. Ehrle Präfekt der Vatikana von 1895—1905; 425 Petrus Canisius heiliggesprochen von Pius XI.; 431 Réflexions; 442 die Schul- und Bildungsfrage in Deutschland ist wohl etwas zu positiv gesehen; 467 Metzger; 497 die Jesuiten 1847 aus der Schweiz vertrieben; 515 f., 563 Caroll; die Entwicklung der Kirche in USA ist etwas zu stiefmütterlich behandelt, ebenso die der Missionen in Afrika und Indien angesichts des aufkommenden nationalen Selbstbewußtseins; 521, 560 Annam.

H. Becher S.J.

Delius, Walter: Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. (176 S.) München 1954, E. Reinhardt. Kart. DM 9,—, Ln. DM 11,—.

Sorgfältig sammelt Delius die Unmenge von Einzelnachrichten über Personen, Orte und Ereignisse der irischen Kirchengeschichte. Trotzdem werden auch die großen Linien sichtbar: die allmähliche Christianisierung, das Mönchsleben, die Lehr- und Organisationsauseinandersetzungen, das Verhältnis zu Rom, der Einfluß der Iren auf das gallische

und germanische Festland, die allmähliche Angleichung an die allgemeine Kirche, die Bedeutung der Iren für Kunst und Wissenschaft. So ist ein zuverlässiger Führer der Kirchengeschichte entstanden, dessen Auswertung die sorgfältigen Literatur-, Namen- und Sachregister erleichtern.

H. Becher S.J.

Schuchert, August: Kirchengeschichte. 1. Band: Von den Anfängen der Kirche bis zum griechischen Schisma 1054. (383 S.) Bonn 1955, Verein vom heiligen Karl Borromäus. DM 4,80.

Die für das Volk und die Familie bestimmte und darum im Preis so erstaunlich niedrig gehaltene Kirchengeschichte ist ein herrliches Buch. Nicht nur, weil es mit einer so zu Herzen gehenden und ehrfürchtigen Sprache geschrieben ist, nicht nur, weil es unmittelbar auf den wissenschaftlichen Quellen aufbaut und doch nirgends damit großtut, nicht nur, weil es so trefflich in kurze Kapitel gegliedert ist, die das Vorlesen geradezu herausfordern, sondern vor allem, weil in ihm die ganze übernatürliche Ordnung in der konkreten Gestalt der Kirche, in ihrer lebendigen Entfaltung erscheint: Lehre und Übung, Menschenformung und Kunst, und weil es so selbstverständlich wie ernst lehrt, daß die Kirche und der Christ auf dem Weg des Kreuzes ihr Heil finden. Das Buch gehört in jedes katholische Haus.

H. Becher S.J.

Zur Literaturgeschichte

Eichendorff, Joseph von: Anmut und Adel der Poesie. Ausgewählt und eingeleitet von Paul Stöcklein. (245 S.) München 1955, Kösel-Verlag. Ln. DM 8,50.

Eine Auswahl aus Eichendorffs Schriften zur Literatur, die kurz vor der Jahrhundertmitte in den von Görres begründeten „Historisch-politischen Blättern" zu erscheinen begannen. Der Herausgeber, Dozent an der Münchener Universität, bezeichnet sie in seinem Vorwort (S. 14) als das Ergebnis einer eigentümlichen, ganz aus der Anschauung geborenen und farbenfrischen Porträtkunst, der es bei aller kecken Satire gegenüber den poetae minores und bei mancher unglücklichen Einseitigkeit nie an ritterlicher Achtung fehlt. Man wird, nachdem man Eichendorffs Aufsätze mehr genossen als gelesen hat, finden, daß sie treffender nicht hätten rezensiert werden können. Als Kostprobe diene die Beurteilung, die der sonst so kindliche und innige Eichendorff seinem mehr alten als bewährten Mitstreiter Friedrich de la Motte Fouqué widerfahren läßt (S. 122): „Für uns aber hat es etwas peinlich Rührendes, den greisen Dichter wie einen abgedankten Tragöden nach längst vollendetem Schauspiel noch immer zwischen den umgeworfenen Kulissen und verlöschenden Lampen in seiner alten Rüstung rumoren zu sehen, als wäre eben noch alles ringsumher wie in seiner fröhlichen Jugend. Friede und Achtung seinem Andenken, wie allen, die es redlich gemeint!" Eine so milde Scharfzüngigkeit bei Eichendorff dürfte den meisten neu sein.

Wenn Stöcklein die Porträts „Meisterstücke des Verstehens" nennt, so darf man dasselbe von seinem neunseitigen Vorwort sagen, nur daß es, aus langjährigen Studien erwachsen, schwerer und abwägender einhergeht. Wo er indes Eichendorff anerkennend von „Moralismus, Dogmatismus (S. 12) und doktrinärer Enge" (S. 14) distanziert, wird mancher wünschen, daß er diese heutzutage allzu gängigen Vokabeln vermieden hätte.

H. Stenzel S.J.

Mann, Thomas: Versuch über Schiller. (104 S.) Berlin 1955, S. Fischer. DM 5,80

Seltsam, daß die erweiterte Gedenkrede auf Schiller das letzte gedruckte Werk von Thomas Mann wurde! Über den so blanken Klassiker spricht und schreibt ein Dichter des Zwielichtigen und der Zwischenreiche. Es ist nicht zu übersehen, daß Mann sich gründlich vorbereitet hat. Die so treffenden Zitate aus Schillers Werken, die vielen Äußerungen aus Briefen usw., von Goethe usw., sprechen eine deutliche Sprache. Dennoch verrät die flächige Beredsamkeit, daß die Begeisterung weithin nicht ganz echt ist, und die Anerkennung nicht aus letzter Überzeugung kommt. So kann man nicht glauben, daß Mann den Geisterseher in Wirklichkeit für einen „prachtvollen" Sensationsroman gehalten habe. Die Analysen der Dramen freilich sind eindringlich, das Wesentliche der Lyrik ist klar gesehen, Persönlichkeit und Werk erstrahlen in ihrem eigenen Licht. Das ist noch nicht das Entscheidende: Indem Mann sich am Ende seines Versuchs in das Verhältnis von Goethe und Schiller vertieft, gewinnt sein Denken einen Ernst, sein Schreiben einen Glanz und eine Würde, die Schiller gebührt und die seinen Würdiger ehrt.

H. Becher S.J.

Flemming, Willi: Epik und Dramatik. Versuch ihrer Wesensdeutung. (Dalp-Taschenbücher, 311) (144 S.) München 1955, Lehnen. Kart. DM 2,80.

Der Verfasser spürt den Gesetzen nach, nach denen das Kunstwerk geschaffen ist. In steter Gegenüberstellung sucht er die Wesenszüge der beiden Kunstformen zu erfassen, sei es, daß er sie von der Wurzel her entwickelt, sei es, daß er phänomenologisch beschreibt, sei es, daß er die üblichen Fachausdrücke der Literaturwissenschaft erklärt. Auf diese Weise werden das jeweilige Verhalten zur Sprache, die Struktur, die Beziehung zum Raum, das Verhältnis von Zufall, Geschehen, Gehalt, Figuren, der Unter-

schied von tragisch, heroisch, komisch, die Sprachform, der Stil, die Rolle der Weltanschauung und schließlich das Gefüge der Arten behandelt. Am schwächsten ist die Darstellung, wo sie versucht, von der Wurzel her das Wesen der beiden Kunstformen zu erkennen. Die „Grundbegriffe der Poetik" von Emil Staiger, Zürich 1951[2] — leider wird das Buch in den Literaturhinweisen nicht genannt — sind in dieser Beziehung bedeutend aufschluß- und ergebnisreicher. Staiger dürfte auch darin recht haben, daß im Epos dramatische, im Drama epische Elemente vorhanden sind. H. Becher S.J.

Mohler, Armin: Die Schleife. Dokumente zum Weg von Ernst Jünger. (156 S.) Zürich 1955, Die Arche. DM 8,80.

Der langjährige Sekretär stellt willkommene Dokumente zur genaueren Kenntnis des Lebens, der geistigen Entwicklung, der Arbeitsmethode, des Alltags von Ernst Jünger zusammen, verbindet die Zeugnisse und erzählt das Leben, um damit einen modernen Schriftsteller zu zeichnen. In der Einleitung führt er eine Stelle aus der ersten Fassung des „Abenteuerlichen Herzens" an, die für Jünger, der besonders auch als Tagebuchschreiber bekannt wurde, wichtig ist: „... Aus diesem Bewußtsein heraus meine ich auch, wenn ich mich mit mir beschäftige, nicht eigentlich mich, sondern das, was dieser Erscheinung zugrunde liegt und was somit in seinem gültigsten und dem Zufall entzogensten Sinne auch jeder andere für sich in Anspruch nehmen darf." Dies gilt einigermaßen auch für das vorliegende Buch. Man muß Mohler zustimmen, daß heute weiteste Kreise, und zu ihnen zählt Jünger, nicht mehr in einer allgemeinen, Sachen und Personen wurzelnden absoluten Ordnung leben. So können sie sich allein auf eine volle, für alle anwendbare Erfüllung ihrer leibgeistigen Natur berufen. Alles übrige ist Widerspruch zu ihrer eigenen Existenz oder aber gehört dem Bereich des Privaten und Zufälligen an, das höchstens die sträfliche Neugier befriedigen kann. Vielleicht ist Mohler in seinen Auskünften über Jünger in diesen Bereich geraten. H. Becher S.J.

Küpper, Heinz: Wörterbuch der deutschen Umgangssprache. (421 S.) Hamburg 1955, Claassen Verlag. DM 27,—.

Köhler, Georg: Schule der Schlagfertigkeit. (215 S.) Nürnberg 1955, Glock u. Lutz. DM 7,50.

Schöffler, Herbert: Kleine Geographie des deutschen Witzes. Mit einem Nachwort herausgegeben von Helmuth Pleßner. (99 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 2,40.

Die Volksverschiebungen der letzten Jahrzehnte, die stärkere Berührung der Menschen durch Reise, Verkehr, Berufsleben, die Verstädterung, kurz die Bildung der Masse haben zwischen der Hochsprache und dem landschaftlichen Dialekt der Umgangssprache eine erhöhte Bedeutung gegeben. Im allgemeinen bedeutet sie eine Wertminderung der Worte, eine Vergröberung des Ausdrucks, aber es sind doch auch starke Züge der Anschaulichkeit, Treffsicherheit usw. festzustellen. Daher bedeutet die Umgangssprache auch eine Bereicherung. Jedenfalls ist sie eine Erscheinung, die nicht mehr aus dem geistigen Leben des Volkes wegzudenken ist. Küpper hat das Verdienst, eine Bestandsaufnahme der Wörter der Umgangssprache vorgenommen zu haben. Er erklärt dabei die Herkunft und bestimmt die genauere Bedeutung. In den zwei guten Einleitungsaufsätzen untersucht er die Lebensbedingungen und den Stil dieser Sprache. Das Wörterbuch erklärt in seinem ersten Teil die einzelnen Ausdrücke und bietet im zweiten Teil die Umgangsworte zu einzelnen hochdeutschen Grundbegriffen. Das Buch ist sowohl für den Deutschen wie für den Ausländer sehr wertvoll.

Die Sammlung von Anekdoten durch Köhler enthält auch viele Beispiele zur Geschichte schlagender Ausdrücke. Ob sie auch eine Schule der Schlagfertigkeit ist, erscheint fraglich.

Der Erfolg des Buches von Lützeler über den kölnischen Humor hat wohl Pleßner veranlaßt, die im „Reich", der Wochenschrift von J. Göbbels, erschienenen Aufsätze, vermehrt, herauszugeben. Schöfflers Untersuchungen stehen jedoch an Tiefe, Schärfe der Beobachtung und Liebe zu den einzelnen Volksgruppen bedeutend unter denen Lützelers, sind aber doch willkommen.

H. Becher S.J.

Der Krieg im Roman

Ledig, Gert: Die Stalinorgel. (221 S.) Hamburg 1955, Claassen Verlag. Leinen DM 8,50.

Der Verfasser scheint mit der Absicht ans Werk gegangen zu sein, im Leser Entsetzen über den Krieg wachzuhalten. Das ist ihm besonders auf den ersten Seiten gelungen: es dürfte schwer halten, ein noch grausigeres Kriegsbuch zu schreiben. Die Handlung umfaßt zwei Kampftage an der russischen Front des Sommers 1942. „Nachdem die Raupen den Obergefreiten zerwalzt hatten, jagte auch noch ein Schlachtflieger seine Sprengmunition in die Masse aus Uniformfetzen, Fleisch und Blut. Dann endlich hatte der Obergefreite Ruhe. Er roch vier Wochen süßlich. Bis nur noch Knochen von ihm im Waldgras herumlagen. Zu einem Grab kam er nie" (S. 8). Seine starke Wirkung erzielt das Buch durch die Kunst der Auslassung: keiner der deutschen Soldaten wird mit Namen genannt, es gibt da nur den Melder, den Obergefreiten, den Feldwebel, Major usw.;

und wenn auf russischer Seite ein Kapitän Sostschenko, ein Leutnant Trupikow auftreten, dann wird durch deren Namen der Eindruck des Fremden noch verstärkt.

Es sei jedoch angemerkt, daß sich die „Stalinorgel" auf der Titelseite als Roman vorstellt. Wenn dieses Wort hier auch befremdend klingt, so weist es doch darauf hin, daß es sich nicht um einen ungefilterten Wirklichkeitsbericht, sondern um ein erzählerisches Kunstwerk handelt, darin manche milderen und menschlicheren Züge, die auch der letzte Krieg nicht ganz verwischte, übergangen werden konnten. H. Stenzel S.J.

Bauer, Josef Martin: So weit die Füße tragen. (449 S.) München 1955, Ehrenwirth Verlag. Ln. DM 15,80.

Die vorlaute Tonart des ersten Satzes („Daß die Hölle so schön sein kann!") weicht einer Erzählweise, zu deren Vorzügen es gehört, keine störende Sondermanier zu haben. Erzählt wird das Schicksal des ehemaligen Oberleutnants Forell: wie er, zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt, zusammen mit fast 2000 Mitgefangenen im Viehwagen über Omsk nach Kap Deschnew transportiert wird, von wo aus er vergebliche Blicke nach der Beringstraße werfen kann; wie die Gefangenen, Grubenpferden nicht unähnlich, in einen Bleiberg eingekorkt werden, um darin möglichst nützlich zu verkommen; wie Forell mit Hilfe eines ebenfalls gefangenen Arztes in den sibirischen Schneesturm entwischt, wochenlang gegen Erfrieren und Erhungern kämpft und endlich in einem Korjakenzelt so etwas wie sibirische Barmherzigkeit erfährt; wie die Renhirten ihn gütig einem Trupp russischer Strafnikis übergeben, in deren Gesellschaft er goldwaschend, jagend und stehlend die Taiga durchzieht; wie er schließlich als verachteter und unbeachteter Landstreicher die mongolische Grenze erreicht, sie jedoch nicht überqueren kann.

So unglaublich diese Flucht, so groß ist die Spannung, in die das Buch den Leser versetzt. Sie ist am größten, solange der Bericht von dem grausamen, nur hie und da durch eine Art ökonomischen Mitleids gemilderten Grubenleben handelt; denn dort am Ostkap weiß man noch ungefähr Ort, Zeit und Zusammenhang: „Was die Herren vor sich sehen, ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine der Diomedes-Inseln. Die tiefe Bläue da hinten gehört zu den amerikanischen Nationalfarben" (S. 145). Sobald Forell jedoch bei den eingeborenen Sibirjaken untertaucht, solange er Gold wäscht und Bären jagt, verschwimmen Zeit und Gegenwartsbezug.

Das ist nun, auf die Fluchtgeschichte eines Strafgefangenen angewandt, der seinen Leidensweg im Oktober 1949 begann und erst im Dezember 1952 deutschen Boden erreichte, ein unpassendes Wort — ein unmögliches Wort, wenn man etwa annimmt, daß der Verfasser lediglich nacherzählt, was einem unserer Gefangenen wirklich zugestoßen ist. Obwohl nun der Eindruck solcher Echtheit durch ein zweiseitiges Nachwort noch erhöht wird, tragen doch einige Partien den Stempel gutgemeinten Erfundenseins an sich: Wo Bauer die Fluchtmotive von Haß und Liebe berührt und den Haß nicht zum Zuge kommen läßt; oder wo er erzählt, wie der knabenhaft junge Mattern, der seinen früheren Zugführer denunziert hat, seine Anschwärzungen wiedergutmacht — dort darf man wohl ethische Konstruktionen des Verfassers vermuten. Wenn man schon einen dem Buch anhaftenden Makel nennt, dann sei es dieses literarische Moment inmitten echten Gefangenen-Elends.

H. Stenzel S.J.

Birkenfeld, Günther: Wolke, Orkan und Staub. Roman. (374 S.) Darmstadt 1955, Franz Schneekluth.

Der Roman spielt in Berlin und erzählt die Geschichte einer Gruppe von Menschen in den Jahren von 1933 bis 1948 etwa, das Hitlerregiment, die Bombennächte und die Eroberung durch die Russen, die Zeit der Entnazifizierung und der Währungsreform: Wolke, Orkan, Staub! Birkenfeld gibt, wenn man nachdenkt, einen Querschnitt durch die gesamte Bevölkerung. Was fehlt, ist eigentlich nur die Schicht der höheren Militärs. Die Ereignisse sind „die" Vorkommnisse. Es ist dem Verfasser hoch anzurechnen, daß es ihm gelingt, unmittelbare Treue des oft so schrecklichen Berichts mit einer würdigen Sprache zu verbinden. Auf den ersten Blick möchte man glauben, Birkenfeld verbleibe auf der Ebene des reinen Berichterstatters, der Vorgänge mitteilt, Zustände schildert, Menschen und Seelen zergliedert, um sie verständlich zu machen oder in ihrer Verirrung und Verwüstung zu enthüllen. Allein es ist doch im Hintergrund und unauffällig eine geistige Ordnung sichtbar. Es geht nicht alles auf in Materialismus und Psychologie. Vielleicht aus Furcht, aufdringlich zu sein oder der Tendenz beschuldigt zu werden, vielleicht aber auch aus eigener Unsicherheit und Unklarheit bleibt diese Ordnung wie ein in schwachen Punkten angedeutetes, der Lücken nicht entbehrendes Gradnetz (vgl. die Auseinandersetzung über die Beurteilung der sittlichen Entscheidungen S. 333 ff.). Darum hat der Leser am Ende zwar den Eindruck: „So war es", aber er wird nicht in seinem Kern aufgewühlt und gestärkt in der Erkenntnis, daß zwar die Ereignisse einmalig sind, im Grund aber der Mensch immer vor den gleichen Fragen und Aufgaben steht, an denen er entweder sich bewährt oder scheitert.

H. Becher S.J.

Zum Ursprung des Lebens

Von JOHANNES HAAS S. J.

Das Problem

Die Welt des Lebendigen ist so eingerichtet, daß alles in ihr so lautlos und selbstverständlich, wie „von selbst", vor sich geht. Das führt dazu, daß viele Menschen über die Lebensvorgänge überhaupt nicht nachdenken und, wenn sie es doch tun, schnell, man kann sagen leichtfertig schnell, eine Erklärung zur Hand haben. Erst eine hartnäckig fortgesetzte wissenschaftliche Forschung findet, daß das Leben Rätsel über Rätsel enthält. Dann erst merken wir, daß die Natur wirklich geheimnisvoll ist und nicht so schnell ihren Schleier heben läßt.

Urzeugung

Im besonderen Maße trifft diese Selbstverständlichkeit für das Geschehen zu, das der Welt des Lebendigen sein charakteristisches Gepräge gibt, nämlich für das Werden und Entstehen. Alle lebenden Wesen entstanden in der Zeit, und zwar mit einer solchen Unauffälligkeit, wie „von selbst", daß die Frage nach dem Woher überflüssig erscheinen möchte: Das Gras ist da und wächst, das Unkraut tritt auf, die Mücken und Fliegen kommen, die Bäume des Waldes stehen da, alle fast wie „von selbst". Deshalb entspricht es den Gepflogenheiten des menschlichen Denkens, auch für das Entstehen der Lebewesen rasch eine Erklärung bereit zu haben. Die Erfahrung lehrt, daß die „großen" Tiere, wie das Vieh und auch die Menschen, durch Zeugung entstehen, und daß die gewöhnlichen Pflanzen, wie Getreide, Gemüse, Blumen und Bäume, sich durch Samen vermehren. Für die Entstehung der „niederen" Tiere, wie Frösche, Schlangen und Mäuse, Mücken und Fliegen, hielten selbst große Denker bis vor wenigen Jahrhunderten eine „spontane" Entstehung aus unbelebter Materie, also die Urzeugung, für die richtige Erklärung. So glaubte Aristoteles, daß Mücken und Fliegen aus verwesendem Fleisch entstehen; daß Kaulquappen, Würmer und anderes Kleingetier „von selbst" aus dem Schlamm kommen. Die Theorie der Urzeugung ist seit Redi und Spallanzani im 17. Jahrhundert langsam aus dem Bereich des wissenschaftlichen Denkens verdrängt worden; endgültig gelang das erst durch Pasteurs berühmte Experimente um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, die auch für die Bakterien die Entstehung aus lebloser Materie widerlegten. So kann man sagen, daß erst seit dieser Zeit der Grundsatz als allgemeines Gesetz anerkannt wurde: Omne vivum ex vivo, jedes Lebewesen entsteht aus einem Lebewesen.

Heute mutet uns der Gedanke der Urzeugung wunderlich an. Das kommt vor allem daher, weil wir wissen, wie ungeheuer vielgestaltig jeder, selbst der einfachste Organismus gebaut ist, und wie unvorstellbar verwickelt die Vorgänge sind, die in ihrer Gesamtheit das Leben eines Tieres oder einer Pflanze ausmachen. Hinter der äußeren Einfachheit und Selbstverständlichkeit der lebenden Gestalten verbergen sich Wunder an Vielfalt in Aufbau und Funktion. Je tiefer wir in das Wesen des Lebens eindringen, um so mehr Verständnis bekommen wir aber auch für sein Werden. Anders ausgedrückt: Erst die Einsicht in die Natur der Organismen läßt die rechte Vorstellung von ihrem Werden aufleuchten.

Die Einzelheiten der Vorgänge, die mit der Entstehung eines Organismus verknüpft sind, wurden weitgehend aufgeklärt, sie finden sich in allen Lehrbüchern der allgemeinen Biologie dargestellt und werden größtenteils sogar schon im Schulunterricht behandelt. Verfolgen wir diese Vorgänge bis in ihre letzten Folgerungen, so stoßen wir auf ein neues Rätsel. Bei allen Organismen finden wir nämlich eine ähnliche Kette wie beim Huhn: das Huhn stammt aus einem Ei, und dieses von einer Henne, die sich wiederum aus einem Ei entwickelt hat, das von einer Henne gelegt wurde, und so geht es fort in einer schier endlosen Kette, die sich in die graue Vergangenheit verliert, ohne daß ein Anfang sichtbar würde. Ähnlich steht es bei allen Tieren und Pflanzen. Fehlt diesen Ketten ihr erstes Glied und, wenn nicht, wie sah es aus und wie entstand es?

Beitrag der Paläontologie

Diese Frage hat die biologische Forschung schon zu einem gewissen Grade beantwortet. Die Paläontologie lehrt nämlich, daß die meisten der heute lebenden Formen als Nachkommen von anders gestalteten Vorfahren früherer Erdzeitalter anzusehen sind. Je weiter wir in die geologische Vergangenheit zurückgehen, um so andersartiger werden Tiere und Pflanzen; sie sind gewöhnlich auch einfacher und unvollkommener gestaltet. Viele der damals lebenden Tiere haben nämlich Reste in Gestalt von Hartteilen oder Versteinerungen im Schoße der Erde zurückgelassen; ähnliches gilt für die Pflanzen. Ein genaues Studium dieser Reste und ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge ergibt ein ziemlich konkretes Bild von der Geschichte des Lebens auf unserer Erde und damit auch gewisse Anhaltspunkte, wie das Werden der heute existierenden Tier- und Pflanzenarten zu verstehen ist. Nur wenige der heute lebenden Organismen sind von Anfang an da gewesen, die meisten von ihneu tauchen erst im Laufe der Geschichte auf, so die Fische im Silur vor etwa 400 Millionen Jahren, die Amphibien im Carbon vor etwa 300 Millionen, die ersten Säuger vor etwa 130 Millionen. Eine ähnliche Geschichte können wir auch für die großen Pflanzengruppen erzählen. Von der Entstehung der wirbellosen Stämme des Tierreiches wissen wir, daß sie seit dem Cambrium vor 500 Millionen Jahren bekannt sind, daß aber Fossilien aus dem Vorcambrium

vollständig fehlen, obwohl viele Gelehrte lange sehr sorgfältig an geeigneten Stellen nach ihnen gesucht haben.

Dieser negative Bescheid der Paläontologie bezüglich der Entstehung der wirbellosen Tierstämme ist insofern beklagenswert, als bei ihnen die Anfänge des Lebens überhaupt gesucht werden müssen. Es fehlen also die Zeugen für diesen Vorgang bei den einfachsten Tier- und Pflanzenformen. Es ist deshalb nicht möglich, den Ursprung des Lebens in Form von Relikten und Fossilien zu bezeugen, und so mag es scheinen, als sei er in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Aber die Hartnäckigkeit, mit der die Wissenschaft ihre Probleme verfolgt, hat sich mit diesem unbefriedigenden Ergebnis nicht zufrieden gegeben. Wenn ein Problem mit einer Methode nicht gelöst werden kann, muß es mit einer anderen versucht werden. Die Paläontologie ist vorwiegend eine Wissenschaft der Formen, eine morphologische Wissenschaft, weil sie sich fast ausschließlich mit den aus der Frühzeit der Erde erhaltenen Formen befaßt. Da nun eine Erhellung des Ursprungs des Lebens mit morphologischen Methoden nicht möglich ist, muß versucht werden, das Dunkel mit Hilfe allgemeinbiologischer Überlegungen zu erhellen, und das gelingt auch, so merkwürdig das klingen mag: Auf Grund der uns heute bekannten Gesetze und Eigenschaften des Lebendigen, die wir an den heute lebenden Organismen ablesen, können wir Überlegungen anstellen, welche die Ursprünge des Lebens einigermaßen erklären und verständlich machen. Dabei ist die Wissenschaft in einer ähnlichen Lage wie die Kriminalistik. Häufig kommt es vor, daß von einem Verbrechen keine Augenzeugen zur Stelle sind, wohl aber Spuren und Indizien. Aus ihnen muß der Hergang des Verbrechens konstruiert werden, was nicht selten gelingt und zur Verurteilung des Angeklagten führt. Ebenso kann die Naturwissenschaft auf Grund bestimmter Indizien Aussagen darüber machen, wie das Leben auf der Erde erstmalig entstanden ist. Freilich behalten solche Aussagen immer den Charakter des Spekulativen und Hypothetischen; je mehr Spuren aber bis in die Anfangsgründe des Lebens hinein verfolgt werden können und je besser die einzelnen Schlüsse übereinstimmen, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß wir uns der Wahrheit nähern. Das gelingt um so besser, je vollkommener uns die Gesetze und Eigenschaften der Organismen bekannt werden.

Licht durch die Biochemie

Nun will es die Gunst des Schicksals, daß die Biologie in den letzten Jahrzehnten ganz umwälzende Erkenntnisse über die Natur des organischen Lebens erarbeitet hat. Sie liegen vor allem auf dem Gebiet der Biochemie, zumal der Chemie der Proteine, Nukleinsäuren und Enzyme. Diese Erkenntnisse dringen in alle Gebiete der Biologie ein, und so ist es nur zu natürlich, daß wir in ihrem Lichte auch das Problem der Lebensentstehung von neuem in Angriff nehmen; dabei sollen jedoch die Fortschritte anderer biologischer Wissenschaften nicht vergessen werden. Aus dieser Lage ergibt sich die Folgerung, daß den Spekulationen früherer Forscher, wie Haeckel, Pflüger, Ar-

rhenius, Oparin und anderer, nur so viel Wert beizumessen ist, als sie auf dem Boden der heute bekannten Tatsachen stehen. Es wird sich bald zeigen, daß ihnen wesentliche Kenntnisse über das Leben noch nicht zur Verfügung standen, und so erlagen sie dem Schicksal des Nachdenkens über dieses Problem: Sie wußten zu wenig, deshalb haben sie sich die Lösung zu leicht gemacht.

Die Zelle als Anfang des Lebens

Gesetz der Entwicklung

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle alle jene Tatsachen anzuführen, die Hinweise auf den Anfang des Lebens auf der Erde enthalten; nur einige, besonders wichtige können berücksichtigt werden. An erster Stelle wäre das Gesetz der Entwicklung zu erwähnen, das wir in der Welt des Lebens allenthalben befolgt sehen. Es besagt, daß hochorganisierte Formen niemals als solche plötzlich ins Dasein treten, sondern sich im Laufe der Zeit herausbilden, und zwar so, daß am Anfang dieses Prozesses einfache, weniger differenzierte Formen stehen, von denen her ein Aufstieg zum Differenzierten und Vollkommenen erfolgt. Das Gesetz der Entwicklung beherrscht die Entstehung der einzelnen Organismen, die alle mit den einfachsten Anfängen, meist als befruchtete Eizelle, ihr Dasein beginnen und erst im Laufe der Zeit ihre volle Ausbildung erfahren. Es kann auch aus der durch Fossilien belegten Geschichte des Lebens auf der Erde abgelesen werden. Zunächst traten einfache, primitive, wenig differenzierte Gestalten auf, und erst im Laufe der Erdzeitalter, die nach Jahrmillionen bemessen werden, findet eine Ausbildung vollkommener und differenzierter Lebewesen statt. Eine folgerichtige Anwendung des Gesetzes der Entwicklung führt zu der Vorstellung, daß die allerersten Anfänge des Lebens auf unserem Planeten einzellige Formen gewesen sein müssen. So geht denn die allgemein anerkannte Auffassung der Wissenschaft dahin, daß am Anfang des Lebens einzellige Organismen gestanden haben müssen. Das würde auch erklären, warum wir von ihnen keine durch Fossilien belegte Überlieferung haben.

Ein Überblick über die heute noch lebenden Einzeller zeigt unter ihnen eine große Mannigfaltigkeit. Die einzelligen tierhaften Organismen, die Protozoen, zählen über 10 000 Arten mit teilweise weitgehender Differenzierung ihrer Zellorgane. Zu den einfachsten werden die Geißeltierchen, die Flagellaten, gerechnet, zu denen auch die häufig im Schulunterricht gezeigte Euglena gehört. Viele von ihnen enthalten Chlorophyll; sie vereinigen also gewissermaßen tierische und pflanzliche Merkmale in sich. Jedoch sind selbst die Flagellaten trotz ihrer Einzelligkeit noch hoch organisierte Organismen und wahrscheinlich nicht der Ausgangspunkt der Entwicklung. Viel einfacher sind die Blaualgen, die noch nicht die morphologische Scheidung von Cytoplasma und Kern kennen, wie die Grünalgen und die Zellen höherer Tiere und Pflanzen. Bei den Blaualgen ist das Chromatin, die Kernsubstanz, in Form von Körnchen oder Kernäquivalenten im Cytoplasma verteilt. Das

gleiche gilt für das Chlorophyll; es ist noch nicht wie bei den Grünalgen und den höheren Pflanzenzellen in Chloroplasten konzentriert. Eine ähnliche Organisation wie die Blaualgen besitzen die Bakterien, denen nur das Chlorophyll fehlt, so daß sie nicht zur Erzeugung organischer Stoffe durch Photosynthese befähigt sind.

Zellularität des organischen Lebens

Die Zellen von Bakterien und Blaualgen liegen an der Grenze der Auflösungsfähigkeit des Lichtmikroskops; man kann sie gerade noch als winzige Körperchen wahrnehmen, jedoch keine Einzelheiten ihrer inneren Organisation feststellen. Deshalb haben frühere Forscher gemeint, sie stellen äußerst einfache Gebilde dar, deren Entstehung doch leicht zu verstehen sein müßte. Heute sind diese winzigen Wesen aber mit Hilfe des Elektronenmikroskops und mit biochemischen Methoden eingehend erforscht worden. Dabei hat sich ergeben, daß sich ihre zelluläre und biochemische Organisation nur wenig von der der übrigen Zellen unterscheidet. Alle die umwälzenden Einsichten, die vom Aufbau und der Funktion der Zelle gewonnen wurden, gelten in großen Umrissen auch von ihnen.

Das zweite wichtige Prinzip, das zu erwähnen wäre, ist das von der Zellularität des organischen Lebens: Alles organische Leben ist an die Organisation der Zelle gebunden. Nicht an die Zelle gebundenes Leben kennen wir nicht, und so müssen wir annehmen, daß von diesem Gesetz die ersten auf der Erde entstandenen Lebewesen keine Ausnahme gemacht haben. Wenn also die Anfänge des Lebens erklärt werden sollen, dann muß die Entstehung der zellulären Organisation erklärt werden. Das würde zusammenstimmen mit den Folgerungen aus dem Prinzip der Entwicklung: Die ersten auf der Erde erschienenen Lebewesen müssen Einzeller gewesen sein.

Was ist das Virus?

Gegen das Prinzip vom zellulären Charakter alles organischen Lebens verstoßen alle jene Autoren, die nach Vorstufen des zellenhaft organisierten Lebens suchen und sie in Gestalt der Viren gefunden haben wollen. Die Viren sollen ein Bindeglied zwischen organisierter und anorganischer Materie darstellen und damit auch Vorstufen für die einfachsten lebenden Zellen. Die Viren sind Krankheitserreger bei Pflanzen, Tieren und Menschen. Sie sind wesentlich kleiner als die kleinsten Bakterien mit zellulärer Struktur und sind mit dem Lichtmikroskop nicht mehr zu erkennen. In den letzten Jahrzehnten ist ihre Erforschung sehr weit vorangeschritten, aber bei weitem noch nicht abgeschlossen. Zahlreiche Viren wurden rein dargestellt und sind in ihrer stofflichen Zusammensetzung bekannt. Die einfachsten von ihnen sind Riesenmolekeln von chemisch einheitlichen Stoffen, von Nukleoproteiden, und können sogar in kristallisierter Form erhalten werden. Manche von ihnen haben im Elektronenmikroskop Kugelgestalt, andere wiederum die Form von Stäbchen und dünnen Fäden. Zu den einfachsten Formen gehören

die phytopathogenen Viren, die die Pflanzenkrankheiten auslösen. Die tier- und menschenpathogenen Viren sind wesentlich höher gebaut; bisher ist keines von ihnen kristallin dargestellt worden. Ihre chemische Zusammensetzung nimmt schrittweise an Komplexität zu, neben den Eiweißkörpern und Nukleinsäuren können auch Lipoide, also fettartige Stoffe und Kohlenhydrate vorhanden sein. Manche dieser Krankheitserreger besitzen höchstwahrscheinlich eigene Enzyme, mit deren Hilfe sie in die lebenden Zellen eindringen. Ihrem komplexen chemischen Aufbau entsprechend zeigen sie auch eine äußere gegliederte Gestalt, die mit dem Elektronenmikroskop sichtbar gemacht werden kann. So lassen beispielsweise die auf Bakterien spezialisierten Viren, also die Bakteriophagen, einen Kopf- und Schwanzabschnitt erkennen, und die größten Viren, wie die Erreger der Pockenkrankheit, weisen Strukturen auf, die sie den Zellen ähnlich erscheinen lassen. Die Viren besitzen Vermehrungsfähigkeit und Mutabilität, die als Eigenschaften des Lebens gelten.

Wenn man die einzelnen Virusarten nach chemischen und morphologischen Gesichtspunkten in ihrer Organisationshöhe anordnet, so ergibt sich eine fast lückenlose Reihe immer komplexer werdender Systeme, so daß sich der Eindruck eines stetigen Überganges von der chemisch einheitlichen Nukleoproteid-Molekel zu einem den Zellen ähnlichen Aufbau ergibt, der als Übergang von lebloser zu belebter Struktur gedeutet wird. Manche Forscher sehen darin einen Beweis, daß die Viren Vorstufen des Lebens in der Entstehung der zellulären Organisation darstellen. Dieser Schluß ist jedoch ein Trugschluß; denn die Viren sind für ihre ganze Existenz, besonders für die Vermehrungsfähigkeit auf lebende Zellen angewiesen. Wir wissen noch nicht sicher, ob die Viren „sich" vermehren; wahrscheinlich wird durch ihre Anwesenheit der Stoffwechsel der befallenen Zellen in fremde Bahnen geleitet, so daß sie immerfort Körper bilden, die ihrer Natur nach Viren sind. Auf alle Fälle zeigen die Viren erst unter den stofflichen Bedingungen des Zellinneren und unter Verwendung der Energien des Zellstoffwechsels die oben erwähnten Kriterien des Lebens, nämlich die zur Erhaltung ihrer Art notwendige Vermehrungsfähigkeit und die für ihr Wesen charakteristische Mutabilität. Aus diesen Gründen können wir die Viren unmöglich als Vorstufen der lebenden Zellen ansehen. Wie hätten sie sich denn ohne Zellen vermehren sollen? Es gilt heute als wahrscheinlich, daß die Viren rückgebildete, extrem entartete parasitäre Organismen sind. So bleibt es dabei: das organische Leben fängt erst mit der Zelle an. Und wer die Entstehung des Lebens auf unserer Erde erklären will, muß die Entstehung von Zellen erklären.

Aufbau der Zelle

Noch zur Zeit Haeckels wären manche Wissenschaftler vor der Aufgabe, die Entstehung lebender Zellen zu erklären, nicht zurückgeschreckt. Das Protoplasma galt damals als ein „Schleimklümpchen" und die Zellen als ein Sammelsurium einfach aufzufassender Stoffe. Wenn man aus der Tiefe des

Meeres etwas „Schleimartiges" ans Tageslicht beförderte, wurde es jubelnd als Vorläufer von Leben begrüßt. Zu dieser Zeit wußte eben noch niemand so recht, was die Zelle und ihr Leben eigentlich sind, und deshalb war man damals mit Erklärungsversuchen ihrer Entstehung sehr leicht zufrieden. Heute jedoch ist darin ein grundsätzlicher Wandel eingetreten. Das Dunkel, das über dem Feinbau der Zellen und ihren Funktionen lagerte, hat sich zusehends gelichtet. Seit einigen Jahren wissen wir, daß jede Zelle ein höchst organisiertes Gebilde darstellt, einen Elementarorganismus, der in seiner Komplexität durchaus mit dem Gesamtorganismus verglichen werden kann. Vom Aufbau der Zellen und ihrer Lebenstätigkeit haben wir heute, in groben Zügen angedeutet, etwa folgende Vorstellung:

Jede Lebenstätigkeit der Zelle, ganz gleich welcher Art, mag es sich handeln um Vorgänge des Stoff- oder Formwechsels, des Wachstums, der Entwicklung, der Bewegung, der Aufnahme, Weiterleitung und Umwandlung von Reizen, jede dieser Lebensäußerungen also läßt sich formulieren als eine Vielheit von biochemischen Reaktionsfolgen innerhalb eines stofflichen Ordnungsgefüges, eben der Zelle. Ein Teil dieser Reaktionen dient dazu, die für die entsprechenden Lebensvorgänge notwendigen Energien bereitzustellen. Die Gesamtheit dieser Reaktionen, an denen vorwiegend niedermolekulare organische Stoffe beteiligt sind, nennt man den Betriebsstoffwechsel. Daneben läßt sich eine Reihe von Reaktionen erkennen, die im Dienste des Aufbaues und Abbaues des stofflichen Gefüges der Zelle selbst stehen; ihr Inbegriff wird als Baustoffwechsel bezeichnet. Zwischen beiden Stoffwechseltypen bestehen enge Beziehungen. Weil sich das Leben der Zelle im wesentlichen in der Gestalt von biochemischen Reaktionen abspielt, muß ihre Besprechung und Erklärung biochemische Vorstellungen und Begriffe benutzen. Die Ergebnisse der Lebensforschung machen in ähnlicher Weise von biochemischen Gedankengängen Gebrauch wie die Physik von der Mathematik. Leider sind solche biochemische Kenntnisse selbst Gebildeten wenig geläufig.

Das stoffliche Substrat, welches das Gefüge der Zelle selbst, ihre lebenswichtigen Strukturen ausmacht, besteht aus Makromolekeln. Unter diesen heben sich zwei Klassen als besonders lebenswichtig ab, die Eiweißkörper oder Proteine und die Nukleinsäuren. Aus Proteinen besteht der größte Teil des lebenden Gefüges der Zelle, also das Grundcytoplasma, große Teile des Kernes und die mannigfaltigen Zellorgane. Proteine sind vor allem die Fermente oder Enzyme, ohne die es keine biochemische Reaktionen und damit kein Leben gibt. Fast alle biochemischen Reaktionen werden nämlich durch Enzyme katalysiert, und zwar verlangt fast jeder Reaktionstyp sein eigenes Enzym. Weil es nun so viele verschiedene biochemische Reaktionen gibt, erklärt es sich leicht, warum jede Zelle sehr viele Enzyme enthalten muß. In den Leberzellen schätzt man ihre Anzahl auf über tausend. Von der Funktion der Nukleinsäuren haben wir nur ein unvollständiges Bild. Sie haben offenbar etwas mit der Proteinsynthese zu tun, wahrscheinlich ist die Spezifität der Proteine in ihnen verankert. Sie würden dann die erbliche Kontinuität

des Proteinaufbaues und damit der lebendigen Substanz garantieren. Nukleinsäuren sind vor allem die Gene, welche die Eigenschaft jeder Organismenart von einer Generation zur anderen erhalten und weitergeben.

Sowohl die Proteine als auch die Nukleinsäuren haben Molekeln von sehr hohem Molekulargewicht; es bewegt sich zwischen einigen Zehntausend und einigen Millionen. Ihr Aufbau ist erst in den Grundzügen bekannt. Beide Stoffklassen kommen darin überein, daß ihre Riesenmolekeln aus niedermolekularen Bestandteilen bestehen. Die Bausteine der Proteine sind die Aminosäuren, von denen wir etwas über zwanzig kennen. Hunderte von ihnen werden durch die Peptidbindung zu langen Fäden, den Polypeptidfäden, zusammengeschlossen. Bei den löslichen Proteinen werden diese Fäden noch in charakteristischer Weise gefaltet, so daß Molekeln mit ungefähr kugelförmigem Bau entstehen. Es gibt außerordentlich viele verschiedenartige Proteine. Man glaubt, daß jede Organismenart ihr eigenes Protein besitzt. Außerdem gibt es die vielen aktiven Proteine, wie Enzyme und Hormone, die sich in ihren Funktionen voneinander unterscheiden. Wir haben Grund anzunehmen, daß ihre spezifische Funktion in ihrem molekularen Aufbau begründet liegt. Dieser wiederum hängt ab von der Art der Aminosäuren, ferner von ihrer Anordnung in den Polypeptidfäden und wahrscheinlich auch noch von der Art ihrer Faltung. Zahlreiche Proteine sind chemisch schon einigermaßen gekennzeichnet, zahllose andere warten noch auf ihre Erforschung. Die Anzahl der möglichen Proteine ist so gut wie unbegrenzt, vor allem wegen der gar nicht auszuschöpfenden Vielfalt, in der die Aminosäuren in der Molekel angeordnet sein können.

Die zweite große Klasse lebenswichtiger Makromolekeln sind die Nukleinsäuren. Ihre niedermolekularen Bausteine sind Purine, Pyrimidine, Phosphorsäure und Pentosen. Das sind Zucker mit nur fünf Kohlenstoffatomen in der Molekel. Von diesen kommen vor allem die Ribose und die Desoxyribose vor, und danach unterscheidet man die Ribonukleinsäuren, abgekürzt RNS und Desoxyribonukleinsäuren, abgekürzt DNS. Jene treten vorwiegend im Cytoplasma und seinen Organellen, wie Mitochondrien und Mikrosomen, auf, aber auch im Kern; diese werden ausschließlich im Kern gefunden. Weil ihre Funktion wahrscheinlich, wie schon angedeutet, darin besteht, die erblichen Eigenschaften der Zelle, besonders der Proteine zu erhalten, ist anzunehmen, daß den Nukleinsäuren ebenfalls eine hochgradige Spezifität und Mannigfaltigkeit zukommt; wir wissen aber noch nicht, wie sie verwirklicht wird.

Von der Synthese der makromolekularen Stoffe gilt im allgemeinen, daß sie nicht in einer zufallsbestimmten Weise erfolgt. Es muß immer ein Muster der zu synthetisierenden Molekel schon vorhanden sein; dieses wird dann bei der Synthese verdoppelt. Wie sich die Proteinsynthese im einzelnen abspielt, darüber gibt es nur mehr oder weniger begründete Hypothesen. Immer muß jedoch die Spezifität einer Proteinmolekel auf die neue übertragen werden. Die DNS liegt in den Chromosomen vor in Form von zwei komplementär sich

entsprechenden Fäden. Werden sie bei der Zellteilung getrennt, so ist jeder einzelne imstande, sein komplementäres Gegenstück wieder aufzubauen, so daß die komplementäre Anordnung der Bausteine erhalten bleibt.

Es ist schwer zu sagen, welche Substanzklasse im Haushalt der Zelle eine bedeutsamere Rolle spielt, die Proteine oder die Nukleinsäuren. Beide zusammen gehören in sie hinein, beide sind am Aufbau ihrer Organellen beteiligt. Die Organe der Zelle tragen selbstverständlich auch einen streng geordneten Aufbau. Von ihrer Intaktheit hängt es ab, ob die vielen biochemischen Reaktionsfolgen zu einer harmonischen Einheit zusammengefaßt werden. Werden die Zellorgane, zum Beispiel die Mitochondrien, aus dem Zusammenhang der Zelle gelöst, so sind sie noch eine Zeitlang imstande, ihre Funktionen auszuüben, also bestimmte Reaktionen zu katalysieren, ähnlich wie isolierte Organe des Gesamtkörpers. Sie sind aber unfähig, das Ganze aufzubauen, und gehen bald zugrunde. Daraus ist zu entnehmen, daß das geordnete Zusammenwirken der einzelnen Bestandteile der Zelle für deren Leben notwendig ist.

Die Entstehung des Lebens

Nach diesem kurzen Abstecher in das Gebiet der Zellphysiologie, der uns in groben Umrissen zeigen sollte, was es bei der Entstehung des Lebens eigentlich zu erklären gilt, kehren wir zu unseren eigentlichen Fragen zurück: Können wir die Entstehung des Lebens, konkret ausgedrückt, zellulär organisierten Lebens, naturwissenschaftlich erklären? Das will sagen, nicht mit mehr oder weniger phantasievollen Worten den vermutlichen Hergang erzählen, sondern nachweisen, daß in der materiellen Welt Kräfte und Bedingungen vorhanden sind, aus denen sich die Entstehung des Lebens mit Notwendigkeit ergibt. Erklären im strengen Sinne heißt ja nachweisen, daß ein Sachverhalt sich aus einem anderen mit Notwendigkeit ergibt. Ein kurzer Überschlag über das, was dabei zu leisten ist, zeigt, daß die Entstehung des Lebens in drei Etappen vor sich gegangen sein muß: 1. Die Entstehung der zahlreichen niedermolekularen organischen Stoffe, die am Betriebsstoffwechsel beteiligt sind und teilweise auch die Bausteine für die lebensnotwendigen makromolekularen Stoffe, vor allem Proteine und Nukleinsäuren, liefern. 2. die Organisation der niedermolekularen Bausteine zu Proteinen und Nukleinsäuren. 3. Die Organisation der Makromolekeln zu Zellorganellen und deren Integration zur Einheit von Zellen. Gibt es also in der materiellen Welt Gesetze, Kräfte und Bedingungen, die nicht nur den Möglichkeitsgrund für diese Leistungen abgeben, sondern diese Leistungen auch mit Notwendigkeit vollbringen? Wir sehen dabei einmal ab von der Frage, ob das materielle Substrat der Organismen die einzige seinsmäßige Wirklichkeit darstellt, oder ob sich in ihnen nicht vielleicht noch eine immaterielle substantielle Wirklichkeit vorfindet. Wir beschränken unsere Überlegungen ganz und gar auf die Entstehung dieses materiellen Substrates, das die Eigenschaften besitzt, von denen oben die Rede war.

Die theoretischen Grundlagen für den Versuch von Miller

Wenn wir die heute auf der Erde vorhandenen materiellen Gesetze, Kräfte und Bedingungen prüfen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß sie höchstens zur Bildung der allereinfachsten organischen Verbindungen, wie Kohlendioxyd, Methan, Formaldehyd und ähnlichen geeignet sind. Für die komplexeren organischen Stoffe liegt zwar in den Kräften der Materie die Möglichkeit ihrer Bildung, zur Verwirklichung dieser Möglichkeit bestehen aber in der rein materiellen Umwelt keine ausreichenden Bedingungen. Und selbst wenn sich einmal zufällig solche Bedingungen eingestellt hätten, so sind die entstandenen organischen Stoffe in der Gegenwart von Sauerstoff nicht beständig, sie zerfallen in Kürze zu Wasser, Kohlendioxyd und Ammoniak. Das thermodynamische Gleichgewicht liegt so stark auf seiten des Zerfalls, daß die Bildung von organischen Stoffen „von selbst" so gut wie unmöglich ist. Die meisten niedermolekularen Stoffe sind aber im Laboratorium synthetisiert worden. Diese Synthesen werden ermöglicht durch bestimmte Bedingungen, die vom Chemiker gesetzt und verwirklicht werden. Sie beziehen sich unter anderem auf die Temperatur, den Druck, die Art und Konzentration von Ausgangsstoffen, die Reihenfolge ihres Eintrittes in die Reaktionsmischung und vieles andere mehr. Verwirklicht werden diese Bedingungen in der chemischen Apparatur, durch die in die Umweltsbedingungen eine bestimmte Ordnung hineingeraten wird, unter der sich dann die Synthese vollziehen kann. Die Synthese einer Substanz erstmalig durchführen heißt die Bedingungen ausfindig machen und verwirklichen, unter denen sich die Synthese vollziehen kann. Ob die Synthese der makromolekularen lebenswichtigen Stoffe, wie wir sie in den Proteinen und Nukleinsäuren kennen, auch durch typisch chemische Mittel verwirklicht werden kann, mag dahingestellt bleiben. Einige Autoritäten auf diesem Gebiet, wie Staudinger, bestreiten es. Und der künstliche Aufbau von Zellorganellen und ganzen Zellen? Wir haben noch gar keine Vorstellung davon, ob ein solcher je gelingen wird, jedenfalls sehen wir noch keine Mittel und Wege, eine solche Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Wenn aber heute die Bedingungen, die zur spontanen Entstehung von organischen Stoffen mit Notwendigkeit führen, nicht vorhanden sind, vielleicht haben sie früher, in der Urzeit der Erde einmal geherrscht? Es gibt nicht wenige Forscher, die dieser Frage nachgegangen sind, zumal sich in der Atmosphäre einiger kalten Sterne Methan und in einigen Meteoriten noch höhere Kohlenwasserstoffe gefunden haben. Der erste Schritt zur Lösung dieser Aufgabe besteht offenbar darin, sich auf Grund der kosmogonischen Forschungen, die gerade in den letzten Jahrzehnten beträchtliche Fortschritte gemacht haben, ein einigermaßen klares Bild vom Zustand der Erdoberfläche zu machen während der Epoche, in der das Leben vermutlich entstanden ist. Zunächst ist klar, daß bestimmte Anforderungen an die Temperatur gestellt werden müssen. Da die obere Temperaturgrenze für die Existenz von Proto-

plasma bei 45° liegt, so muß erst einmal eine Abkühlung der Erdoberfläche unterhalb dieser Grenze eingetreten sein. Weiterhin ist es wichtig zu wissen, wie die Atmosphäre zu dieser Zeit ausgesehen haben mag. Wahrscheinlich enthielt sie ebenfalls einfache Kohlenwasserstoffe, besonders Methan, ferner Ammoniak und Wasserdampf, nicht aber Sauerstoff. Für die Abwesenheit von Sauerstoff spricht die Tatsache, daß das Eisen im Inneren der Erde in zweiwertiger Form vorliegt. Die Menge des zweiwertigen Eisens hätte genügt, um weiteren Sauerstoff zu binden, wäre er in der Atmosphäre vorhanden gewesen. Der jetzt vorhandene molekulare Sauerstoff ist wahrscheinlich durch die Tätigkeit der Pflanzen aus Wasser entwickelt worden. Auch auf anderen Planeten, mit Ausnahme von Mars, kann in der Atmosphäre spektrographisch kein Sauerstoff nachgewiesen werden; auf dem Mars ist nur wenig vorhanden.

Die Abwesenheit von molekularem Sauerstoff ist ein für die Bildung von organischen Stoffen wichtiger Umstand. Würde nämlich der Sauerstoff der Erde durch Wasserstoff ersetzt, so änderten sich die Gleichgewichtsbedingungen, welche die Bildung solcher Stoffe verhindern, vollständig. Wenn Stickstoff, Wasserstoff und Kohlendioxyd mit einem Partialdruck von 1 Atm neben Wasserdampf vorhanden sind, so können sich bei einer Temperatur von 300° Aminosäuren und Harnstoff bilden, nicht aber Zucker. Thermodynamisch noch mehr begünstigt wäre die Bildung von Kohlenwasserstoffen. Es wurde schon erwähnt, daß die Uratmosphäre wahrscheinlich Wasserstoff, Wasserdampf, Ammoniak und Kohlenwasserstoffe enthielt. Unter diesen Bedingungen kann die Bildung von Aminosäuren und vielleicht von Purinen erfolgen, wenn Energie zugeführt wird. Die ständigen elektrischen Entladungen der Uratmosphäre können eine solche Energiezufuhr darstellen.

Der Versuch von Miller

Konkrete Vorstellungen, wie sich unter solchen Bedingungen organische Stoffe haben bilden können, wurden vor einigen Jahren von Stanley L. Miller in Chicago entwickelt. Er führte folgendes Experiment aus. In einer einfachen geschlossenen Glasapparatur ließ er eine künstlich bereitete Gasmischung, wie sie in der Uratmosphäre vermutlich vorhanden war, also Methan, Ammoniak, Wasserstoff und Wasserdampf kreisen. Dem System wurde Energie durch fortgesetzte elektrische Entladungen zugeführt, um so die vermutlich vorhandenen atmosphärischen Entladungen nachzuahmen. Der Versuch dauerte eine Woche. Nach dieser Versuchszeit wurde die Mischung unter streng sterilen Bedingungen, um die Bildung organischer Stoffe durch Bakterien auszuschließen, chromatographisch zerlegt. Es zeigten sich wägbare Mengen von Aminosäuren, vor allem Glykokoll, die einfachste Verbindung dieser Art, ferner Alpha- und Beta-Alanin neben sehr kleinen Mengen von Asparagin und Alpha-Aminobuttersäure. Dieser Versuch lehrt, daß die Bildung organischer Stoffe auf der Erde unter realisierbaren Bedingungen einmal möglich war, und es ist besonders bemerkenswert, daß die entstan-

denen Verbindungen zu jenen Bausteinen zählen, welche die lebenden Wesen auch heute noch zum Aufbau ihrer Proteine verwenden. Die in der Uratmosphäre entstandenen organischen Stoffe sind alle energiereicher als ihre Umgebung und würden allmählich wieder zerfallen. Sie könnten jedoch mit den Niederschlägen der Erde zugeführt worden sein, und es wäre denkbar, daß ihre Anreicherung schneller erfolgte als ihr Zerfall.

Beurteilung des Versuches

Die Versuche Millers haben in der Presse ein ungewöhnliches Aufsehen erregt, und ihre Bedeutung und Tragweite wurden sehr optimistisch beurteilt. Aus diesem Grunde erscheint es angebracht. sich über ihren wahren Charakter klar zu werden. Zunächst muß es als ein überaus begrüßenswerter Fortschritt angesehen werden, daß das Problem der ersten Entstehung des Lebens aus dem Gebiet der reinen, oft hemmungslosen Spekulation in die wesentlich kühlere Sphäre der experimentellen Untersuchung verlegt worden ist. Der Versuch, in ein so hoffnungslos dunkles Neuland vorzustoßen, verdient sicherlich alle Anerkennung, selbst wenn man von den ersten Ergebnissen noch keine endgültige Aufklärung des wahren Vorganges erwarten darf. Man wird vielmehr zufrieden sein, wenn sich einigermaßen bestimmte Möglichkeiten für künftige Experimente abzeichnen. Auf keinen Fall aber dürfte man diese neuartige Forschungsrichtung mit einer verächtlichen Handbewegung abtun, man wird ihr vielmehr soviel entnehmen, als eben möglich und vertretbar ist. Die Experimente zeigen klar, daß die spontane Bildung von einfach gebauten organischen Stoffen unter den damals herrschenden eigenartigen Bedingungen und Umständen in viel weiterem Umfang möglich war, als früher angenommen werden konnte. Man wird es begrüßen, wenn die Erforschung der Umweltbedingungen, unter denen die ersten Lebewesen ins Dasein getreten sind, weiter fortgesetzt wird.

Auf der anderen Seite muß der Forderung stattgegeben werden, daß die erzielten Ergebnisse kritisch gewertet und ihrer Tragweite nach in das rechte Licht gestellt werden. Das ist schon deshalb zu fordern, weil sie Wissenschaft und kein phantasievolles Spekulationsprodukt sein wollen. Echte Wissenschaft scheut die kritische Wertung ihrer Befunde niemals. Wir wollen hier von der Frage absehen, ob die von Miller ausgedachte Versuchsanordnung wirklich die Bedingungen nachbildet, wie sie in der Urzeit der Erde geherrscht haben; darüber müssen Kosmologen und Geophysiker entscheiden. Die Stoffe, deren spontane Bildung Miller glaubhaft gemacht hat, gehören zu den niedermolekularen Verbindungen mit verhältnismäßig einfachem Bau. Das besagt aber nicht, daß er die Bildung aller Stoffe dieser Klasse nachgewiesen hat. Es gibt nämlich unter ihnen auch solche mit ungewöhnlicher Struktur, deren Totalsynthese auch der präparativen Chemie die größten Schwierigkeiten bereitet. Unter den Aminosäuren sind das beispielsweise diejenigen, die einen zyklischen oder polyzyklischen Kern haben, wie Tyrosin und Tryptophan; beide sind für das Protoplasma unentbehrlich. Ferner ge-

hört hierher die Desoxyribose mit ihrer reduzierten Hydroxylgruppe in der Position zwei, sodann die Steroide mit ihren mannigfaltigen sterischen Besonderheiten. Alle die genannten Stoffe sind aber lebensnotwendig. Es darf als ausgeschlossen gelten, daß selbst in der Uratmosphäre jemals Bedingungen geherrscht haben, die zur notwendigen Bildung solcher Stoffe führten.

Mit der Bildung organischer niedermolekularer Stoffe ist aber nur der erste Schritt zur Entstehung des Lebens getan. Fast noch wichtiger ist die Entstehung der lebenswichtigen makromolekularen Stoffe, vor allem der Proteine und Nukleinsäuren mit ihrer streng spezifischen Struktur. Die wenigen Kenntnisse, die wir heute schon von ihrem Aufbau besitzen, lassen es als ausgeschlossen erscheinen, daß sie „von selbst" entstehen können. Ihre spezifische Molekularstruktur stellt nämlich eine ganz bestimmte Ordnung dar. Ordnung kann aber immer nur aus Ordnung entstehen, niemals aus Zufall. Die geforderte Ordnungsstruktur müßte sich wiederum im Bereiche des Molekularen, nicht in makroskopischen Bedingungen finden. In dieser Weise geht ja heute noch das Leben bei ihrer Bildung voran; sie werden eigentlich niemals produziert, sondern immer nur re-produziert; schon vorhandene Molekularstrukturen werden vervielfältigt. Es ist ausgeschlossen, anzunehmen, daß grob makroskopische Bedingungen der Uratmosphäre eine hinreichende Erklärung für eine bestimmte molekulare Struktur bilden können.

Und nehmen wir schließlich noch den dritten Schritt der Lebensentstehung: Die Integration der makromolekularen Stoffe zu Zellorganellen und ganzen Zellen! Auch in ihnen spiegelt sich eine delikate makromolekulare Ordnungsstruktur wider, deren hinreichender Grund unmöglich in grob makroskopischen Bedingungen der Umgebung gesucht werden kann.

Die Behauptungen von O. B. Lepeschinskaja

Nun hat vor einigen Jahren eine russische Biologin Beobachtungen mitgeteilt, aus denen geschlossen werden sollte, daß sich organisierte Zellstrukturen, besonders Zellkerne, ja ganze Zellen aus unorganisiertem Stoff, wie Dotter und Filtraten zerstoßener Zellen, „von selbst" gebildet haben sollen. Eine Bestätigung dieser Beobachtungen von anderer Seite ist niemals erfolgt, obwohl die Versuche natürlich oft wiederholt worden sind. Wir sehen heute klar ein, warum solche Versuche negativ ausfallen mußten. Wir haben heute ein so genaues Bild vom Aufbau der Zelle und ihrer Teile, daß derartige Beobachtungen niemals mitgeteilt werden dürften, wenigstens nicht von einem ernsthaften Wissenschaftler. Wie schon oben erwähnt, enthält der Kern Molekeln von Desoxyribonukleinsäure mit streng spezifisch geordneter molekularer Struktur als Gene. Es ist gar nicht einzusehen, wie sich solche Molekeln „von selbst" aus Dottermaterial bilden sollen. Die Annahme, daß so etwas „von selbst" entsteht, heißt von dem Prinzip der Wissenschaftlichkeit abgehen, das für jede Erscheinung eine adäquate Ursache fordert.[1]

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 156 (Sept. 1955) S. 464.

Woher ist das erste Leben in der Welt?

Unmöglichkeitsbeweise, wie der eben angeführte, stoßen gewöhnlich auf großes Mißtrauen und Unbehagen: „Wer garantiert uns, daß das, was heute als unmöglich erscheint, morgen nicht als möglich dargetan wird?" Ehedem wurden ja auch solche Dinge, wie die Synthese von organischen Substanzen oder das Fernsehen als unmöglich angesehen, warum soll nicht einmal die Bildung aller der genannten Substanzen unter den Bedingungen der Uratmosphäre als möglich nachgewiesen werden? Dem steht jedoch die Tatsache gegenüber, daß so strenge Wissenschaften, wie die Mathematik und Physik Unmöglichkeitsbeweise kennen, die als schlüssig und unwiderleglich gelten. Ein Unmöglichkeitsbeweis ist zwingend, wenn er sich auf die klare Einsicht eines bestehenden Mißverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung stützt, nicht aber bloß auf der Unkenntnis von Ursache oder Wirkung oder beider beruht. Daß die künstliche Synthese organischer Stoffe lange Zeit als unmöglich galt, lag an der Unkenntnis der Kräfte der Materie und der Verfahren, die zur Synthese eingeschlagen werden. Daß ein Perpetuum mobile erster und zweiter Art als unmöglich gilt, liegt an der klaren Einsicht der in den Naturgesetzen begründeten Beschränktheit der Materie. Daß man früher die spontane Entstehung ganzer Organismen oder wenigstens von lebenden Zellen für möglich gehalten hat, lag an der mangelnden Kenntnis dieser Naturgebilde. Je weiter aber unsere Kenntnis vom organischen Leben voranschritt, um so klarer trat die unvorstellbare Komplikation in Aufbau und Funktion bis in die molekularen Bereiche hinein zutage. Es ist nicht zu erwarten, daß sich die Zellen eines Tages als wesentlich einfacher erweisen werden, im Gegenteil das Vorhandensein so vieler ungelöster Rätsel weist auf eine noch viel größere Komplikation hin. Auf der anderen Seite ist die Erkenntnis der materiellen Kräfte und Gesetze so gut wie abgeschlossen, wenigstens soweit ihre Rolle am Lebensprozeß in Frage kommt, und es ist nicht zu erwarten, daß sich hier noch wesentliche Fortschritte ergeben werden. Die Einsicht in die Natur der Materie gibt uns auch eine Einsicht in das Vermögen und Unvermögen ihrer Kräfte und Gesetze. Wenn wir nun das Vermögen der Materie, ihrer Kräfte und Zustände mit der unerhörten Komplikation des lebendigen materiellen Substrats vergleichen, so tritt die Unmöglichkeit ganz klar zutage, daß es spontanerweise aus den Kräften und Bedingungen der Materie allein entstanden sei.

Die Erkenntnis dieser Unmöglichkeit führt zu dem Schluß, daß der Uranfang des Lebens auf eine ganz neue Setzung eigener Art zurückgeführt werden muß, und zwar sind dabei Ursachen immaterieller Art beteiligt. Da innerweltliches immaterielles organisches Leben damals noch nicht bestanden haben kann, soll doch sein erstmaliger Ursprung erklärt werden, so folgt daraus, daß diese immaterielle Ursache zugleich überweltlicher Natur gewesen sein muß. In herkömmlicher Weise heißt diese neue Setzung Schöpfung. Damit wird aber klar, daß das Problem der Uranfänge des Lebens kein

rein naturwissenschaftliches Problem darstellt, weil sich die Naturwissenschaft immer nur mit dem Wirken materieller innerweltlicher Faktoren befaßt. Ist das Problem selbst kein rein naturwissenschaftliches, kann es auch mit naturwissenschaftlichen Methoden nie vollständig gelöst werden.

Folgt nun aus der Tatsache des überweltlichen Ursprunges des Lebens, daß Forschungen von der Art, wie sie Miller angestellt hat, vergeblich und überflüssig sind? Keineswegs! Das Problem der Lebensentstehung ist damit nicht restlos gelöst, daß man auf die göttliche Schöpfung verweist. Der eben mitgeteilte Schluß redet nur von der Tatsache des überweltlichen Uranfanges des Lebens, nicht aber von der Art und Weise, wie er sich vollzogen hat. In früheren Jahrhunderten hat man geglaubt, daß sich die Schöpfung sowohl der Erde wie des lebenden Kosmos gewissermaßen schlagartig, wie im Augenblick, oder in biblischer Sprechweise in „Tagen" vollzogen habe. Die moderne Kosmogonie und Paläontologie lehren aber, daß die Entstehung der Welt in Tausenden von Jahrmillionen erfolgte. Wie also die Art und Weise der Entstehung des Gesamtkosmos mit naturwissenschaftlichen Methoden aufgehellt werden kann, so können auch die Umstände, unter denen sich die Entstehung der ersten Lebewesen vollzogen hat, erforscht werden, selbst wenn ihr überweltlicher Ursprung vorausgesetzt wird. Unter dieser Rücksicht sind Forschungen, wie sie Miller angestellt hat, sehr zu begrüßen. Nur wird man fordern dürfen, daß wir uns ihrer Bedeutung und Tragweite immer bewußt bleiben, und daß sie nicht in atheistischer und materialistischer Weise mißbraucht werden.

Die Gefahren des technischen Denkens

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Die Einseitigkeit des heutigen Denkens

Das Denken des Menschen ist begrenzt wie sein ganzes Sein. Darum ist es meist einseitig, bei dem einzelnen wie bei ganzen Gruppen. In jeder geschichtlichen Zeit ist es eine besondere Seinsschicht, an der es sich vorwiegend ausrichtet und mit deren Kategorien es auch die übrigen Seinsschichten zu erfassen sucht. Das kann natürlich nicht ohne Verzerrungen und Irrtümer geschehen; die anderen Bereiche treten um so mehr ins Dunkel zurück, je ausschließlicher ein solches Denken wird. Es kann nun kein Zweifel bestehen, daß die heutige Zeit vom naturwissenschaftlichen Denken tief beeinflußt und gestaltet ist, auch bei denen, die selbst sich diesen Wissenschaften nie gewidmet haben. Denn die Technik ist ein nicht wegzudenkender Faktor im heutigen Leben geworden. Sie ist aber nur die Auswirkung des naturwissenschaftlichen Umgangs mit den Dingen. Es ist selten, daß einem heutigen Menschen die Naturwissenschaft nicht als der eigentliche und untrügliche Zugang zur ganzen Wirklichkeit erscheint. Ihr schenkt man absoluten,

fast religiösen Glauben auch da, wo ihre Vertreter ihr Gebiet überschreiten und sich über Sachverhalte äußern, für die sie nicht mehr zuständig sind als die übrigen Menschen. Untersuchen wir einige Strukturen dieses Denkens und wie sie sich allgemein auf Leben und Haltung des heutigen Menschen auswirken.

Erkenntnis als exakte Feststellung

Die Naturwissenschaft, vor allem die physikalische und technische Wissenschaft, ist Sachwissen. Für den Stoff, für dingliches Sein sind ihre Methoden ausgebildet worden und zwar wesentlich zur Beherrschung und Verwendung seiner Kräfte. Diese Ausrichtung liegt im Wesen der Methode und hängt nicht von der persönlichen Einstellung des einzelnen Forschers ab.

Den Sachen gegenüber ist die richtige Haltung die einer sachlichen Feststellung. Sonstige Haltungen und Gefühle wären hier fehl am Platz. Es geht um sichere und exakte Erkenntnis des Tatbestandes. Nur darauf ist hier Verlaß. Dieser Tatbestand wird durch die geistige Kraft des Menschen allein erkannt. Der Gegenstand ist ihm dabei nicht behilflich und kommt ihm in keiner Weise entgegen. Er ist einfach da, gleichgültig gegen jedes Erkanntwerden, um das er ja überhaupt nicht weiß. Der Mensch kann mit ihm alles machen, was er will, solange er den Eigenschaften des Materials Rechnung trägt; überschreitet er diese Grenze, so ist Mißerfolg das sichere Ergebnis. Es wäre unsinnig, vom Stoff eine besondere Anstrengung oder auch nur eine besondere Bereitschaft für das Unternehmen des Menschen zu erwarten. So ist der Mensch auf sich allein verwiesen. Seine Haltung wird Wille zur Bewältigung des trägen und gleichgültigen Materials für die eigenen Zwecke, Wille zur Beherrschung und Ausnützung bis zu den Grenzen des Möglichen. Dies wiederum setzt eben exakte Feststellung voraus. Nur wo eine rational durchschaubare Sicherheit gegeben ist, läßt sich das Wissen technisch verwerten. Vermutungen, Erwartungen und Wünsche haben völlig auszuscheiden.

Nüchterne Sachlichkeit

Diese Sicherheit geht aber letzten Endes darauf zurück, daß der Stoff nach notwendigen Gesetzen wirkt und man infolgedessen seine Wirkungen genau, wenigstens für die menschlichen Zwecke genau genug, vorausberechnen kann. Das Verhalten des Stoffs zeigt unter den gleichen Bedingungen auch eine verläßliche Gleichheit. Würde er sich bald so, bald anders verhalten, wie der Mensch es tut, wie man es noch im Mittelalter auch vom Stoff annahm, so wären Naturwissenschaft und Technik unmöglich. Weder Stimmung noch Frische noch Aufgelegtheit oder Müdigkeit mischen sich hier mit ihrer Unberechenbarkeit in das Geschehen ein. Diese reine Sachlichkeit der Sache zeigt sich auch im Gesetz, das das Zusammenwirken im rein stofflichen Geschehen beherrscht. Dieses wird genau von den jeweils vorhandenen Kräften bestimmt. Nichts geht verloren, nichts kommt hinzu. Nichts wird geschenkt. Ständig geht ein Austausch vor sich, der einzig von der

Größe der jeweils beteiligten Kräfte bestimmt ist. Sosehr auch Ausdrücke wie Anziehung und Abstoßung noch ihren Ursprung aus dem menschlichen Bereich verraten, so wissen wir doch, daß es sich nicht um so etwas wie Vorliebe oder Widerwillen der einzelnen Kräfte für oder gegeneinander handelt. Was ist, kommt jeweils ganz zur Wirkung. Nichts wird im eigentlichen Sinn behindert, nichts wird mit Vorzug behandelt. Dieses Fehlen von Freiheit, Stimmung und Gefühl, von Bereitschaft oder Unwilligkeit, verlangt vom Forscher die Haltung nüchterner Sachlichkeit. Alles eigentlich Menschliche außer der Erkenntnis muß zurücktreten und verstummen. Der wesentlichen und absoluten Gleichgültigkeit des Stoffs dem Menschen gegenüber entspricht auch die Haltung des Menschen. Seit Jahrhunderten vollzieht sich im Abendland dieser Prozeß der Angleichung des Menschen an den Stoff. Er bringt, wenn keine anderen Mächte ihm entgegenwirken, die Gefahr einer allgemeinen Entmenschlichung mit sich.

Mißtrauische Wachsamkeit

Die völlige Gleichgültigkeit des Stofflichen gegenüber jedem Geschehen hat weiter zur Folge, daß es von sich aus die Unternehmungen des Menschen nicht begünstigt. Es geht nach den eigenen Gesetzen voran; und wo diese Gesetze die Pläne des Menschen durchkreuzen und seine Werke zerstören würden, da hält der Stoff nicht etwa zurück. Deswegen muß der Mensch immer darauf bedacht sein, das stoffliche Geschehen so zu lenken und abzustimmen, daß seine Pläne verwirklicht und seine Werke erhalten bleiben. Er darf sich keinen Augenblick darauf verlassen, daß Störungen sich von selbst ausgleichen werden, etwa weil der Stoff an den Plänen des Menschen interessiert sei. Ständige Wachsamkeit und Bereitschaft zum Eingreifen sind unbedingt erfordert; der Mann am Steuer des Autos darf keinen Augenblick schlafen oder sich ablenken lassen. Der Mensch muß dem Stoff gleichsam mißtrauen, ihn immer unter Aufsicht halten und schädigende Einwirkungen sofort ausgleichen.

Rein äußerliche Formung

Das technische Schaffen besteht wesentlich in einer Umgestaltung der Natur. Gewiß muß es sich dabei nach ihren Gesetzen richten. Aber es wird sich seines Wissens um sie so bedienen, daß die Natur dient und das leistet, was sie, sich selbst überlassen, nie tun würde. Die Natur ist nicht so, wie sie, von den technischen Zwecken aus gesehen, sein sollte. Die Technik verändert sie zwangsweise, einzig aus menschlichem Wissen und menschlicher Vollmacht heraus. Die erforderte Umgestaltung bedeutet immer einen Eingriff, der den natürlichen Ablauf in neue Bahnen lenkt. Sie wächst nicht aus dem Wesen des Stoffes selbst hervor und verschwindet darum auch, sobald sich die sorgende Hand des Menschen auf längere Zeit zurückzieht. Innerlich wird der Stoff durch den Zugriff des Menschen nicht verwandelt; er bleibt, was er auch vorher schon war. Nur neue äußerliche Formen, die sein Sein

nicht berühren, und neue Ansatzstellen für sein gesetzmäßiges Wirken kann der Mensch herbeiführen. Alles wird gemacht, nichts wächst.

Einem seinem Wesen nach so oberflächlichen Eingriff ist das Material zu jeder Zeit zugänglich und für ihn bereit. Eisen ist heute nicht mehr und nicht weniger Eisen als morgen und läßt sich mit den geeigneten Mitteln gleich leicht oder gleich schwer bearbeiten. Es gibt in seinem Dasein keine ausgezeichneten Punkte, Zeiten der Reife, wo es von sich aus für die menschlichen Zwecke geeigneter wäre als zu andern Zeiten. Darum ist die physikalische Zeit, die wir an den Uhren ablesen, ein gleichmäßiger Ablauf, in dem kein Punkt durch sich selbst ausgezeichnet ist, ein Ablauf ohne Höhen und Tiefen. Nicht eine innere Entwicklung, sondern einzig der menschliche Wille nach Beherrschung bringt das Material in die äußerliche Form und räumliche Anordnung, die er als zweckmäßig erkannt hat. Was aber einander nur räumlich nahe ist, kann ebenso gut wieder auseinandergehen, ohne daß der Stoff in seinem Sein davon irgendwie betroffen würde. Der zum Teller geformte Stoff ist als Stoff nicht besser daran, ist nicht vollkommener geworden, als da er noch ungestaltet in der Erde lag. Alles technische Tun bewegt sich an der Oberfläche der Wirklichkeit, berührt sie nicht wesentlich und hat darum an ihr selbst keinen Halt und keinen Bestand. Dies alles muß ihr vom Menschen zukommen. Für all das ist er auf sich allein verwiesen.

Der Drang nach Verkürzung und Vereinfachung

Ein Punkt nimmt in der Bearbeitung allerdings eine alles beherrschende Sonderstellung ein. Aber seine Auszeichnung rührt nicht vom Stoff her, sondern wiederum allein vom Menschen. Es ist der Augenblick, da das herzustellende Gerät für den Gebrauch fertig ist. Vom Stoff her gesehen ist dieser gebrauchsfertige Zustand nur einer unter vielen möglichen und ihnen allen gleichwertig; nichts im Stoff strebt gerade ihm zu. Nur für den Menschen ist er wichtig; so wichtig, daß alles vorangehende Tun ganz unter der Leitung dieses zu erreichenden Zustands steht und nur als Übergang zu ihm Bedeutung und Sinn hat. Der Herstellungsprozeß ist nur ein notwendiges Übel. Er besitzt keinen Eigenwert, ist nicht auch um seiner selbst willen erstrebt. Könnte man ihn überspringen, man täte es ohne Bedenken. Jedenfalls sucht man ihn nach Möglichkeit zu vereinfachen und abzukürzen. Alles drängt dem allein wertvollen Endpunkt zu. Eine Vereinfachung liegt zudem schon in der Methode der Naturwissenschaft selbst, und sie ist durch die technische Verwendung bedingt. Weil der Mensch in der äußeren Welt unmittelbar nur räumliche Verschiebungen vollbringen und die Qualitäten nur auf diesem Umweg beeinflussen kann, muß sich die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf die Feststellung der quantitativen Verhältnisse, auf das Messen und das Meßbare beschränken.[1] So läuft hier alles auf das Entstehen einer vereinfachten Welt hinaus. Der heutige Arbeiter insbesondere

[1] *A. Brunner,* Erkenntnistheorie. Köln 1948, Bachem. S. 308 ff.

lebt nicht mehr in der vielgestaltigen Natur, sondern in einer technisch geschaffenen, und das ist in einer vereinfachten Welt. Damit verfälscht sich die Auffassung der Wirklichkeit bis zur geistigen Simplizität der heutigen Massen und entfernt sich immer rascher von der Fülle der Natur und vor allem der wahren Geistigkeit. Rationalismus, Anfälligkeit für Ideologien sind nichts anderes als die geistige Auswirkung dieses Strebens nach Vereinfachung.

Herstellen statt Wachsenlassen

Ein Vergleich mit der Pflanze läßt diese Eigenart der Technik klarer heraustreten. Während eine Maschine erst dann wirklich eine Maschine ist, wenn die Herstellung ganz abgeschlossen ist, ist die Pflanze eine Pflanze in jedem Augenblick ihres Daseins. Sie ist zu jeder Zeit, in jedem Augenblick fertig und unfertig zugleich; sie ist, was sie ist, im Übergang, in der stetigen Entwicklung, in der innern Entfaltung durch den ganzheitlichen Zusammenklang vieler Vorgänge als Wachstum und Absterben. Kein einzelner Zustand ist nur um eines andern willen da — das ist eine allzu menschlich interessierte Betrachtungsweise —, sondern jeder Augenblick der Entwicklung ruht in sich selbst, besitzt eigenen Wert und ist zugleich Übergang zu einem weiteren. Aus bloßen Zweckerwägungen läßt sich der ganze Reichtum ihrer Entwicklung und ihrer Gestalt gar nicht verstehen. Nur in der ganzen stetigen Folge aller einzelnen Entwicklungsstadien lebt die Pflanze. Sie strebt darum nicht hastig danach, ans Ende zu kommen; das wäre der vorzeitige Tod. Ruhig, einem inneren Rhythmus gehorchend geht sie voran, füllt jeden Zeitpunkt mit dem nur ihm gemäßen Geschehen an, mit dem, wofür sie hier und jetzt reif ist. Der Stoff ist immer reif, weil Reife ein Begriff ist, der auf ihn überhaupt keine Anwendung hat. Bei seiner Bearbeitung geht es einzig darum, rasch und immer rascher das Endergebnis herbeizuführen und die Herstellung hinter sich zu lassen.

Ungeschichtlichkeit

Dem Fehlen des Wachstums und der inneren Verwandlung des Stoffs durch die Technik entspricht auch ihre Ungeschichtlichkeit. Sie verweilt bei keiner errungenen Form; sie eilt immer weiter zu neueren und besseren. Dabei ist die bereits erreichte Form nur der Ausgangspunkt, von dem der Absprung erfolgt. Sie wird nicht innerlich in die neue Form aufgenommen und in ihr bewahrt. Im Gegenteil, sie wird einfach entwertet. Alle früheren Formen des Autos und der Flugmaschine sind überholt und besitzen nur noch Kuriositätswert. Man vergleiche damit die Musik! Dort ist ein Meisterwerk, etwa die Neunte Symphonie Beethovens, durch die folgenden nicht erledigt und außer Dienst gesetzt. Auch in diesem Sinn ist der technische Fortschritt kein Wachsen, sondern sprunghaft, mögen in einzelnen Fällen diese Sprünge auch so gering sein, daß sie auf uns den Eindruck einer stetigen Entwicklung machen. Aber so wenig die Bewegung auf der Leinwand

des Kinos in Wirklichkeit eine stetige Bewegung ist, sondern eine solche nur vortäuscht, so fehlt es der technischen Entwicklung aus dem Wesen der Sache an Stetigkeit. Sie ist punktförmig, ein bloßes Nacheinander wie die Augenblicke der Uhrenzeit. Nicht Ganzheit, inneres Zusammengehören, Entfaltung einer Anlage aus eigenem Wesen heraus ist Technik, sondern eine Summe, in der sich die Teile äußerlich und gleichgültig bleiben.

Die Versachlichung der Wirtschaft

Am schnellsten und nachhaltigsten hat die technische Haltung das wirtschaftliche Denken und Verhalten beeinflußt. Steht doch die Technik vor allem im Dienst der Wirtschaft. Zudem ist dieser zuvörderst die Sorge für das leibliche Leben und seine Bequemlichkeit aufgegeben. Sosehr sie auch eine menschliche Angelegenheit ist und nie ein reines stoffliches Geschehen werden kann, so betrifft sie doch unmittelbar nicht den Menschen als Geistperson, sondern als Lebewesen. Ihrer Natur nach ist sie somit vom Stofflichen abhängiger als irgendein anderer menschlicher Bereich. Darum ist es nicht überraschend, wenn das technische Denken bei ihr am leichtesten Eingang findet. In diesem Bereich ist es auch weitgehend berechtigt.

Ohne Mühe bemerkt man in der heutigen Wirtschaft das Bestreben, zu einer reinen Sachlichkeit zu gelangen. Der reine Austausch von Sachwerten ist das erstrebte Ziel. Menschliche Beziehungen als solche werden so weit wie möglich ausgeschaltet. Menschliche Gefühle und Vorlieben sollen zurücktreten. Sie sind unzuverlässig und unberechenbar; sie können die glatte Abwicklung der Geschäfte nur stören. Das Bestreben geht dahin, Industrie und Handel immer genauer dem physikalischen Geschehen anzugleichen, Leistung gegen gleichwertige Leistung. Selbst die menschliche Arbeit möchte der Marxismus wie eine physikalische Größe in Rechnung stellen können. Und es ist leicht einzusehen, daß die weltumfassende Wirtschaft unserer Zeit nur unter diesen Bedingungen bestehen kann. In der Tat ist die Versachlichung der Wirtschaft schon sehr weit fortgeschritten. Produzent und Konsument, Arbeitgeber und Arbeitnehmer unterhalten in immer seltener werdenden Fällen noch persönliche Beziehungen.

Die Verabsolutierung des Wirtschaftlichen

Die weitgehende Ausschaltung des Menschlichen hat aber hier bereits eine Kehrseite. Die Wirtschaft wird eigenmächtig. Sie will immer unbekümmerter um andere Einflüsse ihre Entwicklung nur nach eigenen Gesetzen rastlos vorantreiben. Gegen ihre Interessen hat alles andere zurückzutreten. Sie wird ebenso verabsolutiert wie die Naturwissenschaft auf dem Gebiet der Erkenntnis. Immer widerstandsloser beugt sich der Mensch ihren Anforderungen. Wo sollte er auch die Kraft finden, dem zu widerstehen, was für ihn das Absolute geworden ist? Damit wird der Mensch aber in eine entmenschlichte Welt hineingetrieben, in eine Welt ohne Ruhe, ohne War-

tenkönnen, ohne Überlieferung. Sein Leben wird bequemer und leichter, aber zugleich unbefriedigender. Ganze Bereiche seines Seins kommen eben nicht mehr auf ihre Rechnung. Ja selbst die Befriedigung und Beglückung, die das wirtschaftliche Wohlergehen an sich verleihen könnte, entfalten sich nicht. Die Zeit fehlt, sich den irdischen Besitz geistig-menschlich anzueignen; kaum erworben, ist jedes Ding überholt und aus der Mode gekommen. Es bleibt nur die Gier nach Mehr und nach Neuem. Aber weil man den Dingen nicht mehr die Zeit gönnt, in uns einzugehen, mit uns eins zu werden und so uns geistige Freude zu spenden und die Kraft der Aneignung zu vermehren, legen sie sich immer drückender als tote Last auf unsere klein gebliebene Tragfähigkeit.

Die Entzauberung der Dinge

Sollte der heutige Mensch nicht etwas Entscheidendes vergessen haben, wenn er die Gebrauchsdinge nur noch in ihrem wirtschaftlichen Wert allein sieht? Sind sie nicht mehr? Umgibt sie nicht unsichtbar der Zauber menschlicher Beziehungen und menschlicher Werte, wenn wir ihnen nur gestatten, an unserm eigentlichen Leben Anteil zu erhalten? Wo nur geschäftlicher Austausch von Waren gleichen Werts besteht, da knüpfen sich allerdings kaum persönliche Beziehungen, die die Dinge aus ihrem bloßen Dingsein ins Menschliche hinauf zu erheben vermöchten. Wie anders das Geschenk, das aus dem Überschwang des Wohlwollens, der Güte und der Liebe gegeben wird, ohne daß der Schenkende nach der Gegenleistung schielte! An ihm erfaßt der Mensch erst, was Güte, was Liebe ist, und fühlt sich darin geborgen; die ganze Welt wird wohlwollend und verläßlich. Immer wieder verzaubert der Anblick eines uns menschlich anverwandelten Dings die bloße Sachlichkeit in eine Welt des Vertrauens und umfängt uns mit der dankbaren Gewißheit, wohl aufgehoben zu sein.

Wo aber unter der Tyrannei des wirtschaftlichen Denkens das Schenkenkönnen erlahmt, wo der adlige Überschwang der freien Güte dem messenden und berechnenden Denken weichen muß und als Sinnlosigkeit erscheint, wo selbst das Geschenk schon im Dienst der Werbung steht und an irgendeiner Stelle verrechnet wird, da fehlen auch die Gelegenheiten, des Wohlwollens und der Güte als hoher und wirkender Mächte innezuwerden. Mit einer für frühere Zeiten unvorstellbaren Fülle von Gebrauchsgütern überschüttet, wird der heutige Mensch doch viel seltener beschenkt. Es fehlt das, was diese Dinge leicht macht und hilfreich. Die Welt wird prosaisch und langweilig. Der Materialismus ist wesentlich unfroh und unglücklich. Er schafft eine Welt des Mißtrauens und der rücksichtslosen „Sachlichkeit", in der niemand sich Zuhause fühlt. Der nie beschenkte Mensch, wie sollte er auch wissen, was wahre Güte und echte Liebe ist? Er wird mißtrauisch gegen sie und sieht in ihnen nur verkappte Berechnung und die Gefahr, übervorteilt zu werden und sich lächerlich zu machen.

Die Verkümmerung des Menschlichen

Damit sind wir aber auch schon zu dem Bereich gekommen, für dessen Werte die einseitige physikalisch-wirtschaftliche Sachlichkeit eine tödliche Gefahr bedeutet, den eigentlich menschlichen Bereich. Die allzu ausschließliche Ausrichtung auf die Ausnützung der stofflichen Kräfte hat die Organe verkümmern lassen, die für die eigentlich sinnhaften Gebiete allein zuständig sind. Wer an Personen mit dem Willen zur Beherrschung und Ausnützung herantritt, wer sie wie Dinge behandelt und sie nach dem wirtschaftlichen Nutzen oder Schaden allein einschätzt, dem gehen die Voraussetzungen ab, um das Personhafte überhaupt in Sicht zu bekommen. Denn dieses schaut nur der, der bereit ist, die Selbständigkeit der Person durch seine Haltung und sein Tun auch anzuerkennen.[2] Wer der wirtschaftlichen Einstellung die Führung überlassen hat, der wird an der Stelle, wo er das Geistige sehen sollte, nur eine Leere, ein Nichts finden. Die Wirklichkeit scheint ihm recht zu geben, wenn er die Berufung auf die geistigen Werte für betrügerisches Gerede hält, wie es der Materialismus und der ihm verschriebene Kommunismus auch tun, obschon sie ohne Geist ihre Theorien nie hätten aufstellen können.

Der Schwund der tragenden Kräfte

Nun beruhen aber Glaube und Vertrauen auf der unmittelbaren Erfassung des geistigen Seins und seiner Verläßlichkeit im Verkehr mit den Mitmenschen. Wo das klare Vernehmen dieses Seins verkümmert, da sterben auch sie langsam ab. Die Fähigkeit, sich auf andere zu verlassen, ihnen mit Vertrauen entgegenzukommen, wird ersetzt durch das Verlangen nach Sicherheit durch sachliche Feststellung und experimentelle Nachprüfung, durch Organisation und Gewalt. In der Physik sind solche Methoden berechtigt, weil sie dem Gegenstand angemessen sind. Hier hingegen verstellen sie gerade den zu erkennenden Bereich. Denn eine nur so zu gewinnende Sicherheit weist dem Partner eine passive Rolle zu, macht ihn zu einer nach Belieben nachzuprüfenden Sache und verfehlt ihn gerade als Subjekt, das heißt als Person und Mensch.

In einer Welt, wo eine solche Einstellung übermächtig geworden ist, verschwindet trotz der sich vermehrenden technischen Sicherungen die wahre Sicherheit. Denn das in der mitmenschlichen Welt aus dem geistigen Vernehmen der Verläßlichkeit und Mächtigkeit des Geistigen entspringende Vertrauen ist ihre einzige Quelle. Die äußere Sicherheit wirkt nur dann beruhigend und bereichernd, wenn die geistige stark und unangefochten dasteht. Denn nur diese befriedet das eigentlich Menschliche. Auf dem selbstverständlichen Vertrauen von Mensch zu Mensch ruht unser ganzes Leben wie auf einem Fundament, das zwar meist den Blicken verborgen bleibt, aber doch allem Bestand gibt.[3] Nicht die Technik, sondern das Miteinander-

[2] Vgl. zum Folgenden: *A. Brunner,* Glaube und Erkenntnis. München 1952, Kösel.
[3] Vgl. auch *O. F. Bollnow,* Neue Geborgenheit. Stuttgart 1955, Kohlhammer.

sein trägt die Kultur. Und dieses lebt in Glaube und Vertrauen. Durch sie, und sie allein, tritt schon das Kind in die geistige Welt der Kultur ein und eignet sie sich an. Aber auch weiterhin setzen wir, ohne es zu ausdrücklich zu wissen, die Zuverlässigkeit der Mitmenschen in einem Maß voraus, das wir erst dann ahnen, wenn sie zu schwinden beginnt. Denn dann verfällt auch die Technik der Sinnlosigkeit. Da ihre Sicherheit von der eigentlichen Sicherheit des Vertrauens abkünftig ist, wird sie sofort unheimlich und verwandelt sich, je weiter sie voranschreitet, in eine um so sicherere Bedrohung durch eine grundlegende Unsicherheit. Die heutige Lage zeigt dies mit erschreckender Deutlichkeit. Welche Sicherheit gewährt es uns, exakt voraussehen zu können, daß eine Kobaltbombe alles Leben auf weite Strecken hin einfach auslöschen wird, wenn wir der Hände nicht sicher sein können, die sie abwerfen, und noch weniger der Herzen, die vor einem solchen Frevel nicht zurückschrecken!

Der Zerfall von Brauchtum und Gemeinschaft

Verliert der Mensch den Sinn für Wachstum und Reife, so wird er einem neuen Zeiterlebnis ausgeliefert. Die Zeit ist ohne eigentliche Dauer, ohne Nachhall im Innern. Sie erscheint vielmehr punktförmig wie die physikalische Zeit, immer nach dem Erlebnis in der Enttäuschung jäh abbrechend. Es ist die Dauer der äußersten, stofflichen Schicht des Menschen, des oberflächlichen Vergnügens, das sich nicht wie die wahre Freude weit über den Vollzug hinaus über das Leben ausdehnt. Die bewahrende und beruhigende Wirkung dessen, was sich lange Zeiten hindurch gehalten hat, was steht und darum Bestand hat, dringt nicht mehr ein. Nur das Neue zählt ja, nur der Augenblick, nur das schnell Gemachte. Dauer im eigentlichen Sinn erfährt der Mensch zuerst wiederum im Bereich des Personhaften. Da erlebt er, daß seine Mitmenschen wie auch er selbst im Ablauf der Jahre die gleichen sind, daß sie aller äußern und psychologischen Veränderung zum Trotz doch dieselben bleiben, daß sie dauern und überdauern. Alle Dauer im Bereich der Kultur ist gegründet auf diese dauernde Selbstgleichheit der Person, Überlieferung und Geschichte vor allem, ohne die es Kultur nicht gibt.

Tritt solche eigentliche Dauer in den Schatten zurück, so verfällt auch das Gefühl der Geborgenheit, das von den großen, die Zeiten überdauernden Institutionen auf den Menschen überströmt und ihm das Gefühl verleiht, in der Wirklichkeit beheimatet, Zuhause zu sein. Sie bewahren und überliefern von Geschlecht zu Geschlecht die Verhaltungsweisen, mit denen der Mensch den großen Ereignissen des Daseins und den unsichtbaren Mächten sinnvoll entgegenzutreten vermag. Das Stoffliche ist aber nicht gemeinschaftsbildend. Gemeinschaft beruht auf dem das Geistige in seiner Verläßlichkeit und seiner schöpferischen Kraft vernehmenden Miteinander. Im Stoff gibt es nur ein rücksichtsloses Kräftespiel, und in der Wirtschaft sind wir nicht mehr weit von einem solchen entfernt. Da steht jeder allein

und muß sich in seine eigenen Kräfte verkrampfen. Zutrauen, Gläubigkeit werden sinnlos. Aber Gemeinschaft ohne unausdrückliches Wissen, daß man miteinander auf Gedeih und Verderb verbunden ist, hat genau so viel Bestand wie eine Sanddüne im Wind.

Wo aber der Mensch der echten Hingabe unfähig geworden ist, da ist die Entfaltung seiner Menschlichkeit gehemmt. Schon die erste Gemeinschaft, die den Menschen hier auf Erden empfängt und die ihn dazu erziehen sollte, das Leben sinnvoll zu bestehen, die Familie, ist bedroht und erfüllt weithin ihre eigentliche Aufgabe nicht mehr. Wie sollte sie es auch, wo die Voraussetzungen des Miteinanderseins, das Vernehmen des Geistigen, am Schwinden ist! Vor jedem Unerwarteten überfällt den gemeinschaftslosen Menschen eine wilde Panik; nichts hat ihn ja auf eine solche Begegnung vorbereitet und von nichts fühlt er sich getragen und gehalten. Mit der Kirche wissen die meisten nichts mehr anzufangen; denn diese Gemeinschaft ist mehr als jede andere auf dem Vernehmen des Unsichtbaren und Personhaften, auf Glaube gegründet. Wem nur Interessenverbände verständlich sind, für den wird sie zum aufreizenden Betrug oder zur verächtlichen Selbsttäuschung. Der Staat aber hat sich für ihn in eine bloße Versorgungsanstalt verwandelt.

Die Sinnlosigkeit der Welt

Mit dem Absterben des zwischenmenschlichen Glaubens und Vertrauens und der tragenden Gemeinschaften, nicht in diesem oder jenem Einzelfall, sondern als weit verbreitetem Zustand, verwelkt auch die Fähigkeit, durch die menschliche Geistigkeit hindurch der absoluten und göttlichen Geistigkeit und Personhaftigkeit in ihrem Geheimnis innezuwerden. Damit verliert dann auch der Rest an menschlicher Vertrauensfähigkeit seine Grundlage und Verankerung. Die Welt wird sinnlos. Eine sinnlose Welt aber flößt nur Grauen ein. Das in Physik und Technik bloß methodisch gemeinte Mißtrauen wird nun zur praktischen Haltung der ganzen Wirklichkeit gegenüber. Die Welt erscheint aller helfenden und gütigen Mächte bar. Der Mensch, der sich daran gewöhnt hat, nur der eigenen Kraft zu trauen, glaubt, er sei auf sich allein gestellt, und fühlt sich in den unermeßlichen Leerräumen einer stummen Welt ohne Antlitz hoffnungslos verloren. Alles ist innen ausgehöhlt, er selbst nicht weniger als die Welt; alle Wege führen ins Nichts. Hier ist der Grund zu suchen, warum viele heutige Menschen nicht mehr glauben können und jede religiöse Anlage ihnen zu fehlen scheint. Eine durch Generationen hindurch immer einseitiger und verkehrter gewordene Haltung, die bereits den erkennenden Zugang zur Wirklichkeit verengt und alles Geistige abblendet, hat etwas zum Absterben verurteilt, was auf die Dauer für den Menschen wichtiger ist als alle Technik, ja selbst als das tägliche Brot. Denn das alte Wort ist trotz allem immer noch wahr: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch."

Die Sucht nach Sicherheit

Da aber der Mensch nicht ohne jede Sicherheit leben kann, stürzt er sich auf die einzige, die ihm noch bleibt, auf die willkürlich herzustellende und durch Geld zu beschaffende äußere Sicherheit, welche die Technik allein gewähren kann. Sie erfordert ja keinen eigentlich menschlichen Aufwand. Durch voraussehende Berechnung sucht man jede unliebsame Überraschung zu vermeiden. Dabei merkt man nicht, daß durch dieses ängstliche Bemühen zugleich etwas sehr Wichtiges im Menschen auf die Dauer verkümmert. Was sich berechnen läßt, das ist bereits vorweggenommen, ist nicht mehr eigentlich neu. Die Begegnung mit ihm ruft deswegen keine schöpferischen Kräfte auf den Plan. Diese werden immer seltener erprobt und zu äußersten Leistungen aufgerufen. So sterben sie langsam ab, und mit ihnen erstirbt auch die Zuversicht, je und je dem Unerwarteten gewachsen zu sein. Dieser Schwund des eigentlich Schöpferischen verlangt wiederum nach größerer und umfassender äußerer Sicherung. Der Mensch wird in einen Wirbel hineingetrieben, wo die Sucht nach technischer und sozialer Sicherheit und das ängstigende Gefühl innerer Ungesichertheit sich gegenseitig steigern. Am Ende des Erträglichen angelangt wünscht der Mensch nichts dringender, als seine Freiheit, den Grund der inneren Unsicherheit, los zu werden. Dann ist er für alles anfällig, was ihm Sicherheit verspricht. Er wirft sich jeder Ideologie und allem Sektentum in die Arme. Aber er tut es blind, ohne vernünftige Gründe, aus einer inneren Panik heraus. Darum hängt er ihnen mit Fanatismus an; denn im Tiefsten weiß er sehr wohl, daß seine Angst nur betäubt ist und daß eine so leise Erschütterung wie das Eingehen auf einen Einwand sie wieder aufwecken würde. Auch ist der seelisch verkümmerte Mensch eines echten Zwiegesprächs gar nicht mehr fähig; setzt ein solches doch bei aller Meinungsverschiedenheit ein grundlegendes Vertrauensverhältnis voraus.

Die Sicherheit im Unverfügbaren

Jede Einseitigkeit rächt sich, weil die Wirklichkeit, die dabei übersehen wird, deswegen nicht aufhört zu sein und in ihrer Mächtigkeit zu zählen. Bedrohlich wird sie aber, wenn sie das Eigentliche, das, um dessentwillen alles übrige da ist und von dem es seinen Sinn hat, in die Unbeachtetheit verdrängt. Der durch keine mächtige Geistigkeit geleitete, sondern sich selbst überlassene technische Fortschritt untergräbt schließlich die eigenen Grundlagen; er bedroht den Menschen und wird damit sinnlos. Es wäre aber falsch zu meinen, das Heil liege in der Rückkehr in die vortechnischen Jahrhunderte. Eine solche ist unmöglich und würde, falls sie möglich wäre, allein keine Heilung bringen. Es muß zu einer Wendung des Menschen selbst kommen. Er muß die Haltungen und Kräfte wieder aufwecken und verehrend pflegen, die die Einseitigkeit des technischen Denkens ausgleichen. Allem soll wieder der Rang und der Platz zukommen, die ihnen ihre Bedeutung für die echte Menschlichkeit anweist. Seine Sicherheit darf der Mensch

nicht länger mehr darin sehen, daß er alles in die eigene Hand bekommt. Was hülfe das auch, wenn die haltende Hand selbst immer unsicherer wird? Die Hand aber findet ihre Sicherheit nicht in dem, was sie halten will, sondern anderswoher. Der Mensch muß sich dazu verstehen, seine letzte Sicherheit zu suchen in dem, was er wesentlich nicht in seine Hand bekommt und das gerade deswegen sicher ist, weil es der so schwachen Menschenmacht und der so kurzsichtigen und oft so unguten Menschenverfügung entzogen ist. Allerdings für das einseitig naturwissenschaftlich-wirtschaftlich bedingte Denken der heutigen Zeit mehr als ein Paradox, ein barer Unsinn! Aber hat die Entwicklung über dieses Denken mit seiner Verständnislosigkeit für das Wesentliche nicht bereits das Urteil gefällt? Die technische Welt kennt keine Gnade; diese aber allein gewährt Sicherheit.

Der Vatikan und die Europafrage

Von WALTER LEIFER

In seiner Weihnachtsbotschaft 1954 setzte sich Papst Pius XII., ein politisches Schlagwort der Kommunisten aufgreifend und es mit hellklarer geistiger Meisterschaft durchleuchtend, für eine „friedliche Koexistenz in der Wahrheit" ein. Nicht Furcht und Irrtum, so forderte der oberste Hirt der katholischen Kirche, sollten die Völker zueinander führen, sondern einzig die Idee, die in Wahrheit und Recht ihren Ursprung nehme. In der Rede kam der Heilige Vater auch auf die Rolle Europas zu sprechen. Es scheine, so sagte er, als habe nach den jüngsten Ereignissen eine Woge des Nationalismus die Völker erfaßt. Und von Europa aus greife sie — teilweise als die Frucht des schlechten Beispiels — auf all die Völker über, die das Abendland mit Voraussicht zu politischer Autonomie führen sollte, und wirke hier wie Sprengstoff.[1]

Die mahnende Botschaft des zwölften Pius ist irgendwie von jener Tragik umwittert, die uns alle erfaßt. Wir wissen, daß ein einiges Europa einen Schutzwall gegen die sich immer mehr formende und straff zentralisierende atheistische Welt der Bolschewisten und Kommunisten bilden könnte. Aber alle Einigungsprogramme blieben unausgeführt, und über der europäischen Menschheit hängt noch immer das Damoklesschwert der Zwietracht.

Es war nicht das erste Mal, daß Pius XII. Europa auf seine Mission hinwies. Gerade er, der durch die Ernennungen eines ersten chinesischen und ersten indischen Kardinals, durch die Berufung einer so großen Zahl, ja einer Mehrheit von Nicht-Italienern in das Kardinalskollegium, durch die Schaffung einer einheimischen zentralafrikanischen Hierarchie und ähnliche Maßnahmen die Universalität der Kirche so sehr betonte, wußte um die besondere Gefährdung Europas in unserer Zeit. Und daher sind diese Mahnungen an

[1] AAS XXXXVII (1955) S. 15.

Europa aus der Verantwortung des Oberhauptes der universalen Kirche zu verstehen. Man kann Pius XII., so wie man ihn papa universalis nennt, auch als den europäischen Papst bezeichnen; denn noch nie hat einer seiner Vorgänger auf dem Stuhle Petri so sehr der europäischen Menschheit ins Gewissen geredet.

Das Ringen um ein einiges Europa nahm erst nach dem ersten Weltkrieg politische Formen an, nachdem die Civitas Europaea bislang nur die kühne Utopie von Dichtern und Philosophen, Revolutionären und Studenten gewesen war. Unter den europäischen Plänen ist das Paneuropa-Programm des Grafen Richard N. Coudenhove-Kalergi am bekanntesten. Als diese Pläne 1924 geäußert wurden, war die Vatikanstadt noch nicht souverän. Schon deshalb konnte von diplomatischer Warte aus hier keine Stellung genommen werden — wie das übrigens auch von seiten der anderen Regierungen nicht geschah.

Die verschiedenen Meinungen zum Problem Paneuropa wurden in den verschiedenen Zeitschriften — besonders im deutschen Sprachgebiet — diskutiert. Von katholischer Seite war es zuerst das „Hochland", das Stellung zu der Frage der Vereinigten Staaten von Europa nahm. Bereits 1924 trat hier „Speculator" für die Coudenhoveschen Pläne ein:

„Denen, die an der Ausführbarkeit der paneuropäischen Gedanken kleinmütig zweifeln, ist zu entgegnen, was Anatole France einmal ausgesprochen hat: „Es waren Utopisten, welche den Bauplan für die erste Städtegründung entworfen haben. Die Partei, die keine Utopisten hat, ist zu beklagen. Aus großmütigen Träumen entsprießt wohltätige Wirklichkeit. Die Utopie ist der Vorläufer allen Fortschritts und die Skizze einer besseren Zukunft. . . ."[2]

In den „Stimmen der Zeit" war man nicht ohne weiteres für die Coudenhovesche Konzeption. Eine Einigung Europas wünschte man natürlich auch hier. Das Mißtrauen gegenüber Coudenhove gründete sich auf einige der von ihm verfochtenen liberalen Ideen, in denen man anstelle eines ethischen Idealismus einen ethischen Materialismus entdeckte:

„Wie ist es möglich, in dem zerrissenen Europa mit seinen aufgepeitschten Nationalgefühlen eine solche Einheit herbeizuführen, daß eine wirkliche innere Befriedung herbeigeführt wird? Daß ein solcher Weg gefunden werden muß, darüber sind sich heute alle klar . . . Sieht man die Coudenhoveschen Anschauungen im Lichte dieser Theorien, dann kann man nicht daran zweifeln, daß sie über die Lehren der Aufklärung nicht weit hinausgekommen sind. Coudenhoves Paneuropa ist ein spätgeborenes Kind des alten Liberalismus. Soweit es auf dessen überlebten Ideen aufbaut, kann sein System nicht die Grundlage für ein neues Europa sein."[3]

---

[2] Band 22, S. 117.
[3] P. Heinrich Sierp in dieser Zeitschrift Bd. 116 (1928/29) S. 241/255.

Der Vatikan selbst hat nie offiziell Stellung zu diesen Plänen genommen.[4] Auch die Friedensbemühungen des Papstes während des zweiten Weltkrieges können nicht im Hinblick auf das Europaproblem untersucht werden, weil der Vatikan allgemein den Frieden zu vermitteln trachtete, keinesfalls aber während des Krieges irgendeinen Vorschlag brachte oder unterstützte. So warnt zum Beispiel eine der ersten diplomatischen Ansprachen des Papstes (aus Anlaß der Überreichung des Beglaubigungsschreibens des Gesandten Abel Nicola Léger von Haiti am 10. November 1939) allgemein vor dem Kult der Gewalt und betont, daß eine sichere und fruchtbare internationale Organisation nur geschaffen werden könne, wenn die Rechte Gottes geachtet würden.[5] Diesen Hinweis auf die religiöse und moralisch-sittliche Grundlage eines wirklich gesunden Gemeinschaftslebens enthält auch die Erstlingsenzyklika Pius' XII. ‚Summi Pontificatus' vom 20. Oktober 1939. Warnend wendet sich der Papst hier an die Menschen Europas, auf dessen Boden auch der zweite Weltkrieg seinen Anfang genommen hatte:

„Wenn man fragt, wie es zur Leugnung der Grundlage der Sittlichkeit gekommen ist, so lautet die Antwort: es hat damit begonnen, daß man sich von der Lehre Christi entfernte, deren Bewahrer und Lehrer der Stuhl Petri ist. Vor Zeiten hat diese Lehre Europa seinen geistigen Zusammenhalt gegeben, und Europa, erzogen und veredelt durch das Kreuz, hat einen solchen Aufschwung genommen, daß es Erzieher anderer Völker und anderer Erdteile werden konnte."[6]

Selbst der Briefwechsel mit Präsident Roosevelt[7] zeigt keine Pläne, die zukünftige Umrisse der europäischen Staaten erkennen ließen. Man darf freilich nicht vergessen, daß dieser Briefwechsel nur einen Teil des Gedankenaustausches darstellt, den der Präsident auf Grund einer Anregung vom 23. Dezember 1939 mit dem Präsidenten des amerikanischen Bundesrates der Kirchen, Dr. George Buttrick, und dem Präsidenten des amerikanischen Jüdischen Theologieseminars, Rabbi Cyrus Adeler, pflog und der im Falle des Papstes schriftlich, mit den anderen mündlich geführt wurde. Aus der Schau des Oberhirten der Kirche hat Pius XII. hier in allgemeinen Worten erklärt, „für die Gründung einer Weltordnung zu streiten, welche die überragenden Prinzipien der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zum Fundament hat". Hierzu bemerkte Myron Taylor, der den Briefwechsel zwischen Pius XII. und Roosevelt herausgab, ganz richtig:

„Während der Papst — in Übereinstimmung mit der Tradition des Heiligen Stuhles, staatlichen Konflikten außerhalb der geistigen Sphäre fernzubleiben — diese Informationen nur insoweit kommentierte, als sie auf die

[4] Als am 17. Mai 1930 Aristide Briand, der mit Stresemann und Austen Chamberlain das erste große europäische Trio gebildet hatte, sein Europa-Memorandum den Regierungen des Kontinents zustellte, war der „Osservatore Romano" eines der wenigen Blätter, die grundsätzlich die europäische Linie verfochten (Oss. Rom n. 115, 17. Mai 1930; n. 120, 23. Mai 1930.)

[5] AAS XXXI (1939) S. 674. [6] AAS XXXI (1939) S. 413.

[7] Vgl. War Time Correspondence between President Roosevelt and Pope Pius XII. New York 1947 (Deutsch: Kriegs-Korrespondenz zwischen Präsident Roosevelt und Papst Pius XII. Zürich 1947).

Errichtung eines gerechten und dauerhaften Friedens Einfluß hatten, drückte er seine Befriedigung darüber aus, daß die Anwendung der amerikanischen Friedensziele so rasch der Gegenstand verantwortungsbewußter Vorbereitungen geworden war."

Daß der Briefwechsel zwischen dem Präsidenten und dem Papst gerade in dem Augenblick sein Ende fand, als die alliierten Friedensziele eine konkrete Fassung fanden, mag heute tragisch erscheinen. So wurde der Vatikan auch nicht offiziell über die Abkommen unterrichtet, die Europa neue Gestalt geben sollten.[8] Die Auseinandersetzungen des Papstes mit Myron Taylor über das Wesen des atheistischen Kommunismus hatten in Washington keine Änderung der blinden Illusionspolitik verursacht, die ihre Krönung in Jalta fand. Erst zehn Jahre nach der Konferenz hat die Veröffentlichung der Geheimdokumente des Jalta-Treffens — am 18. März 1955 — durch das Außenamt der USA die unglaubliche Naivität der Roosevelt-Regierung in sowjetischen Angelegenheiten dokumentiert.

Papst Pius XII. versuchte daher auf seine von tiefer Verantwortung getragene Art Einfluß zu gewinnen. Dabei wußte er, daß nicht die von Roosevelt ersehnte „One World" der Siegernationen die Probleme lösen würde, sondern nur eine selbstlose und zugleich kühne Zusammenarbeit der innerlich freien Völker.

Zwei Tage nach der deutschen Kapitulation — am 10. Mai 1945 — empfing der Heilige Vater den neuen französischen Botschafter Jacques Maritain zur Entgegennahme seines Beglaubigungsschreibens. Damals fiel bereits in der Ansprache des Papstes das Wort von der friedlichen Ordnung des europäischen Kontinents und vom Aufbau eines neuen Europa. Man mag diese Bemerkungen noch als allgemeine politische Äußerungen ansehen. Doch liegt die Vermutung nahe, daß in jener Stunde des 10. Mai 1945 Pius XII. über Frankreich ein europäisch-christliches Bewußtsein wecken wollte.[9]

Als ein Jahr später in Straßburg die „Semaines sociales" eine große Tagung abhielten, sandte der Heilige Vater an M. Charles Flory, den Leiter dieser Veranstaltung, einen Brief, in dem er auf die internationale Bedeutung der elsässischen Hauptstadt hinwies. Heute, da die Metropole des Elsaß immer noch Sitz des — leider machtlosen! — Europarats ist, will es uns als ein Zeichen kluger Vorausschau scheinen, daß nach dem zweiten Weltkrieg gerade Straßburg, die Hoffnung europäisch bewußter Politiker, die erste Stadt war, die in einem amtlichen apostolischen Schreiben eine derartige Würdigung erhielt:

„Straßburg, wo das Universitätsleben und das katholische Leben immer in Ehren gehalten wurden und dessen geographische Lage das ihrige dazu tut, den glücklichen Einfluß bei den Ländern und Völkern auszubreiten, die

[8] Es ist das Verdienst des „Osservatore Romano", als erste Zeitung der Welt auf die Ungerechtigkeit der Beschlüsse der Krim-Konferenz, die im Badeort Jalta stattfand, bereits 1945 warnend hingewiesen zu haben.

[9] AAS XXXVII (1945) S. 146.

die Ufer des Rheins säumen — Straßburg wird sich ganz besonders eignen, um Erkenntnis und Frieden zu lehren ...“ Pius XII. sieht in der Stadt der berühmten Kathedrale „le point de ralliement de tous les hommes de bonne volonté pour l'élaboration d'une juste et pacifique communauté nationale et internationale“. Der Heilige Vater sprach eine religiös-soziale Versammlung an, aber es waren die Worte eines politisch Weitsichtigen: „... die Schaffung einer gerechten und friedlichen nationalen und internationalen Gemeinschaft.“[10]

Wer diese politischen Mahnungen des Papstes aus den Jahren 1946/47 mit denen vergleicht, die nach 1948 ausgesprochen wurden, erkennt, wie sehr in ihnen noch das Allgemeine und Grundsätzliche vorherrscht. Erst wenn wieder ein Gefühl für Recht und Gerechtigkeit in den Menschen Europas beheimatet sei, könne an die politische Aufgabe gedacht werden: das ist der Grundgedanke, der immer wiederkehrt. Man rufe sich die warnenden und eindringlichen Worte ins Gedächtnis zurück, die Pius XII. am 13. August 1946 sprach, als der tschechoslowakische Gesandte Arthur Maixner sein Beglaubigungsschreiben überreichte:

„Im neuen Europa, diesem Europa, das im Begriff ist, sich mit Mühe aus der Krise und den Erschütterungen des Krieges und der Nachkriegszeit zu befreien, haben die Völker der tschechoslowakischen Republik ihren festen Platz und ihre bestimmte Rolle; diese Tatsache stellt sie vor eine Verantwortung und vor Risiken, die, weil es um ihr Schicksal geht, an die Weisheit, Wachsamkeit und das moralische Gewissen ihrer Regierung, an den Geist der Disziplin wie der Mäßigung aller Bürger stärkste und andauernde Forderungen stellen.

Jeder, dem das Wohlergehen der Völker der Tschechoslowakei am Herzen liegt, wünscht ihnen, sie möchten in dieser entscheidenden Stunde ihrer Geschichte klar sehen, wie über alle vom Krieg herrührenden Meinungsverschiedenheiten die Geburt eines ehrenvollen und aufbauenden und starken Friedens unweigerlich mit den Grundsätzen der rechtlichen und moralischen Ordnung verbunden ist, die durch keine politischen Praktiken und Unternehmungen ersetzt werden kann ...“[11]

Die Kurie fühlt sich nicht als eine politische Behörde im engen Sinne des Wortes. Wenn sie aber zu politischen Ereignissen Stellung nimmt, geschieht es ohne Beschönigen, ohne Verdecken, ohne diplomatisches Darüberhinwegsehen. Es war das letzte Mal, daß der Heilige Vater im Augenblick der Deutschenaustreibungen aus Böhmen, aus Mähren, aus dem übrigen kommunistisch beherrschten slawischen (und ungarischen) Ost- und Südosteuropa, in der Stunde der Festigung des kommunistischen Satellitensystems zwischen Ostsee und Adria dem offiziellen Vertreter eines Oststaates solche eindringlichen Worte ins Gewissen reden konnte. Als nach dem kommunistischen Staatsstreich im Jahre 1948 die diplomatischen Beziehungen zwischen Prag

[10] AAS XXXVIII (1946) S. 315.

[11] AAS XXXVIII (1946) S. 233.

und der Kurie aufhörten, war die letzte Möglichkeit des Vatikans, auf diesem Weg zum Osten zu sprechen, zunichte geworden.

Wenn der Papst in den darauffolgenden Monaten immer wieder die Einheit Europas beschwor, dann geschah es, um in den anderen Kontinenten Hilfe für unsern an geistigem und physischem Hunger leidenden Erdteil zu suchen. So wies der Heilige Vater den argentinischen Botschafter Conrado Traverso am 12. Januar 1947 auf die Möglichkeit der überseeischen Länder hin, „Europa empobrecida y devastada" (dem verarmten und verwüsteten Europa) durch Unterstützung europäischer Einwanderer zu helfen,[12] oder er erklärte am 19. Februar in einer Radioansprache den Schülern amerikanischer Schulen, wie sehr sie den Kindern Europas (und des Fernen Ostens) ein klein wenig Glück bringen könnten.[13] Damals ging es dem Papst darum, zuerst die materielle Not zu lindern und das kulturelle Erbe zu bewahren. So nahm er zum Beispiel die 1400. Wiederkehr des Todes des heiligen Benedikt am 18. September 1947 in einer Predigt in der Patriarchalbasilika von S. Paul vor den Mauern zum Anlaß, auf dieses geistige Europa noch einmal hinzuweisen: „Europae pater Sanctus Benedictus est."[14]

Grundsätzlich und allgemein nahm Papst Pius XII. zum ersten Male Stellung zum politischen Problem Europa am Heiligen Abend des Jahres 1947 in seiner traditionellen Weihnachtsansprache:

„Wenn doch alle Rechtschaffenen sich zusammenschließen wollten, wie nahe wäre der Sieg der menschlichen Brüderlichkeit und damit zugleich die Wiedergenesung der Welt! Sie bilden bereits einen beträchtlichen Teil der öffentlichen Meinung und liefern den Beweis wahrhaft menschlichen Empfindens und auch politischer Weisheit. Anders dagegen, nicht weniger zahlreich, deren Ja oder Nein einen bedeutenden Einfluß auf die Beschleunigung oder Verzögerung der Befriedung Europas hat — erste Bedingung für weitere Schritte zur allgemeinen Befriedung — verfolgen den entgegengesetzten Weg. Fürchten sie wohl, daß ein wiedergenesenes, wiedererstarktes, seiner Sendung neu sich bewußtes, christlich eingestelltes Europa aus seinem Organismus die Giftkeime der Gottlosigkeit und Auflehnung ausstoßen, ein eigenes, von ungesunden ausländischen Einflüssen freies Leben führen wolle?

Es ist freilich klar, daß ein von Fieberschauern wirtschaftlicher Schwierigkeiten und sozialer Wirren geschütteltes Europa sich leichter von den Illusionen eines nicht zu verwirklichenden Idealstaates verführen ließe als ein gesundes und klar blickendes Europa . . ."[15]

In dieser päpstlichen Ansprache überwog noch das Mißtrauen gegenüber den falschen Propheten einer Europaidee, die durch eine wirklichkeitsfremde Zielsetzung alle kontinentalen Pläne zum Scheitern bringen könnten. Ein halbes Jahr später bot eine Predigt aus Anlaß seines Namenstages am 2. Juni

[12] AAS XXXIX (1947) S. 56.
[13] AAS XXXIX (1947) S. 127.
[14] AAS XXXIX (1947) S. 452.
[15] AAS XL (1948) S. 8.

1948 die Gelegenheit, vor Kardinälen kurz Zeitfragen zu streifen. Darin nahm der Heilige Vater eine ganz eindeutige und klare Stellung zum Problem Europa und den politischen Bemühungen um seine Staatwerdung:

„Da so die Welt seit drei Jahren in einem beklemmenden Zustand der Not darniederliegt und, schwankend zwischen Krieg und Frieden, dahin und dorthin irrt, suchen klarblickende und mutige Geister neue Wege zu einem rettenden Ausgang. Durch wiederholte Versuche der Aussöhnung, der Annäherung von Nationen, die eben im Kampfe miteinander standen, mühen sie sich, ein bis in seine Grundmauern erschüttertes Europa wieder auf feste Füße zu stellen und aus diesem chronischen Unruheherd ein Bollwerk des Friedens zu schaffen, das für die Entspannung der Welt von providentieller Bedeutung sein kann.

Ohne die Kirche in das Räderwerk rein irdischer Interessengruppen mit hineinziehen zu wollen, hielten Wir es daher für angezeigt, von Uns einen besonderen Vertreter zu dem neulich im Haag abgehaltenen „Europa-Kongreß" zu ernennen, um die Sorge des Apostolischen Stuhles für die Einigung der Völker zu bekunden und seine Ermutigung für sie beizutragen. Und Wir zweifeln nicht: alle Unsere Gläubigen werden sich bewußt sein, daß ihr Platz immer an der Seite jener hochherzigen Geister ist, die der großzügigen Verständigung und der Wiedererweckung einer ehrlichen Friedensgesinnung unter den Völkern die Wege bereiten."[16]

Zum ersten Male wurde die staatliche Einigung der europäischen Völker als ein Anliegen des Vatikans bezeichnet: „La sollecitudine e . . . l'incorraggiamento di questa Sede Apostolica" war von nun an immer wieder spürbar. Dabei sah der Vatikan nicht nur die Völker des westlichen Europa, sondern des gesamten Kontinents. Das zum Teil vom Westen eilfertig anerkannte sowjetische Satellitensystem in Osteuropa wurde vom Vatikan nicht gebilligt, weil die kommunistischen Regierungen nicht dem freien Willen der betreffenden Völker ihre Macht verdanken. Deshalb gibt es noch heute eine litauische und polnische Gesandtschaft bei der Kurie, die beide die im Exil lebenden Regierungen dieser Staaten repräsentieren. So wurde auch am 1. Mai 1948 das Litauische Kolleg S. Kasimir in Rom gegründet. Hier sind selbstverständlich religiöse Gründe maßgebend gewesen; aber sie sind der Ausdruck einer grundsätzlichen Haltung, für die der europäische Osten eben als ein von den kommunistischen Machthabern des Kreml vergewaltigtes Gebiet gilt.

Aus dieser Einstellung heraus, im Osten Europas keine staatlichen Maßnahmen de jure anzuerkennen, hat der Papst in den deutschen Heimatvertriebenen immer eine wandernde Kirche gesehen, die aus ihrer rechtmäßigen Heimat verjagt wurde. Daher können auch die deutschen Ostbistümer nicht einfach den Polen „übergeben" werden, wie es die kommunistische Regierung in Warschau forderte. Der Vatikan hatte sich nur einverstanden erklärt, für die Zeit der Vakanz päpstliche Administratoren in den verwaisten

[16] AAS XL (1948) S. 247.

Pfarreien und Diözesen anzuerkennen. (Inzwischen hat der kommunistische Staat auch diese schon wieder verjagt!)[17]

Seit dem Beginn der Deutschenausweisungen galt die besondere Sorge des Papstes immer den Flüchtlingen und Vertriebenen. Bereits im Juni 1946 wurde der ermländische Bischof Kaller zum Päpstlichen Sonderbeauftragten für die Ostvertriebenen ernannt, das päpstliche Reskript „Iura antistitum circa sacerdotes ex Germania orientali expulsos" vom 21. Februar 1948 brachte eine vorläufige Rechtsordnung des vertriebenen Klerus. Nach dem Tod von Bischof Kaller (7. Juli 1947) wurde mit Erlaß vom 12. April 1948 Kardinal-Erzbischof Frings von Köln zum „Hohen Protektor für das gesamte Flüchtlingswesen" in Deutschland bestellt. Die europäische Verantwortung für die aus ihrer Heimat Vertriebenen fand im Brief des Heiligen Vaters an die deutschen Bischöfe vom 1. März 1948 beredten Ausdruck:

„Besondere Berücksichtigung werden immer die Ostflüchtlinge verdienen, die aus ihrer Heimat im Osten zwangsweise und unter entschädigungsloser Enteigung ausgewiesen und in die deutschen Zonengebiete übergeführt wurden.

Wenn wir auf sie zu sprechen kommen, so beschäftigt Uns hier nicht so sehr der rechtliche, wirtschaftliche und politische Gesichtspunkt jenes in der Vergangenheit Europas beispiellosen Vorgehens. Über die genannten Gesichtspunkte wird die Geschichte urteilen. Wir fürchten freilich, daß ihr Urteil streng ausfallen wird. Wir glauben zu wissen, was sich während der Kriegsjahre in den weiten Räumen von der Weichsel bis zur Wolga abgespielt hat. War es jedoch erlaubt, im Gegenschlag zwölf Millionen Menschen von Haus und Hof zu vertreiben und der Verelendung preiszugeben? Sind die Opfer jenes Gegenschlages nicht in der ganz überwiegenden Mehrzahl Menschen, die an den angedeuteten Ereignissen und Untaten unbeteiligt, die ohne Einfluß auf sie gewesen waren? Und war jene Maßnahme politisch vernünftig und wirtschaftlich verantwortbar, wenn man an die Lebensnotwendigkeiten des deutschen Volkes und darüber hinaus an den gesicherten Wohlstand von ganz Europa denkt?"[18]

In sämtlichen päpstlichen Verlautbarungen und Ansprachen, die sich mit irgendeinem staatlichen Problem befassen, wird immer der Aufruf an das Geistige, Beständige durchklingen. Die Botschaften des Heiligen Vaters in alle Welt — besonders aber in jene Gebiete, die dank der Sprache, Kultur und Abstammung ihrer Menschen selbst europäisch sind — wiesen immer eindringlicher auf das europäische Flüchtlingsproblem hin: „grandes son las necesidas de vuestros hermanos de Europa" (1. Februar 1948: An das argentinische Volk[19] oder „From Europe ... they cried to you" (14. Februar 1948: Radiobotschaft an die Schüler der kath. Schulen in den Vereinigten

[17] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 157 (Okt. 1955) S. 59.
[18] Vgl. „Amtsblatt des Bistums Limburg", 1948, Nr. 5.
[19] AAS XL (1948) S. 86.

Staaten von Nordamerika[20]). Neben der Beschäftigung mit dem europäischen Zukunftsstaat, neben der Ermunterung jener Politiker, die sich dem europäischen Wagnis verschrieben hatten, stand die andere Europaaufgabe: durch Hilfe mit materiellen Gaben die Menschen des furchtbar getroffenen Kontinents nicht mutlos werden zu lassen.

Die einmal grundsätzlich geäußerte Bejahung der europäischen Anstrengungen, eine kontinentale Staatengemeinschaft zu schaffen, wurde in einigen Botschaften der Kurie noch öfters unterstrichen. So sandte Unterstaatssekretär Montini am 23. Oktober 1948 im Auftrag des Papstes aus Anlaß des 300. Gedenktages des Westfälischen Friedens an Bischof Keller von Münster einen Brief, in dem noch einmal dringend auf die Notwendigkeit einer europäischen Einigung hingewiesen wurde:

„Die Länder Europas, die nach ihrer alten Vorrangstellung, nach Zeiten des Glücks und des Aufstiegs nun durch Bruderzwist und Bruderhaß schwer darniederliegen, mögen nicht auf die alles vernichtenden Kriege, sondern auf die Kraft gegenseitiger Übereinkommen und Verträge ihr Vertrauen setzen, damit ihnen ein weniger hartes Los zuteil werde. Aber Verträge fallen in sich zusammen, wenn nicht das Sittengesetz sie trägt, und dieses wiederum hat nur dann Bestand, wenn die Religion ihm Festigkeit und Weihe gibt ..."[21]

Der mahnende Aufruf, die europäische Föderation nicht mehr länger hinauszuzögern, war aus den Worten Pius XII. am 11. November 1948 in einer Ansprache vor einer Delegation des in Rom tagenden internationalen Kongresses der Union europäischer Föderalisten an die Politiker des Erdteils gerichtet. Es klang die Furcht eines Verantwortungsbewußtseins aus ihnen, das sich sorgt, es sei bereits zu spät. Seine Worte waren nicht mehr die eines Zuschauenden, sondern die des leidenschaftlich Anteilnehmenden:

„Daß die Schaffung einer europäischen Union ernste Schwierigkeiten bereitet, stellt niemand in Abrede. Zu allererst müßte man Sorge tragen, soll sie psychologisch allen Völkern Europas erträglich gemacht werden, für einen großen Abstand, der die Erinnerung an die Ereignisse des letzten Krieges allmählich verblassen läßt. Dennoch ist keine Zeit zu verlieren. (Cependant, il n'y a pas de temps à perdre!) Soll diese Föderation ihr Zeil erreichen, soll sie der Sache der Freiheit und der europäischen Eintracht dienen, der Sache des wirtschaftlichen und politischen Friedens zwischen den Erdteilen, dann ist es höchste Zeit, daß sie zustande kommt. Manche fragen sich sogar, ob es nicht schon zu spät ist ..." Nach einigen Ausführungen über die Unruhen in der Welt, fuhr der Papst weiter: „Will schon Europa aus der Krise herauskommen, muß es dann nicht bei sich das Band zwischen Religion und Kultur (civilisation) wiederherstellen?" Die Schlußworte drückten noch einmal die ganze Haltung des Heiligen Vaters der Europafrage gegenüber aus:

[20] AAS XL (1948) S. 88.
[21] „Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz", 1948, S. 66 ff.

„... In jedem Falle bitten Wir mit lebendiger innerer Anteilnahme den Vater des Lichts, Sie zu erleuchten, Ihnen beizustehen in Ihrer Arbeit und Ihre Anstrengungen zu segnen, die sich auf einen Frieden richten, der so heiß ersehnt wird."[22]

In der Weihnachtsansprache, die der Papst am Heiligen Abend des Jahres 1948 hielt, fiel das harte Wort vom „egoistico isolazionismo", den einzelne Nationen zeigten.[23] Am 11. Januar 1949 war in einer Ansprache vor einer Gruppe englischer Politiker dieser „isolazionismo" das Thema der päpstlichen Allocutio:

„Sie haben sicher verstanden, daß die Zeit vergangen ist, in der Individuen, Organisationen und Nationen in vollkommener Isolierung leben konnten. Das gegenseitige Kennenlernen und Verstehen sind die Hauptbedingungen zur Niederwerfung trennender Schranken und zur Ausschaltung von Vorurteilen, welche die Völker trennen und Spannungen verursachen ..."[24]

Mit ähnlichen Worten wandte sich der Oberhirt der katholischen Weltkirche am 20. Februar 1949 an die deutschen Bischöfe:

„Gebe Gott, daß unter Euch und in anderen Nationen klare Geister und mutige Herzen sich in genügender Zahl finden, um unter Überwindung alles Hemmenden und Trennenden, so viel es auch sein mag, den Brückenbau in eine von Volk zu Volk und von sozialer Schicht zu sozialer Schicht befriedigende Gesellschaftsordnung wagen zu können."[25]

Vom 8. bis 12. Dezember 1949 tagte in Lausanne eine europäische Kulturkonferenz, auf der man sich über Grundlinien der gemeinsamen europäischen Kultur klarwerden wollte und zugleich Mittel zu deren Förderung suchte. Der Heilige Stuhl hatte Msgr. Pittet aus Freiburg (Schweiz) als offiziellen Vertreter zu der Tagung entsandt. Die Erklärung, die damals von den katholischen Teilnehmern veröffentlicht wurde, kann ohne weiteres als die offiziöse Haltung des Vatikans der Europafrage gegenüber angesehen werden. Es seien hier nur die drei wichtigsten Punkte dieser Erklärung angeführt. In ihnen appellierten die katholischen Teilnehmer der Lausanner Tagung an das politische Europa.

Sie sind der Meinung „1. daß der Zusammenschluß der europäischen Völker einen wichtigen Beitrag zur Rettung der Werte einer christlichen Kultur bildet.

2. daß die Notwendigkeit dieses Zusammenschlusses so dringend ist, daß, wenn die zu seiner Verwirklichung wesentlichen Maßnahmen nicht unverzüglich getroffen werden, die ganze Bemühung um eine Normalisierung der Wirtschaft, um politische Zusammenarbeit und um kulturelle Erneuerung in Europa in Gefahr gerät, Schiffbruch zu erleiden, was eine sehr ernste Gefahr für den Weltfrieden darstellen würde.

3. daß anderseits die grundlegenden Reformen auf dem Gebiete der Wirt-

---

[22] AAS XL (1948) S. 507. [23] AAS XXXXI (1949) S. 1.
[24] „Herder-Korrespondenz", Februar 1949, S. 193.
[25] „Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Osnabrück", 1949, S. 233 ff.

schaft und der Politik einen kollektiven Opferwillen vor allem von seiten der privilegierten Nationen und einen wahren Friedenswillen verlangen, dessen Abwesenheit oder Zaghaftigkeit bisher alle Versuche eines europäischen Zusammenschlusses gelähmt hat."[26]

Die Haltung des Vatikans gegenüber einem zukünftigen europäischen Staat war im Grundsätzlichen klar. Daß dabei vom päpstlichen Rom aus keine besondere Regierungsform bevorzugt, sondern stets nur nach dem inneren Wert der Regierung gefragt wurde, ist oft genug von amtlicher Seite des Vatikans erklärt worden. So betonte noch am 14. Februar 1949 aus Anlaß der Verurteilung des ungarischen Kardinals und Erzbischofs von Gran, des Primas von Ungarn, Mindszenty, der Heilige Vater diese vatikanische Haltung:

„Jedermann weiß, daß sich die katholische Kirche nicht von irdischen Beweggründen leiten läßt, sondern jede Regierungsform zuläßt, sofern sie nicht den göttlichen und menschlichen Rechten widerspricht. Ist dies aber der Fall, so müssen Bischöfe und Gläubige um ihres Gewissens willen den ungerechten Gesetzen entgegentreten."[27]

Die Frage der Staatsform — Zentralismus oder Föderalismus — läßt die Kirche allerdings nicht ohne weiteres uninteressiert. Hier hat sie bereits öfters gezeigt, wie sehr ihr das föderalistische System liegt. Pius XII. nahm am 6. April 1951 aus Anlaß des römischen Kongresses des „Mouvement universel pour une Confédération mondiale" Stellung zu dieser Frage:

„Ihre Bewegung, meine Herren, will eine für die ganze Welt wirksame politische Organisation aufbauen. Nichts kommt mehr der überlieferten Lehre der Kirche entgegen, nichts stimmt mehr mit ihrer Lehre über den gerechten und ungerechten Krieg überein, besonders unter den augenblicklichen Umständen ... Sie sind der Meinung, daß eine politische Organisation für die ganze Welt föderalistisch sein muß, um überhaupt wirksam sein zu können. Wenn Sie darunter das Freisein vom Schaltwerk mechanischer Gleichmacherei verstehen, dann sind Sie auch hier im Einklang mit den Grundsätzen des sozialen und politischen Lebens, wie sie die Kirche unbeirrt aufstellt und hält."[28]

Wenn auch der Papst hier eine erst in ferner Zukunft wirksame Weltföderation meinte, so gilt das doch auch für den alten Erdteil. Bereits am Heiligen Abend 1947 hatte ja der Heilige Vater darauf hingewiesen, daß die Befriedung Europas die erste Bedingung zu einer allgemeinen Befriedung sei. In seiner Ansprache an die Welt-Föderation warnte er seine Hörer, sich nicht einem „culte aveugle de la valeur numérique" (dem blinden Kult der Zahl) des Wählers hinzugeben, und wandte sich gegen den „utilitarisme quantitatif" (die rein zahlenmäßige Nützlichkeitserwägung), der Menschen künstlich zu Klassenmitgliedern stemple und sie von der Zusammenarbeit innerhalb ihrer Berufsgemeinschaft abhalte. Man solle nie vergessen, immer die Ge-

[26] „Herder-Korrespondenz", Februar 1950, S. 199.
[27] AAS XXXXI (1949) S. 41. [28] AAS XXXXIII (1951) S. 278.

schichte zu befragen — dabei appellierte der Papst an einen „gewissen Scharfsinn der schöpferischen Einbildungskraft" (une certaine divination de l'imagination créatrice).

Daß für den Vatikan das künftige Europa in erster Linie nur ein Staat christlicher Kultur sein könne, kam in fast jedem Satz, der dem Problem unseres Erdteils vom päpstlichen Rom aus gewidmet war, zum Ausdruck. Ganz klar drückte das Pius XII. am 17. Juli 1952 in einem Brief an die Präsidentin des Katholischen Frauenbundes in Deutschland aus:

„Man spricht so viel von der europäischen Kultur, jener Kultur, die aus der Vergangenheit zu retten oder für das vereinte Europa der Zukunft zu schaffen ist. Man sei sich nur über eines klar: Diese europäische Kultur wird entweder unverfälscht christlich und katholisch sein, oder aber sie wird verzehrt werden vom Steppenbrand jener anderen materialistischen, der nur die Masse und rein physische Gewalt etwas gelten."[29]

Im Jahre 1952 entschloß sich Papst Pius XII. zu einer bedeutungsvollen politischen Geste: er sandte den Ersten des Kardinalskollegiums nach Straßburg, um durch dessen Anwesenheit das große Interesse des Vatikans an den Straßburger Sitzungen zu bekunden. Dieser Vertreter des Heiligen Vaters, der damals für einige Tage in der elsässischen und — wie einige Optimisten bereits hofften — künftigen europäischen Hauptstadt weilte, war Kardinal Eugen Tisserant, Dekan des Heiligen Kollegiums, Sekretär der Kongregation für die Ostkirche, Präfekt der Zeremonienkongregation. In seiner Straßburger Ansprache am 15. September 1952 gab Kardinal Tisserant den Standpunkt der Kurie auch vor dem offiziellen europäischen Gremium bekannt:

„Wenn der Papst soeben sein Interesse an der neuen Sitzung des Europarats bekundet, dann geschieht dies, weil es drängt. Es ist nötig, daß sich Europa bildet, daß es die Bedeutung der Stunde begreift. Ohne eine strengere Zusammenfassung besteht für die Staaten das Risiko, daß ihre Anstrengungen unfruchtbar sein werden ... Im übrigen handelt es sich hier nicht um eine materielle Vereinigung. Die Zollkonventionen und die wirtschaftlichen Verträge haben eine ungeheure praktische Bedeutung, und niemand hat ihre Wichtigkeit mehr erkannt als der Minister, dessen Name mit der Bildung des Pool Kohle-Eisen eng zusammenhängt."[30] Der Kirchenfürst sprach dann über die Bedeutung der Religion für den Staat und den modernen Menschen. Europa dürfe nicht die Religion durch den Glauben an den Materialismus ersetzen.

Wenn Kardinal Tisserant vom soeben wieder geäußerten Interesse des Papstes sprach, dann spielte er zweifellos auf eine Ansprache an, die Pius XII. einige Tage vorher, am 13. September, vor Delegierten der Bewegung „Pax Christi" gehalten hatte, die damals in Assisi tagte. Der Heilige Vater rief darin zum Gebet für die Vereinigung der Völker auf:

[29] AAS XXXXIV (1952) S. 717.
[30] Presse-Communiqué I P/533 des Europa-Rats vom 15. 9. 1952.

„Wenn heute verantwortungsbewußte Politiker und Staatsmänner für die Vereinigung Europas arbeiten, für seinen Frieden und den der Welt, dann steht die Kirche solchen Bemühungen keineswegs gleichgültig gegenüber. Sie unterstützt sie vielmehr mit der ganzen Kraft ihrer Gebete. Sie haben darum recht, darin Ihre Aufgabe zu sehen: zu beten für das gegenseitige Verständnis der Völker und um den Frieden."[31] Der Papst warnte zugleich, die Frage der Vereinigung allzusehr unter den Gesichtspunkten einer Augenblickspolitik anzusehen, sondern wies mit Nachdruck darauf hin, daß man, um die europäischen Institutionen und Organisationen dauerhaft zu gestalten, eine geistige und vertrauensvolle Atmosphäre schaffen müsse.

Als am 15. März 1953 eine Gruppe von Professoren und Studenten des Europäischen Kollegs aus Brügge den Vatikan besuchte, bot dies Pius XII. Gelegenheit, wiederum einmal die geistige Landkarte seiner eigenen europäischen Konzeption vor seinen Gästen auszubreiten und dabei einige Bedenken an der allgemeinen damaligen Haltung gegenüber Europa zu äußern:

„Der Wille zusammenzuleben, der das Europa von morgen zusammenschweißen wird, darf angesichts der äußeren Gefahren, die den Erdteil bedrohen, nicht den Mut verlieren. Aber statt sich etwas widerwillig dem Ziel entgegentreiben zu lassen, wäre es nicht besser, wenn jeder von einem wirklichen Vorteil, den er daran findet, angezogen würde?

Solcherlei Vorteile findet man bereits auf dem wirtschaftlichen und politischen Gebiet ... Über dieses wirtschaftliche und politische Ziel hinaus muß sich das geeinte Europa dazu berufen fühlen, die geistigen Werte zu bejahen und zu verteidigen. Diese waren einst Grundlage und Halt seiner Existenz. Früher hatte es die Aufgabe, diese Werte den andern Weltteilen und Völkern zu übermitteln. Heute muß es sie durch mühsame Anstrengung wieder suchen, um sich selbst zu retten: Wir meinen den echten christlichen Glauben als Grundlage seiner eigenen Kultur, wie auch aller andern. Wir sagen es ganz deutlich, weil Wir fürchten, daß ohne ihn Europa nicht die innere Stärke besitzt, um vor mächtigeren Feinden nicht nur die Lauterkeit seiner Ideale, sondern auch seine materielle Unabhängigkeit zu bewahren."[32] Auch in seiner Ansprache vor dem Heiligen Kollegium am 24. Dezember 1953 betonte der Papst die Notwendigkeit einer europäischen Einigung. Damals fragte er: „Perché ancora esitare?" — „Warum noch zögern?"[33] Dieser Aufruf an Europa wurde unaufhörlich von Pius XII. wiederholt,[34] ob es bei Tagungen, bei Empfängen, bei der Pfingstsendung 1954, der ersten europäischen Fern-

[31] AAS XXXXIV (1952) S. 818. [32] AAS XXXXV (1953) S. 181.
[33] AAS XXXXVI (1954) S. 5.
[34] Im Zusammenhang mit diesem Artikel möchten wir auf die von Michael Chinigo aus Vatikanischen Archiven herausgegebene und von Michael Freund ins Deutsche übersetzte und im Verlag Heinrich Scheffler herausgegebene Sammlung der Lehren Papst Pius' XII., Der Papst sagt, hinweisen (368 S., DM 16.80). Die Übersetzung ist flüssig, der Text klar gegliedert, so daß an Hand des guten Registers die gesuchten Stellen leicht gefunden werden können. Freilich sind dort nur 6 Seiten dem in diesem Artikel behandelten Problem gewidmet, was allerdings bei der Vielfalt der im Buch zur Sprache kommenden Fragen nicht verwundern darf. Aus den 358 Seiten entsteht ein eindrucksvolles Bild der Universalität der Kirche und ihrer Lehre, die durch 24 Bildtafeln noch unterstrichen wird.

sehsendung, der „Eurovision", war,[35] bis zur Weihnachtsbotschaft von 1955. Konkreter als in dieser Botschaft konnte der Papst nicht mehr sprechen. Wir können in diesem Zusammenhang die Vorschläge für einen Sicherheitsplan übergehen, wenngleich natürlich Europa es ist, das in erster Linie davon Nutzen hätte. Wir weisen nur auf die Worte hin, in der er von den Europäern eine aktivere Arbeit an der Befriedung der Welt erwartet; denn es seien eben doch die von Europa hervorgebrachten und über die ganze Welt verbreiteten Werte, die heute gerettet werden müßten.[36]

Der Vatikan hat sich also — fast immer in Ansprachen des Heiligen Vaters — zu den europäischen Fragen geäußert. Eine ähnliche Klarheit vermißt man bei den Staatsmännern Europas.

Gerade heute, wo sich der europäische Gedanke in einer so großen Krise befindet und die Warnungen des Papstes vor dem Aufkommen eines neuen Nationalismus eine tragische Dringlichkeit erhalten, sollten wir uns der päpstlichen Bemühungen erinnern. In einer Welt, in der die Kirche Christi Trägerin der Botschaft vom lebendigen, geoffenbarten Gott ist, hat Europa noch seine Aufgabe, weil hier die auf asiatischem Boden zuerst verkündete Lehre des Gottessohnes ihre erste weltlich-säkulare Ausdrucksform fand und damit den Weltadvent des Christentums vorbereiten half. Daß sich dieses Europa nicht selbst vergißt, nicht irre an sich wird und nicht in neuer nationalistischer Anarchie, die im Zeitalter kontinentaler und hemisphärischer Staatengruppen einem Selbstmord gleichkäme, Opfer ländergieriger und abendlandfeindlicher Mächte wird, ist der Sinn der verantwortungsvollen Bemühungen des zwölften Pius.

Daß diese Bemühungen des 262. Papstes von den Kommunisten als „reaktionär und imperealistisch" hingestellt werden, wundert niemand. Das Historische Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Moskau beauftragte M. M. Scheinmann ein Werk zu schreiben: „Der Vatikan im zweiten Weltkrieg".[37] Gerade weil sich aus diesem Werk bestimmt einige sogenannte Historiker auch im Westen „belehren" lassen werden, sei nur eine kleine Kostprobe hier verzeichnet, die das Niveau „fortschrittlich-sowjetischer Wissenschaft" demonstriert:

„Die charakteristischen Besonderheiten der katholischen Kirche — ihre Zentralisation, der Kult des Papstes, der wie ein lebender Gott verehrt wird, die Anbetung der Geistlichkeit, der äußerst geringfügige Einfluß der Laien auf die Angelegenheiten der Kirche, die verschiedenen Mittel zur Beeinflussung der Massen, die sich im Verlauf von Jahrhunderten herausgebildet haben, ihr Eintreten für einen mittelalterlichen Obskurantismus im wahrsten Sinne des Wortes — all diese Merkmale haben die katholische Kirche zu einem besonders geeigneten Werkzeug der imperialistischen Bourgeoisie in

[35] Hierbei allerdings nur im englischen Wortlaut, die deutschen, italienischen, französischen und niederländischen Worte des Heiligen Vaters waren allgemeiner Natur.
[36] Oss. Romano, n. 299, 25. Dez. 1955. [37] Berlin 1954, Dietz Verlag.

ihrem Kampf gegen die sozialistische Arbeiterbewegung werden lassen" (S. 7/8). Gute „Vorarbeit" hatte auf dem Gebiet der Diffamierung päpstlicher geistig-diplomatischer Bemühungen — die beiden Sphären sind beim Vatikan gar nicht voneinander zu trennen, da eine Trennung die Civitas Vaticana auf die Stufe weltlicher Staaten stellen würde! — im angelsächsischen Bereich Avro Manhattan geleistet, dessen Werk „The Vatican in World Affairs" 1949 in London und New York erschien. Im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe glaubt er die US-Bürger mit der Verheißung eines katholischen Zeitalters erschrecken zu können. Doch wird hier der propagandistische Ton sowjetischer Bücher vermieden. Scheinheilig wird der Katholik „aufgefordert, sich dem Geist des zwanzigsten Jahrhunderts nicht zu verschließen und einen neuen Weg einzuschlagen". Daß er in Moskau enden soll, hat man nach der Lektüre der 420 Seiten genugsam erfahren.

Es wirkte klärend, daß die anfangs erwähnte Weihnachtsbotschaft von 1954 auf die Möglichkeiten einer Koexistenz einging und kompromißlos die Wahrheit als die Grundlage jedes echten Gesprächs bezeichnete. Sie muß in jeder Handlung glühen, auch in denen der weltlichen Staatsmänner. Es braucht hier nicht weiter gesagt werden, daß sich der geistliche Vatikanstaat keineswegs als „Konkurrenz" der weltlichen Staaten auf dem Gebiet der Politik fühlt. Jeder Katholik oder Nicht-Katholik, der die politischen Äußerungen des Vatikans sine ira et studio prüft, wird spüren, daß fern jeglicher Prestigepolitik in all diesen Äußerungen über die politischen Gegebenheiten ein wirklich sachliches, nicht national, rassisch oder parteilich gefärbtes Bild gezeichnet wird. In Glaubensdingen gibt es innerhalb der katholischen Kirche kein Verhandeln, in weltlichen Dingen aber beweist die Kurie eine Weite, die von einer ungeheuren geistigen Ruhe und Selbstsicherheit zeugt.

Vielleicht finden nun die „Europäer", die sich nach der Zeit der Entwertung des europäischen Gedankens gerade jetzt über ihre Ziele klarwerden müssen, zu einer geläuterten Europaidee. Einmal wird und muß, wenn auch im Augenblick dunkle Wolken über dem Himmel Europas hängen, die Sammlung des Muttererdteils des Abendlandes Wirklichkeit werden. Vielleicht wird bei diesem Gedanken schon jetzt die Frage nach der Stellung des Vatikans in einem künftigen Europa aufgeworfen. Eine solche Frage entspricht leider noch nicht dem politischen Augenblick, aber der Vatikan ist das Heim des souveränen Papstes und des obersten Hirten der katholischen Weltkirche. Aus diesem Grunde — dies ist die Ansicht des Verfassers — muß die vatikanische Souveränität selbst in einem Vereinigten Europa unangetastet bleiben. Der Vatikan liegt „nicht in Rom", „nicht in Italien" und „nicht in Europa", er liegt *in der Welt*. Das bedeutet nicht, daß sich der Vatikan Europa fern fühlt. Die europäischen Aufrufe Pius' XII. bezeugen das Gegenteil. Aber man darf die zufällige geographische Lage des Vatikans nicht mit seinem geistigen Standort, seiner Weltbezogenheit verwechseln. Daß gerade

die Kurie in den Tagen einer noch längst nicht überwundenen europäischen Niederlage eine entschiedene Ruferin nach einem einigen Europa ist, beweist, daß Weltbezogenheit nicht mit Europamüdigkeit verwechselt werden darf. „L'avvenire appartiene ai credenti, non agli scettici e ai dubbiosi", rief Papst Pius XII. 1947 in seiner Geburtstagsrede vor den Kardinälen.[38] Dieses Wort können wir mit Recht auch politisch verstehen: „Die Zukunft gehört den Glaubenden, nicht den Skeptikern und Zweiflern!"

Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens

Von ALBERT HARTMANN S. J.

Im Jahre 1809 wurde die Berliner Universität gegründet. Mit ihren Anfängen sind drei Namen verknüpft, die in der Geschichte menschlichen Bemühens um die Freiheit ihren Ort haben. Einmal der Name des Gründers, Wilhelm von Humboldts, der, überzeugt von der Freiheit der individuellen Persönlichkeit, den Versuch machte, um ihretwillen die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Dann der Name des ersten Rektors, Johann Gottlieb Fichtes, der selbst einmal äußerte, seine ganze Philosophie sei nichts anderes als eine einzige fortlaufende Analyse der Freiheit. Und schließlich der Hegels. Seit 1818 war er ihr berühmtester und einflußreichster Lehrer. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, die er in Berlin mehrmals vortrug, heißt es: „Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzig Wahrhafte des Geistes sei."[1]

Seit 1948 gibt es in Berlin zwei Universitäten. Die eine trägt noch den Namen ihres Gründers. Aber das ist wie eine Tragik. Humboldt ging es um das wesentliche Anliegen seines liberalen Denkens, nämlich den Staat um der Persönlichkeit willen zu begrenzen. Nun mußte man neben der nach ihm benannten Universität eine andere gründen, um auf dem letzten Fleckchen freier Erde jenseits des Eisernen Vorhangs der Freiheit des wissenschaftlichen Geistes einen Ort zu schaffen; man nennt sie die Freie Universität Berlin. Die Humboldtuniversität, ein paar Kilometer daneben, liegt im Bereich einer Staatsmacht, für die keine Freiheit des Denkens gilt. Dort gibt es nur eine Philosophie als totale Weltanschauung, die in absoluter Intoleranz keine andere neben sich duldet. Sie ist das letzte Ergebnis der von der alten Berliner Universität ausgegangenen Hegelschen Philosophie der Freiheit des Geistes, umgewandelt zwar, aber doch nicht ohne Zusammenhang mit ihr entstanden. Diese Weltanschauung, der heute auch die Humboldtuniversität dient, wird dem gesamten geistigen Leben auferlegt. Amtlich wird definiert, was als wahr und falsch angesehen werden muß, und solche Definitionen dürfen nicht kritisiert werden; gelten sie doch als unfehlbare Auslegungen des marxistischen und leninistischen Evangeliums. Ein Index der verbotenen Bücher bezeichnet die Bücher, die man nicht lesen darf und

[38] AAS XXXIX (1947) S. 258.

[1] Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Herausgegeben von G. Lasson, Leipzig 1920, F. Meiner, S. 32.

nirgendwo erhalten kann. Es werden nur Bücher gedruckt, die das Imprimatur der Machthaber erhalten haben. Es ist gefährlich, manchmal lebensgefährlich, eine abweichende Meinung zu haben, eine „Häresie" gegen die Parteilinie zu lehren. Die Kinder werden vom Kindergarten an in dieser Weltanschauung erzogen. Sie haben nur Lehrer, die ihnen diese Weltanschauung mit allen pädagogischen Mitteln beibringen. Und wenn der Mensch herangewachsen ist, soll er so weit sein, daß er nicht mehr anders denken kann als gemäß der offiziellen Lehre.

Das ist das Ende jener Freiheit, von der Humboldt, Fichte und Hegel gesprochen haben. Die totale Weltanschauung Moskaus und die mit ihr verbundene Macht ist die größte Gefahr für die Freiheit in der Welt.

Aber gibt es, so fragen manche, ernstlich um die Freiheit in der Welt besorgt, nicht auch eine totale Weltanschauung Roms, nicht viel weniger gefährlich für die Freiheit des Geistes, und im Grunde nur deswegen weniger gefährlich, weil ihr, glücklicherweise, in der modernen Welt die politische Macht fehlt, die sie früher besaß? Entspricht das Lehramt der katholischen Kirche mit seinen Zuchtmitteln, seinen Bücherverboten, seiner Forderung unbedingter Unterwerfung und Abschwörung der Häresie nicht beinahe Zug um Zug der Parteiorganisation des Bolschewismus? Muß darum nicht im Machtbereich der katholischen Kirche, in den Menschen, die sich ihr unterworfen haben oder die man ihr als Kinder unterworfen und in ihrem Glauben erzogen hat, die Freiheit des Denkens zerstört sein?

Der Erlanger Kirchengeschichtler Walther von Loewenich bemüht sich in seinem neuen Buch „Der moderne Katholizismus"[2] der katholischen Kirche gerecht zu werden. Aber ihr Lehramt lehnt er mit Schärfe ab. Die Lehre von der unfehlbaren Kirche und dem unfehlbaren Papst sei ein „totalitäres Prinzip", mit dem man in seinem Machtbereich alle entgegenstehenden Meinungen zum Schweigen bringen könne.[3] Ausdrücklich gibt Loewenich zu bedenken, daß zwar der Katholizismus den Kommunismus ablehne, daß aber beide Größen „in ihrem absolutistischen Charakter doch eine gewisse Verwandtschaft" hätten.[4] Heute neigten manche evangelische Christen einem Lehramt zu, um die dogmatische Einheit der Kirche zu sichern; aber das ist für Loewenich nur ein Zeichen dafür, wie anfällig unsere Generation für totalitäre Parolen ist.[5]

Diese Beurteilung der katholischen Kirche, vor allem ihres Lehramtes, ist weit verbreitet. Sie zwingt zur Klärung des Unterschieds zwischen totalitärem Weltanschauungsstaat und kirchlichem Lehramt, der trotz gewisser äußerer Ähnlichkeiten ein wesentlicher ist. Im totalen Staat wird die geistige Freiheit vernichtet; für den Gläubigen, der sich dem Lehramt der Kirche unterwirft, bleibt sie voll und ganz bestehen. Mehr noch: der Gläubige gibt die geistige Freiheit nicht auf, sondern soll gerade als Gläubiger eine Erhöhung der wahren geistigen Freiheit gewinnen.

Für das Gespräch zwischen den Konfessionen hat die Frage nach der Freiheit unter dem Lehramt eine eigene Bedeutung. Loewenich hat sie klar gesehen. Er fragt: „Bleibt dem Protestantismus, wenn er sich nicht selbst zersetzen will, etwas anderes übrig als der Rückzug auf ein unfehlbares kirch-

[2] Witten/Ruhr 1955, Luther-Verlag. 461 Seiten, DM 12,80.
[3] a.a.O., S. 67. [4] a.a.O., S. 384. [5] a.a.O., S. 426.

liches Lehramt?“[6] Er meint etwas anderes zu sehen: für den Protestantismus könne nur gelten „Wahrheit in Freiheit und Freiheit in Wahrheit“. Wer die Alleinherrschaft einer bestimmten Dogmatik wolle, die man im Zeitalter kritischer Wissenschaft nur mit disziplinären Gewaltmaßnahmen durchsetzen könne, der müsse römisch-katholisch werden.[7] Hier, so urteilt Loewenich, „spitzt sich das interkonfessionelle Gespräch zu einer lebensbedrohenden Schärfe zu“.[8]

Das Thema: Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens wird also für den katholischen Christen zugleich eine Besinnung auf seinen eigenen geistigen Standort innerhalb der Unterschiede der christlichen Konfessionen und darüber hinaus innerhalb des Gegensatzes zwischen freier Welt und der Welt einer Zwangsweltanschauung.

Die Fragen, die mit der Gegenüberstellung von Lehramt und Freiheit des Denkens aufgeworfen werden, sind in großen historischen Auseinandersetzungen so gestellt worden, wie sie im Bewußtsein des heutigen Menschen lebendig sind. Gerade in ihrer Folgenschwere haben sie das allgemeine Bewußtsein bestimmt. So sind von dieser Geschichte und ihren Erfahrungen her wohl die wesentlichen Einsichten am deutlichsten zu entwickeln.

Die erste große Auseinandersetzung war die zwischen dem Lehramt der Kirche und der Freiheit des lutherischen Gewissens. Die zweite liegt in dem Gegensatz von katholischem Dogma und der Vernunft, die sich in der Aufklärung auf sich selbst stellt und ihre Autonomie verkündet. Der dritte Zusammenstoß ist am schmerzlichsten sichtbar geworden im Fall Galilei, im Widerspruch von lehramtlicher Entscheidung und wissenschaftlicher Erkenntnis.

Diese drei Auseinandersetzungen laufen nicht getrennt nebeneinander her, sie sind vielmehr geschichtlich fast undurchdringlich miteinander verflochten. Aber sie lassen in dem Grundsätzlichen, das in ihnen zur Sprache kommt, deutlich jeweils eine andere Seite des großen Freiheitsproblems hervortreten. In Galilei, als dem bekanntesten Falle dieser Art, stößt der gläubige Katholik im Raum der Kirche um seiner wissenschaftlichen Erkenntnis willen mit den Trägern des Lehramtes zusammen: es geht um die innerkatholische Freiheit wissenschaftlichen Denkens gegenüber dem Lehramt und seinen Entscheidungen. In Luther und dem bibelgläubigen Protestantismus handelt es sich um den Gegensatz innerhalb der Christenheit zwischen dem katholischen Lehramt und der Freiheit, wie sie die Christen anderer Bekenntnisse in Anspruch nehmen, die sich ohne lehramtliche Vermittlung an die Offenbarung Christi gebunden glauben. In der Aufklärung endlich beginnt die autonome Vernunft ihre Freiheit zu behaupten in der kritischen Loslösung von der christlichen Offenbarung, bis schließlich zum vollen Widerstand gegen jeden Offenbarungsglauben überhaupt.

Es geht also um drei Formen der Freiheit des Denkens in ihrem Verhältnis zum Lehramt der Kirche. In der Anwendung eines bekannten Wortes aus dem ersten Korintherbrief könnte man sagen: Für die evangelische Freiheit ist das Lehramt ein Ärgernis. Für die autonome Freiheit ist es eine Torheit.

---

[6] a.a.O., S. 420. [7] a.a.O., S. 430. [8] a.a.O., S. 420.

Für die Freiheit des katholischen Christen gehört es mit hinein in das Ganze des Offenbarungsweges Gottes, der der Erweis von Gottes Kraft und Weisheit ist — und zugleich, wie die ganze Erlösung und in ihr die Kirche, unter das Kreuz führt.

Lehramt und „Freiheit des Christenmenschen"

Das Pathos der evangelischen Freiheit

Für die evangelisch verstandene Freiheit des Christenmenschen ist das Lehramt der Kirche ein Ärgernis. Denn in ihm wird das freie Gewissen des Christen an eine menschliche Instanz endgültig gebunden. Zwar ist die Freiheit des Christen im evangelischen Verständnis keineswegs eine autonome Freiheit, die denken kann, was sie will. Sie ist die Freiheit einer letzten Bindung, aber einer Bindung nur an Gott und an sein Wort. Die Kirche und die Verkündigung in der Kirche stehen unter dem Worte; denn die Kirche ist, wie die Confessio Augustana sagt, die Versammlung der Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden. Es gibt kirchliche Ämter, es wird auch amtlich eine gewisse Lehrzucht ausgeübt. Aber es gibt kein von Gott gesetztes Amt; denn alle Gläubigen in der Kirche sind gleich kraft des allgemeinen Priestertums, das ein besonderes Amtspriestertum ausschließt. Gegen den Anspruch eines kirchlichen Amtes, unfehlbar die Wahrheit zu verkünden und in seinem Spruch die Gewissen zu binden, erhebt sich ein leidenschaftlicher reformatorischer Protest. Es gibt nur *eine* Autorität, Gott. Es gibt nur *eine* Instanz für das Gewissen, Gottes Wort. Nur Gott allein gebührt der Glaube und das gläubige Vertrauen. Ein Amt in der Kirche, das die Gewissen binden will, setzt sich an die Stelle Gottes. Es will *über* die Glaubenslehre verfügen, wo doch die Kirche und alle in ihr *unter* dem Worte stehen. Im unfehlbaren Lehramt wird also der Abstand von Gott und Mensch verwischt. Es ist der Ausdruck menschlicher Hybris, — wie Karl Barth sagt, die Selbstapotheose der Kirche. Der Anspruch unfehlbarer Entscheidung leugnet den Charakter alles Menschlichen, das wesensmäßig vorläufig, beschränkt, wandelbar, in sich zwiespältig ist. Das Lehramt setzt menschliche Lehre über die Schrift, es drängt den Anspruch Gottes zurück. Es erhebt dagegen den Anspruch, daß man ihm endgültig, im Gewissen glaube, so, wie man nur Gott glauben darf.

Dagegen steht die Freiheit, zu der Christus uns freigemacht hat; wie der Apostel sagt: „So steht denn fest und laßt euch nicht aufs neue das Joch der Knechtschaft aufbürden."[9] Der Christ ist frei, das zu bekennen, woran er sich als an Wort und Wahrheit Gottes gebunden weiß, und darin ist er unabhängig von menschlichen Machtsprüchen. Dieses protestantische Bewußtsein der Freiheit kommt aus dem Urerlebnis Luthers. Er glaubte, in einem für ihn entscheidenden Punkte, in der Frage der Rechtfertigung, das Wort der Schrift endlich richtig, zu seiner inneren Befreiung, verstanden zu haben. Als die Kirche und ihr Lehramt seiner Deutung widerstanden, empfand er das als einen Widerstand gegen Gottes Wort, und deshalb schob er Papst und Konzilien beiseite: die Kirche steht unter Gottes Wort, und wenn sie es nicht mehr tut, hat jeder das Recht, die Wahrheit der Schrift gegen die Kirche zu

[9] Gal 5, 1.

verteidigen: „Einem Laien, der die Schrift für sich hat, ist mehr zu glauben als allen Konzilien, die sie gegen sich haben."[10]

Das ist das Pathos der evangelischen Freiheit. Gott allein — nichts Menschliches an seiner Stelle. Der Mensch gebunden an Gott allein — und deshalb in seinem Gewissen frei von aller menschlichen Macht, frei gegenüber der Machtanmaßung eines Lehramtes, das bestimmen will, was er zu glauben habe, da er doch nur glauben kann an das Wort.

So zieht es sich durch die Abwehr, die Loewenich mit seiner Darstellung des modernen Katholizismus verbindet. Für ihn hat die katholische Kirche einen anderen Wahrheitsbegriff als das reformatorische und (so fügt er bedeutungsvoll hinzu) als das moderne Denken.[11] Vor allem in der letzten dogmatischen Verkündigung Pius' XII. hat sich nach ihm die Kirche absolut gesetzt. „Sie steht nicht unter der Wahrheit, sondern sie verfügt über die Wahrheit und beansprucht darin noch Unfehlbarkeit."[12] Das sei nicht nur eine Wahrheitsfrage, sondern zugleich ein Machtanspruch.[13] Es fehle der Kirche die Ehrfurcht vor dem echten Geheimnis. Sie zwinge die Geheimnisse in rationale Formeln und verlange dafür die Autorität einer Offenbarung. Das sei „eine gebrochene Stellung zur Wahrheit".[14] Oder sogar: „Die Kirche hat sich selbst an die Stelle der Wahrheit gesetzt. Sie hat damit ihre eigenen Grundlagen preisgegeben."[15]

Die Wahrheit macht frei

Wenn es wahr wäre, daß das Lehramt der Kirche Autorität und Disziplin höher stellt als Wahrheit und Gewissen,[16] dann hätte Loewenichs Abwehr von Machtansprüchen, seine Anklage auf Preisgabe der Wahrheit, auf Verkümmerung des Wahrheitsorganes[17] recht. Wenn es wahr wäre, hätte es auch mit der Parallele zum Bolschewismus seine Richtigkeit. Denn genau so handelt der totalitäre Staat: er setzt die Macht über die Wahrheit und versucht, den Menschen als Wahrheit aufzuzwingen, was er als Wahrheit um seiner Macht willen dekretiert. In dieser ungeheuerlichen Lüge wird der Sinn der Wahrheit vernichtet und die Würde des Menschen mit Füßen getreten, des Menschen, der weiß, was Wahrheit ist, und der frei sein muß, nur das als Wahrheit anzunehmen, was er als Wahrheit erkennt.

Nicht daß der Mensch in geistigen Ordnungen steht, macht ihn unfrei. Die geistige Freiheit liegt gerade darin, daß er an die Wahrheit und nur an die Wahrheit gebunden ist, daß er frei und gewollt in der Erkenntnis der Wahrheit und in der Hingabe an sie vollzieht, was in seiner geistigen Natur als Hinordnung auf die Wahrheit immer schon angelegt ist. Geistige Freiheit heißt nicht: die Wahrheit nicht haben und im Nichtwissen nach Belieben und Willkür raten und irren können; sondern Freiheit des Denkens heißt, die Wahrheit erkennen können und nichts bejahen müssen, was nicht als Wahrheit ausgewiesen und beglaubigt ist.

Darin sind sich evangelische und katholische Christen völlig einig, und von einem verschiedenen reformatorischen oder katholischen Wahrheitsbegriff zu reden, wie Loewenich es tut, ist eine Verkennung der Tatsachen.

---

[10] Zitiert bei *Loewenich*, a.a.O., S. 337.
[11] a.a.O., S. 61.
[12] a.a.O., S. 161.
[13] a.a.O., S. 353.
[14] a.a.O., S. 162.
[15] a.a.O., S. 165f.
[16] a.a.O., S. 91.
[17] a.a.O., S. 64.

Was heißt glauben?

Wir alle wollen an das Wort Gottes glauben. Wir alle wissen uns in unserem Denken an nichts anderes gebunden als an die Wahrheit, die in allen ihren Weisen Teilnahme an der Wahrheit Gottes ist. Der Christ glaubt Gott und seinem Wort allein. Er ist es, der dem Glaubenden begegnet, und ihm sagt man Ja, und keinem andern. Der Glaubende ist in dem, was er glaubt, in der fides quae creditur, durch Gottes Gnade unfehlbar gewiß, weil er Gott glaubt, um seiner Wahrhaftigkeit willen. Die Frage ist nur, wo die Begegnung geschieht, wie Gott das Wort sagt, das man glauben kann. In seiner Offenbarung kommt er, — man muß sie dort hören, wo er sie sagt.

Er hat sie in Christus gesagt. Christus wieder hat seine Apostel beauftragt, sie ausgerüstet und mit dem Heiligen Geist gesalbt, sein Wort weiterzuverkünden. Dadurch empfingen sie das Lehramt seiner Kirche. In ihr, die auf die Apostel gebaut ist, ist das Wort der Offenbarung zu hören. Nur da; anderswo spricht er es nicht; und wo immer es noch irgendwie gehört wird, kommt es von da her. Wer glaubt, was die ganze Kirche glaubt, und hört, was die lehrende Kirche als sein Wort verkündet, begegnet Gott. Christus selbst hat gesagt, daß das, was diese Menschen sagen, sein Wort ist (Lk 10, 16). Sonst könnte man sein Wort nicht hören. Wem er in Gnaden gegeben hat, diese geheimnisvoll dunkle und zugleich in sich leuchtende Bezeugung der Kirche zu erkennen, der weiß, daß das die Stelle ist, wo er dem Menschen begegnet. Wer also von der Kirche hört, was sein Wort besagt, der glaubt *ihm*.

Die Kirche stellt dabei keine Machtansprüche. Sie dient und erfüllt ihren Auftrag. Sie setzt sich nicht an die Stelle der Wahrheit. Sie kündet die Wahrheit, die nicht von ihr stammt, sondern sein Wort ist.

Wer nicht an die katholische Kirche und ihr Lehramt glaubt, sieht mit einer gewissen Zwangsläufigkeit (sonst glaubte er ja!) in den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes nur autoritäre Beschlüsse einer bürokratischen Instanz. Solche Beschlüsse, falls sie leidlich vernünftig sind, hinzunehmen, wenn dadurch irgendwelche menschliche Verhältnisse geordnet werden sollen, macht keine Schwierigkeit. Das geschieht in jedem Gemeinwesen. Daß einer sich einer Verkehrsordnung unterwerfen muß, auch wenn er lieber anders führe, berührt seine geistige Freiheit nicht. Aber daß er, was eine Behörde dekretiert, als Wahrheit glauben soll, das ist gegen die Menschenwürde. Gegen die Wahrheit und gegen die Freiheit, die nur als Wahrheit anerkennen kann, was sie wirklich für wahr hält. Um der Disziplin, um der Einheitlichkeit einer Lehre willen von einem Menschen fordern, etwas für wahr zu halten, weil es dekretiert wird, ist geistige Vergewaltigung. Wieder genau das, was der totale Staat tut.

Nur derjenige kann zu einer Glaubensentscheidung der Kirche anders stehen, dem es gewiß geworden ist, daß das Lehramt der Kirche selbst an die Wahrheit gebunden ist. Es *kann* nichts feierlich und endgültig als göttliche Offenbarung erklären, was nicht göttliche Offenbarung *ist*. Das bedeutet es, wenn der Katholik von Unfehlbarkeit spricht. Er *glaubt* dem sich offenbarenden Gott. Zuvor jedoch *weiß* er, daß Gott gesprochen hat, sonst könnte er nicht glauben; und er weiß, daß er den Inhalt des göttlichen Wor-

tes in der Kirche empfängt. Diesem Wort *glaubt* er. Und in ihm empfängt er die göttliche Versicherung, daß *alles*, was verbindlich von der Kirche und ihrem Amt als Wort Gottes erklärt wird, wirklich Wort Gottes ist. Deshalb ist er aus der unbedingten Gewißheit des göttlichen Wortes gewiß, daß er sich auf das Amt der Kirche in ihren Glaubensentscheidungen verlassen kann: was sie als Wahrheit Gottes vorlegt, ist als Wahrheit Gottes bezeugt.

Macht an Stelle der Wahrheit?

Wem der Glaube daran gegeben ist, der opfert nichts von seiner geistigen Freiheit, wenn er dem Lehramt der Kirche folgt. Er nimmt das als Wahrheit an, von dessen Wahrheit er überzeugt ist. Der Weg zu dieser Überzeugung ist allerdings nur für den Gläubigen erkennbar; wer ihn nicht erkennt, kann die unbedingte Wahrheit einer Glaubensentscheidung der Kirche nicht sehen. Dann sollte er aber nicht sagen, die anderen gäben ihre Freiheit preis und verrieten sie an die Macht. Dann sollte er schlicht sagen, daß er *diesen* Weg zur Feststellung einer Offenbarungswahrheit nicht erkenne und ihn deshalb nicht gehen könne. Er mag noch beifügen, seiner Meinung nach sei der Glaube, so die Wahrheit finden zu können, aus den und den Gründen ein Irrtum, vielleicht ein gefährlicher Irrtum.

Solche Einwände sind verständlich. Sie zeigen nur, daß, wer so spricht, nicht den katholischen Glauben hat. Schwer zu verstehen ist aber, daß von evangelischer Seite immer noch, wie jetzt wieder bei Loewenich, der Kirche nicht einfach ein Irrtum vorgeworfen wird, sondern Machtanmaßung; daß der Papst an die Stelle der Wahrheit die Macht setze. Das muß doch zugleich heißen, daß sich die Gläubigen, immerhin wenigstens zum Teil gebildete und freie Menschen, zu dieser wahnwitzigen Verkehrung von Machtanspruch in Wahrheit hergeben; daß sie bereit sind, etwas als Wahrheit anzunehmen, was nur Machtdekret ist. Sollten wir Unfreie des Geistes, wir arme Sklaven der kirchlichen Macht, die sich an die Stelle der Wahrheit setzt, wirklich immer noch nicht hinter diesen Betrug gekommen sein? Oder meint man, daß wir sehenden Auges, bewußt und gewollt, uns und unsere Vernunft verraten und unsere Christenwürde so mißbrauchen lassen? Für wen hält man uns?

Wir möchten die evangelischen Christen bitten, in diesem Punkte ihre Stellungnahme grundlegend zu überprüfen. Man wiederholt schließlich bis heute nur das, was Luther in seinem unleugbaren glühenden Haß gegen das Papsttum gesagt hat. Für ihn und seinen revolutionären Durchbruch war es verständlich, daß er im Papsttum nur die feindliche Macht sah; dazu hatte ihm der Gegensatz zum Papst die Reichsacht eingetragen, und zu seiner Zeit konnte es gefährlich sein, der amtlichen Kirche den Gehorsam aufzukündigen. Heute ist die Lage anders. Der Papst spricht heute nur noch zu Menschen, die ihn hören wollen. Sein Lehramt bindet nur den, der sich aus tiefer Überzeugung an die geglaubte Wahrheit binden lassen will. Wer die Autorität des Papstes für die Wahrheit bestreitet, wird von keiner Macht festgehalten: er kann frei gehen. Es gibt um die Kirche keinen Eisernen Vorhang. Aber obwohl alle Grenzen offen sind, hat nach der letzten dogmatischen Verkündigung von 1950 kein Strom von Flüchtlingen in das Land des freien Denkens eingesetzt. Wird nicht an den offenkundigen Tatsachen eigentlich für jeden, auch wenn er sonst die Sache nicht durchschaut, sichtbar, daß es ein-

fach nicht möglich ist, Rom und das katholische Lehramt in die Nähe von Moskau und kommunistischem Parteiterror zu rücken?

Das Risiko des Subjektivismus

Wird geistige Freiheit gewonnen, wenn aus Christentum und Kirche das unfehlbare Lehramt ausgeschieden wird?

Die protestantische Antwort heißt etwa so: „Rom legt sich durch seine dogmatischen Definitionen fest, während der Protestantismus weiß, daß keine theologische Meinung endgültig ist und wir in unserem Lebenswandel nie aufhören dürfen, nach der absoluten Wahrheit zu suchen. Weder ein kirchliches Bekenntnis noch die biblische Auslegung eines Theologen geben durch sich selbst schon Glaubensgewißheit. Deshalb hat jeder die Pflicht, aber auch das Recht, selbständig in der Schrift zu forschen."[18]

Alles wird auf den einzelnen gestellt. In der Kirche zwar, aber doch auf den einzelnen. Er ist frei, selbständig zu forschen. Wenn aber weder das Forschen der Theologen noch das kirchliche Bekenntnis eine Glaubensgewißheit geben, welche Aussicht hat dann das selbständige Forschen des einzelnen? Er will doch, solange er noch evangelischer Christ ist, an das Wort Gottes gebunden sein. Was ist das Wort Gottes? Was findet sein Forschen als Wort Gottes?

Es gibt viele gläubige evangelische Christen. Sie leben von dem Wort Gottes, das das kirchliche Lehramt durch die Zeiten getragen hat und das Luther von ihm und dem mit ihm verbundenen Glauben der Kirche empfing. Es wäre zu bedenken, was es für die Bewahrung des Offenbarungsglaubens in den evangelischen Kirchen und nach dem Einbruch der liberalen Theologie für seine Erneuerung heute bedeutet, daß die katholische Kirche immer unbeirrbar am Offenbarungsgut festhält.

Luther selbst war nicht liberal. Er sah sich an das Wort gebunden, so wie er es verstand, und wollte alle anderen an das Wort binden, so freilich, wie er es verstand. Damit löste er den Glauben vom Lehramt. Das war der erste Schritt zum Liberalismus. 1947 hatte Loewenich noch erklärt: „Wenn in katholischen Darstellungen der Reformation dieses Mißverständnis immer wieder auftaucht, als ob Luther der Vorfahre des Liberalismus wäre, so müssen wir das als historisch unrichtig zurückweisen."[19] In seinem neuen Buche sagt er dagegen: „Freilich liegt die Wurzel des Liberalismus im Protestantismus selbst. Luther ist ohne sein Wollen, aber tatsächlich der Vater des Liberalismus."[20] An anderer Stelle bemerkt er, daß das reformatorische Schriftprinzip „eine Spitze gegen die eigene dogmatische Tradition" enthalte. „Es fragt sich, wie weit sich bei diesem Grundsatz die Konstanz der Lehre überhaupt halten läßt. Aber es fragt sich weiterhin, ob die Kirche dieses Risiko des ‚Subjektivismus' um der Wahrheit und Wahrhaftigkeit willen nicht auf sich nehmen muß."[21]

Die Gemeinschaften, die sich vom unfehlbaren Lehramt gelöst haben,

---

[18] Die Strömungen im modernen Katholizismus und die evangelische Stellungnahme. Zürich-Zollikon 1953, S. 20.

[19] Der Katholizismus und wir. München 1947, Evangelischer Presseverband. S. 6. In dem Neudruck des Vortrags 1954 heißt der Satz: „ . . . so müssen wir das als einseitig zurückweisen". [20] Der moderne Katholizismus. 1955, S. 121. [21] Ebd. S. 337.

müssen es. Damit wird ihre Freiheit, wenn auch vielleicht nicht gewollt, zur Freiheit des subjektiven Meinens. Wenn der Christ dabei offenbarungsgläubig bleiben will, wird diese Freiheit zu einer großen Not. Man sieht in der Vielzahl der Meinungen der Theologen und in der Verschiedenheit der Bekenntnisse auch in den wesentlichen Fragen nicht mehr, was nun in Wahrheit das Wort Gottes besagt, an das man gebunden sein möchte. Und ist dies nicht heute weithin die Not vieler evangelischer Christen? Das hat nichts mit Freiheit des Geistes zu tun, sondern ist ein Ausgeliefertsein an die Ungewißheit, oft an eine peinigende Ungewißheit.

Wenn aber der Christ in seiner subjektiven Anschauung eine übernatürliche Offenbarung Gottes in der Schrift nicht mehr entdeckt, dann schlägt die „Freiheit eines Christenmenschen" zum selbständigen Forschen um in die liberale Freiheit der autonomen Vernunft. Das ist zweifellos eine Möglichkeit, die im lutherischen Ansatz liegt. Große Scharen, seit hundert Jahren der weitaus größere Teil der protestantischen Welt, sind diesen Weg gegangen und haben Luther als den großen Befreier zu *dieser* Freiheit gepriesen.

Lehramt und autonome Vernunft

Ernst Walter Zeeden hat in seinem Buche „Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Protestantismus" (1950) den langsamen Prozeß, in dem der reformatorische Offenbarungsglaube in die liberale Freiheit umschlug, in erregender Weise beschrieben. Die neue Haltung, die sich in diesem geschichtlichen Prozeß bildete, kennzeichnet er so: „Jetzt sucht der Mensch, der sich zuvor durch Offenbarung und Kirche über den letzten Sinn seines Menschseins hatte belehren lassen, das Maß der göttlichen Dinge in sich *selbst*. Kirche, Lehre und Heilige Schrift unterwirft er von nun an dem Urteil seiner Vernunft und bemißt sein Urteil darüber an dem Richtmaß der Vorstellungen, die *er* von seinem Menschsein, seiner Persönlichkeit und seinen humanen Aufgaben hat."[22]

Der Mensch, das Maß der Dinge

Der Mensch findet das Maß der göttlichen und aller Dinge in sich selbst. Das ist die alte Formel, die auch auf die neuzeitliche Aufklärung paßt. Hier kann nicht nach den Gründen gefragt werden, die zu der Preisgabe des Offenbarungsglaubens geführt haben. Zweifellos waren auch die Glaubensspaltung selbst und ihre unmittelbaren Folgen daran schuld, daß sich das Recht der selbständigen Forschung nach dem Wort Gottes zur autonomen Kritik der Offenbarung entwickelte. Die immanente Logik des lutherischen Ansatzes brauchte nur noch äußere Anlässe, um eine treibende Kraft dieser Entwicklung zu werden.

Die Vernunft, nicht mehr glaubend an die Offenbarung im Worte Gottes, zieht sich auf sich selbst zurück. Damit begründet sie ein eigenes Ethos der Freiheit, der Freiheit des autonomen Denkens, das nun die Neuzeit erfüllt und zum großen Gegner der Kirche und ihres Lehramtes wird.

Nur das freie, selbständige Denken gilt. Ein großer Anstoß kommt durch Descartes. Er war gläubiger Katholik; aber sein Prinzip, daß von der philo-

[22] S. 377.

sophierenden Vernunft nur anerkannt wird, was sie klar und deutlich sieht, führt in der Folge zu der Vernunft, die jedes Geheimnis leugnet. Zu der Vernunft, die sich selbst und die Welt aus sich begreifen will. Wahr ist nur, was von der Vernunft durchdrungen wird: ein Hinnehmen im Glauben, ein Sichhingeben im Glauben gilt als Preisgabe der wesentlichen Freiheit.

Der Rausch der Vernunft wird erhöht durch die Erfahrung ihrer Macht: sie lernt zuerst die Natur und schließlich auch die Wirtschaft, den Staat, das gesellschaftliche Leben organisatorisch immer mehr beherrschen. In ihrem höchsten Aufschwung versteht sie sich einfachhin als schöpferisch. Ihr Beherrschen wird zum schöpferischen Ordnen. Sie selbst gibt die Gesetze. Der Mensch nimmt den Sinn des Seins nicht mehr vernehmend entgegen: er selbst ist es, der seinem Leben und der Welt, in der er lebt, Sinn verleiht. Die souveräne Vernunft als Schöpferin des Daseinssinnes: mag das inzwischen aus dem Hochgefühl der freien Persönlichkeit, die sich immer mehr von allen Traditionen löst und zum Ursprung neuer Werte wird, zu der Not des geängstigten Menschen in einer sinnleeren Welt geworden sein, in der er zur Freiheit verdammt ist und in Entschlossenheit diese Freiheit auf sich nehmen muß, — die wesentliche Haltung autonomer Freiheit ist dieselbe.

Die autonome Vernunft erklärt das an den dogmatischen Offenbarungsglauben gebundene Denken aus verschiedenen Gründen für unfrei.[23] Die hauptsächlichsten Einwände sind diese zwei: 1. Das freie Denken ist nur an sich und seine Einsicht gebunden; der gläubige Denker macht vor seinen geglaubten Dogmen halt und weigert sich, in der Freiheit des wissenschaftlichen Forschens alle Folgerungen aus seiner Einsicht auf sich zu nehmen und um ihretwillen auch seine Dogmen aufzugeben, obwohl doch, wie Loewenich, jetzt als Anwalt moderner Wissenschaft, tatsächlich behauptet, „offenkundig ... eine ganze Reihe kirchlicher Lehrsätze mit dem wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtsein unvereinbar" seien.[24] 2. Der gläubige Denker nimmt seine Dogmen ohne wissenschaftliche Einsicht an und weigert sich, die Zustimmung zu ihnen solange zurückzuhalten, bis er sich von ihrer wissenschaftlichen Begründbarkeit (wenn sie überhaupt möglich ist!) überzeugt hat; denn der Zweifel an den Dogmen gilt vor dem Lehramt der Kirche als Sünde. Das freie Denken stimmt nur dem zu, was es als wissenschaftlich haltbar vor sich selbst ausgewiesen hat, und ist frei zu zweifeln, solange dieser Ausweis nicht vorliegt.

Die Dogmen als Schranken des Denkens

Es ist wahr, daß der Denker, der sich gläubig an die Lehre der Kirche gebunden weiß, in den endgültig sicheren Glaubensaussagen eine Schranke seines Denkens anerkennt. Er kann nicht um sogenannter wissenschaftlicher Ergebnisse willen die Glaubenslehren leugnen. Denn das hieße, den Glauben als von Gott verbürgte Wahrheit leugnen. Loewenich wirft dem katholischen Lehramt vor, daß es die Glaubensaussage aus ihrer „ganzen Ungesichertheit" in den Rang einer objektiv gültigen Aussage versetze.[25] Aber wenn die Aussage des Glaubens im Unterschied zu *objektiver* Erkenntnis nichts ist als eine

[23] Vgl. zu der gesamten Frage: *Hans Pfeil*, Denkfreiheit und „Glaubens- und Gewissenszwang", in: Monumentum Bambergense, Festgabe für Benedikt Kraft, Bamberg 1955, S. 243 bis 262. [24] a.a.O., S. 418. [25] a.a.O., S. 419.

„existentielle Entscheidung" in ihrer ganzen Ungesichertheit, was ist dann noch der christliche Glaube an die „Wahrheit des Evangeliums"?[26] Für den Katholiken schließt die *Wahrheit* des Evangeliums ein, daß die Glaubensaussagen, die als Aussagen der göttlichen Offenbarung gesichert sind, objektiv gültige Aussagen sind, in denen dem Gläubigen von Gott, der für seine Offenbarungsaussagen mit seiner Wahrhaftigkeit bürgt, objektive, das heißt der Wirklichkeit Gottes und seiner wirklichen Heilswerke gemäße Erkenntnis, wenn auch nicht in eigener Einsicht, sondern auf das Wort Gottes hin, geschenkt wird. Eine solche, von Gottes Wahrhaftigkeit verbürgte objektive Erkenntnis und ihre Gewißheit leugnen, heißt den Glauben an Gottes Wort aufgeben.

Der gläubige Denker kann auch nicht als *wissenschaftlicher* Mensch für wahr erklären, was er als *gläubiger* als Irrtum ansehen muß: diese Ausflucht der doppelten Wahrheit ist widersinnig und wär nur denkbar, wo man die Aussage des Glaubens nicht mehr ernst nimmt. Sobald also das wissenschaftliche Denken zu einem Ergebnis führt, das dem Glauben widerspricht, kann er es nicht als wahr, als echtes Ergebnis annehmen. Es wird genau zu prüfen sein, ob ein Widerspruch wirklich vorliegt und was tatsächlich sicher Glaubenslehre ist: aber dann ist klar, daß das, was glaubenswidrig ist, auch wissenschaftlich abgelehnt werden muß.

Damit wird der wissenschaftlichen Vernunft kein Zwang angetan. Der katholische Denker wird nicht, wie Loewenich meint, gehindert, „das wissenschaftliche Wahrheitsbewußtsein in aller Redlichkeit ernst zu nehmen".[27] Er wird nur davor bewahrt zu irren. Er hat genau dieselben Mittel der Wissenschaft zur Verfügung wie der ungläubige. Sein Denken ist in seiner freien Entfaltung nirgendwo gehemmt. Nur hat er eine Möglichkeit *mehr* als der ungläubige, sein Denken auf dem Wege zur objektiven Wahrheit zu halten und nicht abzuirren. Er weiß zum Beispiel, daß der Mensch freien Willen hat. Seine Glaubensgewißheit ist damit noch nicht wissenschaftliche Einsicht: aber die Wirklichkeit der Freiheit ist ihm unbedingt gewiß. Wenn also, wie noch vor einem halben Jahrhundert, die Neigung des zeitgenössischen Denkens zu einer Auffassung der Natur und ihres Kausalzusammenhangs führte, die die Willensfreiheit auszuschließen schien, war der Ungläubige in Gefahr, diesem Schein zu verfallen und den Determinismus auf vielleicht ernste, aber unzulängliche Gründe hin fest zu behaupten. Der gläubige Denker wußte, daß das Ergebnis falsch war und daß also die Gründe nicht zwingend sein konnten. Vielleicht durchschaute er noch nicht in allem, warum: aber er mußte wenigstens dabei bleiben, daß der Beweis nicht überzeugend sei, daß es Gegengründe gebe und die Sache weitere Prüfung verlange. Die Sicherheit der Deterministen war ein Irrtum; man hat inzwischen weithin aus wissenschaftlicher Einsicht den Determinismus aufgegeben. Der gläubige Denker war weniger frei zu irren. Daran hat ihn seine Glaubensgewißheit gehindert. Aber sie hat ihn nicht gehindert zu denken. Im Gegenteil: sie hat ihn genötigt, vorsichtiger, genauer, besser zu denken. Er hat nicht seine Vernunft von etwas Fremdem binden lassen, sondern es war gerade seine Vernunft, die ihn dazu führte, alle Erkenntnisquellen zu beachten und keiner gesicherten Wahrheit zu widersprechen. Das ist die größere Freiheit der gläubigen Ver-

[26] a.a.O., S. 417. [27] a.a.O., S. 420.

nunft. Wie viele Zeitirrtümer des vorigen Jahrhunderts hat heute auch die wissenschaftliche Einsicht überwunden, gegen die sich damals fast nur noch die gläubigen Christen gewehrt haben! War es Unfreiheit des Denkens, daß die katholische Rechtsphilosophie fast allein schon vor fünfzig Jahren und mehr den damals herrschenden geistlosen Rechtspositivismus abgelehnt hat, dessen Verkehrtheit und Gefährlichkeit heute auch andere begreifen, freilich erst nach furchtbaren Erfahrungen?

Die lebendige Gewißheit des Glaubens

Zweitens soll das gläubige Denken darum unfrei sein, weil es den Glauben nicht dem Zweifel aussetzt und die Glaubenszustimmung nicht in der Schwebe läßt, bis es hinlängliche wissenschaftliche Beweise hat, sondern sich ohne eigene wissenschaftliche Gewißheit der Kirche unterwirft. In diesem oft gemachten Einwand zeigt sich deutlich eine Seite der autonomen Vernunft, in der ihre Gefährdung offenkundig wird. Gerhard Krüger hat diese Gefahr so beschrieben: „Als souveräne Vernunft wurde sie selbstgenugsam; als selbstgenugsame aber wurde sie zu dem in sich selbst hausenden, freischwebenden Bewußtsein, von dem nun das radikale, philosophische Denken immer ausgeht, auch noch in Lebens- und Existenzphilosophie; als solches Bewußtsein aber verlor sie unvermeidlich auch den Kontakt mit den innerweltlichen Elementen des Menschseins und mit den durch sie allein unmittelbar gegebenen Inhalten der Welt. Der Mensch hat sich gleichsam ganz in die Festung seiner Vernunft zurückgezogen, und er erblickt die Welt immer nur noch von den Mauern der Festung herab."[28] Das bedeutet hier: die autonome Vernunft vergißt, daß die Vernunft des Menschen nicht freischwebend ist, so daß aus ihr allein alles Dasein begründet werden könnte. Die Vernunft ist die Vernunft des tatsächlich existierenden Menschen, der geboren wird und in vielfältigen Bezügen zur Wirklichkeit steht, schon ehe seine Vernunft erwacht, und der in seiner Welt lebt, sich entwickelt und vernünftig handelt, ehe seine Vernunft anfangen kann zu reflektieren und Wissenschaft zu treiben. Wirklich vernünftiges Denken des herangewachsenen Menschen kann doch nicht darin bestehen, daß er plötzlich alles in Frage stellt und erst weiter leben will, wenn er für alle Seiten und Bezüge seiner Existenz die wissenschaftliche Begründung gefunden hat. Ein vernünftiges Denken soll vielmehr die menschlichen Gewißheiten, die man lebendig erworben hat und in denen man lebt, festhalten und, soweit es möglich und klug ist, bewußt durchdringen, — was für den einzelnen immer nur in einem beschränkten Maße möglich ist. Eine eigene Frage ist, wie irrtümliche Gewißheiten, in denen der Mensch aufgewachsen ist, im Lauf seiner geistigen Entwicklung aufgedeckt und überwunden werden können. Hier handelt es sich darum, wie die wahre Gewißheit des Glaubens aus ihren schlicht hingenommenen Anfängen zu jener Gewißheit wird, die der reif gewordenen Vernunft entspricht.

Der Glaube gehört zu den wesenhaften Beziehungen des Menschen zu Gott, der ihn durch eine besondere Führung in seine Kirche gestellt hat. Diesen Glauben, dessen übernatürliche Anlage durch die Taufe in die Seele gesenkt wird, empfängt das Kind als bewußte Erkenntnis und bewußtes Leben in

[28] Abendländische Humanität. Stuttgart 1953, W. Kohlhammer, S. 34.

seiner kindlichen Weise. Er wächst mit dem Menschen, wenn er gepflegt, geübt und gelebt wird, zu größerer Reife. Im Ganzen des Glaubensvollzugs ruht auch die Vernunfteinsicht, daß man der Offenbarung Gottes in der Kirche glauben kann und darf und soll.

Wer diese Einsicht nie hatte oder wer sie verloren hat, kann nicht glauben. Das katholische Kind hat sie kindlich, der Heranwachsende deutlicher, und der Erwachsene soll sie, seiner gesamten geistigen Entwicklung entsprechend, in Klarheit, bis zur entfalteten wissenschaftlichen Einsicht haben. Aber in all diesen Stufen lebt er in der Gewißheit des Glaubens, und darin ist die Gnade Gottes am Werk, der den Menschen, dem er die Gewißheit des Glaubens geschenkt hat, auch in ihr erhält, wenn der Mensch tut, wozu er Gott gegenüber verpflichtet ist. Die lebendige Gewißheit wird genährt von der reiferen Einsicht in die Glaubensgründe; denn der katholische Glaube ruht auch auf Vernunft, wenn auch meist nicht und nicht notwendig auf wissenschaftlich entwickelter Vernunft. Schwierigkeiten, die der Gewißheit begegnen, soll der Mensch mit vernunftgemäßen Mitteln überwinden, auch dadurch, daß er sich bessere und tiefere Einsicht verschafft, vor allem aber, indem er besser und tiefer in seinem Glauben lebt. Aber es gibt keine Gründe, die objektiv berechtigen, die Gewißheit aufzugeben und sich, wenn auch nur auf Zeit, der Glaubenspflicht Gott gegenüber zu entziehen. Daß der Gläubige die Gewißheit, die ihm geschenkt ist und die für seine gesamte Existenz wesentlich ist, nicht preisgibt, ist gerade seiner Vernunft entsprechend.

Die Forderung, die lebendige und erfahrene Gewißheit aufzugeben, bis sie wissenschaftlich-kritisch begründet sei, reißt das Denken aus der lebendigen Ganzheit des Menschen heraus, isoliert die kritische Besinnung aus dem Gesamtvollzug menschlichen Daseins und vernichtet das echte Vertrauen, das im Grund des Geistes lebt und allein ihn in Einheit mit der Wirklichkeit erhält. Damit zerstört sie die gesunde Entwicklung des Denkens, das doch nicht nur in sich kreist, sondern in das gesamte Dasein eingebettet ist. Es ist infolgedessen nur zu verständlich, daß dieses gewaltsame und zugleich hochmütige Denken mit seinem Überlegen auch zu keinem vernünftigen Ende mehr kommt. Diese Freiheit eines hochmütigen, aus der Wirklichkeit sich lösenden und frei in sich selbst schwebenden Denkens kann wahrhaftig nicht die wahre Freiheit der Vernunft sein!

Lehramt und wissenschaftliche Erkenntnis

Verschiedene Gewißheitsgrade kirchlicher Entscheidungen

Bei all dem bisher Gesagten ging es immer um jene Entscheidungen des Lehramtes, in denen es seine höchste Funktion ausübt und endgültig für die ganze Kirche und darum unfehlbar die Offenbarungswahrheit vorlegt oder glaubenswidrige Irrtümer verurteilt. Darüber hinaus üben der Papst und die in seinem Namen handelnden obersten Instanzen der Kirche eine ausgedehnte Lehrtätigkeit aus, die der Auslegung des Glaubens, der Klärung bestehender Zweifel, der Antwort auf Fragen der Zeit dienen. Solche Äußerungen, zu denen gewöhnlich die Enzykliken der Päpste oder die Entscheidungen des Heiligen Offiziums und der päpstlichen Bibelkommission ge-

hören, setzen nicht die unbedingte Autorität des Lehramtes ein und erheben deshalb nicht den Anspruch auf Unfehlbarkeit.[29]

Loewenich meint, es sei eine Verharmlosung, wenn man den Syllabus oder die Enzykliken nicht als absolut verbindliche Äußerungen des unfehlbaren Lehramtes hinstelle, und Pius XII. habe in der Enzyklika Humani generis mit dieser Verharmlosung aufgeräumt.[30] Das ist ein Mißverständnis. Der Unterschied von unfehlbaren und nicht unfehlbaren Entscheidungen, den niemand in der Kirche bestreitet, ist für die Stellung zu ihnen ganz grundlegend. Mit den endgültigen Glaubensentscheidungen des Lehramtes kann der gläubige Denker nicht in Widerstreit geraten. Sonst müßte er den Glauben aufgeben. Denn solange er glaubt, hält er diese Entscheidung für eine irrtumslose Darlegung der geoffenbarten Wahrheit. Die Unterwerfung mag ihm in einem besonderen Fall Schwierigkeit bereiten, da eigene Einsichten entgegenzustehen scheinen: aber wenn er gläubig ist, weiß er grundsätzlich, daß es gegen die von Gott geoffenbarte Wahrheit keine echten eigenen Einsichten geben kann. Im Fall einer nicht endgültigen Entscheidung ist ein echter Zwiespalt möglich, ein innerkatholischer Widerstreit zwischen Lehramt und Freiheit des Denkens. Daß so etwas nicht nur reine Annahme ist, sondern im Leben der Kirche wirklich vorkommt, zeigt der Fall Galilei, der tragischste Fall in der Geschichte des kirchlichen Lehramtes.

In allen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes sind Menschen tätig, auch in den unfehlbaren Glaubensentscheidungen. Aber in diesen bleibt das eine bestehen, das sie allen Menschlichkeiten ihres Zustandekommens enthebt: ihnen gilt die Zusicherung des Herrn der Kirche, daß sie niemals einen Glaubensirrtum für die ganze Kirche verbindlich als Glaubenswahrheit ausgeben können. Gott will nicht zulassen, daß die ganze Kirche im Namen Gottes und um des ewigen Heiles willen verpflichtet wird, einen Irrtum als Glaubenswahrheit zu bekennen. Die Behauptung der Unfehlbarkeit ist also nicht, wie Loewenich sagt, ein unglaublich absolutistisches Selbstverständnis der Kirche oder kirchliche Selbstsicherheit,[31] sondern Vertrauen auf den Herrn.

Andere Äußerungen des Lehramtes sind nicht unbedingt und ein für allemal der Menschlichkeit des Irrens enthoben. Sie haben für sich, daß sie Äußerungen des von Christus gesetzten Lehramtes sind: das gibt ihnen ihre Autorität. Wenn die Kirche für ihr Amt den Beistand des Heiligen Geistes erhalten hat, schließt das ein, daß sie auch in *diesen* amtlichen Tätigkeiten im allgemeinen unter der Führung des Heiligen Geistes steht. Dazu ist mit Recht anzunehmen, daß alle Lehräußerungen das Ergebnis genauer Prüfung und Sachkenntnis sind. Aber beides gibt für den einzelnen Fall nicht die *unbedingte* Gewißheit, daß kein Irrtum unterlaufen ist.

Der Fall Galilei

Im Fall Galilei ist ein Irrtum unterlaufen. Erklärlich aus den Umständen, in denen eine neue, buchstäblich weltbewegende Entdeckung auf eingewurzelte Vorstellungen und alte Denkgewohnheiten traf. Das ist in der Geschichte der Wissenschaften kein einzigartiger Fall. Nachdem Sautuola 1869

[29] Aus einem anderen Grund kann für das, was in ihnen gesagt ist, unbedingte Glaubenszustimmung gefordert sein, nämlich wenn in ihnen dargelegt wird, was schon anderweitig als eigentliche Glaubenslehre gesichert ist. [30] a.a.O., S. 157. [31] a.a.O., S. 370.

die Höhle von Altamira mit den ersten Malereien vorgeschichtlicher Menschen entdeckt hatte, erklärte der Internationale Kongreß für Anthropologie und Prähistorische Archäologie, also die Versammlung aller europäischer Fachgelehrten, 1880 in Lissabon die Malereien einstimmig als Schwindel, und zwar deswegen, weil die hohe Kunst der Bilder, wenn sie vorgeschichtlich gewesen wären, mit der Entwicklungsidee, die das Jahrhundert als eine seiner großen Entdeckungen verehrte, in offenbarem Widerspruch gestanden hätte; man wußte apriori, daß der vorgeschichtliche Mensch hätte primitiver malen müssen. „Auch als tatsächlich Höhlenwandbilder gefunden wurden, deren Alter gar nicht zu bezweifeln war, wagte keiner der Forscher den Anstoß zu einer Änderung der allgemeinen Meinung zu geben."[32]

Das Verhalten eines Forscherkollegiums des 19. Jahrhunderts läßt den Irrtum einer Theologenkörperschaft des 17. Jahrhunderts in milderem Licht erscheinen. Sie stand vor der anfangs kaum zu lösenden Schwierigkeit, wie die neue Lehre mit der Bibel vereinbar sei, einer Schwierigkeit, um derentwillen Luther den Kopernikus einen Narren schalt. Trotzdem bleibt die Tragik, daß die falsche Entscheidung des kirchlichen Lehramtes einen Gelehrten verpflichten wollte, seine wissenschaftliche Einsicht, und zwar eine solche von umwälzender Bedeutung, zu verleugnen. Die Kirche sollte wohl durch diese demütigende Erfahrung hindurchgehen. Sie hat daraus ohne Zweifel viel gelernt. Die Fehlentscheidung in diesem Fall hat ihr aber auch großen Schaden gebracht. Zu einem Teil ist es dieser für ziemlich lange Zeit ungelösten Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Lehramt zuzuschreiben, daß sich das glaubenslose autonome Denken in der gebildeten Welt verbreitet hat.[33]

Die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens

Unsere Frage ist, ob der mögliche innerkatholische Zusammenstoß zwischen lehramtlicher Entscheidung und eigener begründeter Einsicht eine Lösung zuläßt, mit der die Freiheit des wissenschaftlichen Denkens bestehen kann. Diese Frage ist ohne Einschränkung zu bejahen. Die Unterwerfung, die das Lehramt für seine nicht unfehlbaren Entscheidungen verlangt, entspricht genau dem Maße an objektiver Sicherheit, die ihnen zukommt. Das Wesentliche für die echte geistige Freiheit ist, daß niemand verpflichtet wird, etwas für wahr zu halten, was er nicht für wahr halten kann, oder etwas mit größerer Sicherheit zu bejahen, als die Erkenntnisgründe gewähren. Genau das ist es, was in all diesen Fällen grundsätzlich gewahrt bleibt. Es ist eine völlige Verkennung der tatsächlichen Lage, wenn Loewenich dem kirchlichen Lehramt vorwirft, es stelle Autorität und Disziplin über Wahrheit und Gewissen[34] und verlange, wider besseres Wissen und Gewissen Disziplin zu halten.[35] Er hat wohl kaum bedacht, welch ungeheuerliche Anschuldigung in dieser Behauptung liegt.

Sicher verlangt das Lehramt der Kirche Anerkennung seiner Autorität, aber in dem Maß, in dem seine Autorität in einer besonderen Entscheidung eingesetzt ist, und nicht mehr. „Die nicht unfehlbaren Akte der päpstlichen

[32] *H. Kühn*, Das Erwachen der Menschheit. Frankfurt 1954, S. Fischer. S. 118.
[33] Vgl. *Friedr. Dessauer*, Der Fall Galilei und wir. Frankfurt 1951, 3. Aufl., Josef Knecht, bes. S. 76—104. [34] a.a.O., S. 91. [35] a.a.O., S. 64.

Lehrtätigkeit legen keine Glaubenspflicht auf, sie fordern keine unbedingte und endgültige Unterwerfung."[36]

Sicher fordert das Lehramt Disziplin. Die Disziplin verlangt, sich in das Ganze einzufügen. Sie verlangt nicht, alle Maßnahmen der Disziplin für den Ausdruck höchster Weisheit zu halten. Es kann jemand ehrlich eine Lehräußerung annehmen, aber dabei die Überzeugung haben, daß es vielleicht ratsamer gewesen wäre, in solcher Frage keine amtliche Entscheidung zu treffen, sondern sie der weiteren wissenschaftlichen Erörterung zu überlassen. Die Disziplin kann den Verzicht auf öffentliche Diskussion verlangen. Aber nie auf Wahrheit und Gewissen.

Das Lehramt fordert nichts gegen das Gewissen. Selbst wenn sich jemand, gleich wie er dazu gekommen ist, wirklich in seinem Gewissen verpflichtet glaubt, einer feierlichen Glaubensentscheidung die Zustimmung zu verweigern, weil er meint, sie nicht geben zu können, bezweifelt kein katholischer Theologe, daß er diesem irrigen Gewissen, wenn er es nicht mehr ändern kann, folgen muß.[37] Noch viel weniger bezweifelt jemand, daß dem *wahren* Gewissen, wenn es aus richtiger Erkenntnis seinen befehlenden Spruch fällt, immer Gehorsam zu leisten ist.

Der Wahrheit soll das Lehramt seinem ganzen Sinn und seiner ganzen Aufgabe nach dienen. Wenn es in einer fehlbaren Entscheidung tatsächlich einmal irren sollte, hat derjenige, der diesen Irrtum durchschaut, das Recht und die Pflicht, an seiner Wahrheitserkenntnis festzuhalten. Es ist nicht von ihm verlangt und kann nicht von ihm verlangt werden, einen Irrtum, den er hinlänglich erkennt, Wahrheit zu nennen.[38]

Der Einwand, die Unterwerfung unter das Lehramt sei mit geistiger Freiheit unvereinbar, wird der Kirche von außen entgegengehalten. Für denjeni-

---

[36] *Fr. Diekamp*, Kath. Dogmatik I ¹¹1949, S. 64.

[37] Über diese Grenze der Glaubenspflicht im allgemeinen hat *M. Pribilla* geschrieben: „Sind aber einmal bei einem Katholiken — mit oder ohne Schuld — die Vorbedingungen des Glaubens . . ., die sichere Erkenntnis Gottes und der Tatsache der Offenbarung, wirklich erschüttert, dann kann er natürlich in diesem Zustande keinen Akt des Glaubens setzen; denn der Glaube muß immer ein rationabile obsequium, ein vernünftiger Gehorsam sein (Röm 12,1). Und da das Sollen niemals die Grenzen des Könnens überschreiten kann, so ist er in diesem Zustande . . . für hier und jetzt auch nicht zum Glauben verpflichtet. Wohl aber bleibt für ihn die Verpflichtung bestehen, nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu suchen" (*Messer-Pribilla*, Katholisches und modernes Denken, Stuttgart 1924, Stratter und Schröder, S. 28 f.).

[38] Das ist allgemeine theologische Lehre. Die Pflicht der inneren Zustimmung, die in entsprechendem Grade einer nicht unbedingten, moralischen Gewißheit auch den nicht unfehlbaren Entscheidungen des Lehramtes gebührt, hört auf „in dem höchst seltenen Falle . . ., daß jemand, der zu eigenem Urteil in der betreffenden Frage befähigt ist, nach erneuter gewissenhafter Prüfung aller Gründe zu der Überzeugung kommt, daß bei der Entscheidung ein Irrtum unterlaufen ist" (*Fr. Diekamp*, a. a. O.). *B. Häring* hat in seiner Moraltheologie das richtige Verhalten des katholischen Wissenschaftlers in einem solchen Fall genauer umschrieben: „Glaubt ein kirchlicher Autor, absolut klare Gründe gegen eine Entscheidung einer päpstlichen Kommission zu haben, so soll er vor allem sich selbst prüfen, ob die Art und Weise, wie er seine Ansicht vorgetragen hat, nicht dem Glaubensverständnis oder den im Glauben Schwachen gefährlich werden könne. Von einer weiteren öffentlichen Verteidigung muß er auf jeden Fall solange Abstand nehmen, als er nicht im Gewissen klar überzeugt ist, daß die Vertretung seiner zurückgewiesenen Ansicht für das Glaubensverständnis, für die Verteidigung des Glaubens und der Frömmigkeit von großer Bedeutung ist. Die Art und Weise der Verteidigung muß klar zu erkennen geben, daß die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrautorität für den Autor jederzeit eine Selbstverständlichkeit ist und daß er mit keinem Wort die Autorität des Heiligen Stuhles schmälern will. Er muß vor allem in etwaigen neuen Darlegungen zeigen, daß neue Gesichtspunkte, die dem Heiligen Stuhl vielleicht nicht bekannt

gen, der den Glauben der Kirche nicht teilt, bleibt sie allerdings in ihrer Lehrautorität eine im letzten ebenso unverständliche Erscheinung wie in anderen ihrer Lebensäußerungen. Das Buch Loewenichs über den modernen Katholizismus ist eine Bestätigung dafür, so gerne wir sein Bemühen um „liebevolles Verständnis“[39] anerkennen.

Wenn jemand, der vorher draußen stand, der Glaube geschenkt wird, aus dem die Kirche lebt, hören seine Schwierigkeiten über den Mangel an Freiheit des Denkens in der Kirche auf. Dann erscheint ihm die früher undenkbare Unterwerfung unter das Lehramt als Befreiung und das freie Denken, wie er es zuvor verstand, als fragwürdig. Als Augustinus die Kirche gefunden hatte, dankte er Gott mit dem Psalmwort: „Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis.“[40] Du hast meine Fesseln zerrissen... Ein bekannter englischer Schriftsteller, Sir Arnold Lunn, hat in dem Buch, in dem er die Geschichte seiner Konversion erzählt, dieses Wort Augustins wiederholt. Sein eigener Weg in die Kirche zeichnet sich dadurch aus, daß er ihn in höchster Klarheit des Denkens, in langem Prüfen aller Vernunftgründe gegangen ist.[41] Dem Buche seiner Konversion hat er den Titel gegeben: Now I see,[42] nach dem Wort des Blindgeborenen im Johannesevangelium: „Ich weiß nur eins: ich war blind, und jetzt kann ich sehen.“ Die Wirklichkeit sehen können, — ist das nicht die Freiheit des denkenden Geistes?

Zeitbericht

Gegen den Mißbrauch von Alkohol und Tabak — Für die Kirche in Vietnam — Wohnungsnot in Spanien — Der Familienausgleich - Zu einer Denkschrift des Bundesministers für Familienfragen — Abessinien - ein moderner Staat in Afrika — Wird Dostojewski von den Sowjets in Gnaden wieder aufgenommen? — Zeitungen in China

Gegen den Mißbrauch von Alkohol und Tabak. Als Gebetsmeinung für den Beginn der Fastenzeit schlägt die Kirche ihren Gläubigen die „Überwindung des Alkohol- und Tabakmißbrauchs“ vor. Die Kirche ist zu klug, als daß sie den mäßigen Gebrauch dieser Genußmittel verbieten würde. Sie will ihre Gläubigen keineswegs zu Verachtung und Geringschätzung der irdischen Güter erziehen, wenn diese nur recht gebraucht werden. Im Maßhalten erweist der Mensch seine sittliche Kraft. Damit ist nicht gesagt, daß nicht in manchen Fällen, etwa wo jemand um seine Schwäche auf diesem Gebiet weiß, eine völlige Enthaltsamkeit nicht nur geraten, sondern sogar geboten sein kann.

Der unmäßige Genuß des Alkohols ist in Deutschland wohl nicht im gleichen Maß gestiegen wie der des Tabaks (vgl. diese Zeitschrift Bd. 151 [Dez. 1952]

waren, sichtbar wurden oder daß schiefe Erklärungen, die bisher mit der Ansicht verbunden waren, wegfallen. Sonst wäre er ja nicht berechtigt, die Frage noch einmal aufzuwerfen. Aber auch in diesem Falle wird ein kirchlicher Autor seine Ansicht nicht verbissen verteidigen, sondern mit der nötigen Bescheidenheit nur als Frage, als Problem aufwerfen“ (Das Gesetz Christi, Freiburg 1954, Erich Wewel, S. 595).

[39] a.a.O., S. 15. [40] Bekenntnisse Buch 9, Kap. 1 MPL 32, 763.

[41] Zwei seiner Bücher bezeichnen Stufen auf diesem Wege: das erste (Difficulties) enthält die Kontroverse, die er als Ankläger des Christentums mit einem katholischen Priester, Ronald Knox, dem Übersetzer des Neuen Testamentes ins Englische, geführt hat; das zweite (Is Christianity True?) hat er mit Cyril Joad gemeinsam geschrieben und verteidigt darin das Christentum gegen die Einwände des Freidenkers Joad.

[42] Deutsch unter dem Titel: Fels der Wahrheit, Luzern 1950, Rex Verlag.

S. 217) und wie der Genuß in anderen Ländern. So zählt man in den USA mindestens 3,7 Millionen Trunksüchtige, darunter 0,7 Millionen Frauen, in Frankreich, wo Mendès-France seinen Feldzug gegen den Alkoholismus eröffnete, rund 1,3 Millionen, darunter 0,3 Millionen Frauen. Wer dieser Sucht verfällt, ist zweifellos krank. Aber es läßt sich nicht ohne weiteres sagen, ob nun seine pathologische Anlage ihn zur Trunksucht führte, oder ob das Umgekehrte der Fall war. Immerhin macht es nachdenklich, daß z. B. 57% aller männlichen und 16% aller weiblichen in die Wiener Psychiatrische Klinik Eingelieferten Opfer des Alkohols sind. Ganz verheerend wirkt sich die Steigerung des Alkoholmißbrauchs in den Missionsländern aus, und zwar durch die Schuld der Weißen. Albert Schweitzer schreibt in seinem Buch „Zwischen Wasser und Urwald" (Bern 1921, P. Haupt): „Was haben die Weißen aller Nationen, seitdem die fernen Länder entdeckt sind, mit den Farbigen getan? Was bedeutet es allein, daß so und so viel Völker da, wo die sich mit dem Namen Jesu zierende europäische Menschheit hinkam, schon ausgestorben sind und andere im Aussterben begriffen sind oder stetig zurückgehen! Wer beschreibt die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten, die sie im Laufe der Jahrhunderte von den Völkern Europas erduldet? Wer wagt zu ermessen, was der Schnaps und die häßlichen Krankheiten, die wir ihnen brachten, unter ihnen an Elend geschaffen haben! ... Weiter geht die Fahrt. Am Ufer verlassen und zerfallen Hütten. ‚Als ich vor 20 Jahren ins Land kam', sagte ein Kaufmann neben mir, ‚waren dies alles blühende Dörfer.' ‚Warum sind sie es nicht mehr?', frage ich. Er zuckt die Achseln und sagt leise: ‚Schnaps...'." Seither haben sich die Verhältnisse nicht gebessert. Im Gegenteil! Im Jahr 1938 betrug die Einfuhr an Wein und Apéritifs in Französisch-Äquatorialafrika 11 387 t, an Schnaps und Likör 611 t, 1951 sind diese Zahlen auf 39 531 t bzw. 5643 t gestiegen.

Es scheint uns, daß man auf diesem Gebiet durch Hinweis auf Statistiken und warnende Beispiele wenig erreicht, wenn es nicht gelingt, das heute so darniederliegende Verantwortungsbewußtsein der Eltern zu wecken. Von den geistig und körperlich gesunden Eltern hängt es ab, ob die heranwachsende Jugend das rechte Maß zu finden weiß. Die bewußte Erziehung zu Entsagung und Verzicht muß wieder den entscheidenden Platz im Gesamt der Erziehung erhalten, der ihr gebührt. Man erweist dem heranwachsenden Kind einen schlechten Dienst, wenn man all seinen Wünschen nachgibt. Die Fastenzeit ist besonders geeignet, sich darüber Gedanken zu machen, durch das eigene Beispiel des Verzichts die Kinder zu einem grundlegenden Begriff der Nachfolge Christi zu erziehen: zu Abtötung und Selbstverleugnung. Nur wenn der Vater stark genug ist, das „Rauchopfer" zu bringen, und wenn die Mutter über ihre alltägliche Entsagung hinaus auf manchen erlaubten Genuß zu verzichten vermag, dann allein werden sie die Kinder anleiten können, auf Schokolade, Süßigkeiten und andere dem Kinderherzen begehrenswerte Dinge ganz oder teilweise zu verzichten. Und dies nicht nur, damit die Kinder selbst einmal sittlich gefestigte Menschen werden, sondern weil wir als Christen überzeugt sind, daß jede um Christi willen und in seinem Namen aufgenommene Entsagung irgendwo in der Welt Frucht trägt an einem Menschen, der vielleicht nicht so viel Kraft aufbringt und der auf die Hilfe seiner Brüder angewiesen ist.

Am 2. November 1950 erklärte Papst Pius vor den in Rom zur Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel versammelten Kardinälen und Bischöfen der ganzen Welt: „Die Gier nach Vergnügungen und Luxus darf nicht übersehen und verschwiegen werden; denn sie breitet sich aus wie ein reißender Strom, nicht ohne auch Katholiken mit sich fortzureißen. Gegen eine solche Maßlosigkeit ermahnen wir dringend alle, unter der Fahne der christlichen Entsagung freiwillig zu kämpfen und über das Maß des Gebotenen hinaus sich zu opfern ..." (ASS XXXXII [1950] S. 787).

Für die Kirche in Vietnam. Seit 1945, dem Jahr, in dem sie die Unabhängigkeit innerhalb der Union française erlangt haben, nennen sich die drei Länder Tonkin, Annam und Kotschinchina Viet-Nam, d. h. „südliches Land des Volkes Viet", ein Name, durch den sich die Bewohner des Landes seit über 2000 Jahren von den Bewohnern des „Reiches der Mitte" unterschieden wissen.

Kulturell und religiös seit Jahrhunderten unter dem Einfluß Chinas stehend, gehören die Bewohner im Norden der südchinesischen, im Süden indischen und malaiischen Mischrassen an. Als tropisches Volk sehr sensibel, findet es einen wohltuenden Ausgleich in seinem Bauerntum, so daß es mit zu den tüchtigsten Völkern des Fernen Ostens gehört.

Das Volk von Viet-Nam ist nicht in dem Sinn religiös, daß es einen klaren Gottesbegriff hätte. Trotzdem ist sein ganzes Leben vom Glauben an höhere Mächte durchdrungen, deren Einfluß und Wirken überall für spürbar gehalten wird. Alles wird zum Zeichen, der fliegende Vogel ebenso wie der fallende Stein und der Mensch, der einem irgendwo begegnet. Feld und Wald, die Höhen und Täler, die ganze Natur sind von Geistern erfüllt, die man sich am besten gnädig stimmt durch Gebet und Opfer. Neben dem Glauben an die Geister ist es vor allem der Ahnenkult, der das Leben des Volkes beherrscht. Die Verstorbenen gehören zur Familie, sie sind auf den Hausaltären gegenwärtig und werden zu den großen Familienfeierlichkeiten, zu Hochzeit und Geburt, geladen. Priester dieses Kultes ist der Hausvater.

So wird die Familie zu einer Stätte des Gottesdienstes. Kommt der Sohn ins heiratsfähige Alter, so beauftragt ihn der Vater, sich eine Braut zu suchen. Das geschieht mit den Worten: „Geh, such dir eine Gefährtin, damit du mein wichtiges Geschäft übernehmen kannst!" Der Sohn soll sich eine Frau nehmen, von der er einen Sohn erhält, der dann später das priesterliche Amt des Hausvaters weiterführen kann. So wird die Ehe der niedrigen Sphäre der Leidenschaft entzogen und auf eine hohe sittliche Ebene gestellt, die sich auch in der Stellung der Frau ausdrückt. Sie hat die Schlüssel des Hauses und verwahrt den Besitz. Zwar nehmen die Söhne in der Familie eine besondere Stellung ein. Aber im Unterschied zu China, dessen Gesetzbuch im 19. Jahrhundert übernommen wurde, sind auch die Mädchen geachtet. Sie erhalten ihren Anteil am Besitz der Familie, der zwar kleiner ist als der der Söhne, aber doch hinreicht, um ihre Stellung zu heben *(France-Asie, Juni/Juli 1955).*

In diesem Volk sind die Christen eine kleine Minderheit, 1,6 Millionen unter 21 Millionen. Die ersten Missionen wurden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von spanischen Franziskanern und Jesuiten errichtet. Bald jedoch übertrug die Propaganda Fide die Missionen französischen Missionaren, schon lange vor der Besitznahme des Landes durch Frankreich von 1847 bis 1888. Die Katholiken werden von 1856 Priestern, darunter 1496 einheimischen betreut. Die meisten Katholiken wohnten in dem heute kommunistischen Nordteil, dem sogenannten Viet-Minh, dem Viet des kommunistischen Ho Chi Minh. Von den 1,2 Millionen dort ansässiger Katholiken wanderten infolge des kommunistischen Sieges 600 000 nach dem Süden aus. Beim Rest blieben 340 einheimische und 40 ausländische Missionare. Die Masse der Flüchtlinge wurde im Delta des Mekong angesiedelt.

Erwähnenswert ist noch die merkwürdige Sekte des Cao-Dai, die in ihren äußeren Formen dem Katholizismus ähnelt *(vgl. diese Zeitschrift Bd. 156 [April 1955] Seite 62).*

Wohnungsnot in Spanien. Die Zahl der fehlenden Wohnungen in Spanien wird von einigen auf eine Million geschätzt. Wenn man im Durchschnitt für vier Personen eine Wohnung annimmt, bedeutete dies, daß von 29 Millionen Einwohnern vier Millionen ohne eine annehmbare Wohnung sind. Erdhöhlen, Baracken, Hütten

aber auch Einzimmerwohnungen mit Benutzungsrecht auf die Küche können nicht als familiengerechte Wohnungen angesehen werden. Die Letztgenannten stellen sogar ein noch schwereres Problem dar als die zum Teil sehr weiträumigen Erdhöhlen. Da die Bevölkerung jährlich um 300000 wächst, müßten jährlich 75000 Neuwohnungen hergestellt werden. Dazu kann man 35000 weitere rechnen, die als Ersatz für schadhafte und ungesunde Unterkünfte notwendig sind. Dem Neubedarf von 101000 Wohnungen stehen 25000 Neubauten nach dem Durchschnitt der letzten Jahre gegenüber. Es ist klar, was das für die Moral, die Staats- und Sozialgesinnung, die Gesundheit und die Kindererziehung bedeutet.

Die Ursache dieses Mißstandes ist in erster Linie die Industrialisierung des Landes; hinzu treten die Zerstörungen des Bürgerkriegs, der Mangel an Baumitteln, Bauhandwerkern, die Inanspruchnahme vielen Wohnraums für die jäh ansteigenden Forderungen der Bürokratisierung, Zentralisierung der Verwaltung und der freien Betriebe und Agenturen, die Verschiebung der Vermögen, die Spekulation mit Baugrundstücken, die Furcht, Kapital in den wenig ergiebigen Wohnungsbau anzulegen, die niedrigen Einkünfte von Angestellten und Arbeitern, die nur für Unterhalt und Kleidung, nicht aber für die angemessene Wohnung reichen. Insbesondere wirkt sich das jetzige Mieterschutzgesetz dahin aus, daß der Vermieter seine Einkünfte nicht steigern darf und sich auch nicht dagegen wehren kann, daß die Mieter Teile des Mietraumes zu hohen Preisen untervermieten, wozu sie oft wegen ihrer geringen Einkünfte gedrängt werden. Die Untermieter wieder und auch die Mieter von Neuwohnungen müssen derartig hohe Preise zahlen, daß sich soziale Mißstände ergeben, die die Entwicklung einer naturgemäßen Familie stören oder unmöglich machen. Die Hausbesitzer aber vermögen nicht genügende Mittel zur Erhaltung ihrer Häuser aufzubringen. Im Augenblick steht ein neues Mietgesetz bevor, das den Bau neuer Häuser erleichtern und durch Zuschüsse und Steuererleichterungen billige Wohnungs- und Mietpreise ermöglichen soll (*Razon y Fe, Oktober 1955*).

Der Familienausgleich. — Zu einer Denkschrift des Bundesministers für Familienfragen. In dieser Denkschrift werden die Vorschläge des Familienministeriums dargelegt, wonach die Mehrkosten, die eine Familie im Vergleich zu ledigen oder kinderlosen Personen zu tragen hat, erleichtert werden sollen. Vorausgesetzt ist die Erkenntnis, daß ein Verfall des Familienlebens das Gemeinwesen gefährdet, ein Vorgang, dem der Staat nicht untätig zuschauen darf.

Die finanziellen Maßnahmen bestehen in Ergänzung zu den bereits durchgeführten in der Gewährung von Kindergeld vom zweiten Kind ab (nicht erst vom dritten ab wie bisher) und in der Erhöhung des Freibetrags für das zweite Kind bei der Lohn- und Einkommensteuer. Dadurch wäre etwa ein Drittel der durchschnittlichen Kinderkosten gedeckt. Gegen die Grundtendenz der Denkschrift mit ihren aufschlußreichen Berechnungen sind vom Standpunkt der Bevölkerungs- und Familienpolitik aus keine Einwendungen zu machen. Die Vorschläge beseitigen keineswegs die Eigenverantwortung der Eltern — erreicht doch der Ausgleich der Lasten nur ein Drittel der Kinderkosten —, sie können aber dazu beitragen, die materiellen Schwierigkeiten, die der Verwirklichung eines engen Familienzusammenhanges entgegenstehen, zu beheben.

Eine Erhöhung der Kinderzahl werden die vorgeschlagenen Maßnahmen wohl nicht bewirken; das ist auch nicht ihr Ziel. Durch materielle Maßnahmen allein kann darin nur wenig erreicht werden. Die Bemerkung der Denkschrift, wonach sich die familienpolitischen Maßnahmen materieller Art in einer Reihe europäischer Staaten hinsichtlich des Geburtenüberschusses günstig ausgewirkt hätten (S. 4), ist in dieser Allgemeinheit nicht haltbar. Dieser Überschuß ist vor allem die Folge einer starken Abnahme der Sterblichkeit. Auch die Geburtenhäufigkeit

ist in diesen Ländern, Frankreich ausgenommen, gegenwärtig schon nicht mehr höher als 1938, einem ungünstigen Jahr. Die Steigerung der Geburtenhäufigkeit kann in den europäischen Ländern nur durch eine Wandlung der zur Zeit weitaus vorherrschenden, betont materialistischen und von sozialem Geltungsdrang beherrschten Weltanschauung erreicht werden. Ehepaare, die in einer zahlreichen Schar von Kindern einen erstrebenswerten Lebensinhalt sehen, lassen sich auch dadurch nicht in ihrem Wunsche irre machen, daß sie auf vieles verzichten müssen, was sich Kinderlose „leisten" können. Für sie steht die Familie an der Spitze der sittlichen Werte. Es wäre aber weltfremd, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der kinderreichen Familie zu verkennen oder gar zu mißachten. Deshalb muß man den Familien, deren Kinderreichtum die Mutter zu außerhäuslicher Arbeit zwingt, jede nur mögliche Unterstützung gewähren: Kindergeld, und zwar in der Höhe, wie sie im öffentlichen Dienst gegeben wird, Fahrpreisermäßigung, Erhöhung des Steuerfreibetrags, Mutterheime, familiengerechte Wohnungen, Gartenland, außerhäusliche Halbtagsarbeit der Mutter, Möglichkeit, bei Erkrankung eine Hauspflegerin anzustellen usw. In diese Richtung gehen die dankenswerten Bemühungen des Familienministeriums und seine weiteren Pläne.

Abessinien — ein moderner Staat in Afrika. Auf seinem Weg über die arabischen Staaten des vorderen Orients, über Ägypten den Sudan hinauf, bis hinüber an die atlantische Küste, wo er augenblicklich Liberia von den USA und die Goldküste von England abspenstig zu machen sucht, tritt dem Kommunismus in Abessinien ein Staat entgegen, der dank der Maßnahmen seines gegenwärtigen Herrschers, Haile Selassie, den Verlockungen des Bolschewismus widerstehen dürfte.

Die Abessinier sind kein einheitliches Volk. Im Norden des Landes wohnen die meist koptischen Amharas, während der Süden von einigen Millionen meist mohammedanischer Gallas bewohnt wird. Das fruchtbare Zentralplateau ist von bäuerlichen Amharas, Tigres und Gallas besiedelt, die steppenartigen Randzonen werden von nomadenhaft lebenden Stämmen durchzogen.

Heute erlebt Abessinien eine Modernisierung, die Hand in Hand mit einer Amharisierung geht. Kaiser Haile Selassie erhielt seine Bildung auf einer französischen Missionsschule in Harar. Zunächst Berater des alten Kaisers Menelik, wurde er von 1917 bis 1929 Regent an Stelle des verkommenen Thronerbens, 1930 zum Kaiser gekrönt, 1935 aber durch den Überfall Mussolinis auf Abessinien zum Verlassen des Landes gezwungen. Er kehrte 1941 mit großem Triumph zurück.

Sein Vorgänger Menelik hatte bereits die Zentralgewalt des Kaisers gestärkt, indem er die unbotmäßigen Herren der einzelnen Provinzen unterwarf. Aber auch Haile Selassie mußte in den ersten Jahren seiner Regierung als Regent immer noch gegen die Herren des hohen Adels vorgehen und sie seiner Herrschaft botmäßig machen. Trotzdem war er kein Autokrat, sondern führte von sich aus, ohne daß das Volk es verlangte, 1931 eine konstitutionelle Verfassung ein, die eine Art Gesellschaftsvertrag zwischen der „salomonischen Dynastie" und dem Volk ist, wenngleich die Stellung des Kaisers tief im Religiösen verankert ist, da er zugleich Haupt der koptischen Staatskirche ist. Augenblicklich versucht er, das Volk noch aktiver an der Mitarbeit am staatlichen Leben zu beteiligen.

Diesem Zweck dienen vor allem die im ganzen Land errichteten Volksschulen, an denen meist indische Lehrer unterrichten. 1952 besuchten 60 000 Kinder, darunter 11% Mädchen, diese Schulen. In Addis Abeba wurde eine höhere Schule eröffnet, an der meist Europäer und Amerikaner unterrichten. 1951 besuchten 200 abessinische Studenten ausländische Hochschulen.

Auch der koptischen Kirche gab der Kaiser neue Richtlinien. So schaffte er einfach alte Gebräuche ab, z. B. bei Beerdigungen, und verordnete, daß im Gegensatz zu früher auch gepredigt würde. Unter seiner Herrschaft vollzog sich auch 1948

die Loslösung der koptischen Kirche vom Patriarchen von Alexandrien. Bis dahin war das Oberhaupt der abessinischen Kirche jeweils ein ägyptischer koptischer Mönch, der den Titel Abuna trug. Seit 1948 ist der oberste Würdenträger der Kirche ein Einheimischer. Wenn auch der Kirche viel von ihrer weltlichen Macht genommen wurde, z. B. darf sie Verbrechern kein Asyl mehr bieten, darf auch widerspenstige Eheleute nicht mehr einsperren, so wurde sie doch wieder mehr auf ihr eigentliches Ziel hingeordnet. Der Kaiser errichtete zur Heranbildung des Klerus ein eigenes Seminar in Addis Abeba.

Abessinien, das Land des Priesterkönigs Johannes, von dem schon Franz Xaver träumte, ist ein altes Missionsland der Kirche. Bei seiner Rückkehr 1941 erlaubte der Kaiser im Gegensatz zu den Italienern, die nur italienische Missionare zuließen, allen Missionaren wieder im Land zu wirken. Freilich machte er einige Bedingungen. Sie dürfen nichts gegen die nationale Einheit des Landes unternehmen. Und darunter ist auch einbegriffen, daß kein Kopte in die Kirche aufgenommen werden darf. Weiter gibt es sogenannte geschlossene Gebiete, d. h. solche Landstriche, in denen nur Kopten wohnen. Dort dürfen die Missionare nur weltliche Arbeit tun, z. B. Krankenhäuser versorgen, an denen die geistlichen Funktionen von einem koptischen Priester verrichtet werden. In den „offenen Bezirken", in denen meist mohammedanische Galla wohnen, dürfen die Missionare predigen, aber nur auf amharisch, was allerdings vorerst nur die wenigsten Galla verstehen. Das Unterrichtsministerium, dessen Chef der Kaiser ist, behält sich vor, Missionare oder Missionsgesellschaften, die gegen diese Vorschriften verstoßen, auszuweisen.

Bei allen Reformen weiß der Kaiser kluge Rücksicht auf alte Gebräuche zu nehmen, so daß er nur langsam und mit Überlegung vorangeht. Denn nur ein organisches Eingliedern des Volkes in die modernen Errungenschaften der westlichen Technik und des westlichen Fortschritts vermag es vor jenem Hingerissenwerden durch die Technik zu bewahren, dem Rußland im Bolschewismus zum Opfer gefallen ist *(International Affairs, Jan. 1956)*.

Wird Dostojewski von den Sowjets in Gnaden wieder aufgenommen? Im Februar 1956 sind es 75 Jahre, daß Fjodor Michailowitsch Dostojewski für immer seine Augen schloß. (Er starb am 9. Februar 1881 im Alter von 60 Jahren). In der ganzen Welt wird aus Anlaß der 75. Wiederkehr seines Todes des Dichters der „Brüder Karamasow", des „Idiot", der „Dämonen" und des „Raskolnikow" gedacht werden, der längst unter die Meister der Weltliteratur eingegangen ist und dessen christliche Bedeutung bei uns besonders Romano Guardini herausgestellt hat.

Wie wird es aber in Sowjetrußland sein? Bisher galt Dostojewski den Sowjets zum mindesten als verdächtig. Er wurde als reaktionär abgelehnt. Sein religiöser, der Orthodoxie verhafteter Messianismus war ihnen ebenso ein Dorn im Auge wie sein erklärter Kampf gegen den atheistischen Materialismus. Bis in die jüngste Vergangenheit stellten Rußlandreisende fest, daß weder in Schul- noch Arbeiterbüchereien ein Werk Dostojewskis zu sehen war oder daß Neuauflagen seiner Romane erhebliche Kürzungen aufwiesen.

Nun scheint sich nach einer Meldung von „*Le Monde*" (Wochenausgabe Nr. 375, 1955) in dieser Haltung der Sowjets dem großen russischen Dichter gegenüber eine Wandlung anzubahnen. Die Sowjetpresse spricht bereits von dem bevorstehenden Gedenktag. Ausstellungen über Leben und Werk Dostojewskis werden vorbereitet. Von 1956—1958 soll eine neue Ausgabe seiner Romane in 10 Bänden herauskommen. Man will einen Film nach dem „Idiot" drehen. Die verschiedenen Theater wollen Bearbeitungen der „Brüder Karamasow", der Romane „Der Spieler" und „Erniedrigte und Beleidigte" auf die Bühne bringen. Endlich soll das Dostojewski-Museum in Moskau, das bisher ein ziemlich klägliches Dasein geführt hat, erweitert werden.

Allem Anschein nach wird also der verfemte Dichter von den Sowjets wieder in Gnaden aufgenommen, mit welchen Einschränkungen und Korrekturen, wird abzuwarten sein. André Pierre meint in dem zitierten Bericht: „Die Ehrung, die Dostojewski in der UdSSR zuteil werden soll, wird es jedenfalls ermöglichen festzustellen, wie weit der Spielraum geht, der von Stalins Nachfolgern dem kulturellen Leben des Landes zugestanden wird."

Zeitungen in China. Nach Angaben des in Shanghai erscheinenden *China Reconstructs, Dez. 1955,* gibt es in China 17 für das ganze Land erscheinende Zeitungen, von denen einige jedoch nur ein- bis dreimal in der Woche herauskommen. Daneben gibt es 248 Provinz- und Lokalblätter. Die Gesamtauflage aller Zeitungen beläuft sich auf 9,36 Millionen. Nicht eingeschlossen sind in diese Zahl die von einzelnen Unternehmen und Provinzregierungen herausgegebenen Veröffentlichungen. Zu den größten Zeitungen gehören die kommunistische „Volkszeitung" und eine Jugendzeitung, die vom Zentralkomitee der neuen demokratischen Jugendliga herausgegeben wird.

Umschau

Das Wort eines Bischofs

Des öfteren schon hat Landesbischof Dr. Hanns Lilje von Hannover zu Fragen des öffentlichen Lebens Stellung genommen. Das ist als Würdenträger der evangelischen Kirche seine Pflicht und sein Recht. In letzter Zeit haben seine Worte weit über die evangelische Kirche hinaus Aufsehen erregt. Da war zunächst seine öffentlich erhobene Klage über die unparitätische Besetzung der Posten im Verteidigungsministerium, dann sein Angriff gegen die niedersächsische Konfessionspolitik, des weiteren der Protest, den er zusammen mit seiner Synode gegen die einseitige Bevorzugung von Katholiken bei der Besiedlung des Emslandes erhob, und schließlich der Brief, den er zum Reformationsfest 1955 seinen Pfarrern schrieb: Er weist darin auf drei „alarmierende Fakten" hin: 1. auf den „strategischen Großangriff" der katholischen Kirche, dessen Hauptziel Niedersachsen sei, 2. auf die „angreifende Entschlossenheit" in der niedersächsischen Konfessionspolitik, 3. auf die Schwäche des evangelischen Denkens, das sich allzu leicht vom Glanz der katholischen Kirche blenden lasse, die doch zum Teil „pagane Züge" trage.

Da der Brief für den inneren Gebrauch der hannoverschen Landeskirche geschrieben ist, sehen wir von seiner wörtlichen Wiedergabe ab. Wir möchten auch nicht die beklagten Tatsachen richtigstellen, da dies von den zuständigen Stellen und der katholischen Tagespresse schon geschehen ist. Wir möchten durch dieses Wort beitragen zur Festigung des schwer gefährdeten Friedens zwischen den Konfessionen, der unserer Meinung nach ein so hohes Gut für unser Volk ist, daß beide Seiten die schwersten Opfer dafür bringen müssen.

Seit Jahren wird unser öffentliches Leben in zunehmendem Maß vergiftet. Schlagworte wie „Konfessionalisierung", „Klerikalisierung" werden in der verantwortungslosesten Weise gebraucht. Und man schämt sich allmählich geradezu, die antiquierten Parolen des 19. Jahrhunderts mit seinem aufgeklärten Liberalismus immer wieder richtigstellen zu müssen.

Freilich der kleinliche Streit um die paritätische Besetzung wichtiger und entscheidender Posten in den Ministerien und in sonstigen Stellen, muß bei Sozialisten und Liberalen den Eindruck erwecken, als hätten die Kirchen heute

keine wichtigeren Sorgen als möglichst viel machtpolitischen Einfluß zu gewinnen. Es sei also ganz klar gesagt: wir halten die Besetzung von Stellen nach Konfessionszugehörigkeit für abwegig. In politischen und wirtschaftlichen Fragen sollte vor allem auf die fachliche Tüchtigkeit und den sittlichen Charakter des Bewerbers gesehen werden. Wenn es im Heer, das die Bundesrepublik aufzustellen beginnt, nur zwei oberste Generalsposten gibt, und wenn dafür zwei evangelische Generäle die geeignetsten sind, dann freuen wir uns um unseres Volkes willen, daß es zwei ausgezeichnete und tüchtige Männer hat, denen wir die verantwortungsvolle Aufgabe des Aufbaus des neuen Heeres anvertrauen können. Es wäre töricht, wenn wir um der Parität willen verlangten, einer dieser beiden Posten müsse von einem katholischen General besetzt werden. Die verantwortlichen Stellen können leichter entscheiden und ihre Kraft darum wichtigeren Dingen zuwenden, wenn sie nicht jeweils auf Gesichtspunkte Rücksicht nehmen müssen, die nichts mit der Sache zu tun haben. Wir meinen darum, daß die beiden Kirchen miteinander übereinkommen sollten, die Konfessionsstatistiken bei der Besetzung öffentlicher Ämter auszuschalten. Wir wissen dabei sehr wohl, daß dies sich zuungunsten der Katholiken auswirken wird. Aber wir wissen auch, daß aus solchen Statistiken doch nicht das wahre Bild über die Kraft einer Kirche gewonnen werden kann. Sonst wäre der deutsche Katholizismus im zweiten Kaiserreich sehr schwach und wenig tüchtig gewesen, da die überwiegende Zahl aller hohen Posten von evangelischen Beamten besetzt war. Aber wer auch nur einigermaßen um den Aufbruch des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert weiß, um sein Ringen mit den Problemen der modernen Welt, ein Ringen, dessen Früchte wir erst zu ernten beginnen, der mißtraut allen Statistiken.

Wir möchten des weiteren eine Bitte vortragen. Wir halten nicht viel von Statistiken, aber wir halten viel vom Wort eines Bischofs, auch wenn er nicht unserer Kirche angehört.

Bischof kommt vom griechischen Wort „episkopos" und dieses wiederum von „episkopein", was man mit „darauf sehen", „Umschau halten", „beobachten" übersetzen könnte. "Episkopos" heißt also wörtlich „Aufseher". Das Wort wird vom Hüter der Verträge gebraucht, vom Aufseher über die Waren, vom Beschützer des Marktes. In Athen nannte man besonders geschickte Männer, die in den unterworfenen Städten die Verwaltung zu besorgen hatten, „episkopoi".

Im Neuen Testament findet sich das Wort auf Christus angewandt (1Pt 2,25), offenbar im Anschluß an das Bild vom guten Hirten. Episkopoi heißen dann die Ältesten in den einzelnen Gemeinden, die mit und nach den Aposteln den Ortsgemeinden vorstanden.

Das Wort eines Bischofs wiegt mehr als das Wort eines Pfarrers, weil man annimmt, daß der Bischof als „Aufseher", als „geschickter Mann" weiter sieht, einen größeren Umblick hat, eine bedächtigere Umsicht. Ein „umsichtiges" Wort verletzt nie. Das Wort des Bischofs hat verletzt. Mag er auch mit Recht erzürnt gewesen sein über unbedachte Worte, die an sein Ohr getragen wurden. Er muß auch dann der „Umsichtige" bleiben, der Episkopos, der Bischof. Sein Wort hat viele Christen in beiden Kirchen betroffen und viele wünschten, es wäre nie gesprochen worden. Solche Worte erreichen nichts, weil sie keinen Weg zu den Herzen finden, zu den wahrhaften und den glaubenden und den liebenden Herzen. Und denen allein gehört der morgende Tag. Darum unsere Bitte an den Bischof, an die wahrhaften Christen in beiden Kirchen: daß wir „umsichtig" seien, daß wir sehen, wie um uns herum in der anderen Kirche Menschen sind, die in Glaube und Liebe dem Herrn Jesus Christus anhangen und ihn als den eingeborenen Sohn Gottes bekennen. Nein, unsere Kirche, die katholische Kirche

hat keine „paganen Züge", sondern sie liebt den Herrn Jesus Christus. Um seinetwillen in allererster Linie, nicht um irgendwelcher politischen Konstellationen willen, nicht weil wir wegen der äußeren Gefahr aus dem Osten einig sein müssen, sollten wir Christen einander aufrichtig und ehrlich zugetan sein.

Oskar Simmel S.J.

Der Zungenschlag der Werbung

Vom Fasching der Sprache

Der Geschäftsmann, der sonst mit nüchternen Zahlen umzugehen gewohnt ist und meist wenig Sinn für Lyrik besitzt, wird in dem Augenblick von einer geradezu erstaunlichen und unwahrscheinlichen Beredtheit, wo er den zögernden Kunden in seinen Laden bittet und, ist dieser erst darin, zum Kauf seiner Ware zu überreden sucht.

Früher geschah die Anpreisung einfach mündlich, wie es heute noch jede Marktfrau tut. Die moderne Großfirma hat ihren Reklamechef, ihre Graphiker und Werbefachleute. Und das sind Männer mit einem erstaunlichen psychologischen Fingerspitzengefühl und außerordentlichen sprachlichen Fähigkeiten. Der Werbefachmann setzt dem Chef die Sache auf. Und nun geht als „Postwurfsendung an alle Fernsprechteilnehmer" der graphisch gefällig gestaltete Text hinaus. Diese Texte werden in hundert Jahren die Soziologen, die Kulturgeschichtler und Sprachwissenschaftler interessieren. Vielleicht sollten wir uns aber heute schon über die Verwendung unserer Sprache auf diesem Gebiet Gedanken machen. Unser gutes, braves Deutsch vollführt hier Kunststücke von einer Waghalsigkeit, die ihm nicht jeder zugetraut hätte.

Nehmen wir das Parfüm; jedes Kind kennt Kölnisch Wasser und Lavendel. Ein Blick in die Auslagen irgendeines Schönheitssalons läßt aber schon ahnen, daß unsere Damen nicht nur zwischen diesen beiden Duftwassern zu wählen haben. So viel Blüten und Firmen, so viel Marken und Artikel. Und nun soll eine neue Firma der in der Wahl schwankenden Eva die Entscheidung erleichtern. Sie muß die Nebenbuhler aus dem Feld schlagen und sich betäubend und berückend des wählenden Köpfchens bemächtigen.

Also schreibt der Werbefachmann: „Fluidum einer Metropole. Duftschöpfungen großen Stiles wurden stets aus der Atmosphäre einer Weltstadt geboren. Gesellschaftliches Leben, Kultur, Rhythmus und internationaler Geschmack bestimmen die Intuitionen der Parfümeure. Parfüm und Eau de Cologne ‚Berlin' sind der Ausdruck dieses Zusammenspieles und erfüllen die Vorstellungen von einer Duftkomposition von Weltformat. Sie sollten sich davon überzeugen! Beiliegende Duftprobe kann nur annähernd die Feinheiten dieser Neuschöpfung wiedergeben."

Anders liegen die Dinge, wenn der verwöhnte Gaumen angesprochen werden soll. Schon der Name „Saft-Printe" läßt das Wasser im Munde zusammenlaufen. Aber was sind und leisten Saftprinten? Der Werbemann ist um eine saftige Beschreibung nicht verlegen. „Was sind Saft-Printen? In ihrer pikanten Würzigkeit stellt diese Sonder-Schöpfung der ältesten und größten Printenfabrik eine besondere und ungewöhnliche Köstlichkeit dar. Jeder Biß in das mit feiner Schokolade überzogene saftig-weiche Krokantgebäck gibt einen hohen Genuß. Überraschend für ein solches Edelerzeugnis der günstige Preis. Nun werden auch diejenigen Feinschmecker zu begeisterten Printenfreunden, deren Zuneigung mehr einem Weichgebäck als der markigen Knusprigkeit einer Originalprinte galt. Kosten Sie bitte! Die Saft-Printe möchte ihr Freund werden! Bleibt, feucht gelagert, wie Butter so weich!" (NB. Der Text ist gesetzlich geschützt!)

Männer mögen an dieser Knusprigkeit und diesen Düften achtlos vorbeigehen. Sie müssen in den Dienst. Ihrer harren andere Versuchungen und reklamewirksame Anpreisungen. Sie rauchen? Also wäre für Sie eine Brasil das

Richtige. Natürlich nicht irgendeine Brasil. Sie als Kenner werden die extra leichte im Voll-Corona-Format wählen. Sie zögern? Hören Sie, um was für eine „Neuschöpfung" es sich auch hier handelt. „Diese extra leichte Brasil Kopf gekappt im Voll-Corona-Format ist die Verkörperung der Proportionalität ihres Inhaltes; in ihr ist die Vorbedingung denkbar feinster Quotisierung ihrer edlen Bestandteile erfüllt. Die erst dadurch bildbar gewordene Aroma-Symphonie birgt den Zauber des Rauchgenusses und das Format die Garantiemöglichkeit für immer gleiche Güte."

Wie Zigarrenduft die Nase, so umnebeln hier kühne Wortgebilde den Geist des Käufers. Er kann das alles nicht so schnell fassen; aber eines spürt er: was ihm hier geboten wird, reicht an paradiesische Freuden heran. In dem Fluidum einschmeichelnder, blendender, tönender Anpreisung trifft ihn der „Zauber des Rauchgenusses". Was gibt man schließlich nicht aus, wenn einem die „Aroma-Symphonie" so dicht vor der Nase liegt.

Nicht immer wendet sich die Werbung so unverblümt an die Sinne. Schließlich ist der Kauf eines Herrenhutes eine nüchterne und im Budget fühlbare Entscheidung. Übrigens gehen so viele Männer ohne Hut. Warum soll man selbst nicht ohne Hut gehen? Doch das ist gerade eine Haltung, die unbedingt beanstandet werden muß. Schon hat die Reklame den Unbehuteten erwischt. „Er kleidet gut, der neue Hut" steht unter dem Photo, das einen Geistlichen in ausdrucksvollem, breitkrempigen Haarfilz darstellt. Die Pfarrer haben es nun einmal mit der Würde. So lesen wir denn: „Der repräsentable schwarze Pfarrerhut krönt die ganze würdige Gestalt jedes Geistlichen. Für jeden Kopf finden Sie die richtige Form in meiner unerreicht großen Auswahl." Die Werbefachmänner der Hutindustrie scheinen sich intensiv in die Welt der Pfarrer eingelebt zu haben. Die Pfarrerhüte könnten natürlich Henry oder Paris heißen, nein, sie heißen „Hansjakob" (die meist gekaufte immer würdig aussehende Spezialform). Dann ist da die Form „Köln", „Milano", „Roma" (dieser letzte, „leicht wie Schwanenflaum, aber zäh und dauerhaft, mit 7 cm breitem Rand, mit seinem feinen Seidenfutter, mit der Einfassung und seiner edlen Ausstattung, wiegt nur ca. 75 g; Preis DM 52.—). Übrigens gibt es schon für DM 5.25 ein Tonsur-Käppchen „Soli deo". Auf den Pfarrerkragen „Gregorius" und den „Oberfilzschnallenstiefel mit beige Friesfutter für Haus und Beichtstuhl St. Bernhard" sei nur im Vorübergehen hingewiesen.

Nicht jeder ist ein Pfarrherr oder Vikar. Auch anderen Männern ist dringend ein guter Hut zu wünschen. Als denkenden Menschen gibt ihnen der „Fachmann einen guten Rat mit". Der gute Rat lautet: „Versäumen Sie nie, Ihren Hut aufzusetzen, sobald Sie sich im Freien bewegen!" Warum? Hören Sie, was Ihnen der Fachmann darüber an Ernstem und Nachdenklichem zu sagen hat. „Warum? Ihre geistige Leistungsfähigkeit hängt unmittelbar von der Erhaltung Ihrer Kopfwärme ab. Deshalb können nicht nur große Kälte oder starker Sonnenschein, sondern bereits geringfügige Temperaturveränderungen der Stirn und des Scheitels die Kopfnerven beeinträchtigen, so daß eine spürbare Denkmüdigkeit oder sogar eine deutliche Verminderung des Denkvermögens eintritt. Beweise:

1. Es gibt viele wissenschaftliche Beweise, aber probieren Sie die Wahrheit an sich selbst aus und prüfen Sie das Nachlassen der eigenen geistigen Frische nach einem längeren Aufenthalt im Freien ohne Kopfbedeckung.

2. Menschen auf geistig niedriger Stufe, wie die Neger im Urwald, brauchen keine Kopfbedeckung, aber auch unter diesen Primitiven pflegen Häuptlinge und Medizinmänner Hüte zu tragen, um damit ihre geistige Überlegenheit anzuzeigen.

3. Sehen Sie sich die Leute an, die der fehlwirksamen Hutlosigkeit zustimmen. Mit den wenigen Ausnahmen einer un-

gewöhnlichen Konstitution sind es Menschen ohne Selbsterkenntnis, die ihre Nervenenergien nicht zu bewerten wissen und sie nutzlos vergeuden. Vielleicht glauben sie naturhaft zu leben, aber es ist die Naturhaftigkeit der primitiven Neger, die sie zu einem Aufstieg untauglich macht.

4. Können Sie sich Kapitäne, Generäle, Forstbeamte, Gutsinspektoren und sonstige Berufsvertreter, die im Freien geistig besonders leistungsfähig bleiben müssen, ohne Kopfbedeckung vorstellen? Das ist unmöglich!"

Man müßte ein Buch schreiben, wollte man dem Phänomen der Werbung und seinen Verästelungen auf all den zahllosen Gebieten der kaufmännischen Anpreisung nachgehen. Jeder kann sich aus den Prospekten, die täglich in seinen Papierkorb wandern, selbst eine Privatsammlung anlegen. Er wird staunen, mit wieviel psychologischem Geschick die Ware an den Mann (und an die Frau) gebracht wird. Text und Bild suchen gemeinsam den Appetit zu reizen. Der einfache Mann wird durch massive Übertreibung, der Gebildete mit vornehmer Sachlichkeit gewonnen.

Das Staunen über die sprachliche Gewandtheit macht einem Gefühl der Trauer und Beschämung Platz, wenn man bedenkt, wie hier mit unserm Deutsch Schindluder getrieben wird. Es sind nicht die Fremdwörter allein und das schwindelerregende Auftürmen von Wort- und Klanggebilden, mit denen sich kaum mehr ein Sinn verbinden läßt. Es ist die mißbräuchliche Verwendung hoher Worte und Werte der geistigen Welt zur Anpreisung sehr handfester Genüsse und zur Überredung der Kunden. Was einen beunruhigen kann, ist die spielerische Glätte, mit der die Reklame die Worte ihres Sinnes entleert und sie in schillernder Willkür zu immer neuen Drapierungen benutzt.

Eines ist klar: Wir hätten nicht diese Reklame, wenn die Erfahrung den Werbeleuten nicht immer wieder bestätigte, daß gewisse Bilder als unfehlbarer Blickfang und gewisse Einladungen lokkend und überwältigend wirken. So bringt uns die Reklame beschämend unsere eigene Anfälligkeit für das Auffällige, für verwöhnte und anspruchsvolle Genüsse zum Bewußtsein. Die Forscher werden, wenn sie sich einst mit unserer Reklame befassen werden, nicht nur sprachliche Entdeckungen machen. Sie werden feststellen, daß die Menschen zehn Jahre nach der großen Katastrophe schon wieder sehr gut gelebt haben und gierig hinter raffinierten Genüssen her waren.

Dagegen machen die grauen oder grünen Briefe eine recht klägliche Figur, die uns mittels beiliegender Zahlkarte Geld aus der Tasche zu locken suchen, ohne uns irgend etwas Greifbares als Gegenleistung zu bieten. Sie betteln für ein Waisenhaus, eine Kirche in der Diaspora oder für die Heidenmission. „Vergelt's Gott" sagen sie altmodisch vertraulich, oder sie versprechen Einschluß ins Gebet oder Himmelslohn. Vielleicht schmückt ein Bibelspruch den Bettelbrief oder ein Photo, das schätzungsweise zwischen 1910 und 1920 klischiert wurde.

Ob die christliche Werbung nicht von der weltlichen Reklame lernen sollte? Aber vielleicht ist es besser, diese Bettelbriefe bleiben, wie sie sind. Mögen sie uns ernüchtern! Mögen sie wie ein Anruf aus der Bergpredigt uns verwöhnte Genießer aufscheuchen! Schenk einmal wirklich etwas her, verzichte auf einen Genuß! Die Brüder und Schwestern in der Zone sind es wert. Gerade aus der ungeschickten und ungeschminkten Bitte der Diasporagemeinde hörst du so etwas wie den christlichen Akzent heraus. Er trifft uns tiefer als der gewandteste Zungenschlag der weltlichen Reklame.

Theo Küven

Schachzug am Jordan

Es kann kaum einen Zweifel darüber geben, daß es sowjetrussische Öltropfen sind, die das seit dem arabisch-israelischen Krieg von 1948 nie mehr ganz erloschene Feuer im Nahen Osten seit eini-

gen Monaten systematisch wieder zum Auflodern bringen. Eben so klar sind auch die Beweggründe der Sowjets für ihren Vorstoß in den arabischen Raum: der Kreml will sich einmal die günstige Gelegenheit nicht entgehen lassen, zunächst über die Waffenlieferungen des Ostblocks an die Arabische Liga und später vielleicht — so scheint man wenigstens in Moskau zeitweise zu hoffen — als vierte Signatarmacht im Falle einer Erneuerung der Dreiergarantie von 1950 für den palästinensischen Status quo seine Einflußsphäre in den Nahen Osten vorzuschieben; zum anderen aber bedeuten Moskaus arabische Manipulationen ein wohlberechnetes Störfeuer gegen die Verdichtung des nahöstlichen Verteidigungssystems der Westmächte und den Versuch, die ohnedies erst lockere Front des Bagdad-Paktes von Süden her, also sozusagen von hinten aufzurollen. Daß dies in einem Augenblick vor sich geht, in dem sich die Lage im europäischen Frontabschnitt des vom Osten noch keine Minute lang wirklich liquidierten Kalten Krieges wieder bis zur Hoffnungslosigkeit versteift, legt die Vermutung nahe, daß es den Sowjets mit ihrem Schachzug am Jordan auch tatsächlich ernst ist.

Dies alles läßt sich heute dem Nachrichtenteil jeder Tageszeitung entnehmen. Weniger Beachtung wird dabei allerdings dem möglichen unmittelbaren Opfer dieser Intrigen geschenkt, dem jungen, um seine Existenz kämpfenden Staat Israel.

Es wäre falsch, den Haß der arabischen Nachbarstaaten gegen den erst sieben Jahre alten jüdischen Staat mit den gleichen Maßen zu messen wie den Antisemitismus beispielsweise der deutschen Nationalsozialisten, wenn auch von dem ägyptischen Ministerpräsidenten Nasser und anderen arabischen Politikern in jüngster Zeit Äußerungen publik wurden, die nicht nur in ihrem Stil peinliche Erinnerungen an Hitler wachrufen könnten. Der jüdisch-arabische Gegensatz läßt sich viel eher als eine Art nationaler Erbfeindschaft erklären, die aus dem gleichzeitigen Anspruch zweier Völker auf ein und dasselbe Stück Land erwuchs und durch die Gründung des Judenstaates in den Rang eines internationalen Problems aufrückte, dessen allseits befriedigende Lösung heute kaum mehr möglich erscheint.

Die Geschichte der heutigen Republik Israel, die von ihren jüdischen Bewohnern „Eretz Yisrael" genannt wird, reicht bis in das ausgehende neunzehnte Jahrhundert zurück. Im Grunde war die jüdische Sehnsucht nach dem Wiedererstehen eines eigenen jüdischen Staates auf historischem Boden nie ganz erloschen gewesen. Politische Bedeutung gewann sie jedoch erst, als 1896 Theodor Herzls Buch „Der Judenstaat" erschien, in dem erstmals in konkreter Form die Forderung nach einer jüdischen Heimstätte in Palästina erhoben wurde. Als Untertan des Zaren erregte Herzl damit die Aufmerksamkeit der russischen Geheimpolizei, die alsbald zum Gegenschlag ausholte und den im darauffolgenden Jahr in Basel stattgefundenen ersten Zionistenkongreß durch die unter dem Namen „Protokolle der Weisen von Zion" bekannt und berüchtigt gewordene und bekanntlich in Hitler-Deutschland durch Alfred Rosenberg wieder ausgegrabene Fälschung verleumdete, um damit im Auftrag der damals antisemitischen Oberschicht Rußlands das angebliche jüdische Streben nach Weltherrschaft zu „beweisen". Die zionistische Bewegung breitete sich in den folgenden Jahren sowohl in Europa wie auch in den Vereinigten Staaten von Amerika aus, und einem ihrer führenden Köpfe, dem Chemiker Dr. Chaim Weizmann, gelang es im Jahre 1917, dem damaligen britischen Außenminister Balfour jene berühmt gewordene Erklärung abzuringen, die den in der Welt verstreuten Juden ein „Nationalheim des jüdischen Volkes in Palästina" in Aussicht stellte. Diese „Balfour-Erklärung" machte den Engländern in den darauffolgenden Jahrzehnten schwer zu schaffen. Einerseits hatte sie nämlich ein gewaltiges Anschwellen der jüdischen Ein-

wanderung nach Palästina, anderseits den heftigsten Protest der arabischen Bevölkerung dieses Landes zur Folge. Ihre Erfüllung ließ jedenfalls noch mehr als 30 Jahre auf sich warten, obwohl Palästina, das bis zum ersten Weltkrieg zum Osmanischen Reich gehört hatte, von 1923 bis 1948 unter britischer Mandatsherrschaft stand, so daß es den Engländern — wenigstens nach Ansicht der Zionisten — hätte möglich sein müssen, ihr Versprechen von 1917 einzulösen. England aber hütete sich aus mannigfachen zwingenden Gründen, dieses immer schon sehr heiße Eisen anzufassen.

Erst die millionenfache Massenvernichtung der Juden durch Hitler hatte das Weltinteresse für die jüdische Sache so weit zu erwärmen vermocht, daß nach Beendigung des zweiten Weltkrieges auch die Lösung der nun überreif gewordenen Frage eines zu errichtenden jüdischen Staates endlich nicht mehr zu umgehen war. Von 1947 an begannen sich die Vereinten Nationen ernsthaft damit zu befassen und stimmten schließlich einem Plan des schwedischen Grafen Folke Bernadotte zu, der die Teilung Palästinas in einen jüdischen und einen arabischen Staat sowie die Internationalisierung der für Juden, Christen und Mohammedaner gleicherweise bedeutungsvollen Stadt Jerusalem vorsah. Da der Plan jedoch in dieser Form weder die Billigung der Araber noch der Juden fand, warteten diese nur noch den 15. Mai des Jahres 1948 ab, an dem das britische Mandat über Palästina erlosch, um noch am gleichen Tage die unabhängige,souveräne Republik Israel mit Tel Aviv als vorläufiger Hauptstadt, Dr. Chaim Weizmann als Staatspräsidenten und dem Sozialdemokraten David Ben Gurion als Ministerpräsidenten auszurufen.

Die Vereinten Nationen, durch diesen Staatsstreich allem Anschein nach nicht sonderlich überrascht, machten gute Miene zum bösen Spiel und fanden sich im Grunde genommen vermutlich nicht einmal ungern mit den so geschaffenen Tatsachen ab. Nicht so hingegen die Araber, die die jüdische Staatsgründung beinahe unverzüglich mit dem Einmarsch von Truppen der Arabischen Liga nach Palästina beantworteten. Es kam zum offenen Krieg, dessen Hauptlast auf arabischer Seite Ägypten und das seit 1946 selbständige Königreich Transjordanien trugen und in dessen Verlauf sich der junge jüdische Staat insbesondere in der Luft wider alles Erwarten überlegen zeigte. Erst den energischen Vorstellungen Großbritanniens, daß sein Bündnisvertrag mit Kairo es zum bewaffneten Eingreifen gegen Israel verpflichte, gelang es endlich, den siegreichen Vormarsch der Israelis zu stoppen, die anfänglich von Frieden und Waffenruhe so wenig wissen wollten, daß es am 17. September 1948 sogar zur Ermordung des im Auftrage der Vereinten Nationen um Vermittlung bemühten Grafen Bernadotte durch israelische Terroristen kommen konnte. Als sich die kämpfenden Parteien schließlich zwar nicht zum Frieden, aber doch wenigstens zu einem seitdem allerdings unzählige Male verletzten Waffenstillstand bequemten, ergab sich daraus ein Zustand, der den Wünschen und Absichten weder der Vereinten Nationen, noch der Israelis noch der Araber entsprach. Der Krieg um Palästina war durch jenen Waffenstillstand jedenfalls nicht beendet, sondern im Gegenteil ins Endlose verlängert worden. Jerusalem wurde nicht internationalisiert, sondern in einen arabischen (Altstadt) und einen jüdischen (Neustadt) Sektor geteilt, den die Juden nun an Stelle von Tel Aviv zur Hauptstadt ihres Staates proklamierten. Nach Berlin war damit ein zweites politisches „Shanghai" im Bereich der alten Welt entstanden. Transjordanien annektierte kurzerhand den von den Israelis beanspruchten vorwiegend arabisch besiedelten Teil Palästinas und nannte sich fortan „Jordanien", und die Juden weigerten sich beharrlich, gewisse Landstriche herauszugeben, auf die nach Auffassung der Vereinten Nationen Ägypten Anspruch hatte. Einen weiteren Zankapfel

gaben die rund 879000 registrierten arabischen Palästinaflüchtlinge ab, denen die Vereinten Nationen gewisse Rechte, z. B. auf Nutzung des von ihnen zurückgelassenen Bodens zugestanden, die anzuerkennen jedoch die Juden ebenfalls strikte ablehnten. Endgültige Grenzen des Staates Israel aber wurden bis heute noch nicht festgelegt und im übrigen blieb es das immer wieder zum Ausdruck gebrachte ceterum censeo aller Israel umgebenden Araberstaaten, daß der jüdische Staat so bald wie möglich wieder vom Erdboden verschwinden müsse, eine ständige arabische Drohung, der die USA, Großbritannien und Frankreich im Mai 1950 eine Garantieerklärung für den palästinensischen Status quo entgegensetzten, ohne damit jedoch verhindern zu können, daß das Palästinaproblem sich im Laufe der Jahre immer mehr zu einem Gefahrenpunkt ersten Ranges für den Weltfrieden verdichtete.

Man kann natürlich bis zu einem gewissen Punkt die Erregung der Araber verstehen, die vielleicht nicht so sehr dem von den Juden für sich beanspruchten Boden an sich als vielmehr den dazugehörigen wichtigen Mittelmeerhäfen Haifa und Jaffa gilt und im übrigen zu einem guten Teil vielleicht nicht ganz unberechtigten arabischen Minderwertigkeitskomplexen gegenüber dem fleißigen und strebsamen und über eine ausgezeichnete technische und intellektuelle Elite verfügenden Volk der Israelis entspringt, das inzwischen so ziemlich alle jene Elemente, denen die harten Arbeits- und Lebensbedingungen des jungen Staates nicht behagten, ohne besonderen Zwang sehr rasch wieder losgeworden ist. Anderseits aber darf man darüber auch die tragische Situation der aus allen Teilen der Welt in Israel zusammengeströmten Juden nicht übersehen, die, insbesondere nach der jüdischen Katastrophe der Hitlerzeit, ihre ganzen Hoffnungen auf diesen ihren eigenen Staat setzen. Israel ist kein Land, in dem Milch und Honig für seine Bewohner so ohne weiteres fließen. Von seinen insgesamt 20662 qkm Fläche nimmt allein die im Süden gelegene und von nur etwa 5000 Menschen bewohnte Wüste Negev 11500 qkm ein, so daß sich die rund 1,4 Millionen zählende Bevölkerung im restlichen Teil des Landes zu einer Bevölkerungsdichte von 155 Menschen pro qkm zusammendrängt. Wichtigste und modernste Industriestadt ist Tel Aviv, das von nur 3000 Einwohnern im Jahre 1922 auf heute 350000 anwuchs, während beide Sektoren Jerusalems zusammen kaum die Hälfte aufzuweisen haben. Da die Bevölkerung bei äußerster Genügsamkeit zähen Fleiß an den Tag legt, befinden sich Industrie und Landwirtschaft zum Erstaunen der Araber in einem Zustand anhaltenden Aufblühens. Dabei verfügt Israel, abgesehen von ein paar Asphaltgruben am Toten Meer, kaum über irgendwelche nennenswerte Rohstoffquellen, aus denen sich eine Industrie speisen ließe. Es lebt vorwiegend von Seifen-, Soda- und Textilfabrikation und von den Erträgnissen seiner unter äußerst ungünstigen klimatischen und geologischen Verhältnissen leidenden Landwirtschaft, die großenteils überhaupt nur mittels künstlicher Bewässerung am Leben zu erhalten ist. Einen Industriezweig besitzt Israel allerdings, von dem es zwar nicht leben, der aber dennoch für seine staatliche Existenz unter Umständen von ausschlaggebender Bedeutung werden kann: seine Rüstungsindustrie, die im ganzen Nahen Osten, einschließlich der Türkei, nicht ihresgleichen findet. Zwar macht sie das Land nicht völlig unabhängig von ausländischen Waffenlieferungen. Da ihre Produktionskapazität aber von Bomben aller Art über optische Geräte, leichte Aufklärungspanzer und Panzerabwehrwaffen bis zu kleinen Kriegsschiffen reicht — alles Dinge, die herzustellen bisher der Industrie noch keines der arabischen Staaten möglich ist —, verleiht sie der vorzüglich ausgebildeten und, wie der Krieg von 1948 bewiesen hatte, von einer ausgezeichneten Kampfmoral beseelten

israelischen 250000-Mann-Armee eine eigene technische Rückenstärkung, die den zahlenmäßig übrigens weit schwächeren Streitkräften der arabischen Staaten, einschließlich Ägyptens mit seinem 100000-Mann-Heer, völlig fehlt und aller Voraussicht nach wahrscheinlich auch noch auf unabsehbare Zeit hinaus fehlen wird.

Für die Westmächte besitzen sowohl Israel wie auch seine arabischen Nachbarn wirtschaftliche und strategische Bedeutung vor allem auch wegen einer Reihe wichtiger Ölleitungen. Eine davon bringt Mossul-Öl aus Kerkuk im Irak ans Mittelmeer. Sie teilt sich bei Haditha in zwei Arme, deren nördlicher durch syrisches Gebiet nach dem libanesischen Hafen Tripoli verläuft, während der südliche nach Durchquerung Nordjordaniens südlich des Sees Genezareth die israelische Grenze überschreitet und von hier aus den Raffinerien des israelischen Haupthafens Haifa zuströmt. Von diesen Ölleitungen wird bei den internationalen Bemühungen um Frieden in diesem Raum in der Regel nicht gesprochen. Aber alle Beteiligten wissen sehr wohl um die Bedeutung der „pipelines" vor allem für die Engländer. Im Jahre 1950 flossen beispielsweise 6,2 Millionen Tonnen Öl allein durch die beiden genannten Leitungen. Das entspricht zwar nur etwa einem Fünftel der persischen Ölproduktion des gleichen Jahres. Aber seit dem Zwischenspiel Musadeghs in Teheran, und seitdem Großbritannien Schritt um Schritt aus Ägypten und dem Sudan verdrängt wird, weiß der Westen jeden Tropfen Öl zu schätzen, der aus dem Nahen Osten ungefährdet durch friedliche Landstriche fließend westliche Tankschiffe im Mittelmeer erreicht.

Man möchte annehmen, daß dieser eben erst im Entstehen begriffene und dennoch mit einer beispiellosen Kraft aufstrebende Staat, zumal angesichts der ständigen Bedrohung seiner Existenz von außen her, im Inneren von einer Bevölkerung bewohnt wird, die unter sich wenigstens in den lebenswichtigsten Fragen der Politik einig ist. Dem ist jedoch keinesfalls so. Das überaus lebhafte und an Auseinandersetzungen aller Art reiche innenpolitische Leben Israels wird bestimmt durch eine stattliche Anzahl politischer und vielfach auch religiös bestimmter Parteien, von denen neben den Allgemeinen Zionisten die Sozialdemokraten (MAPAI) David Ben Gurions, die Linkssozialisten (MAPAM) und die Fortschrittspartei die bekanntesten sind. Äußerlich wenig in Erscheinung tritt hingegen die Kommunistische Partei Israels (MAQI), die nur etwa 5000 Mitglieder zählt, aber trotzdem von gewissem Interesse ist, weil sie im israelischen Existenzkampf möglicherweise eine Rolle als Trojanisches Pferd, und zwar weniger des Kommunismus als der Araber, spielen kann. 1952 hatte diese Partei immerhin noch 5 der insgesamt 120 Sitze im Parlament („Knesseth") inne. Aber seitdem im Prager Slansky-Prozeß der „Kampf gegen den Zionismus, gegen das kosmopolitische Judentum und gegen Israel", mit anderen Worten also der Antisemitismus, als Kampfziel des Kominformbüros genannt worden war, sank die äußerlich sichtbare Bedeutung der israelischen Kommunistischen Partei in die Nähe des Nullpunkts herab. Ihre Mitgliederschaft hatte sich allerdings auch bis dahin schon weniger aus Juden als vielmehr aus Arabern zusammengesetzt. Ihre Hauptstützpunkte lagen insbesondere in Nazareth und Umgebung, sowie in den etwas dichter arabisch besiedelten Gebieten längs der jordanischen Grenze. Nun aber spaltete sich die unter der Führung des Juden Mikunis stehende Partei in einen sich von Moskau distanzierenden jüdischen und einen prosowjetischen arabischen Flügel. Dieser, von den Funktionären Toubi und Habibi geleitet, umfaßt jedoch vorwiegend Leute, die im Grunde eigentlich weniger den Kommunismus einführen, als den jüdischen Staat als solchen beseitigen wollen.

Typisch für die Kommunistische Par-

tei Israels ist, daß fast alle ihre prominenten Führer den wohlhabenden Schichten angehören und ihre Anhänger zu einem auffallend großen Teil der Intelligenz entstammen, während die jüdische wie auch die arabische Arbeiterschaft des Landes diese Partei weitgehend ablehnt, was jedesmal besonders deutlich aus den Ergebnissen der Gewerkschaftswahlen ersichtlich ist, bei denen die Kommunisten Israels regelmäßig noch erheblich schlechter abzuschneiden pflegen als bei den Parlamentswahlen. Für die Tatsache der Ablehnung des Kommunismus durch die israelischen Juden lassen sich vor allem wirtschaftliche Gründe mannigfacher Art anführen. Ganz bestimmt spielt dabei aber auch die Erfahrung eine Rolle, die ein großer Teil der in den letzten zwanzig Jahren ins Land gekommenen Juden bereits mit einem anderen totalitären System gemacht hat. Auch ist der historische Antisemitismus noch nicht vergessen, den Stalin vom vorrevolutionären Rußland entgegen allen verfassungsmäßigen Garantien stillschweigend übernommen hatte und der nach Stalins Tod zwar halboffiziell abgeblasen wurde, ohne daß jedoch irgend jemand von seinem wirklichen Erlöschen aufrichtig überzeugt werden konnte.

Vermutlich rechnet Moskau auch kaum ernstlich damit, über die Kommunistische Partei in Israel selbst etwa Fuß fassen zu können. Hingegen erweisen sich die Israel umgebenden Arabertaaten als fruchtbarer Boden für die kommunistische Propaganda, zumal dort einerseits die soziale Lage der Massen noch immer breite Angriffsflächen für politische und andere Erlösungspredigten aller Art bietet, anderseits aber auch die zunehmende Anhäufung eines sehr oft brotlosen, fast immer aber unzufriedenen Intellektuellen-Proletariats ein unerschöpfliches Reservoir für den zukünftigen roten Funktionärnachwuchs ergibt. Sehr bald wandte sich daher die sowjetische Propaganda den Arabern zu, die sie unter Hinweis auf die wenigstens zeitweise Unterstützung Israels durch die Westmächte gegen diese aufwiegelte. Der Erfolg ließ auch nicht lange auf sich warten. So wurden schon 1950 in Ägypten Stimmen laut, die „den Abschluß einer Art von Nichtangriffspakt mit Rußland" forderten, und die Moslem-Bruderschaft Syriens stellte im gleichen Jahr an die Arabische Liga das Ansinnen, „ihren Anschluß an den Ostblock zu erklären, falls Amerika Israel zum Nachteil der Araber weiter unterstütze", wie die Londoner „Times" am 16. Juni 1950 berichteten.

Trotzdem ist kaum anzunehmen, daß Moskau sich in absehbarer Zeit so etwas wie eine kommunistische Revolution im arabischen Raum erhofft. Es sieht die Dinge wahrscheinlich viel zu realistisch, um solche prosowjetisch klingende Äußerungen als etwas anderes zu nehmen, als sie tatsächlich sind, nämlich als antiisraelische, an die Adresse der USA gerichtete Demonstrationen mit leichtem Erpressungscharakter. Ebenso darf angenommen werden, daß es sich von den kommunistischen Waffenlieferungen an Israels arabische Gegner durchaus nicht jene militärische Wirkung verspricht, die ihnen eine aufgeregte Weltpresse im ersten Augenblick vielfach zuschrieb. Denn auch und gerade Moskau weiß nur zu gut, daß auch die beste Waffe immer nur gerade so viel wert ist, wie der Soldat, der sich ihrer bedient. Im übrigen dürfte es Moskau im Grunde herzlich gleichgültig sein, ob auf dem Boden Palästinas ein jüdischer Staat existiert oder nicht. Die Absicht, die hinter dem arabischen Schachzug des Kreml steht, zielt vielmehr in eine ganz andere Richtung, und es erweist sich immer deutlicher, daß es ihm durchaus gelungen ist, unter der Hand für seinen Teil so viel zur Verwirrung der politischen Verhältnisse in diesem Raum beizutragen, daß mindestens die arabischen Gegner Israels einer Verwirklichung der westlichen Nahost-Verteidigungspläne hinderlich im Wege stehen.

Gerhard Neuhaus

Besprechungen

Theologie

Jungmann, Josef Andreas S.J.: Der Gottesdienst der Kirche. Auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert. (272 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. Leinen DM 9,80.

Es ist eine Freude, Jungmann zu lesen. In durchsichtiger Klarheit und mit vielen interessanten Ergebnissen der neuesten Forschung gibt er in diesem Kompendium einen Überblick über das weite Feld der Liturgiewissenschaft: Grundbegriffe, Geschichte und liturgische Gesetzgebung, Aufbauelemente der Liturgie, das Gotteshaus, die sakramentalen Handlungen (mit einem ausführlichen Teil über die heilige Messe), das kirchliche Stundengebet, das Kirchenjahr. Es ist erstaunlich, wie viel Wissenswertes der bekannte Gelehrte auf engem Raum zu sagen weiß, ohne daß seine Darstellung je mit zu viel fachwissenschaftlichem Ballast beschwert würde. Das eigentlich Reizvolle aber ist, wie überall der Fluß des geschichtlichen Geschehens hervortritt. Das Werk bietet viel mehr als nur eine kompendienhafte Bestandsaufnahme: Es zeigt, wie die liturgischen Formen gewachsen sind, und schärft so das Gefühl für ihr organisches Verständnis und für ihren sinnerfüllten Vollzug. (Auf S. 168 ist eine Zeile verdruckt.) F. Hillig S.J.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd. I Heft 1 (196 S.) Stuttgart 1952, Kath. Bibelwerk. DM 14,60; Bd. I Heft 2 (219 S.) Düsseldorf 1954, Patmos-Verlag. DM 22,—; Bd. II Heft 1 und 2 (248 S.) Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag. DM 34,—.

Wer sich ernst mit der Heiligen Schrift abgeben will, dem ist diese von Prof. Stier herausgegebene Zeitschriftenschau ein geradezu unentbehrliches Hilfsmittel. Es bietet nämlich eine kurze Inhaltsangabe sämtlicher in 393 Zeitschriften der ganzen Welt erschienenen Artikel und Beiträge, die sich mit der Heiligen Schrift auf irgendeine Weise befassen. So zählt das 1. Heft 1391 Nummern, das 2. Heft 2597 Nummern und der Band II 1547 Nummern, von denen jede mehr oder weniger lang über den Inhalt eines Zeitschriftenartikels berichtet. Der Nutzen einer solchen Zeitschrift liegt ohne weiteres auf der Hand. Er ist um so größer, als nicht nur deutsche und nicht nur katholische Zeitschriften berücksichtigt sind, sondern Zeitschriften in allen Sprachen, wenigstens in den großen Sprachen der Welt, und Zeitschriften aller Konfessionen. Jedes Heft ist systematisch aufgebaut: zunächst werden jene Artikel erwähnt, die sich mit dem Text der Schrift (auch Übersetzungen) befassen, dann folgen die Probleme der Auslegung, die der Bibeltheologie und an letzter Stelle Fragen der Zeitgeschichte. Ein Namensverzeichnis der Autoren der Beiträge leistet wertvolle Dienste. Es ist zu hoffen, daß es gelingt, dieses einmalige Unternehmen trotz aller finanziellen Schwierigkeiten fortzusetzen.

O. Simmel S.J.

Religions- und Kulturgeschichte

Hostie Raymond: Du Mythe à la Religion. La psychologie analytique de C. G. Jung. (Etudes Carmélitaines; 232 S.) Paris 1955, Desclée de Brouwer.

In seiner Stellung zur Religion hat Jung eine Entwicklung durchgemacht, die der V. hier eingehend und sehr verständlich darstellt. Er begann mit dem Rationalismus seiner Zeit, der in der Religion einen zu überwindenden Überrest aus primitiven Zeiten sah. Jedoch brachte ihn bald die Rolle, die die Religion im Seelenleben seiner Patienten spielte, dazu, diese Meinung zu ändern. Sie erschien ihm nun als ein eigenständiger psychischer Faktor, den man nicht ungestraft vernachlässigen durfte; auch ließ sie sich nicht im Lauf der Entwicklung durch anderes ersetzen. In den letzten Jahren ging Jung noch weiter; deutlich ist sein Bemühen, in dem Gegenstand der Religion etwas Objektives und Bewußtseinsunabhängiges zu sehen und seine psychologischen Aussagen klar von metaphysischen Urteilen zu unterscheiden. An dieser persönlichen Einstellung Jungs kann kein Zweifel herrschen. Eine andere Frage ist es, ob seine Darstellung gerade in seinem letzten Werk „Antwort auf Hiob" beim Leser den Eindruck hinterläßt, daß z. B. Gott oder die Trinität mehr seien als psychische Größen. Auch der V., der sich bemüht, ihn gegen den Vorwurf des Psychologismus zu verteidigen, muß doch gestehen, daß Jung es dem Leser eher schwer macht, über den psychologischen Wert der Religion hinaus auch ihre objektive Wahrheit zu erfassen. Er meint, dieser Zwiespalt zwischen Absicht und Ausführung käme bei Jung von der ärztlichen Praxis, die es ihm nicht gestatte, sich auf rein psychologische Aussagen zu beschränken, da sie ja dem ganzen Menschen helfen müsse. Hierin liegt etwas Richtiges. Aber müßte man nicht gerade daraus zu dem Schluß kommen, daß sich beim Menschen Psychisches und Geistiges selbst in abstracto nur schwer unterscheiden lassen, weil sie in Wirklichkeit sehr eng verbunden sind? So ist es kaum zu vermeiden, daß die Grenze des rein Psychologischen nach dem Metaphysischen hin überschritten wird, was Jung denn auch, wohl ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, mehr als einmal tut. Dabei wirkt sich aber die Bewußtseinsphilo-

sophie aus, die er in seinen jungen Jahren übernommen und bis heute nicht ganz überwunden hat und die dem Psychologismus Vorschub leistet. A. Brunner S.J.

Nilsson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion. Bd. I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. (872 S. und 52 Tafeln) 2. Aufl. München 1955, C. H. Beck. Leinen DM 70,—.

Daß dieses umfangreiche Werk in zweiter Auflage erscheinen kann, ist ein Beweis für seine Bedeutung. Es bringt denn auch so gut wie alle wichtigen Tatsachen archäologischer und literarischer Natur von der Vorgeschichte bis zu Plato einschließlich. Es soll ja auch O. Gruppes Griechische Mythologie und Religionsgeschichte ersetzen. So ist es vor allem ein Nachschlagewerk. Die Einleitung gibt eine Übersicht über den Stand der allgemeinen Religionswissenschaft. N. selbst ist, wie dies an manchen Stellen zu spüren ist, nicht ganz frei vom Einfluß des Evolutionismus, obschon er S. 37 mit Recht bemerkt, daß man ein logisches Nacheinander nicht einfachhin als eine geschichtliche Folge ansehen dürfe und daß, soweit wir Religion geschichtlich überhaupt kennen, der Glaube an die Macht und der an machterfüllte Wesen miteinander vorkommen. Der erwähnte Einfluß zeigt sich auch darin, daß das Werk dann mit der Darstellung der niederen Religionsformen in Griechenland beginnt, und zwar unter dem Titel: „Die Grundlagen der griechischen Religion"; ferner auch in seiner sicher zu großen Zurückhaltung gegen die Hochgötter. Der nächste Abschnitt ist der minoischen Religion gewidmet, für die N. ja wie wenige zuständig ist. Trotz der Fülle der Einzelheiten ist hier fast alles hypothetisch und N. erinnert selbst daran, „daß Bilder ohne Text nicht nur eine trübe, sondern auch eine verwirrende Erkenntnisquelle für die Religion eines Volkes sind" (S. 302). Aus der Verschmelzung der minoischen Religion mit der Religion der einwandernden griechischen Stämme ist dann die Religion hervorgegangen, die wir als die griechische kennen. Jedoch sind die meisten griechischen Götter nicht minoischer Herkunft, wohl aber minoisch beeinflußt. Aus dem fast ausschließlichen Auftreten weiblicher Gestalten in den minoischen Bilddokumenten schließt N., daß diese Religion stark emotionalen Charakter besaß, während die der Einwanderer nüchterner war. Darum glaubt er in der raschen Ausbreitung emotionaler Kulte in späterer Zeit das Wiederauftauchen dieses Elementes sehen zu dürfen. Der dritte Abschnitt bringt Einzeldarstellungen der Götter und berücksichtigt dabei vor allem den Kult, wie es überhaupt das Bestreben ist, die Religion des Durchschnittsgriechen zu ihrem Recht kommen zu lassen. Diese erkennt man aber am besten aus der Verbreitung und Häufigkeit eines Kults. Die beiden letzten Abschnitte beschäftigen sich mit der Religion der archaischen und der hochklassischen Zeit.

Kennzeichnend für das Werk ist die strenge Beschränkung auf die Tatsachen; allen Hypothesen gegenüber verhält sich der V. zurückhaltend, ja ablehnend. Es wird dem Leser überlassen, sich aus den Tatsachen eine Vorstellung von den dahinterstehenden Haltungen, Stimmungen und Motiven zu bilden. Das ist für den Zweck des Werks, als eine Art Handbuch zu dienen, wohl auch das Beste, zumal, wie N. bemerkt, der Sinn der einzelnen Riten und überhaupt die ganze religiöse Haltung im Lauf der Geschichte nicht unverändert geblieben ist und, wie bereits bemerkt, Bilder allein, ohne überlieferte und entzifferte Texte, Raum für viele Auslegungen lassen. Wegen der Fülle des Materials und der Literaturangaben ist das Werk für das Studium der griechischen Religion fast unentbehrlich. A. Brunner

Natzmer, Gert v.: Die Kulturen der Vorzeit. (218 S. u. 83 Fotos) Berlin 1955, Safari-Verlag. Ln. DM 15,80.

Das Buch führt den Leser rückwärts durch die verschiedenen Kulturen bis zu den ältesten, die wir kennen. Die Wanderung beginnt mit den früh- und vorgeschichtlichen Kulturen; von da geht es zu den vorgeschichtlichen Bauernvölkern und zu den Jägern der Eiszeit, und als letzte werden die Urkulturen beschrieben. Die Darstellung ist spannend und leicht verständlich. Aus dem ganzen Buch geht hervor, daß der vorgeschichtliche Mensch meist sich besser einzurichten und gegen die Witterung zu schützen wußte, als man zu glauben geneigt ist. Ferner werden seine geistigen Fähigkeiten mit Nachdruck hervorgehoben; er war kein halbtierisches Wesen. Wenn der V. daher S. 208 sagt, der magische Mensch sei noch nicht zu einem individuellen Bewußtsein erwacht gewesen und habe von keinem Selbst gewußt, das sich von allen andern Dingen unterscheidet, so widerspricht er sich selbst. Denn ohne ein Selbstbewußtsein keine Freiheit, und ohne Freiheit keine Kultur. Die Reflexion auf sich selbst wird gefehlt haben. Daß in den Plastiken und Gemälden der Eiszeit sich der Mensch gesichtslos darstellt, beweist keineswegs das Gegenteil. Das mag vielmehr darauf beruhen, daß er fürchtete, mit dem Bild selbst in die Gewalt anderer zu geraten, wie dies noch heute bei primitiven Völkern der Fall ist. A. Brunner S.J.

Wolf, Walther: Die Welt der Ägypter. (Große Kulturen der Frühzeit.) (144 S. u. 118 Taf.) Stuttgart 1955, Gustav Kilpper. Ln. DM 24,50.

Wie die früheren Bände der gleichen Sammlung legt auch diese Darstellung der Welt der Ägypter den Nachdruck auf die kulturelle und geistige Entwicklung. Wie kaum

in einem andern Fall läßt sich diese von der Vorgeschichte an bis zum Verfall durch mehrere Jahrtausende hin verfolgen. Einflüsse von außen fehlen zwar nicht. Aber Ägypten hat sie immer verarbeitet und ist doch seinem eigenen Stil, wie die Kunst zeigt, treu geblieben. Unter diesen auf den ersten Blick fast gleichen Formen geht jedoch in Religion, Staatsauffassung und Menschenbild eine meist stille, zuweilen aber, wie beim Übergang vom Alten zum Mittleren Reich, und wiederum von diesem zum Neuen, rasche und gewaltsame Änderung vor sich. Wie schon den Griechen erscheint auch uns diese Welt fremd, wenn auch durch ihre großen Leistungen bewundernswert. A. Brunner S.J.

Frobenius, Leo: Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. (656 S. mit einem Bilderanhang.) Zürich 1954, Phaidon. Leinen DM 18,50.

Das Frobenius-Institut hat dieses Werk neu herausgegeben. Frobenius selbst hat auf mehreren Forschungsreisen die vorgeschichtlichen Felsbilder Afrikas entdeckt und den Grund zu einer Kulturgeschichte Afrikas gelegt. Seiner Darstellung liegt seine Auffassung von der Entstehung von Kulturen überhaupt zugrunde. Nur der Mensch ist imstande, vom Wesen der Dinge derart ergriffen zu werden, daß sie in sein paideumatisches Bewußtsein eindringen und neue Gestalt gewinnen. Aus der Ergriffenheit erfolgt die Kulthandlung, aus ihr entstehen Bild und Mythos; schließlich ergeben sich die profanen Anwendungen. So ist der Ursprung der Tierzüchterei kultisch. Der Gegenstand der Ergriffenheit läßt zugleich die besondere Art und Einstellung der jeweiligen Träger der Kultur erkennen. Die großen Bereiche, von denen der Mensch ergriffen wird, sind Pflanze, Tier und Kosmos. Zwei grundlegende und einander entgegengesetzte Haltungen glaubt F. feststellen zu können, die magische, die im Norden besonders stark ist und in Afrika nur als Randerscheinung vorkommt, und die mystische, die in den äquatorialen Gegenden beheimatet ist. Jene ist ichbetont. Der Mensch stellt sich mit seinem Willen der Welt gegenüber und sucht sie zu beherrschen. Darum unterscheidet seine Erkenntnis die verschiedenen Mächte und Kräfte. Diese hingegen beruht auf Hingabe und Eingehen auf die Wirklichkeit. Sie schaut die Dinge zusammen und sich selbst mit ihnen. Die hyperboräische Kultur ist durch die Hamitik vertreten, die auf dem Tier beruht; sie ist sehr nüchtern und wirkt profan. Die Äthiopik ist der Pflanze verbunden. Werden und Vergehen, Geburt und Tod halten sie gebannt. Aber ihr Streben geht nicht auf Erlösung davon; sie will sich vielmehr in dieses Geschehen richtig hineinstellen. Man erkennt leicht die Verwandtschaft dieser Typen mit dem, was die Ethnologie sonst als Jäger- und Agrarkulturen bezeichnet. Viele Karten und Zeichnungen im Text sowie ein reicher Bildanhang erläutern die Ausführungen; eine Sammlung einheimischer Erzählungen und Märchen, die F. auf seinen Expeditionen aufgezeichnet hat, stellt die verschiedenen Kulturgruppen in ihrem Verhalten zur Welt dar. Auch abgesehen von ihrer ethnologischen Bedeutung haben diese Proben afrikanischer Literatur Wert und zeigen ein nicht geringes Talent der Beobachtung und der sprachlichen Wiedergabe. A. Brunner S.J.

Schebesta, Paul: Die Negrito Asiens. Bd. 2: Ethnographie der Negrito. 1. Halbband: Wirtschaft und Soziologie. (Studia Instituti Anthropos; 340 S. und 42 Bildtafeln) Wien-Mödling 1954, St.-Gabriel-Verlag. Geb. sFr 40,—.

Nach den Pygmäen Afrikas untersucht Schebesta nun die Lebensweise und die Welt der Negrito Asiens, und zwar in diesem Band die Wirtschaft und Soziologie der Semang auf Malakka, der Aeta auf den Philippinen und der Andamanen. Die Semang kennt er aus einem mehrfachen und längeren Aufenthalt, wobei er nach Möglichkeit das Leben mit ihnen teilte. Auch bei den Aeta hat er einige Zeit geweilt. Diese längere persönliche Fühlungnahme und Vertrautheit wirkt sich namentlich für die Kenntnis der Soziologie günstig aus; durch die bloßen Angaben von Gewährsmännern kommt man zu keinem richtigen Verständnis und ist allerlei Irrtümern ausgesetzt, wie Sch. das in einigen Fällen klar feststellen konnte.

Die ursprüngliche Wirtschaftsform der Negrito ist überall das Wildbeutertum. Man sammelt, was die Natur an eßbaren Pflanzen bietet und was man mit Pfeil und Bogen, den ursprünglichen Waffen, an Tieren erlegen kann. Vorräte werden nicht angelegt. Wirtschaftseinheiten sind die Individual- und die Großfamilie. Der Stamm hat ein Gebiet, das er nicht überschreitet. Innerhalb dieses Gebietes ziehen die einzelnen Großfamilien von Ort zu Ort. Windschirme sind die Wohnstätten. Es gibt Privateigentum an Bäumen und an allem, was man selbst herstellt. Diese Wirtschaftsform ist allerdings unter dem Einfluß der seßhaften, ackerbautreibenden Nachbarn überall mehr oder weniger zurückgegangen, läßt sich aber noch klar als die den Negrito eigene erkennen.

Auch soziologisch bildet die Großfamilie die Einheit. Der Stamm tritt nicht in Erscheinung und es gibt keine Stammeshäuptlinge. Vielmehr üben die Ältesten oder besonders fähige Männer eine gewisse Autorität aus, die aber mehr beratend und schlichtend als befehlend ist. Mann und Frau sind gleichberechtigt und tragen auf je eigene Weise zum Unterhalt bei. Die Ehe ist monogam und wird frei von beiden Seiten eingegangen. Bei den Semang scheint Ehescheidung sehr häufig zu sein. Gegen Kinder, Alte

und Kranke ist man gütig und hilfreich. Auch teilt man gern die Nahrung unter den Angehörigen der gleichen Gruppe, ist dagegen völlig abweisend gegen alle Außenstehenden, auch wenn sie Negrito des gleichen Stammes sind. Sklaverei ist unbekannt. An ihrem freien Leben halten die Negrito in den meisten Fällen auch um den Preis des Verzichts auf viele Bequemlichkeiten fest. Ihre Kulturarmut, so konnte der V. feststellen, ist nicht die Folge einer minderwertigen und beschränkten Mentalität, sondern wird von ihrem schweifenden Leben gefordert. Die Individualcharakteristiken, die Sch. beifügt, zeigen, was eigentlich hätte selbstverständlich sein sollen, was aber nicht selten geleugnet wurde, daß auch bei diesen primitivsten Stämmen ausgesprochene Individualitäten genau wie bei andern Völkern anzutreffen sind.

Die Wissenschaft muß Sch. dankbar sein, nicht nur daß er in letzter Stunde diese verschwindenden Kulturen, letzte Reste einer ursprünglichen Lebensform eines großen Teils der früheren Menschheit, erforscht hat, sondern auch daß er große Opfer gebracht hat, um mit diesen Menschen vertraut zu werden, sie richtig zu beurteilen und daß er ihnen als Menschen mit Achtung und Sympathie begegnet ist. A. Brunner

Geschichte und ihre Deutung

Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustachius. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Herbert Hunger. (Byzantinische Geschichtsschreiber. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Endre v. Iványka. Band III.) (163 S.) Graz-Wien-Köln 1955, Verlag Styria. Kart. DM 6,—.

Byzanz und seine Kultur, seine geschichtlichen Leistungen und Schicksale müssen für den Westen und besonders für Deutschland erst wieder der Vergessenheit entrissen werden. Die Sammlung „Byzantinische Geschichtsschreiber" soll hierzu beitragen. Eben liegt das dritte Bändchen vor: die Normannen in Thessalonike. Es ist keine Geschichtsschreibung im systematisch-modernen Sinn, was uns hier der griechische Bischof bietet, aber dafür erfüllt vom Reiz gepflegter byzantinischer Schreibkunst und der wuchtigen Unmittelbarkeit des Augenzeugen. Der Zusammenstoß wilder kriegerischer Nordmänner mit der vornehmen, kultivierten, wenn auch durch Ränkespiel und Hinterlist vielfach verdorbenen Welt des oströmischen-griechischen Reiches entrollt sich in Schreckensbildern vor uns, die an die Grausamkeit jüngst vergangener Kriege gemahnen.

Ein Werk, wohl der Übersetzung wert. Wie in einem Brennspiegel versammelt es einen vielfarbigen Reichtum politischer Geschehnisse, religiöser Ideen und frommer Gedanken aus einer uns Heutigen so fernliegenden Zeit und Kulturregion. G. F. Klenk S.J.

Treitschke, Heinrich von: Das deutsche Ordensland Preußen. Mit einer Einleitung von Walter Bußmann. (86 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. DM 2,40.

Was der „Historiograph des preußischen Staates" wohl sagen würde, wenn er die heutige Situation Preußens mit dem vergleichen könnte, was er im vorliegenden Aufsatz schrieb, der erstmals 1862 in den „Preußischen Jahrbüchern", der „maßgebenden Monatsschrift des klassischen Liberalismus" erschien?

Er müßte wohl gestehen, daß das Drama vom Aufstieg und Untergang des kreuzritterlichen Preußens nur ein mattes Vorspiel der Tragödie war, die das brandenburgische Preußen ausgelöscht hat. Und seine Hymne über den roten Adler von Brandenburg und den schwarzen königlichen Aar von Preußen würde ihm auf den Lippen ersterben.

Treitschkes Arbeit mag heute in Einzelheiten überholt sein, sein Stil mag zu rhetorisch tönen und zu leidenschaftlich daherschäumen — das sind Schwächen, die man ihm nicht allzu hart auslegen darf; ja seine oft fast gewalttätige Sprache reißt einen unwillkürlich mit sich fort — was hier erschüttert, ist der eng begrenzte Horizont der Treitschkeschen Geschichtsschau. Nur so war es möglich, daß sein Geschichtsbild wenige Jahrzehnte nach seinem Tode derart kläglich zuschanden geworden ist. Was als objektives Schicksal Preußens tragisch wirkt, wirkt vom verengten Blickpunkt eines ehemals so einflußreichen Historikers her gesehen, fast peinlich. Ihm fehlte die Tiefe des großen europäischen und allgemein menschlichen Horizontes, auf dessen Hintergrund die Geschichte der Völker und Nationen, ihre Kämpfe, ihr Haß und ihre Leidenschaften, ihr Opfermut und ihre Ziele erst durchscheinend und der rechten Wertung zugänglich werden. Der Herausgeber hat recht: „Dieser Aufsatz über ein Kapitel mittelalterlicher Geschichte stellt selbst ein historisches Dokument dar, das der Kritik und der Interpretation bedarf." G. F. Klenk S.J.

Schüddekopf, Dr. Otto-Ernst: Das Heer und die Republik. Quellen zur Politik der Reichswehrführung 1918—1933. (400 S.) Hannover-Frankfurt/Main 1955, Norddeutsche Verlagsanstalt. Ganzleinen DM 14,80.

Die deutsche Historie ist sich heute darüber einig, daß man die Geschichte der Weimarer Republik erst dann versteht, wenn man die Geschichte des Heeres und die Politik der Reichswehrführung dieser Republik kennt.

An gründlicher Information über dieses gewichtige Kapitel jüngerer deutscher Geschichte mangelt es immer noch, und das nicht nur deshalb, weil viele Dokumente zur Wehrgeschichte zwischen 1919 und 1933 sich jenseits der deutschen Grenzen befinden. Indessen bedarf es keines Nachweises, daß die Beschäftigung mit dem Problem „Reichswehr in der Weimarer Republik" um so aktueller und notwendiger ist, als sich die Bundesrepublik zur Aufstellung einer neuen Truppe anschickt, — wenn man verhängnisvolle Fehler von einst vermeiden will, bedarf es exakter Kenntnis geschichtlicher Fakten und Entwicklungen. Nachdem das Buch von John Wheeler-Bennett zwar die Diskussion um unser Thema entfachte, jedoch in manchem beträchtliche Mängel zeigte, nachdem außerdem Thilo Vogelsangs „Neue Dokumente zur Geschichte der Reichswehr" (veröffentlicht in den „Vierteljahrsheften f. Zeitgeschichte") und George Hallgartens „Hitler-Reichswehr-Industrie" Teilaspekte des Themas gründlich beleuchteten, gibt das neue Werk Schüddekopfs nun die bisher umfassendste Übersicht über Material und Diskussionsstand des Gesamtproblems. Die einzelnen Stationen der Entwicklung der Reichswehr in der Weimarer Zeit werden hier gründlich und mit sehr ergiebigen Quellenangaben und -wiedergaben behandelt. Schüddekopf hat dabei auf eine eingehende Interpretation verzichtet, — er beschränkt sich auf die Darbietung des Materials für eine objektive Meinungsbildung. In dieser Beziehung ist das vorliegende Buch für jeden, der sich mit dem Thema beschäftigt, eine vorzügliche und unentbehrliche Hilfe und kann nachdrücklich empfohlen werden. (Eine Neuauflage sollte den Registerteil erweitern und die Gliederung etwas übersichtlicher machen.) A. Klönne

Theimer, Walter: Geschichte der politischen Ideen. (Sammlung Dalp. Bd. 56.) (505 S.) München 1955, Lehnen Verlag. Ln. DM 13,80.

„Politisch Lied — ein garstig Lied" — das scheint auch auf die Geschichte der politischen Ideen abzufärben. Sind Schwankungen des Denkens schon in der reinen Theoria häufig, so noch mehr in einer „praktischen" Wissenschaft wie der Staatslehre, die das Gerüst und die äußere Umwallung der menschlichen Gesellschaft entwirft. Und die Leidenschaften und Instinkte bestimmen hier noch weit stärker mit als in den der reinen Erkenntnis vorbehaltenen Gegenstandsgebieten. Das „gut" oder „böse", also sittliche Kriterien, drängen sich dem Betrachter stärker auf als anderswo. Theimer kommt allerdings zu der gelassenen Weisheit, daß der Mensch meist weder ganz das eine noch das andere, sondern ein Gemisch aus beiden ist.

Die Geschichte der politischen Ideen reicht von den griechischen Klassikern der Staatsphilosophie bis zur Idee des totalen Staates der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Mit vielseitigem Wissen verbindet sich eine gewandte Darstellung. Und hier wird ein an sich spröder und schwieriger Stoff in eleganter, lesbarer Form verdeutlicht.

Wie die politische Geschichte im allgemeinen, so mag auch die Geschichte der Staatstheorien zur Skepsis verleiten, zur Skepsis in Bezug auf die Wirklichkeit — mit Recht. Berechtigt dies aber auch zu einem Mißtrauen in bezug auf die Werte und sittlichen Ideen? „Ein skeptischer Positivismus ist wohl am Platze, wenn man die Wirklichkeit betrachtet oder Behauptungen über diese Wirklichkeit mit ihr konfrontiert" (6, Vorwort). Den Relativismus „aller Ideen und Werte" will jedoch der Verfasser vermeiden (ebd.). Gelingt ihm das? Die Welt der Werte im allgemeinen und das Naturrecht im besonderen scheinen ihm nur notwendige Fiktionen zu sein, Glaubenssätze (vgl. 49, 91, 129, 163, 164, 226). Zudem hält jeder etwas anderes für unantastbares Naturrecht. So verteidigt Leo XIII. in „Rerum novarum" das Privateigentum; „die Sozialisten deduzierten das Gegenteil aus dem ‚Naturrecht' . . ." (333/34). Der Verfasser sieht sehr gut: „Zu jeder politischen Philosophie gehört eine Anthropologie . . ." Aber „. . . die Uneinheitlichkeit des Menschenbildes zieht sich durch die Jahrtausende" (7, Vorwort). So scheint uns das sonst recht wertvolle Buch selbst einen gewissen ethischen Relativismus zu vertreten. Man muß dem gegenüber darauf hinweisen, daß das Naturrecht ein Bestandteil des allgemeinen sittlichen Naturgesetzes ist. Nur wenn dieses unbedingt gilt und in seinen Grundzügen eindeutig einsichtig ist, vermag die Würde der menschlichen Persönlichkeit gewahrt und ihre Unterdrükkung abgewehrt zu werden.

Indes nicht nur die metaphysische Grundkonzeption des Buches, sondern auch einige Einzelurteile befriedigen nicht. Wenn die ganze Geschichte der politischen Ideen von Platon bis heute in einem mäßig großen Bande zusammengefaßt werden soll, muß man von vornherein mit Vereinfachungen rechnen. Bisweilen gehen sie jedoch so weit, daß der Leser ein unklares Bild bekommt. Da sind z. B. die Staatslehren der Scholastiker. Ist schon Thomas von Aquins Ansicht nicht auf eine einfache Formel zu bringen, so noch weniger diejenige der Rechtslehrer und Rechtsphilosophen des 16. Jahrhunderts. Über Suarez sagt Theimer: „Der berühmte Rechtslehrer Francisco Suarez . . . arbeitet schon eine modern anmutende Lehre von der Volkssouveränität heraus. Der Staat ist ein freiwilliger Verband von Familienvätern, sagt er in seinem Werk De legibus ac deo legislatore (1612) . . ." (109). Der Ausdruck „freiwilliger Verband" muß näher erläutert werden. Die Freiwilligkeit der Einung hier und jetzt ist zu sehen auf dem Hintergrund

der allgemeinen Naturnotwendigkeit, die im sozialen Wesen des Menschen grundgelegt ist und unausweichlich wird, sobald das menschliche Zusammenleben die Grenzen der Familie, Sippe und Gruppe sprengt.

Trotz dieser Ausstellungen soll anerkannt sein, daß das Werk für manchen eine große Hilfe sein kann, sofern er nur selbständig darüber urteilen kann. Zumal für Studierende mag es nützlich sein, freilich wird der Nutzen durch häufiges Fehlen genauer Zitationsbelege (Seitenzahl usw.) vermindert.

G. F. Klenk S.J.

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. Ln. DM 16,80.

Im Krisenpunkt einer Kulturepoche sind Geschichtspropheten, Staats- und Geschichtsphilosophen immer gefragt. Auf diese Weise ist Alexis Clerel de Tocqueville heute wieder zeitgemäß geworden, zumal er zum politischen Gegenwartsproblem sehr Wichtiges zu sagen hat. Friedrich August Freiherr von der Heydte schenkte einen wertvollen Beitrag zur Diskussion, indem er einem breiteren deutschen Publikum das Hauptwerk Tocquevilles in Auswahl zugänglich gemacht hat. Für den Leser, dem Tocquevilles Schaffen weniger vertraut ist, bietet der Übersetzer und Herausgeber eine sachgemäße, umfassende Einleitung, die Tocqueville an seinem geistes- und rechtsgeschichtlichen Ort sichtbar macht und das Wachstum seiner politischen Ideen aus seiner Zeit erklärt.

Tocqueville hat die Demokratie in Amerika noch in ihrer unverbrauchten Jugendfrische studiert und ein offenes Auge für ihre Kraft und menschlich-gesellschaftlichen Vorzüge, bleibt aber nüchtern genug, die jeder Volksherrschaft naturgemäß anhaftenden Schwächen aufzuzeigen. Diese Schwächen zeigen sich auf dem Gebiet der Kunst und Geisteskultur besonders stark. Freiheit oder Gleichheit? — diese Alternativfrage ist in gewissen Grenzen berechtigt. Ebenso bleibt jede Demokratie in Gefahr, zur Despotie abzurutschen, zur Despotie sei es der Zahl, sei es der anonymen Bürokratie, sei es des Volkstribuns. Tocqueville macht sichtbar, inwieweit und auf welche Weise die Väter der amerikanischen Verfassung und die politische Einsicht der Bürger diesen Gefahren begegnen. Wenn man diese Blätter durchliest, kommt einem allerdings unwillkürlich der Gedanke, was wohl Tocqueville zu den heutigen U.S.A. sagen würde.

Dort, wo sich T. zur weltpolitischen Prophetie erhebt, sind wir Zeugen seiner Sehergabe. Was er vorausahnte, ist in unseren Tagen erfüllt: Europa liegt zwischen zwei Weltblöcken, den Vereinigten Staaten und Sowjetrußland, deren jede „das Schicksal einer Hälfte der Erde in Händen" hält (179), und für die Europäer gibt es nur noch zwei politische Möglichkeiten: entweder westliche Demokratie oder östliche Tyrannei.

G. F. Klenk S.J.

Heer, Friedrich: Sprechen wir von der Wirklichkeit. (296 S.) Nürnberg 1955, Glock und Lutz. Ln. DM 11,50.

Der Inhalt dieses Buches setzt sich zum Teil aus früher gehaltenen Vorträgen, zu einem anderen aus Themen zusammen, über die Heer in dieser oder jener Form bereits in Zeitschriften geschrieben hat.

Es ist gut, daß diese Worte nach rechts und nach links, an die Kleriker, über Nationalismus, Religion und Fanatismus, von der Freiheit der Kirche oder mehr noch der Freiheit in der Kirche usw. ausgesprochen worden sind. Denn die Fragen um diese Dinge werden zu eiternden Beulen, wenn man sie nicht rechtzeitig im Sonnenlicht entfaltet. Und ganz sicher sind eine Anzahl von ihnen nicht rechtzeitig laut geworden und dann folglich vergiftet worden.

Und dieses Gift schwelt bisweilen selbst in Heers Problemstellung nach. Erkenntnisse der Tiefenpsychologie werden hier für die Geschichtsdeutung fruchtbar gemacht, und mancher Leser wird erschrecken über die schicksalhafte Fernwirkung, welche die Unterdrückung vor allem der Freiheit des Gewissens und des religiösen Bekenntnisses nach sich zieht. Und von dem Phänomen ist die Rede, daß die Angst es ist, die zu den schlimmsten Untaten gegen die Menschenwürde führt, und daß diese Angst hinter fast allen Frontbildungen der europäischen Geistesgeschichte gestanden hat.

Man wird Heer in diesem Kompendium seiner Geschichts- und Gegenwartsdeutung ebenso wenig in allem recht geben können wie in seinen größeren Werken. Aber selbst dort, wo man nicht mit ihm übereinstimmt, ist es gewinnreich, sich mit ihm zu befassen. Was er sagt, verdient gehört, durchdacht und besprochen zu werden, und man möchte nur wünschen, daß alle Gesprächspartner auf der geistigen Höhe seiner Kultur- und Geschichtskritik stünden.

G. F. Klenk S.J.

Bloy, Léon: Die Seele Napoleons. (165 S.) Heidelberg 1954, F. H. Kehrle. Leinen DM 8,80.

Um es gleich vorwegzunehmen: der Leser erfährt nichts über Napoleon, auch kaum etwas über dessen Seele, soweit diese als die Seele eines Menschen, der existiert und geschichtlich gewirkt hat, in manchen ihrer Äußerungen denn doch historisch greifbar ist. Wohl aber tut er einen Blick in die große, glühende, kindliche Seele von Léon Bloy, der es im grauen republikanischen und laizistischen Frankreich von 1912 nicht aushält und sich mit einem wahren Heißhunger auf den kaiserlichen Adler stürzt, der Frankreich

Glanz und Ruhm geschenkt hat, der ihm ein Werkzeug Gottes wird und dem er ungefähr alles verzeiht, weil ihm Napoleon Liebling Gottes und fast selbst ein Gott ist. Ein Dichter dichtet hier französische Geschichtstheologie. Und es gibt natürlich tiefe, ahnungsreiche Visionen. Aber es darf nicht verschwiegen werden, daß diese Visionen auch zwielichtig sind. Diese Geschichtstheologie macht aus den Großen einfach „Instrumente" und scheint ihnen allzusehr die Verantwortung abzunehmen. Wo wir einen rasenden Genius der Macht so unmittelbar am Werk erlebt haben, will uns die „Vergöttlichung" des Cäsaren keine reine Freude bereiten. Es gibt eine heilige Trunkenheit, und Bloy kann nun einmal nur in diesem Zustand schreiben; aber die Kirche will, daß unsere Trunkenheit eine „nüchterne Trunkenheit" sei. So ist es Aufgabe der Kritik, ein paar Tropfen Nüchternheit und Ernüchterung in diesen Kelch zu gießen, zumal auch das Nachwort des Übersetzers diese Möglichkeit nicht wahrnimmt. Hillig S.J.

Die menschliche Gesellschaft

Vilfredo, Pareto: Allgemeine Soziologie; ausgewählt, eingeleitet und übersetzt von Carl Brinkmann, besorgt von Hans Wolfram Gerhard. (VIII u. 263 S.) Tübingen 1955, J. C. B. Mohr, Ln. DM 19,80.

Aus Paretos weitläufigem und daher deutschen Lesern kaum zugänglichem Trattato der Sociologica Generale eine klug begrenzte Auswahl zu treffen und zu verdeutschen, war ein verdienstvolles Unternehmen, zugleich der Abschluß von Brinkmanns Forscherleben. B.s Einführung sollte man nicht nur am Anfang, sondern am Ende noch einmal lesen; erst dann vermag man zu würdigen, wie wohlüberlegt die Auswahl getroffen ist und wie geistvoll B. Bewunderung und Kritik zu verbinden verstand.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Wörterbuch der Soziologie, herausgegeben von Dr. W. Bernsdorf und Professor Dr. C. Bülow. (640 S.) Stuttgart 1955, Ferd. Enke Verlag. DM 29,50.

Ein Wörterbuch, das nicht rein wissenschaftlichen Zwecken dienen, sondern in erster Linie dem Studenten die Möglichkeit bieten will, sich an Hand alphabetisch geordneter Stichworte über die verschiedenen Problemkreise der Soziologie rasch zu orientieren. Eine Literaturangabe am Ende jedes Artikels bietet ihm dann den Hinweis für eigenes weiteres Studium. Das Buch dient nicht einer bestimmten Richtung oder Schule. Im Gegenteil war es das Bestreben der Herausgeber, möglichst viele Fachleute zu Worte kommen zu lassen. Jeder Artikel ist daher gezeichnet und jeder der Mitarbeiter nur für seine eigenen Beiträge verantwortlich. Moderne lexikographische Methoden der Verweise ermöglichen ein rasches Hinüberfinden zu verwandten oder ergänzenden Stichworten. Von bekannten Vertretern christlicher Soziallehre haben u. a. Prof. von Nell-Breuning und Dr. L. H. Ad. Geck verschiedene Beiträge geliefert. Ein Werk, das man jedem Studenten der Sozialwissenschaften, aber auch jedem anderen, der sich für diese verhältnismäßig neue wissenschaftliche Disziplin interessiert, empfehlen kann. Ein ergänzendes Lexikon der Soziologie wird im gleichen Verlag für das Jahr 1956 angekündigt.

F. zu Löwenstein S.J.

Weber, Adolf: Kapitalbildung u. Lohnkämpfe. (77 S.) Berlin 1955, Dunker & Humblot. Ln. DM 4,80.

Zwei Vorträge, die der allbekannte Münchener Nationalökonom vor einem Kreis von Hörern, „die im wirtschaftlichen Leben standen, aber überwiegend nicht nationalökonomisch geschult waren", gehalten hat, werden hier zusammengefaßt einem breiteren Leserkreis vorgelegt. Die Aktualität der Schrift braucht angesichts der Lohnforderungen der Gewerkschaften einerseits, der allgemeinen Sorgen vor einem neuen Inflationseinbruch anderseits nicht eigens betont zu werden. Wie so oft schon, weist Adolf Weber auch hier wieder mit allem Nachdruck auf die so entscheidende Wichtigkeit fortgesetzter Kapitalbildung für die Erreichung des wahren Zieles alles Wirtschaftens hin, das darin besteht, „die nachhaltige Steigerung und Sicherung des realen Arbeitseinkommens unter Wahrung der Freiheit und Würde des Menschen" (S. 16) zu gewährleisten. Nach wie vor lehnt Weber die Lehren des „Keynesianismus" ab. Den Gewerkschaften hält er vor, daß bei ihnen das „Verständnis für die Wichtigkeit der Kapitalbildung, für den nationalökonomischen Fortschritt heute weniger groß ist als vor und während der Wirtschaftskrise der 30er Jahre" (S. 74). Sie hätten eine wichtige Rolle zu spielen, sowohl im Dienste der Mehrung des Volksreichtums als zur Stabilisierung der Wirtschaft. Im ganzen klingt durch die Schrift eine recht tiefe Sorge, um nicht zu sagen, Pessimismus über die zukünftige Entwicklung unserer Wirtschaft.

F. zu Löwenstein S.J.

Das Zeitalter des Menschen, die zweite Phase der industriellen Ära. Aufsätze und Reden von Franz Greiß, gesammelt und herausgegeben von Dr. Wilfrid Schreiber. Schriftenreihe des Bundes kath. Unternehmer, Neue Folge 2. (106 S.) Köln 1955, J. P. Bachem. Ln. DM 5,80.

Man könnte das Ganze eine Bekenntnisschrift eines katholischen Unternehmers nennen. Die hier gesammelten Aufsätze und Reden erstrecken sich über den Zeitraum von 1946 bis 1955 und spiegeln seine jeweils verschiedene Problematik wider. Sie sind von einem

tiefen, beinahe leidenschaftlichen Ethos getragen. Der Unternehmer habe die Aufgabe, nicht nur zu produzieren, sondern gleichzeitig auch aktiv an der Heranführung eines neuen Zeitalters, des „Zeitalters des Menschen", das das „Zeitalter der Technik" ablösen will, mitzuwirken. Dafür hat er zu wirken, und zwar nicht nur im Betrieb, sondern auch in den Wirtschaftsverbänden, in der Öffentlichkeit, im Parlament. Nicht durch Caritas, nicht durch irgendwelche romantische Schwärmereien, sondern nüchtern, klar und hart, wie Kalveram sagte, durch „wirtschaftliches Wirtschaften". Dies aber im umfassendsten Sinne des Wortes. Rationalisieren heißt nicht nur technisch verbessern, nicht nur organisieren, sondern auch dem Menschen im Betrieb zu einem menschenwürdigen Dasein verhelfen. Man kann der Schrift nur wünschen, daß sie in den breitesten Kreisen, vor allem der Unternehmerschaft, große Beachtung finde.

F. zu Löwenstein S.J.

Eigentum in Arbeiterhand, herausgegeben vom Sozialreferat der Abendländischen Akademie. (272 S.) München 1955, Verlag Neues Abendland.

Es ist sehr begrüßenswert, daß die Abendländische Akademie zu einem Zeitpunkt, wo das Problem der Eigentumsbildung in Arbeiterhand immer breiteres Interesse findet, diese gesammelten Beiträge darbietet, die den gesamten Fragenkreis von den verschiedensten Seiten her beleuchten. Nach einer grundsätzlichen Einführung in die sozialethische Beurteilung des Eigentums durch Professor Fleckenstein weisen Prof. Guido Fischer, Prof. Goetz Briefs und der Herausgeber Dr. Materlik auf eine Fülle konkreter Möglichkeiten hin. Prof. Fischer betont dabei u. a. auch die große pädagogische Aufgabe, die dem Betrieb hier zufalle; Dr. Nikolaus Ehlen weist auf das „familiengerechte Heim" als auf die vielleicht wertvollste Form von Eigentum hin; MdB Johannes Even bespricht und kritisiert die staatliche Förderung der kleinen Eigentumsbildung; Dr. Theo Kratz behandelt zwar kritisch, aber verständnisvoll die Einstellung des DGB zu dieser Frage; einige kürzere Beiträge zeigen den Stand der gleichen Frage in Österreich, Holland und Italien. Der einzige Beitrag, der völlig aus dem Rahmen des sonst so wertvollen Buches fällt, ist der von Dr. Gerhard Kroll über „Eigentumsbildung, Gewinnbeteiligung und Konjunkturstabilisierung". Ausführlich wird hier eine neue Konjunkturtheorie entwickelt, die alle bisherigen ersetzen möchte. Die persönlichen, gehässig diffamierenden Ausfälle gegen die von Dr. Schreiber, P. Gundlach und P. von Nell-Breuning auf der 4. Sozialen Woche in München gehaltenen Vorträge bewegen sich auf einem Niveau, das man überhaupt, und insbesondere bei einer Auseinandersetzung von Christen untereinander, nur bedauern kann. Abgesehen von diesem einen Beitrag ein sehr empfehlenswertes Buch.

F. zu Löwenstein S.J.

Hellpach, Willy: Mensch und Volk der Großstadt. 2. umgearbeitete Auflage. (153 S.) Stuttgart 1952, Ferd. Enke Verlag. Gln. DM 14,70.

Die vorliegende umgearbeitete 2. Auflage der zuerst 1939 erschienenen Studie dürfte wohl zu den letzten Arbeiten des inzwischen verstorbenen Heidelberger Sozialpsychologen gehören. All das reiche Wissen eines lebenslänglichen Studiums auf dem Gebiete der Medizin, der Ethnopsychologie und -physiologie sind ihr zugute gekommen. Dies ist kein Buch für oder gegen die Großstadt, sondern ein Aufruf und ein Programm zu einer umfassenden wissenschaftlichen Großstadtforschung. „Es tut not, sich mit der tunlichsten Eindämmung alles Schädlichen, das im Großstädtischen steckt, zu befassen und alles Menschenförderliche darin zu begünstigen, ihm den Vorraum zu sichern" (S. 129). Professor Hellpach macht selbst den Anfang einer solchen Forschung. Er untersucht die Wesenseigenart der Menschen, die vom Lande in die Stadt drängen, und findet, daß es von vornherein schon ganz bestimmte Typen sind, die das Land verlassen. Diese werden dann durch das „Stadtklima", das heißt durch die physiologischen und durch die sozialpsychologischen Lebensbedingungen der Großstadt weitergeformt. In der vielbesprochenen Frage nach der Ursache des städtischen Geburtenrückganges zeigt er überzeugend, daß diese nicht in der Vergnügungssucht liege — die sich in den obersten Schichten am stärksten auswirken müßte —, sondern in der rationalen Rechenhaftigkeit und dem Sicherungsbedürfnis gerade der an sich wertvollsten strebsamen Mittelschichten. Eine Rechenhaftigkeit, zu der wiederum einerseits die materiellen großstädtischen Verhältnisse (zu kleine Wohnungen usw.) zwingen, anderseits aber auch die geistige Eigenart des Ehrgeizes und der „Selbstheit", zu der das städtische Leben erzieht. Freunde des Eigenheimgedankens werden mit großer Genugtuung finden, daß hier (S. 128) aus rein nüchternwissenschaftlichen Überlegungen dem Eigenheim die größte Bedeutung zugesprochen wird. Möge das große Anliegen des Verfassers, die systematische Großstadtforschung anzuregen, vielen Anklang finden!

F. zu Löwenstein S.J.

Gegen die Unrast der Zeit

Von FRANZ HILLIG S.J.

Man hat wahrhaftig nicht das Gefühl, etwas unerhört Neues zu sagen, wenn man als Stigma unserer Zeit den Lärm und die Hetze anprangert. Alle Menschen, wenigstens unserer westlichen Welt, sind sich darin einig. Die Armbanduhr an unserem linken Handgelenk ist zu einem Sklavenzeichen geworden; und mag der Begriff der Managerkrankheit auch wissenschaftlich umstritten sein, er trifft dennoch ins Schwarze. Die wenigsten von uns sind Generaldirektoren, Abgeordnete oder Ministerpräsidenten; trotzdem leiden wir alle auf unsere Weise an diesem Zeitübel, das die Soziologen und Seelsorger nicht minder angeht als die Ärzte und Psychologen. Wie sagte doch neulich ein Großstadtarzt und Hochschuldozent: „Wir leben nicht mehr, wir werden gelebt"? Wir haben keine Zeit, wir haben keine Ruhe. Wir leiden an „Angina temporis."[1] Ja, wir verstehen nicht einmal mehr, wenn wir wirklich ein paar freie Tage haben, auszuspannen. So sehr sind wir der Unrast und dem Betrieb verfallen. Der arme, nervlich verbrauchte, seelisch ausgelaugte Mensch, den die Büros und Maschinenhallen ausspeien, wird nirgends von einer Oase wahren Friedens aufgenommen: er kommt müde heim oder stürzt sich in den „Vergnügungsbetrieb", er fällt der „Vergnügungsindustrie" in die Hände, wie die bezeichnenden Ausdrücke lauten. Sein Geld wird ihm abgenommen. Was er dafür eintauscht, ist ein Taumel, eine ungesunde, gewaltsame Aufputschung der Nerven, kein Friede und keine Befriedung.

So hängen die Genußsucht und die Rastlosigkeit, vor denen Dr. Adenauer in seiner Weihnachtsbotschaft 1955 unser Volk gewarnt hat, eng zusammen. Überall stoßen wir auf das „Übertriebene und Übersteigerte", auf das er dabei ebenfalls hinwies. Der Rhythmus des Lebens wächst uns über den Kopf. Alles ist zu groß und intensiv geworden. Der einzelne steht hilflos und mit dem Gefühl der Vereinsamung technischen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Mammutgebilden gegenüber, die ihn einfach erdrücken.

Während die Menschheit Jahrtausende lang ein Leben führte, dessen

[1] Die Formulierung stammt von Professor Dr. Ing. Erwin Bramesfeld. Unter demselben Titel „Angina temporis" haben Dr. rer. pol. Jürgen Eick und Dr. phil. Dr. med. Kurt Gauger ein ansprechendes Büchlein herausgegeben: Untertitel: „Zeitnot, die Krankheit unserer Tage" (78 S.) Düsseldorf 1955, Droste-Verlag. Brosch. DM 3.20. Der Inhalt ist mit folgenden Stichworten umrissen: Die Tyrannis der Schaffer. Keine Zeit aus Angst vor Freizeit. Keine Zeit aus Existenzangst. Keine Zeit infolge schlechter Arbeitsorganisation. Arbeitslust und Arbeitslast. Ärgern und Sichärgern, Ängstigen und Sichängstigen und „entsprechende" Schilddrüsen-, Leber-, Herz- und Nierenerkrankungen. Managerkrankheit. Heilungsmöglichkeiten. Von uns zitiert „Angina temporis".

Rhythmus im wesentlichen bestimmt wurde durch den Atem der Brust, durch den Schritt der Zug- und Reittiere und die Kraft des Windes, den das Segel auffing, haben wir heute den Eindruck, daß im Innern des Menschengetriebes ein unmenschlicher Motor mit unheimlichen, unfaßbaren Umdrehungszahlen steht. Das Ganze gleicht einer riesigen Maschine, in der der Mensch ein herumgewirbeltes Rädchen ist, dem Hören und Sehen vergeht, das geistig und körperlich an diesem Tempo zerbricht und dem die Konstrukteure kalt lächelnd erklären, die Spezies Mensch sei halt den Anforderungen der Überschallgeschwindigkeit nicht gewachsen. Tatsächlich ist der Mensch eine Fehlkonstruktion, wenn die rasende Maschine zur Norm und Mitte des Lebens erklärt wird. So viel zur Diagnose. Doch viel wichtiger ist die Frage: Kann man denn gar nichts dagegen tun?

Ablehnung romantischer Gedankengänge

Eines muß gesagt werden: alle Proteste gegen das Maschinenzeitalter sind machtlos. Keinem wird es gelingen, die Maschine totzuschlagen. Niemand wird den Händen des Menschen das Auto und das Flugzeug entwinden. Der Gänsekiel und die Pferdekutsche der Goethezeit kehren nie wieder. Wohl mag es noch das eine oder andere Original geben, das grundsätzlich zu Fuß geht und seine sämtliche Post mit der Hand erledigt; aber diese Originale sterben aus. Und dürfte ein vernünftiger Psychologe oder Erzieher die Menschen im Ernst auf ein solches „Ideal" hin bilden? Derartige Anachronismen sind zur Unfruchtbarkeit und zur Lächerlichkeit verurteilt. Ernst Jünger schreibt in seinem „Sanduhrbuch", durch dessen sämtliche Seiten sich die Auseinandersetzung mit unserem Problem wie ein stetes, schmerzliches Tikken hindurchzieht: „Am Unausweichlichen der Entwicklung kann kein Zweifel sein. Wir fahren auf festem Geleise mit großer Geschwindigkeit dahin. Wer aussteigt, bricht sich noch sicherer den Hals als seine Mitfahrer" (S. 184).

Es wäre sinnlos und bedauerlich, wenn wir die Energie, die wir für den Kampf gegen die Unrast unserer Zeit brauchen, in einem fruchtlosen Kampf für utopische Ziele vergeudeten. Ein „neues Gleichgewicht von Ruhe und Bewegung" kann „nur im Durchschreiten der gefährlichen Zonen erreicht werden" (E. Jünger). Ja, man muß sogar sagen, statt sich in einem sturen und nutzlosen Protest gegen die Entwicklung zu sperren und z. B. durch Nichtbeachtung der Verkehrsvorschriften sich und andere zu gefährden und die Verwirrung nur noch zu steigern, gibt es im Gegenteil eine erste Freiheit, die in der möglichsten Beherrschung der Handgriffe und Reflexe besteht. Die Techniker erwarten in der Tat manche Hilfe aus einer noch größeren Perfektion der Technik (wie z. B. die Schall-Ingenieure dem Lärm wirksam entgegenarbeiten) und die Pädagogen und Soziologen aus der größeren Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der kommende Generationen sich der technischen Mittel bedienen werden.

Aber dieses alles vorausgesetzt, bleibt doch das ernste Problem bestehen, wie wir es verhindern, daß die Maschine Geist und Freiheit tötet und die per-

sonale Würde des Menschen knechtet; und wie wir es anstellen können, um die wachsende Unrast einzudämmen und sie zu beherrschen. „Gott hat uns die Kraft dazu gegeben" hat der Bundeskanzler versichert. Das ist ein Wort, das uns aufhorchen lassen sollte. Gewiß gilt allgemein: alles, was wir für den Geist, für die richtig verstandene Freiheit und für die Behauptung und Entfaltung des Persönlichen in dieser nivellierenden und versklavenden Maschinenwelt tun, wirkt sich als Überwindung der Maschine und ihrer Unrast aus. Doch das klingt noch reichlich unbestimmt. Viele Menschen werden nach greifbaren Vorschlägen verlangen.

Was wir unterlassen können

Da ist zunächst das Negative: das, was wir unterlassen können. Wir beschweren uns, daß alle so hasten: warum hasten wir denn mit? So barbarisch das ist, man möchte ein bekanntes Zitat umändern: „Nicht mitzuhasten, mitzurasten bin ich da." Man beobachte sich selbst: Warum kann man an der Straßenkreuzung nicht abwarten, bis die Verkehrsampel „grün" zeigt? Warum muß man unbedingt noch zwischen dem vorletzten und letzten Wagen hindurchrennen? Wenn wir gefragt würden, könnten wir zu unserer Entschuldigung nicht einmal sagen, daß wir zum Dienst, zu einer Sitzung pünktlich sein müssen. Es ist einfach die innere Unrast. Wir selbst haben uns nicht in der Zucht. Diese Zucht könnten wir lernen.

Der Kampf gegen die Unrast der Zeit hat mit andern Worten ganz schlicht und einfach in unserm eigenen Herzenskämmerlein zu beginnen. Wir müssen lernen, ruhig zu werden, uns Zeit zu gönnen. Wir stehen nicht an den Hebeln des Weltgeschehens. Wir haben nicht über die Produktion zu bestimmen, noch ist es uns gegeben, Gesetze zu erlassen (wir haben nur den bescheidenen Einfluß des Wählers und Staatsbürgers): aber in unserm privaten und häuslichen Bereich ist das anders. Da haben wir mitzureden und da sollten wir mit unserem Kampf gegen die Unrast beginnen.

Als die Schwester Simplicia den heiligen Franz von Sales eines Tages fragte, wie er es denn anstellen würde, wenn er Klosterfrau wäre (die einfältige Schwester Simplicia durfte sich eine solche Frage erlauben), da antwortete der gütige Bischof schmunzelnd: „Dann würde ich die Türen schön leise zumachen."[2] Wir können nicht den Gang der Welt ändern; aber wir können die Türen leise zumachen! Wir können, wenn wir unser Radio anstellen, an den Nachbarn oder die Leute über uns denken. Wir brauchen nicht zu schreien und die Tasche laut „hinzuknallen". Der Beichtspiegel des modernen Menschen könnte in dieser Richtung noch sehr ausgebaut werden.

Wir haben noch etwas in der Hand: Wir können zu Hause bleiben. Es gibt Zeitgenossen, die hetzen von einer Veranstaltung zur andern. Sie müssen unbedingt jedes Konzert und jeden Vortrag gehört, jeden Film und jede Ope-

[2] *Oeuvres,* Edition d'Annecy, B. VI. S. 398, wo die ganze Szene ausführlich geschildert wird und der Heilige noch manches andere sagt. Wir glauben aber in unserm Zusammenhang seine Antwort so verkürzt geben zu dürfen.

rette gesehen haben. Wenn es Journalisten sind, müssen sie es halt — leider! Aber sind denn all diese hetzenden Zeitgenossen Journalisten? Pascal hat gesagt, und hier spüren wir, an wie tiefe Wurzeln unser Problem heranreicht: „Ich habe herausbekommen, daß alles menschliche Unglück aus einer einzigen Ursache herkommt, nämlich, daß man nicht ruhig in seinem Zimmer zu bleiben vermag" (Pensées n. 139). Und warum können die Menschen das so schwer? Weil sie innerlich leer sind, weil sie es bei sich selbst nicht aushalten (der Pascalsche ennui). Dieses berühmte Pascalwort hat übrigens Vorgänger. Man denke an die Schärfe, mit der sich der heilige Benedikt zu Beginn seiner Regel gegen die herumschweifenden Mönche wendet, und an die Mahnung, die am Ende des Mittelalters Thomas von Kempen an die Mönche seiner Zeit richtet, die eine solche Mahnung offenbar nötig hatten: „In der Zelle wirst du finden, was du draußen oftmals verlieren wirst. Bleib in der Zelle, und sie wird dir lieb werden!" (Nachfolge Christi I, 20).

Neben der tiefen Frage nach dem innern Frieden, dem guten Gewissen und der Fähigkeit zur Sammlung, wird hier noch eine andere ethische Frage berührt, die der Freiheit. Der heutige Mensch wird z. B. kaum ohne Zeitung, ja ohne Zeitungen und Zeitschriften auskommen. Das können wir wiederum nicht ändern, wenn anders wir „mitspielen" wollen. Aber in unserer Hand liegt es, wie viel Zeit wir darauf verwenden. Wer für Kultur und seelische Werte eintritt, wird die Freiheit der Wahl lernen müssen. Er wird viel Zeit gewinnen, wenn er nur den einen oder andern Beitrag der Morgenzeitung liest und das andere überfliegt. Ähnlich ist es mit den Programmen der Sender, mit den Einladungen, mit den Romanen. „Haben Sie schon den neuesten Graham Greene, den neuesten Bruce Marshall, den neuesten Hemingway gelesen?" Solche Fragen kommen aus der Hetze, sie vermehren die Hetze und die unselige Unfreiheit. Sie stärken den Aberglauben, als müsse man alles gelesen und gesehen haben. Es ist eine Tat, sich da frei zu machen und sich lachend zu bedanken. Von beruflichen Verpflichtungen abgesehen, ist das Maß unserer Lektüre unser innerer Mensch. Bis hinein in das Gebiet des christlichen Lebens, der Caritas und des Betens müssen wir uns vor der „Häresie der Aktion" hüten, wie Pius XII. es einmal genannt hat; vor der Überschätzung des Mengenmäßigen, vor „Leistung" und „Tempo", da doch das Reich Gottes Stille und Friede ist und in Stille und Friede wächst wie die heimlich sprießende Saat.

Endlich haben wir es in der Hand, wieweit wir dem maßlosen Ehrgeiz nachgeben wollen, dem hemmungslosen Drang nach immer höherem Verdienst (und immer repräsentativeren Wagen), die zu der „hektischen Arbeitsbesessenheit" führen, von der Minister Würmeling kürzlich sprach. Gerade wir Deutsche sind hier besonders anfällig. An sich ist ein hohes Arbeitsethos erfreulich, und die Arbeit wird vielen so zu einer Quelle der Freude. „Aber die Potenzierung von deutschem Arbeitsethos und der Unrast des modernen Industrialismus führt zu unerträglichen Konsequenzen" (Angina temporis S. 10). Sie geht ja auch meistens Hand in Hand mit einer krankhaften

Überschätzung des Geldes und des höheren Lebensstandards, des „Erfolges" und der „Geltung". Nach Dr. K. Gauger ist gerade dieses neurotische Wunschbild auch rein ärztlich „als krankhaft und krankmachend" nachzuweisen. „Dieses Wunschbild in seiner Verkennung von ‚wichtig' und ‚wesentlich' kennzeichnet die Massenneurose des ‚modernen' Menschen, der kaum eine andere Wertordnung mehr kennt als eine solche käuflicher Werte." Dabei habe noch nie ein Arzt einen Menschen gesehen, „der allein seines Reichtums wegen seines Lebens froh geworden sei. Eher im Gegenteil!" Und noch kein Arzt habe einen armen und abhängigen Menschen gesehen, „der allein seiner Armut und Abhängigkeit wegen seines Lebens nicht habe froh sein können" (ebd. S. 67f.).

Positive Möglichkeiten

Das Sich-frei-machen und Sich-heraushalten, das Nicht-mitrennen und -mithasten sind negative Maßnahmen. Es gilt, den Raum, den sie schaffen, zu füllen. Friede, Selbständigkeit, innerer Reichtum sind Werte, die positiv in uns aufgerichtet werden wollen. Mit der Gnade Gottes haben wir auch da manches in der Hand, vielleicht mehr, als unser müder Pessimismus glauben möchte.

Da ist einmal die Ordnung, die wir in unser Leben bringen können. Was der konsekrierende Bischof den Exorzisten bei ihrer Weihe zuruft, sie sollten „Herrscher im Geiste" sein, spirituales imperatores, das gilt in etwa allen, die in Christus zu Geistmenschen berufen sind. Damit aber sind wir auch alle zur Durchordnung unseres Lebens aus dem Geist berufen. Sie ist nicht mit spießbürgerlicher Pedanterie und Bürokratie zu verwechseln, die gerade den Geist auslöschen; wohl aber wirkt sich das Dominieren des Geistes bis in die Tagesordnung aus; diese heilige, wohltätige „Ordnung" spielt mit Recht eine große Rolle in allen altehrwürdigen Mönchsregeln, zumal der des heiligen Benediktus, der nicht zuletzt dadurch ein Vater unserer abendländischen Kultur geworden ist.

Die schlichten, alten Ratschläge solcher ordnenden Weisheit: — Eines nach dem andern — Erst das Wichtige, dann das weniger Wichtige — gewinnen heute eine neue, wahrhaft not-wendende Bedeutung und erweisen sich als wohltätig. Die Ordnung rettet den Geist vor den chaotischen Zuständen bloßen Getriebenseins. Die Ordnung schafft Raum und Freiheit zur Besinnung. Sie kann mitten im überladenen Arbeitstag Wunder wirken. Ein alter Pädagoge, der 43 Jahre lang in der aufreibenden Schultätigkeit stand, bekannte, das alles habe ihn nie übermäßig angestrengt: „Ich habe immer alles verteilt." Die Verteilung spielt noch auf eine andere Weise eine Rolle. Es ist ungesunde Selbstüberschätzung zu meinen, man müsse z. B. als Vorgesetzter alles selbst tun. „Zur Führung gehört die Fähigkeit, Arbeit sinnvoll auf andere zu verteilen, die wiederum die Fähigkeit voraussetzt, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden" (Angina temporis S. 19). Und das führt wieder auf die Aufgabe, qualifizierte Mitarbeiter heranzuziehen.

Hastige Vielgeschäftigkeit ist eine Zerrform wirklich konzentrierter Leistung. W. Sombart zitiert das Wort eines italienischen Kaufmanns: „Ich sah niemals einen geschäftigen Mann anders als langsam gehen." Die Hast ist ein schlechter Berater. Sie bringt uns nicht nur um die besten Früchte unserer Arbeit. Der Schaden wirkt sich zumal im Seelischen aus. Wieviel Weisheit steckt in der Feststellung von F. W. Faber: „Ich vermute, daß gut die Hälfte aller Lauheit von Hast und Überstürzung, von einem Mangel an Bedachtsamkeit im Angesicht Gottes kommt!" „Lauheit", das meint ein Versagen in der christlichen Haltung, ein langsames Abgleiten und Sichtreiben-lassen. Die Spruchweisheit der Völker bestätigt es: „Gott gab uns Zeit, von Eile hat er nichts gesagt", lautet ein deutsches Sprichwort, und die Araber sagen noch deutlicher: „Alles Hasten ist vom Teufel; die Geruhsamkeit dagegen ist von Gott." Auch die Frage nach der Hast und der Gelassenheit könnte unserer Gewissenserforschung aufhelfen und uns auf wichtige Spuren vielfältigen Versagens führen.

Ordnung heißt zunächst ganz konkret: die natürliche Ordnung der Zeit, die allmählich dem Menschen des technischen Zeitalters verlorenzugehen droht. P. Hirschmann, der die Not der Führenden kennt, versichert: „Wenn man darum kämpft, läßt sich vielfach doch eine Zeitteilung durchführen, die dem Schlaf und der Nacht ihr Recht gibt."[3] In diesem Zusammenhang gewinne gerade auch für die Überbeanspruchten (was nebenbei keine üble Übersetzung für „Manager" ist) der Sonntag eine neue Bedeutung. „Immer größer wird die Zahl derer, die ihn ‚sich nicht nehmen lassen'" (ebd.). Die Regelung von Tag und Nacht, von Arbeit und Entspannung, von Werktag und Sonntag, die Gestaltung von Fest und Urlaub, das alles sind wichtige praktische Aufgaben im Kampf gegen die Unrast der Zeit; und es sind zum Teil Dinge, die wir ganz neu lernen müssen.

Sie betreffen nicht nur den einzelnen als einzelnen; sie führen wie von selbst zu den Problemen der Gemeinschaft, die hier liegen, zumal dem der Familie. Das technische Zeitalter bedroht die Familie. Es wäre umgekehrt unendlich viel zur Überwindung der Hast und Heimatlosigkeit gewonnen, wenn es uns gelingt, das Familienleben zu retten und neu aufzubauen. Diesem Fragenkomplex könnte nur eine eigene Darstellung gerecht werden. Wir müssen uns hier mit einem Ausspruch begnügen, den P. Hirschmann mitteilt: „Wer keinen Spaziergang mehr machen kann und wer nicht mehr mit seinen Kindern plaudern kann, kann auch nicht mehr beten."

Mit der Frage nach der Naturordnung hängt eng zusammen die Frage nach dem geruhsamen Essen und Trinken. „Vielleicht sind in diesem Zusammenhang auch einmal die Eßgewohnheiten der zeitnotkranken Menschen heute zu betrachten. Man braucht dabei nicht nur an die extremen Fälle, an die sogenannten Manager zu denken, die z. B. ihr Frühstück meist zu erledigen pflegen wie ein lästiges Telefongespräch. Es ist vielleicht die ärztliche Frage schon nachdenkenswert, wie viele Familien eigentlich heute noch eine so

[3] Geistliche Not der Führenden in: Geist und Leben 28. Jahrg. (1955)H. 5, S. 376.

lebenswichtige Form der Gemeinschaft pflegen wie den Familientisch" (Angina temporis S. 50). Wie denn überhaupt jede Pflege persönlicher, zwischenmenschlicher Beziehungen eine Hilfe darstellt gegenüber der unpersönlichen Kälte und Versachlichung des Maschinenzeitalters. Ein Wort, ein Brief, ein frohes, zweckloses Beisammensein können hier viel bedeuten.

Wir müssen ganz neu entdecken, was einfach das Dasein eines guten Menschen, mag er im übrigen alt und krank und ohne ökonomischen „Nutzwert" sein, für eine Familie oder einen Freundeskreis bedeutet. Die Tatsache, daß ein Mensch da ist, der uns anhört, der uns berät oder tröstet, ist nicht mit Geld zu bezahlen. Es wird nie eine Maschine konstruiert werden, die das kann! Es wird nie Maschinen geben, die die Heimat, die Familie, den Freundeskreis ersetzen! Umgekehrt: der abgearbeitete und gehetzte Zeitgenosse, der nach Dienstschluß weiß, daß die Seinen auf ihn warten, ist nicht verloren.

Der Arbeiter oder der Geschäftsmann, der nach Hause kommt, findet Frau und Kinder, er findet (hoffentlich) eine stille Ecke und eine stille Stunde, und da wartet auf ihn das Buch. Das Buch ist ein unersetzlicher Bundesgenosse im Kampf gegen die Hetze und den oberflächlichen „Betrieb". Freilich muß es ein Buch sein, das unserer Seele guttut, und wir müssen zu lesen wissen. Es gibt auch hier wieder ein Hetzen und Jagen, die Gier nach Zerstreuung und Sensation. Still müßte man sein und aufnahmebereit. „Es ist nicht das Lesen, es ist das Vertrautsein mit dem Geiste des Buches, was uns stärken und heben kann" (J. M. Sailer). Der gehetzte Mensch wird gut tun, langsam zu lesen; er wird eine besonders schöne Seite zweimal und dreimal lesen; er wird den Finger einklemmen und ins Nachsinnen kommen. Nicht die Menge macht es, sondern der innere Gewinn. Rechtes Lesen ist ein Umgang. Es ist Vorstufe der Meditation.

Oft wird im Zusammenhang mit der Hetze und dem Lärm des Maschinenzeitalters der Rundfunk beschuldigt. Er gehört ohne Zweifel zu den Erfindungen, die in dieser Richtung mißbraucht werden können. Aber es muß immer wieder betont werden, daß die Schuld nicht an den Apparaten, sondern an den Menschen liegt, die sie unvernünftig bedienen. Der Rundfunk ist doch auch ein großartiges, segensreiches Mittel, den Abgehetzten oder Einsamen und Kranken seelisch zu erquicken und zu stärken. Denken wir nur an die großen Tonschöpfungen, die er auch Menschen zugänglich macht, die sonst keine Möglichkeiten haben, dem Konzert in Köln, München oder Paris beizuwohnen. Aber auch hier gilt, daß viele erst wieder lernen müssen zu hören und sich ganz der Klangwelt hinzugeben (man darf nicht Zeitung lesen währenddem! Das Sich-herausreden mit der „Geräuschkulisse" ist geistig und medizinisch ein Unding).

Die gleichen Probleme kommen bei den Bildern wieder. Der Film und die Vervielfältigungstechnik haben den heutigen Menschen zu einem Augenmenschen gemacht: das Visuelle, das Bild drängt sich überall auf. Wenn es nur immer wertvolle Bilder wären! Und wenn wir sie anzuschauen verstün-

den! Die meisten sehen und sehen nicht. Wieder stehen wir hier vor einer Aufgabe. Vielleicht ist von einem Dutzend Filmen nur einer wert gesehen zu werden. Und vielleicht ist es noch besser, du bleibst zu Hause und nimmst einen Kunstband zur Hand: schaust in Ruhe Bilder an, die dir guttun, Bilder, die dich still und reich machen; einen Band altdeutscher Meister oder einen Italiener oder die Niederländer. Claudel meint, daß gerade die Intérieurs der Niederländer uns wohltäten, weil sie eine Mitte, eine Seele haben: „Welch ein Unterschied", sagt er, „zu gewissen modernen Bildern, bei denen man spürt: wenn sie nicht durch den Rahmen zusammengehalten würden, dann explodierten sie und würden wie Limonade ins Leere verschäumen" (Die holländische Malerei). Das soll keine grundsätzliche Ablehnung der modernen Malerei sein; Claudel selbst spricht an anderen Stellen wie z. B. im „Seidenen Schuh" sehr viel positiver von ihr. Wir meinen nur: Wer innerlich ruhig werden will, soll Bilder wählen, von denen Beruhigung ausgeht.

Wenn man in Goethes Tagebüchern liest, in denen er sich Tag für Tag über sein Tun und Lassen Rechenschaft gegeben hat, dann stößt man nicht selten auf Wendungen wie diese: Dies und jenes „bedacht", „durchgedacht", „über gewisse Dinge mich so klar als möglich gemacht". Ob sich der moderne, gehetzte Mensch dafür noch Zeit nimmt? Ein deutscher Industrieller, der sich auf einer Geschäftsreise in Indien befand, war tief beeindruckt, als ein indischer Geschäftsfreund seine Einladung mit der Begründung ablehnte: „Danke, ich habe leider keine Zeit; ich muß heute Abend nachdenken, meditieren." Die Frankfurter Allgemeine Zeitung, die unter dem 11. Mai 1954 diese Notiz brachte, knüpft daran den Kommentar: „Gibt es in Deutschland einen Unternehmer, einen Beamten, einen Minister, einen Syndikus, einen Parteisekretär, der das zur gängigen Münze gewordene Wort: „Leider keine Zeit heute" mit dem Zusatz verbinden würde, weil er nachdenken müsse. Wer hat schon darüber nachgedacht, daß dieses „keine Zeit haben" in einer Fülle von Fällen ja genau das Gegenteil beinhaltet, nämlich Zeit haben, viel Zeit sogar für einen Haufen überflüssiger Dinge und Geschwätz? Es wird bei uns viel zu viel getan und geredet, aber viel zu wenig nachgedacht."

Wieder einmal klingt so aus östlicher Weisheit die Mahnung zur Stille an das Ohr des geschäftigen Westens und viele horchen auf, als wäre das etwas ganz Neues. Ist es nicht beschämend, in welchem Maße wir Christen das Wissen um unser eigenes Erbe verloren haben? Nachsinnen und Selbsterforschung, Schweigen und Meditation sind uralte, heilige Überlieferung christlicher Weisheit. Nicht nur im Mittelalter, sondern auch heute; nicht nur in Klöstern, sondern auch mitten im Werktag unserer schaffenden und führenden Laien. Um dies zu bezeugen und um zugleich all die Ausflüchte zu entkräften, mit denen sich unsere Oberflächlichkeit und Geschäftigkeit herausreden möchte, stehe am Schluß ein Wort, das Friedrich Dessauer in einem offenen Brief an seinen toten Freund Carl Muth gerichtet hat: „Es gibt in meinem Tageslauf eine halbe Stunde der Sammlung, der Stille. Ich ringe sie dem Tagwerk ab, sei es noch so drangvoll und laut. Ich suche das Sinnen-

hafte außen und das Flackernde innen zu bannen und dem Leisen, doch Starken, dem Gültigen mich anzuvertrauen. Du weißt es, daß wir uns da im Vorraum Gottes schweigend einander erschließen."[4]

„Wer betet, bindet das Dorf an den Himmel", hat jemand gesagt. Wenn wir Menschen haben, die mitten in den Anforderungen des Lebens und im Drang der Geschäfte die Kraft und die Gnade haben, Pausen des Schweigens, der Sammlung, der Meditation einzulegen, wenn sie täglich den „Vorraum Gottes" aufsuchen, dann binden sie die fliehende Peripherie an die Mitte, dann heilen sie die Unrast der Welt im Frieden, der aus Gott strömt, der Gott selbst ist. Von hier aus wird auch verständlich, warum gerade der aktiv und führend im Leben stehende Laie nach Tagen der Einkehr, nach Exerzitien verlangt. Sie erschließen die Brunnen der Tiefe. Sie heilen uns von der Unrast der Zeit.

Zum Prozeß um das Turiner Grabtuch

Von ANTON KOCH S. J.

Kaum hatte der Beitrag „Das Grablinnen von Turin" (im Märzheft 1952 dieser Zeitschrift) den Stand der Echtheitsfrage nach Prüfung der Gründe für und wider mit einem „Unentschieden" beantwortet, als in kurzem Abstand zwei Schriften erschienen, die den alten Streit von neuem aufleben ließen. In der Broschüre „Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft" (Ettal 1952) kam J. Blinzler zu einem völlig ablehnenden Ergebnis. W. Bulst S. J. hingegen schloß sein Buch „Das Grabtuch von Turin" (Frankfurt/Main 1955) mit der „ehrlichen Überzeugung", daß wir in der Reliquie das wahre Grabtuch Christi besitzen, das seinen Leichnam bis zum Ostermorgen barg.[1]

Wer hat recht? Wo ist die Wahrheit? Wir versuchen — unter Verzicht auf vieles andere, was sonst noch zu sagen wäre — in einigen Hauptpunkten von einem neutralen Standpunkt aus zur Urteilsfindung beizutragen, eingedenk der Worte Blinzlers zu Beginn seiner Broschüre (S. 10): „Die Debatte um Turin wird nie zu einem Ende kommen, wenn sie nicht, frei von leidenschaftlichem Überschwang und billiger Schlagwortpolemik, ausschließlich auf der Ebene sachlicher, verantwortungsbewußter Prüfung ausgetragen wird."

Freilich stockt man dann schon bei seinem ersten Kapitel „Das faszinierende Antlitz". Dort wird nämlich, taktisch geschickt, sachlich nicht unbedenklich, unterstellt, daß die Verteidiger der Echtheit — Blinzler nennt sie mit Vorliebe „Propagandisten", „Enthusiasten" (Schlagwortpolemik?) — ziemlich samt und sonders durch den tiefen Eindruck, den das Dulderhaupt

[4] Hochland, Oktober 1953, S. 5.

[1] Zum gleichen Ergebnis gelangt die in vielen Einzelheiten interessante Broschüre „Self-Portrait of Christ. The Holy Shroud of Turin" (New York 1954) von *Edward A. Wuenschel*, Direktor für höhere Studien der Redemptoristen in Rom.

auf den Beschauer mache, zu ihrer Überzeugung gekommen seien. Das weckt die Meinung, als habe nur die Partei der Echtheitsgegner die nötige Nüchternheit der Beurteilung auf ihrer Seite. Daß eine große Zahl von Experten, Fachärzte, Gerichtsmediziner, Textilkundige unserer Tage (vgl. Bulst und Wuenschel), die nach Herkunft, Beruf und Konfession alles andere als „Enthusiasten" sind, sondern die Dinge sehr nüchtern anzusehen pflegen, die Echtheit verteidigen oder doch für möglich halten, erfährt der Leser ebensowenig wie die Tatsache, daß sie nicht vom ästhetischen Eindruck des Hauptes, sondern vom Gesamtbefund auf dem Tuche ausgehen.

Ist die Unechtheit geschichtlich erwiesen?

Es folgt das Kapitel „Die geschichtliche Bezeugung". Obwohl grundlegend für das Ganze, bedeutet es für den Kenner der Materie eine Enttäuschung. Blinzler versichert zwar sofort, „die Wissenschaft" sei schon vor einem halben Jahrhundert „in eingehenden, *nach allen Regeln der historischen Kritik* durchgeführten Untersuchungen zu einem ablehnenden Urteil gekommen". Aber gerade diese im Tone größter Sicherheit vorgetragene Behauptung ist es, die zum Widerspruch herausfordert. Sie mag für die Zeit *nach* 1389 ihre Richtigkeit haben, für die Zeit *vor* 1389 gilt sie nicht. Wie liegen die Dinge?

Ein umstrittenes Dokument

Die einzige Quelle, auf die sich die Ablehnung stützt, ist die Beschwerdeschrift des Bischofs Peter von Troyes an Papst Clemens VII. aus dem Jahre 1389, die der Kanonikus U. Chevalier 1900 neu edierte. Hier stand allerdings klar zu lesen, daß Peters Vorgänger Heinrich schon vor „etwa 34 Jahren" den Schwindel aufgedeckt habe, den die Kanoniker von Lirey mit dem Tuch trieben. Es sei künstlich hergestellt (artificialiter depictus), zudem sei von dem Hersteller (artifex) bestätigt worden, das Ganze sei Menschenwerk und nicht etwa höheren Ursprungs. Diese Feststellungen bildeten den Höhepunkt der Klageschrift an den (Gegen-)Papst in Avignon, der gebeten wurde, den Unfug abzustellen. Soweit das Dokument. Daß es gerade 1900 veröffentlicht wurde, hatte seine Gründe.

Im Jahre 1898 hatte der Photograph Pia die zwei aufsehenerregenden Gesamtaufnahmen des Grabtuchs gemacht, die zum Ausgangspunkt der ganzen Auseinandersetzung wurden. Yves Delage, Mitglied der französischen Akademie der Wissenschaften, persönlich ungläubig, hatte — nach eineinhalbjährigen, mit einem Stab junger Mitarbeiter (darunter Vignon) durchgeführten Untersuchungen an den Fotoplatten — am 21. April 1902 in der Pariser Akademie vor vollbesetztem Haus, selbst sichtlich ergriffen, auf Grund aller Indizien die Schlußfolgerung gezogen: Die Spuren auf dem Linnen sind echt, es handelt sich um das Grabtuch Christi.

Und nun erlebte die Welt ein seltsames Schauspiel: Der ungläubige Naturwissenschaftler verteidigte die Echtheit, der gläubige Kanonikus die Unechtheit, indem er eine Gegenschrift nach der andern hinausjagte (vgl. Wuen-

schel im bibliographischen Anhang). Wer sich die Situation um die Jahrhundertwende vergegenwärtigt, wundert sich nicht. Hier der Vertreter des heraufkommenden Zeitalters der Naturwissenschaft, die ihre Ergebnisse in strenger Arbeit am Objekt selbst, der photographischen Platte, erzielte, dort der Exponent eines abklingenden Historizismus, dem ein sauber ediertes Dokument mehr galt als jedes Indiz der Platte und der es, wie Chevalier selbst schrieb, als „Akt des Patriotismus" betrachtete, die Aufdeckung des Schwindels in seinem Ursprungsland in die Hand zu nehmen und nicht etwa dem aufgeklärten „Berlin oder München" zu überlassen.

Nun hat Chevalier, „als Geschichtsforscher groß weniger durch kritischen Sinn als durch immense Sammeltätigkeit",[2] auch hier vor allem ein Dokument ans andere gereiht (zur kritischen Sichtung vgl. Wuenschel S. 63 f.); um die innere Kritik des *ersten,* von dem alle folgenden abhängen, nämlich der Klageschrift des Bischofs, hat er sich nicht gekümmert. Dasselbe gilt aber auch für Paul M. Baumgarten, der im Historischen Jahrbuch 1903 einen Extrakt von etwas über zwanzig Seiten aus Chevalier darbot. Aus diesem Extrakt Baumgartens wiederum einen Extrakt bietet Blinzler. Nichts mehr. Das ist bedauerlich, nicht nur weil er ohne „sachliche, verantwortungsvolle Prüfung" ahnungslos auch Baumgartens Fahrlässigkeiten,[3] ja Unredlichkeiten[4] übernahm, sondern mehr noch deshalb, weil er alle Fragen unterließ, die eine wirkliche historische Kritik an das Dokument zu stellen hatte. Wir nennen einige.

Kritische Fragen

1. Es handelt sich bei dem Memorandum um eine ausgesprochene Streitschrift, „heftig und sprunghaft im Stil, voll von offensichtlichen Übertreibungen, verunstaltet durch eine schlechte Logik und Theologie, unbekümmert im Erheben schwerster Anklagen ... gegen die Kanoniker von Lirey, die nach allem, was wir geschichtlich wissen, fromme und ehrenhafte Kleriker waren" (Wuenschel S. 65). Als Kampfschrift mußte sie nach den Regeln der historischen Kritik (vgl. die einschlägigen Lehrbücher) besonders sorgfältig auf Grad und Grenzen ihrer Glaubwürdigkeit untersucht werden. Paul

[2] Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Sp. 855.

[3] Ein Beispiel: Chevalier hatte Baumgarten mitgeteilt, die zuständige Römische Kongregation habe sich vertraulich mit einem „Non sustinetur" gegen die Echtheit der Reliquie ausgesprochen. Vielleicht hatte er vorschnell ein Gerücht aus Kurienkreisen für bare Münze genommen; jedenfalls blieb der Historiker zeitlebens jeden Beleg dafür schuldig. Baumgarten hatte nichts Eiligeres zu tun, als diese „Ente" (mehr war es nicht) zu einem „Begräbnis erster Klasse" aufzubauschen. Und eben diese Ente erscheint bei Blinzler (33) im Tonfall einer gesicherten These.

[4] Ein Beispiel: Baumgarten bringt die Erstausfertigung des päpstlichen Dekrets vom 6. 1. 1390, das die Antwort auf Peters Beschwerde bildete. Darin stehen neben den neutralen Ausdrücken „figura, effigies, repraesentatio" (wie sollte man das, was auf dem Tuch zu sehen war, auch anders kurz bezeichnen als mit „Gestalt, Abbild, Darstellung" Christi!) auch die Worte „pictura seu tabula facta". Nun sind genau diese beiden Ausdrücke für Malerei oder Gemälde in der endgültigen, eigens als „korrigiert" bezeichneten Fassung vom 30. 5. 1390 gestrichen. Wie berichtet Baumgarten den höchst merkwürdigen Tatbestand? „Einiges aus dem Text ist fortgefallen." Daß es gerade die entscheidenden Worte für eine künstliche Herstellung waren, hat er verschwiegen. Blinzler hat das, weil er den Urtext nicht einsah, nicht gemerkt und argumentiert weiter aus „pictura".

Gächter S.J., Gegner der Echtheit, deutet einiges an[5]: „Wieviel war Kompetenzstreit? Wieviel echter Glaubenseifer? Wieviel invidia clericalis? Wieviel schnöde Geldgier?" Man könnte ein Dutzend weitere Fragen stellen. Nicht nur die Motive sind weithin ungeklärt, schon die Zeitangabe für die erste Vorzeigung des Tuches stimmt nicht (Bulst Anm. 17). Wo blieb die historische Kritik?

2. Wie ist der Hauptpunkt der Anklage, die Aussage des angeblichen „artifex", belegt? Antwort: Überhaupt nicht. Es fehlt jedes Protokoll; das Memorandum enthält auch kein Anzeichen, daß eines beigegeben war. Bischof Peter war im Kirchenrecht bewandert (Bulst Anm. 18), er wußte also, was er schuldig war. Wenn Blinzler schreibt, das Dokument verliere seinen Wert als historisches Zeugnis doch nicht, weil es den Namen des Künstlers nicht enthalte — „was sollte denn auch der Papst mit dem Namen anfangen" (S. 42) —, so kann das nicht ernst gemeint sein, denn er weiß im Bedarfsfall sehr wohl, daß es bei einem Protokoll noch um ganz anderes geht als nur um den Namen. Zu einem von Bulst mitgeteilten Untersuchungsergebnis zweier Arbeitskreise führender Gerichtsmediziner, daß es sich auf dem Tuch um die Abdrücke eines Gekreuzigten handle, bemerkt er (Klerusblatt 35 nr. 17, 337): „So hoch man diese Arbeiten einzuschätzen bereit ist, so sehr bedauert man, daß darüber *kein authentisches Protokoll* (im Original gesperrt) veröffentlicht wurde, aus dem genauestens zu ersehen wäre, auf welchem Beweisgang im einzelnen jenes Ergebnis gewonnen wurde. Solange ein solcher detaillierter Originalbericht nicht vorliegt, ist es schlechterdings unmöglich, zu dem Ergebnis im einzelnen Stellung zu nehmen." Darf man diese Sätze nicht sinngemäß auch auf unser Dokument anwenden? Oder gibt es zweierlei Recht, eines für die Leugner, eines für die Anhänger der Echtheit?

Aber in puncto Protokoll werden auch andere sonst sehr kritische Köpfe unkritisch und unsachlich. Das mußte schon Vignon erfahren, als er sich 1902 die Frage erlaubte, ob die Archive des Bischofssitzes sich in einem so schlechten Zustand befunden hätten, daß 34 Jahre nach dem Vorfall keine schriftliche Spur der damaligen Untersuchungen mehr vorhanden war. Für diese Kühnheit wurde er von J. Braun S.J. höchst ungnädig zurechtgewiesen. Er möge bei seinen Naturwissenschaften bleiben und diese Frage den Historikern überlassen (die sich bis heute nicht darum gekümmert haben!). „Die Anklagen könnten kaum bestimmter und klarer gefaßt und sachlicher vorgetragen sein." Das heißt also: Die Anklage mag noch so schwer sein, wird sie nur klar und bestimmt genug vorgebracht, so kann sie auf jedes Beweismittel verzichten. Was sagt der Jurist, der Historiker dazu?

Schließlich muß sich doch selbst der Laie fragen: Wer war denn dieser Künstler, der die schwerwiegende Aussage machte? War es ein ehrlicher Mann oder ein Windbeutel? War er frei in seiner Aussage oder beeinflußt? Wurde er vereidigt? Wer waren die Richter, die Zeugen? Was hat er genau gesagt? Wie hat er die Sache gemacht? In wessen Auftrag hat er gehandelt?

[5] Zeitschrift für kath. Theologie 77 (1955) 345.

Was hat er dafür bekommen? Ist er für seinen Schwindel bestraft worden? Ist sein Erzeugnis zweifelsfrei identisch mit jenem Tuch, das die Stiftsherrn von Lirey, trotz Blinzler,[6] höchstwahrscheinlich nie zur Prüfung herausgegeben haben? Fragen über Fragen — und keine Antwort. Es fehlt das Protokoll. Was soll man von dem Dokument halten? Es einfach abzuweisen, wie es wohl jedes heutige Gericht täte, wäre übereilt; aber trüb ist das Ganze, denkbar trüb. Wahrscheinlich war es so: Bischof Heinrich fühlte sich doch nicht ganz wohl bei dem rein aprioristischen Gutachten seiner Berater (siehe Anm. 6); er forschte „mit geschicktem Eifer" weiter — und siehe da, es fand sich tatsächlich ein Anonymus, der genau die Aussagen machte, die der Bischof brauchte. Von einer Prüfungskommission, einem Verhör, einem Protokoll keine Silbe — der Mann hatte seine Aufgabe erfüllt, er konnte gehen und tauchte in dem Dunkel unter, aus dem er gekommen war. Und nun frage man sich, was die Gegner der Echtheit sagen würden, wenn die Verteidiger sich auf das „Zeugnis" einer solch dunklen Existenz berufen müßten, etwa um die Herkunft der Reliquie aus Palästina zu beweisen! Des Hohngelächters wäre kein Ende.

3. Was haben die Zeitgenossen von der Sache gehalten? Man hat nach allem, was vorherging und folgte, den Eindruck, daß man den streitbaren Bischöfen die Geschichte mit dem angeblichen artifex weithin einfach nicht geglaubt hat, mit Ausnahme der Räte, die Bischof Heinrich mit ihrem biblisch-dogmatischen Gutachten bedienten. Auf keinen Fall war es so, wie D. Zähringer O.S.B. in der Benediktinischen Monatschrift (Jg. 31, S. 465) meint, „daß *die damalige Zeit* dieses Linnen ohne Bedenken als von Menschen hergestellt betrachtete". Im Gegenteil. Wenn es wahr ist, was McNaspy berich-

[6] Blinzler schließt gegen Bulst mit messerscharfer Logik: „Wenn es (in dem Memorandum) heißt, die Kanoniker hätten *nach* der für sie ungünstig verlaufenen Untersuchung das Tuch verborgen und zurückgehalten, dann ist damit doch zugleich gesagt, daß sie es *vorher* nicht zurückgehalten haben!" (Klerusblatt 35, 157). Hätte er den Originaltext zur Hand gehabt und sich nicht hier wie sonst auf Baumgarten verlassen, so hätte er den wahren Sachverhalt gefunden. Der Bischof hatte Gründe, die für ihn eine Prüfung des Tuches ganz unnötig machten: Seine Räte bewiesen ihm klipp und klar, der Abdruck *könne* nicht echt sein, weil die Evangelisten nichts von einem solchen Wunder berichteten; und das hätten sie doch tun müssen, wenn ... Dieser gut mittelalterliche Beweis schien Baumgarten doch ein allzu starker Tabak für Leser des 20. Jahrhunderts. Was tat er? Er ließ die Stelle aus und setzte dafür Pünktchen. Pünktchen sind jedem Fachmann verdächtig und eine Aufforderung, die erste Quelle selbst einzusehen. Bl. hat es nicht getan.

Im September 1935 schrieb ich (Bd. 129, S. 371 dieser Zeitschrift) aus gegebenem Anlaß: „So grundsätzlich ein echter Wissenschaftler sein Werk aus *ersten* Quellen schöpft, er kommt doch schon rein handwerklich immer wieder in die Lage, auch abgeleitete Quellen benützen zu müssen. Freilich ist es in diesem Fall die selbstverständliche Pflicht jedes wissenschaftlich Arbeitenden, daß er Quellen dieser Art nach ihrem inneren Wert sichtet" und, so sei hinzugefügt, auf ihre Zuverlässigkeit prüft. Diese Grundsätze wissenschaftlicher Akribie verletzt niemand ungestraft. Die Folge sind Peinlichkeiten, die das strenge und anspruchsvolle Wort Wissenschaft im Titel der Broschüre Blinzlers in eigenartigem Licht erscheinen lassen. Noch erstaunlicher freilich ist das Urteil eines Rezensenten der Broschüre im KNA-Pressedienst nr. 145 vom 23. 5. 1955: „Es ist das Verdienst des Passauer Hochschulprofessors Josef Blinzler, der aus bester alter Schule kommt, in diesen Verfall der kritischen Methode ... (von Chevalier und Baumgarten, die als *Meister der historischen Kritik* hingestellt werden bis zur „Naivität" neuerer Echtheitsverteidiger, die es gewagt hätten, an das fragliche Dokument eine ‚kritische' Sonde anzulegen) hineingeleuchtet zu haben." Bulst, der offenbar gemeint ist, hat immerhin die methodischen Fehler, die wir bei Blinzler feststellen mußten, nicht gemacht, sondern die Quellen objektiv vor dem Leser ausgebreitet.

tet (Blinzler S. 42), daß selbst die „alten Gelehrten", die das Memorandum kannten, das Grabtuch als echt ansahen und daß Peters Nachfolger offiziell von dem Dokument seines Vorgängers abrückte, dann zeigt das, mit welchem Mißtrauen man dem von Peter inszenierten Wirbel um das Tuch gegenüberstand.

Aber hat nicht der Papst durch sein Reskript indirekt die Richtigkeit der Anklage bestätigt? Der Papst hatte vieles zu berücksichtigen und traf seine Entscheidung als kluger Diplomat. Er gebot dem Bischof, fortan zu schweigen; er lobte die Stiftsherrn wegen ihrer Frömmigkeit; sie durften das Tuch weiterhin vorzeigen, aber sie mußten von nun an jedesmal hinzufügen, es handle sich nicht um das wahre Grabtuch Christi, sondern um ein Abbild, eine Darstellung Christi auf dem Tuch. Die Kanoniker hatten unsere heutigen Hilfsmittel nicht, die Echtheit der Spuren oder das Alter des Tuches nachzuweisen; so taten sie das Klügste, was sie tun konnten — sie schwiegen und warteten auf andere Zeiten. Nur gegen eines haben sie sich offenbar mit Erfolg gewehrt (vgl. oben Anm. 4): daß es sich um eine Malerei handle. Sie sollten glänzend recht behalten.

Was sagt das Tuch von sich selbst?

Während die Historiker sich seit 1903 über all diese Fragen ausschwiegen, hatte das umstrittene Grabtuch selbst sich zum Wort gemeldet, freilich nicht in menschlicher Sprache, aber um so nachdrücklicher in der Sprache des Lichtbilds. 1931 konnte Guiseppe Enrie neben zahlreichen kleineren zwölf Großaufnahmen von dem Linnen machen, die bis zu vierhundertmal größer waren als Pias Gesamtaufnahme von 1898. Diese Fotos boten natürlich ganz andere Forschungsmöglichkeiten als bisher. Und was stellte sich heraus? Zunächst und vor allem dieses: daß die Abdrücke auf dem Tuch nicht aufgemalt waren, wie man bisher allgemein geglaubt hatte. Das Gewebe selbst war bis in die Faser hinein verfärbt; von Farbschichten, vorgezeichneten Konturen usw. keine Spur. Damit war alles, was die Chevalier, Baumgarten, J. Braun, C. M. Kaufmann und andere Experten über die Entstehung des Bildes geschrieben hatten, hinfällig. Nichts kennzeichnet den Umschwung der Lage vielleicht schlagender als die Antwort, die Blinzler selbst auf die Feststellung Bulsts gibt, daß das Tuchbild weder gemalt, noch aufgedruckt, noch eingewebt sei: „Damit werden offene Türen eingerannt; welcher Bestreiter der Echtheit behauptet heute denn derartiges?" (Klerusblatt 35, S. 337). Nun, man hat es immerhin jahrzehntelang behauptet — genau so lang wie die Echtheitsverteidiger Vignons „Dunsttheorie", über die Blinzler sich lustig macht. Um so erfreulicher der Fortschritt heute! Es folgt aber der noch erstaunlichere Satz: „Man nimmt doch heute gewöhnlich an, daß die Bilder durch behutsames und wohlüberlegtes Auflegen des Tuches auf einen (entsprechend präparierten) Körper erzielt wurden." Damit wird nicht nur gesagt, wie man so etwas „macht", sondern es wird auch zum erstenmal eine gemeinsame Basis sichtbar: War dem ruhig abwägenden Be-

urteiler schon bisher klar, daß die Spuren, wenn sie echt waren, in der Hauptsache durch Kontaktwirkung entstanden, so schließt sich nun offenbar auch die Gegenseite dieser Auffassung an. (Es bleibt ihr auch kein anderer Ausweg mehr.) Die Frage ist von jetzt an nur noch die: war es ein künstliches oder ein natürliches Kontaktgeschehen, das dem Tuch seine heutige Gestalt gegeben hat?

Auf dieser Grundlage läßt sich weiterverhandeln. Ist das Turiner Tuch eine Fälschung, dann wissen wir jetzt, wie sie zustande kam. Was liegt da näher als der Vorschlag, den peremptorischen Beweis für die Unechtheit dadurch zu erbringen, daß man das Experiment mit Erfolg wiederholt? Oder darf man dem mit allen Wassern der Fälschungskünste gewaschenen 20. Jahrhundert nicht zutrauen, was ein Künstler des 14. zustande brachte?[7] Ein Mäzen könnte ruhig (denn er hat gar nichts für sein Geld zu fürchten) zehntausend Mark für denjenigen aussetzen, der *diesen,* wir wiederholen: *diesen* Abdruck mit allen seinen Einzelheiten nachmacht. Man suche also ein passendes Modell, präpariere es „entsprechend", lege behutsam und wohlüberlegt ein Tuch von gleicher Webart auf und wiederhole die Versuche unverdrossen, bis es gelingt. Daß es geht, hat Clément vor Jahren gezeigt. Was dabei herauskam, kann man aus der Abbildung bei Blinzler sehen (nach Wuenschel steht freilich bis heute nicht fest, ob Clément nicht nachträglich sogar noch retuschiert hat). Der Gegenseite kann man den Beweis aus den von Bulst (S. 69) genannten Gründen nicht in gleicher Weise antragen, sonst hätten wir es — nach dem Grundsatz „Gleiches Recht für alle" — auch getan.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieses Aufsatzes auf alle Einzelheiten einzugehen, die die Forschung an den Lichtbildern seit 1933, dem Jahr ihrer Veröffentlichung, ergeben hat. Bulst hat sie in den Kapiteln „Die Photographie", „Der Textilbefund", „Die ärztliche Forschung zum Turiner Grabtuch" behandelt. Sein Buch hat das unbestreitbare Verdienst, daß es zum erstenmal — wenigstens auf deutschem Boden — den Versuch unternahm, für die Einzelfragen zuständige Fachleute heranzuziehen, und zwar mehrfach in ganzen Arbeitskreisen, was der Zuverlässigkeit der Ergebnisse zweifellos zugute kommt. Die Gegenseite, vor allem Theologen, sucht zwar diese Ergebnisse — die in der Tat sehr ernst für die Echtheit sprechen, zum mindesten aber sorgfältigste Diskussion[7a] verdienen — in jeder Weise abzuwerten und zu

[7] Der oben (Anm. 6) erwähnte Rezensent, ein Fachmann für Reliquiengeschichte, gibt noch genauere Hinweise: „Man braucht die Entstehung der Turiner Abdrücke durchaus nicht irgendeiner Maltechnik zuzuschreiben. Jene Leute (im Mittelalter) haben wesentlich unbedenklicher gearbeitet, so daß Blut und Abdrücke echter Leichen, sollten sie wirklich nachgewiesen werden, gar nicht überraschen würden." Wir fürchten, der Rezensent hat sich in den Gesamtbefund der Tuchspuren so wenig vertieft wie vorher in den Befund der geschichtlichen Quellen. Aus Blinzlers Broschüre läßt sich jedenfalls nur ein oberflächliches und einseitiges Bild für beides gewinnen.

[7a] Um nur *einen* diskussionsbedürftigen Punkt zu nennen: G. Siegmund schreibt in seinem die Ergebnisse Bulsts zusammenfassenden Artikel „Bist du es, Herr?" (Hochland, Februarheft 1956; der Beitrag erschien, als der vorliegende eben in Satz ging): „Besonders beeindruckt medizinische Fachleute die Tatsache, daß sich die Blutgerinnsel in voller Fläche ohne Lücken abgedrückt haben . . ., was den Schluß nahelegt, daß der Leichnam, der in diesen Linnen gelegen hat, nicht auf die sonst übliche Weise vom Tuche gelöst worden

bagatellisieren, aber sie gibt damit kein Beispiel fairer Hochachtung vor fremdem Wissen und Können. Wenn z. B. bei der Untersuchung der großen Blutspur auf der Rückenpartie des Tuches „ein erfahrener Praktiker auf dem Gebiet der gerichtlichen Chemie und Medizin in einem ärztlichen Arbeitskreise augenblicklich erklärt, das könne nur Blut sein" (Bulst S. 54), dann verdient sein durch Hunderte von Vergleichsfällen geschärfter Kennerblick mindestens dasselbe Vertrauen wie der Exeget, wenn er eine Hypothese über die Bestattungsweise Jesu vorlegt. Wir sagen „mindestens", denn hier ist die Kontrollmöglichkeit am „lebendigen Objekt", ja schon am Lichtbild, ohne weiteres gegeben, dort aber nicht. Man kann die Aussage also nicht, wie es geschah, mit der Frage, was lasse sich denn schon aus einem Foto mit Sicherheit ermitteln, einfach zur Seite schieben.

Wenn man jedoch, wie schon Baumgarten es tat (S. 333), das Ergebnis der Dokumentenforschung als allein entscheidend hinstellt — „als ob je die Naturwissenschaften eine geschlossene Kette historischer Beweise entkräften könnten!" (ganz ähnlich Blinzler S. 18) —, so ist dazu folgendes zu sagen: Gewiß können *wahre* Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung keinem *wahren* Ergebnis der historischen Untersuchung widersprechen, aber die Naturwissenschaft kann u. U. sehr wohl nachweisen, daß irgendein Glied in der „geschlossenen" Kette brüchig ist. Und darum geht es hier. Daß sich in diesem Fall möglicherweise gleich das erste Glied, an dem die ganze Kette hängt, als Versager herausstellt, ist nicht die Schuld der Naturwissenschaften.

Die Hauptfrage

Die Hauptfrage, die die Verteidiger der Echtheit auf dem naturwissenschaftlichen Sektor zu lösen haben, ist die, „wie ein um einen menschlichen Körper gelegtes Tuch die richtig proportionierten (nicht ins Breite verzogenen) Bilder von diesem Körper annehmen konnte" (Blinzler). Bulst gibt folgende Erklärung (S. 86), wobei er mit Dalman ein Troggrab für die Bestattung Jesu annimmt (auch ein Bankgrab ändert die Dinge nicht wesentlich): „Das Tuch lag unter dem Leichnam flach — dort lag es auf dem Boden des Felstroges; es lag auch über dem Leichnam praktisch flach, da es von den Rändern des Troges gehalten wurde. So konnten sich sowohl auf dem unten liegenden, wie auf dem oben liegenden Teil des Tuches Abdrücke des mit Schweiß und Blut bedeckten Leichnams bilden, die keine wesentlichen Verzerrungen aufwiesen ... Abdrücke der seitlichen Partien des Körpers konnten sich nicht bilden, da das Tuch den Körper dort nicht berührte." Bulst spricht anschließend von Experimenten, die er selbst unter Beihilfe anderer durchgeführt habe und die die Möglichkeit einer solchen Entstehungsart „nachprüften". Hier wünschte man noch genauere Angaben über die Ver-

sein kann", da sonst immer nur ein *Teil* des Blutes am Stoff zurückbleibt. Kann diese Tatsache, isoliert betrachtet, nicht viel eher als Indiz dafür angeführt werden, daß das Blut nachträglich aufgeschüttet wurde? (Vgl. Anm. 7) Muß diese Tatsache, die Siegmund einfach nach Bulst-Barbet referiert, nicht zuerst sehr sorgfältig gegen diesen Verdacht abgeschirmt werden, ehe man aus ihr so weitreichende Schlüsse zieht?

suchsanordnung und Kontrollversuche von anderer Seite, die jeden vernünftigen Zweifel an der Möglichkeit einer natürlichen Entstehung ausschließen.

Was sagt das Evangelium dazu?

Damit stehen wir vor dem letzten und schwierigsten Fragenkomplex: Läßt sich das Grabtuch, so wie es vorliegt, widerspruchsfrei mit dem Bericht der vier Evangelien vereinbaren oder nicht? Blinzler antwortet: Nein; der Leichnam Jesu wurde bandagiert und sein Haupt mit einem Schweißtuch verhüllt — eine Entstehung der Abdrücke, wie wir sie auf dem Turiner Tuch sehen, war also unmöglich. Er befindet sich mit dieser Ansicht in Übereinstimmung mit einer großen Anzahl neuerer Exegeten, darunter Namen von Rang und Gewicht — ein schweres Handikap für Bulst, der es wagt, für die Bestattung Jesu in einem Grablinnen einzutreten und sich damit gegen eine ganze Phalanx von Autoritäten zu stellen (wenn er auch lange nicht so allein dasteht, wie Blinzler annimmt). Wir können mit Rücksicht auf Raum und Leser auch hier nur einige wichtige Punkte herausheben, hoffen aber, auch ohne ein Eingehen auf letzte exegetisch-lexikalische Feinheiten, das hier nicht möglich ist, im Ganzen eine sachgerechte Grundlage für die Urteilsbildung zu bieten.

Sindon oder Binden?

Zum Erweis der Bandagenhypothese setzt Blinzler ein beim Bericht von der Erweckung des Lazarus Jo 11, 44: „Der Tote kam heraus, an Händen und Füßen mit Binden *(keiriai)* gebunden." Sechs Zeilen weiter ist bereits *„jedes Bein für sich* umbunden". Begründung: Lazarus tat sich sichtlich schwer beim Verlassen des Grabes. (Gegenbemerkung von A. Vaccari [s. Anm. 9]: Noch nie haben Wickelgamaschen einen Soldaten am Gehen gehindert.) Wieder einige Zeilen weiter hat „man" bereits „Grund, *auch den übrigen Körper* (Rumpf) bandagiert zu denken", weil eben Lazarus „in seiner Bewegungsfreiheit stark behindert war" (S. 22). So sind im Nu aus den exakt lokalisierten Binden des Textes (und der Augenzeuge Johannes wählt seine Worte genau) „Bandagen" geworden, die den ganzen Rumpf umhüllen. Die Gewandtheit im Auslegen in allen Ehren — aber gibt der *Text* das Recht dazu, sich so weit von seinem klaren Wortlaut zu entfernen?

Nach Bulst sind die *keiriai* Binden mit dem ganz begrenzten Zweck, Hände und Füße des Toten in ihrer Lage zu halten; sie machten Lazarus das Fuß-vor-Fuß-setzen so schwer, daß man Jesu Befehl „Bindet ihn los und laßt ihn gehen" ohne weiteres versteht. Wer blieb näher am Textwort, Blinzler oder Bulst?[8]

[8] Zur Sudariumfrage kurz dieses: Nach Jo 11, 44 war bei Lazarus „das Gesicht mit einem Schweißtuch umbunden". Aus dem „umbunden" wird bei Blinzler im Nu ein „verhüllt". Grund: Johannes wollte die Sehbehinderung ausdrücken. Frage: Warum schrieb er dann nicht „verhüllt"? Nach Bulst hatte das zusammengewickelte und über dem Kopf geknotete Tuch den Zweck, das Kinn in seiner Lage festzuhalten. Folge: Lazarus konnte nicht sprechen; darum: „Löst ihm die Binde!" Welche Erklärung blieb strenger beim Text? Analog schließt Blinzler, daß das Sudarium auch bei Jesus das Haupt „verhüllte", Bulst dagegen, daß es um das Haupt „gebunden" war, aber das Antlitz frei ließ. Dazu eine Bemerkung:

Noch eine Frage: Was hatte Lazarus eigentlich an, nachdem man Jesu Befehl ausgeführt hatte? Nach Bulst: seine besten Kleider, wie es Sitte war. Nach Blinzler: ja, was soll man da antworten, ohne unschicklich zu werden? Hätte Jesus nicht vielmehr sagen müssen: „Löst ihm die Binden und bringt ihm was zum Anziehen"? Oder dachte er etwa nicht daran, in welch unangenehme Lage er Lazarus mit seinem Befehl brachte?

Von Jo 11, 44 aus schlägt Blinzler die Brücke zu Jo 19, 40: „Sie banden ihn (den Leichnam Jesu) in *othonia.*" Für ihn steht es fest: diese *othonia* waren Leinenstreifen, sachlich dasselbe wie die *keiriai* bei Lazarus, also Bandagen. Zwar wissen die Juden selbst nichts von einem Bandagieren der Leichen — der Oberrabbiner von Paris wunderte sich (1939), daß katholische Gelehrte so etwas für die Zeit Jesu annehmen (Bl. 47) —, aber „zur Zeit Jesu muß dem Johannesevangelium zufolge eine andere Bestattungsweise üblich gewesen sein". Bleibt nur die Aufgabe, diese *othonia* mit der *sindon* zu harmonisieren, von der die drei ersten Evangelisten sprechen. Nichts leichter als das. Joseph von Arimathäa kaufte nach Blinzler nicht „ein Leintuch", sondern „Leinwand", was *sindon* auch bedeuten kann, da das Griechische einen unbestimmten Artikel nicht kennt; oder wenn es ein Stück Leinen war, hat man es eben in Binden zerteilt. Gegenfragen: Wie kam Joseph, ein praktisch denkender Mann, dazu, zuerst ein Tuch zu kaufen und es dann umständlich in Streifen zu zerreißen oder zerreißen zu lassen? Wenn man tatsächlich für Jesu Zeiten eine Bandagierung der Leichen annehmen „muß", dann „muß" es doch sicher auch Bandagen für diesen Zweck in jeder Qualität fix und fertig zu kaufen gegeben haben. Warum kaufte Joseph nicht gleich diese, sondern die unpraktische „Leinwand"? Kaufte er aber wirklich fertige Binden, warum wählt dann Blinzlers Gewährsmann Markus, der doch stets den anschaulich konkreten vor dem unbestimmt allgemeinen Ausdruck bevorzugt, das farblose Wort „Leinwand" statt „Bandagen"? Und warum schreibt er unmittelbar darauf (diesmal höchst konkret!): „... er *wickelte* ihn in die *sindon*", ein Wort, das auch Blinzler als „drastisch", ja „unziemlich" empfindet. Fein ist das Wort gewiß nicht, es erinnert vielmehr an die Art, wie man heute Gegenstände in Packpapier einschlägt. Wie aber, wenn es den Vorgang unübertrefflich plastisch beschreibt: Eine Leiche, so gut, aber auch so schnell es ging, „eingepackt" in ein großes Tuch? Wir fragen nur und überlassen dem Fachmann gern die Antwort. Aber streng am Text soll sie bleiben!

Frage der Gegenseite: Was sollen denn die *othonia* sonst sein, wenn es keine Bandagen sind? Bulst antwortet: Gewiß, es sind die *keiriai,* von denen bei Lazarus die Rede war, aber leichte Fesseln um Hände und Füße wie dort. Dagegen Blinzler (und wie uns scheint mit Recht): Dann hätte also Johannes vom Unwichtigsten, den Hand- und Fußbinden, gesprochen, vom Wichtig-

Blinzler findet es unerklärlich (15), daß auf dem Turiner Tuch der Abdruck des Scheitels fehlt. Findet das nicht vielleicht seine natürliche Erklärung darin, daß eben dort das Schweißtuch geknotet war? Könnte das nicht ein Indiz sein? Und wofür? (Doch ist die Problematik um das Sudarium textlich viel verwickelter, als es hier vereinfacht dargestellt werden konnte.)

sten, dem großen Grabtuch aber nicht, weder hier noch im Osterbericht Jo 20, 6! Undenkbar! Bulst sucht das vermeintliche Schweigen des Evangelisten psychologisch verständlich zu machen, indem er annimmt, der Wachhabende habe, bevor er von den Vorgängen Meldung erstatten ging, zur Kontrolle das Grabtuch zurückgeschlagen, so daß nur die leeren Hand- und Fußbinden auf Johannes Eindruck machten, während das zurückgeschlagene Tuch ihn nicht auf den Gedanken der Auferstehung bringen konnte. Aber ist es psychologisch wahrscheinlich, daß der Mann nach allem, was geschehen war, das Grab zu berühren wagte? Oder war diese Prüfung auch nur nötig (s. unten)?

Wie aber, wenn Johannes in den knappen drei Worten *„edêsan auto othoniois"* (sie banden ihn mit Linnen) doch vom Leintuch gesprochen hätte?

Das Schlüsselwort „othonia" Jo 19, 40

Hier greift eine Sonderuntersuchung ein, die der Nestor der Exegeten am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom, Alberto Vaccari S. J., unlängst diesem Sätzchen gewidmet hat.[9] Er zeigt, neben anderem, an einem Vorfall, der sich 625 in dem von Palästina nicht weit entfernten Nordafrika ereignete — ein scheintot Begrabener wird auf sein Schreien hin befreit, indem man ihm Grabtücher (*sindonas*) und Binden (*keirias*) vom Körper löst —, daß *Tücher und Binden gleichzeitig* verwendet wurden, aber nicht dasselbe sind. Wichtiger noch ist eine zweite Feststellung auf Grund eines 1952 veröffentlichten Papyrus aus dem Jahre 320, der eine Liste von Reiserequisiten eines römischen Verwaltungsbeamten in Oberägypten enthält. Hier werden unter der Überschrift *„othonia"* (Leinzeug) u. a. genannt: „vier *sindonia*" (große Leintücher), „ein *phakiarion*" (faciale = sudarium). In der nächsten Gruppe „Bettausstattung" stehen neben Kissen, Matratzen usw. auch eine Anzahl Gurten (phaskiai = fasciae, Binden, was als Lehnwort genau dem griechischen *keiriai* entspricht). Damit liefert der Papyrus „den dokumentarischen Beweis, daß die Übersetzung der *othonia* mit ‚Binden' eine unzulässige Einschränkung bedeutet". Othonia bezeichnet als Sammelbegriff *alles* Leinenzeug, in erster Linie Leintücher, aber auch andere Gegenstände aus Leinwand, z. B. leinene Binden. Vaccari schließt seine Studie mit den Worten: „Zwei Punkte sind von einer gewissenhaften Exegese jedem Zweifel entrückt: 1. Sindon, sudarium und Binden sind drei verschiedene Dinge, die gleichzeitig an der Leiche des Heilands zur Verwendung gelangten ...; 2. der Ausdruck othonia bei Jo 19, 40 und 20, 5—7 bezeichnet Leinenzeug im allgemeinen und kann nicht auf die Binden allein eingeschränkt werden, wenn er sie auch miteinschließt. Die Folgerungen, die man aus dieser unzulässigen Einschränkung zu ziehen beliebte, sind gegenstandslos." Dazu fügte der Gelehrte privat den Satz bei: „Unter diesen Folgerungen ist die wohl am hart-

[9] *„Edêsan auto othoniois* (Jo 19, 40), in: Miscellanea biblica B. Ubach, Montserrat 1954, 375—836. Vgl. dazu Blinzler im „Philologus" 99 (1955) 158—166.

näckigsten behauptete die, daß die Echtheit des Turiner Grabtuchs unvereinbar sei mit dem Wortlaut des heiligen Evangeliums."

Was wollte also Johannes 19, 40 sagen? Indem er sich auf die Begräbnissitten der Juden beruft, umfaßt er mit dem einen Wort *othonia* alles, was an Leinzeug zur Verwendung kam: Leintuch, Kopftuch, Binden für Hände und Füße. Damit tat man, was man sonst zu tun pflegte: man band, was zu binden war — Hände, Füße, Haupt —; den Körper als Ganzes packte man, wie Markus schreibt (ähnlich Matthäus und Lukas), in die *sindon* ein, die der Ratsherr mitgebracht hatte. Daß „binden" auch auf das Leintuch ausgedehnt wird, obwohl es hier streng genommen nicht paßt, ist eine sprachliche Freiheit (Zeugma), die sich selbst im Griechischen des Lukas findet, wo dem stummen Zacharias „Mund und Zunge" aufgetan werden, obwohl das „aufgetan" nur auf den Mund zutrifft, nicht auf die Zunge (ähnlich Lk 2, 22, wo sich „die Tage ihrer Reinigung" nur auf Maria, nicht aber auf das Kind beziehen, das „dargestellt' wurde).

Die Osterbotschaft Jo 20, 6

Bleibt die entscheidende Kontrollfrage: Bewährt sich diese Auslegung auch vor dem Osterbericht Jo 20, 6 f.? Wir glauben, ja; mehr noch: wir glauben sogar, daß sie eine Bemerkung des Evangelisten überraschend zum Leuchten bringt, die nicht nur Blinzler (S. 48) allein „etwas rätselhaft" findet und die noch kein Exeget, mit Ausnahme vielleicht des von Blinzler (Anm. 76) genannten Macgregor, befriedigend erklärte. Petrus, nach ihm Johannes, betreten die Grabkammer, und was sehen sie? Nach Blinzler: die leeren Bandagen; nach Bulst: das zurückgeschlagene Leintuch, das den Blick auf die leeren Fesseln freigibt; nach beiden: etwas von den Binden entfernt das Schweißtuch. Wie konnte alles das zusammen — dies war bisher das Rätsel — in Johannes plötzlich die Gewißheit entzünden: Er ist erstanden?

Was aber sahen sie, wenn wir die Dinge nach der oben gewonnenen Deutung weiter zu Ende denken? Sie sahen etwas höchst Erstaunliches: das Leinen„paket", das den Toten umschlossen hatte, vollkommen intakt, noch auf den Trograndern aufruhend, aber tief eingesunken — also leer; zugleich aber sahen sie noch etwas anderes, und dieses andere überstieg alles irdisch Mögliche so ungeheuer, daß es auch einem beherzten Mann den Atem stocken ließ: Das Schweißtuch, das der in das Linnen Eingehüllte am Kopf getragen hatte — dieses Tuch lag, zusammengerollt und geknotet, wie es der Tote getragen hatte, *außerhalb* des *völlig unversehrten* Leinenbalgs „getrennt davon an einem eigenen Ort". *Wie kam das Tuch durch die intakte Hülle dahin?* In Johannes springt die Frage auf, und im gleichen Augenblick durchzuckt ihn die Erkenntnis: Der hier tot lag, hat die Hülle durchbrochen, in einem Zustand, der nicht mehr an die Gesetze der Körperwelt gebunden war. Er war in einer neuen Seinsweise erstanden und hatte das Schweißtuch mit der Gebärde des Siegers über die ehernen Naturgesetze „draußen" niedergelegt, in der Welt des Scheines, die uns so fest und sicher dünkt — als „Zeichen"

dafür, daß er in einem Dasein stand, dem weder Grab*stein* noch Grab*hülle* mehr Widerstand bot. Es war seine Osterbotschaft an seine Jünger. Johannes hat sie verstanden. Er „sah und glaubte".[10]

Man mag die gegebene Erklärung annehmen oder nicht, so viel kann man wohl mit gutem Gewissen sagen, daß die Auffassung Bulsts in ihren Grundzügen nicht im Widerspruch zu den Evangelien steht, sondern dem Wortlaut sogar strenger gerecht wird als die von den Echtheitsgegnern postulierte, aber nicht bewiesene Bandagentheorie. Mehr als den Nachweis der Widerspruchslosigkeit — der noch nicht besagt, daß es so gewesen sein *muß* — kann man nicht verlangen. Die Angaben der Evangelien sind so knapp und in ihrem genauen Sinn so schwer festzustellen, daß auf viele Detailfragen eine absolut sichere Antwort nicht gegeben werden kann.

Jedenfalls hat A.-M. Dubarle O.P. recht, wenn er schreibt (Le Monde nr. 1679 vom 20. 6. 1950): „Was es auch im einzelnen mit diesen Erklärungen auf sich haben mag, es wäre nicht klug, allzu schnell die Echtheit des Grabtuchs von Turin zu verwerfen, unter dem Vorwand, seine Gegebenheiten ließen sich nicht mit dem evangelischen Bericht vereinbaren. Man darf nicht vergessen, daß die Evangelisten nicht die Absicht hatten, einen peinlich genauen Bericht über die kleinsten Einzelheiten der Bestattung Jesu zu geben, und daß wir anderseits unbewußt uns verleiten lassen, den Inhalt der Texte durch das zu ergänzen, was wir selbst uns auf Grund einer kritisch nicht genügend geklärten Denkgewohnheit einbilden. In Wirklichkeit ist die Vereinbarkeit (zwischen Text und Tuch) gar nicht so schwer, wie man es manchmal hingestellt hat. Sache der Wissenschaft ist es, uns zu sagen, ob das Turiner Tuch tatsächlich einen Hingerichteten barg. Die Exegese wird sehen, wie sie gewisse Erklärungen zu modifizieren hat, die man bisher dem Zeugnis des heiligen Johannes zuteil werden ließ."[11]

[10] F. M. Willam, der den Zeichencharakter des Sudariums gut hervorhebt — Johannes ist der Evangelist der „Zeichen" —, konnte trotzdem in seinem Artikel „Johannes am Grabe des Auferstandenen" (Zeitschrift für kath. Theologie 71, 1949, 204—213) das Wort „Er sah und glaubte", nicht so einleuchtend erklären, weil auch er von der Bandagenhypothese ausgeht. Nach ihm bestand das „Auffallende" darin, „daß das Kopftuch sich eben nicht unverrückt am gleichen Platze befand, wo es das Haupt Jesu umhüllt hatte". Also ein Unterschied von Zentimetern, während es, die Richtigkeit unserer Deutung vorausgesetzt, in Wirklichkeit um einen Unterschied zwischen Irdischem und Überirdischem ging, um eine neue Dimension des Daseins. Das meinte wohl auch der oben erwähnte Macgregor (The Gospel of John, 1928, S. 356), wenn er schreibt: „Die ganze Ausdrucksweise ist offenbar mit Bedacht gewählt, um den Gedanken nahezulegen, daß Jesu irdischer Leib übergegangen war in einen vergeistigten und verklärten Auferstehungsleib, ohne die Grabtücher zu versehren, die einfach auf dem Rande innerhalb des Grabes zurückgelassen waren — *in ihrer ursprünglichen Lage*."

[11] Wenn Blinzler (26) meint: „Der Bibeltext und nicht bloß die Auslegung betont so unmißverständlich wie nur möglich, daß die Tücher um den Leichnam *gebunden* waren", so ist das ein Irrtum des Auslegers. Auch zu Galileis Zeiten glaubten die Exegeten einhellig, sie verteidigten den Bibeltext, und sie verteidigten doch nur die eigene (falsche) Exegese. Wäre die Echtheit des Grabtuchs bis zurück zu Joseph von Arimathäa lückenlos bezeugt, so fände sicher kein Exeget in dem Wortlaut bei Jo 19,40 unüberwindliche Schwierigkeiten dagegen, und die noch recht junge Bandagentheorie hätte niemals Boden gewonnen. Zum erstenmal erscheint das Wort „Binden" im Sinn von Bandagen (statt der traditionellen „Linnen" oder „Leintücher") nach den Feststellungen Vaccaris im Jahre 1879 in einer französischen protestantischen Übersetzung, um sich dann, erst langsam, dann immer schneller, in anderen, auch deutschen Übersetzungen einzubürgern. Dieser seltsame Vorgang erklärt sich

Das provisorische Begräbnis

Was endlich die Annahme eines „provisorischen" Begräbnisses bei Jesus betrifft — eine Annahme, die viele Exegeten mit Bulst teilen —, so gewinnt sie eine gute Wahrscheinlichkeit, sobald man sich einmal konkret in die ganze Lage hineindenkt. Erstens die Zeitnot. Auch wenn man mit Gächter[12] annimmt, daß sich Joseph von Arimathäa seit Stunden schon alles gut überlegt und eingeteilt hatte — wie lange hat es allein gedauert, bis er auch nur im Besitz der Leiche war! Da mußte sein ausgestellter Beobachter ihm die Nachricht vom Tode Jesu bringen, er selbst mußte den Gang zu Pilatus machen, mußte warten, bis er zur Audienz vorgelassen wurde. Pilatus, der erst jetzt vom Tode Jesu hört, verlangt Rapport. Der Meldegänger (oder Meldereiter) muß hinaus an den Kreuzigungsort, der Hauptmann muß Meldung erstatten (das liest sich alles sehr schnell, aber was kostete jeder einzelne der Wege Zeit in einer Stadt, in der es gerade an diesem Abend auf den engen Gassen von Menschen wimmelte!). Das Übergabedokument wird endlich ausgefertigt, Joseph eilt nach Hause, so schnell es eben geht. Jetzt erst kann sich die kleine Kolonne auf den Weg nach Golgatha machen. Ist es wohl übertrieben, wenn man annimmt, daß eine kostbare Viertelstunde nach der andern verstrich, ehe man auch nur zur Kreuzabnahme schreiten konnte? Und da warf schon wieder der einbrechende Abend drohend seine Schatten voraus; denn um sechs Uhr mußte wegen des Sabbats nicht nur alles beendet, sondern alles schon wieder zu Hause sein. Dazu kam der furchtbare Zustand der Leiche! Es war viel schlimmer, als die Männer, die dem Geschehen ja ferngeblieben waren, je angenommen hatten. Das rief nach einer Behandlung der Leiche, die in der kurzen noch übrigen Zeit nicht möglich war.

Und sie wollten doch dem Toten ein möglichst ehrenvolles Begräbnis bereiten! Wie, wenn in diese Stimmung hinein von irgendeinem der Männer oder Frauen der Vorschlag fiel: Tun wir jetzt, was wir tun müssen und können, bevor der Abend sinkt — sobald es möglich ist, holen wir nach, was das Herz uns befiehlt! So kam es zu einem Begräbnis, das man je nachdem ein provisorisches oder endgültiges nennen kann: es entsprach ganz der „Sitte der Juden" (Jo 19, 40) und ließ dennoch die Möglichkeit einer Ergänzung offen. Man setzte den Leichnam so bei, daß man die Nachbehandlung jederzeit vornehmen konnte — in einem Linnen, das sich leicht aufschlagen ließ, ohne Ölung mit Salböl,[13] damit die Wunden nicht mit dem Stoff verklebten,

wohl aus dem Einfluß des neu erwachten Interesses für ägyptische Mumienfunde, wobei man sich nicht genügend Rechenschaft gab über den fundamentalen Unterschied zwischen ägyptischer Mumifizierungstechnik und jüdischen Bestattungssitten.

[12] Zeitschrift für kath. Theologie 75 (1953) 221 f.

[13] *Gächter* macht (a.a.O. 223) auf das auffällige Fehlen der Öle aufmerksam und erklärt es mit einem akuten Ölmangel in Jerusalem wegen der Masse der Festgäste. Auch wenn man diese Erklärung nicht teilt — der reiche Ratsherr hatte doch sicher Ölvorräte genug oder er hatte „Verbindungen", die immer noch etwas herbrachten —, auffallend bleibt die Sache jedenfalls. Entweder waren tatsächlich „höhere Gewalten" im Spiel, dann war das ein Grund mehr, die Bestattung nur provisorisch vorzunehmen; oder es ist ein Anzeichen, daß Joseph schon im vorhinein nur mit einem vorläufigen Begräbnis rechnete und deshalb das Öl zuhause ließ.

ohne Kleider, die man dem elend Gehenkten schon längst vom Leibe gerissen hatte.[14]

Nur ein Punkt bei Bulst läßt sich wohl kaum einleuchtend machen: daß man auf eine Waschung des Leichnams verzichtet haben sollte. Das ist, wie ein Kritiker bemerkt, „für jüdische Mentalität speziell in diesem Falle völlig undenkbar — dazu war immer noch Zeit".[15] Frage an die Zuständigen: Können nicht die natürlichen Zersetzungsvorgänge nach dem Tod, die noch keine Verwesung bedeuten müssen (vgl. Wuenschels Kapitel „Under the dominion of death"), die Spuren auf dem Tuch auch nach einer Waschung hervorgebracht haben? Können nicht auch dann noch Nachblutungen eingetreten sein, wie sie auf dem Tuch sichtbar sind? Nach der auf Experimente gestützten Zuschrift eines Physiologen auf unsern ersten Artikel möchten wir glauben: ja. Das wäre noch weiter zu untersuchen.

Eine Bilanz

Versucht man nun, unter Zusammenfassung aller Einzelheiten eine Bilanz zu ziehen — das Wort selbst deutet auf die zwei Waagschalen einer Waage hin —, dann wird man bei aller Vorsicht sagen dürfen, daß der Ausschlag sich noch erheblich tiefer zugunsten der Echtheit gesenkt hat. Jedenfalls kann sich, wer der Reliquie als dem echten Zeugen der Passion und Auferstehung des Herrn seine Verehrung erweist, auf gute Gründe stützen und sich in bester Gesellschaft wissen; haben doch auch die Päpste seit Jahrhunderten und bis herauf zu Pius XI. und Pius XII. in mündlichen wie in schriftlichen Äußerungen und Gnadenerweisen ihre Überzeugung von der Echtheit bekundet, auch wenn sie nicht, wie der gelehrte Prospero Lambertini, der spätere Benedikt XIV., zugunsten der Echtheit in die Diskussion eingriffen (vgl. Kap. 12 bei Wuenschel „The Popes and the Shroud"). Auch das ist eine geschichtliche Tatsache; man wünschte, sie würde von der Gegenseite nicht geflissentlich verschwiegen oder verkleinert, sondern wenigstens ehrlich zur

[14] Wenn Blinzler gegen Bulst polemisiert (Klerusblatt 35, 161): „Kein einziger Text (in der jüdischen Literatur) spricht davon, daß die Juden einen Toten völlig nackt (was nach ihnen der Gipfel der Indezenz gewesen wäre) und mit gefesselten Händen und Füßen zum Grabe getragen haben", so übersieht er, daß der Sonderfall Jesu in diesen „Texten" wirklich nicht vorgesehen war. Er übersieht ferner, daß der Abstand von der Kreuzigungs- zur Grablegungsstätte sehr kurz war (40 Meter?), daß man den Toten möglichst schnell dem Gesichtskreis der Öffentlichkeit entziehen wollte, daß man nicht einmal weiß, ob man den Leichnam nicht doch irgendwie bedeckt die kurze Strecke hinübertrug. Sollte er aber die Bestattungsart selbst, also die Leiche im Grab gemeint haben, so scheint uns, daß sie in ihrer Leinenhülle nicht weniger dezent beigesetzt war als in Bandagen.

[15] *Fr. Mußner* in Trierer theolog. Zeitschrift 64, 1955, 307. Zu Mußners weiterer Bemerkung, man habe nach dem Bericht der Synoptiker den Leichnam zunächst, d. h. gleich nach der Abnahme vom Kreuz, in Leinwand gewickelt und dann erst beigesetzt: Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß man die „reine" Leinwand (Mt 27, 59) aufsparte, bis der Leichnam wenigstens gewaschen war? Und gewaschen wurde er sicher erst im „Garten", nicht auf der Richtstätte. Aber selbst wenn man sich dieser naheliegenden Annahme nicht anschließt, auf jeden Fall hat man das Tuch, unmittelbar bevor man die Leiche ins Grab bettete, noch einmal ordentlich zurechtgelegt. Bleibende Abdrücke konnten sich, abgesehen etwa von Nachblutungen, in der kurzen Zeit der Übertragung vom Kreuz zum Grab nicht bilden. Übrigens nimmt auch *Pickl* (Messiaskönig Jesus, München 1939, S. 175) an, daß die Waschung unterblieb; er gibt aber als Gründe nur die Zeitnot und das Schweigen der Evangelien an.

Notiz genommen, auch wenn man die übertriebene Meinung Bulsts von der religiös-apologetischen Bedeutung der Reliquie nicht teilt. Im übrigen gehört, wenn man alles gründlich abwägt, mindestens ebensoviel Glaubenswilligkeit dazu, die Argumente für die Unechtheit als zwingend zu betrachten, wie sich für die Echtheit zu entscheiden.

Trotzdem scheint auch nach dieser neuen Runde die Zeit für ein endgültiges Urteil noch nicht gekommen. Warum? Es handelt sich in der Frage des Turiner Grabtuchs um einen Indizienprozeß von riesigem Ausmaß, der trotz der langen Zeit seit 1898 heute noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Sein Streitgegenstand, wenn man will: der „Angeklagte", ist stumm; wir sind also tatsächlich auf ein reines Indizienverfahren angewiesen: Kann das Tuch echt sein, muß es echt sein? Die Front der Verteidiger sagt ja, die Front der Gegner nein. Beide, Leugner wie Verteidiger, sind darauf angewiesen, ihre Indizien vorzubringen oder jene der Gegner zu entkräften. Dazu kommt, daß sich das Verfahren auf wenigstens drei Haupt- und einige Neben„kriegsschauplätze" verteilt: Was sagt die Geschichte, die Naturwissenschaft, die Bibel dazu, was die Archäologie, die Kunst- und Stilgeschichte? Sie alle müssen mitgehört, jeder Einwand geprüft, jedes kleinste Indiz untersucht werden. Es ist tatsächlich „ein ganzes Mosaik unendlich mühseliger Studien um die Klärung der Frage" notwendig, wie W. Keller in seinem Buch „Und die Bibel hat doch recht" in dem Kapitel über das Turiner Grabtuch schreibt (er referiert übrigens ohne jede Diskussion einige Beweise für die Echtheit).

Daß der Streit der Parteien manchmal auch heftige Formen annimmt, sollte nicht tragisch genommen werden. Nicht jedem ist es gegeben, so vornehm ruhig zu schreiben wie etwa die Echtheitsgegner H. Thurston S. J. oder F. M. Braun O.P. (Verzeichnis ihrer Arbeiten bei Wuenschel). Polemik wetzt den Scharfsinn, sie macht ihn freilich auch zuweilen überscharf oder stumpf. Auch das muß in Kauf genommen werden um der Wahrheitsfindung willen. Jedenfalls hat schon die bisherige Auseinandersetzung unser Wissen in vielen Punkten bereichert oder doch wenigstens berichtigt, was auch ein Vorteil ist.

Noch immer bleiben manche Fragen zu klären — einige wurden im Laufe der Darstellung, andere bereits früher genannt. Noch stehen letzte Ermittlungen und Proben aus. Die mit Stoff belegte Rückseite des Tuches ist noch nicht untersucht; die neuesten Forschungsmethoden konnten noch nicht angewendet werden, und es besteht wenig Aussicht, daß die für das Tuch Verantwortlichen es bald dafür freigeben werden. Die Echtheitsgegner können sich für dieses Zögern nur den einen Grund denken: Man fürchtet eine Aufdeckung des Betrugs. Daß es eine ganze Reihe von Gründen durchaus ehrenhafter Art gibt, dafür haben sie anscheinend keinen Blick.

Man sieht auch nicht recht, wie die eben erwähnten Methoden einen erklärten Echtheitsgegner bekehren sollten. Wenn der Röntgenstrahl tatsächlich nachweist, daß keine künstlichen Farben vorliegen, dann heißt es: Das haben wir schon lange gewußt, das hat schon das Lichtbild gezeigt! Wenn die

infraroten oder ultravioletten Strahlen echtes Blut feststellen, dann erhärten sie nur, was die Gerichtsmediziner heute schon sagen, aber sie geben keine Antwort auf die Frage: Von wem stammt dieses Blut? Wenn das radiokarbonare Verfahren, bei dem ein Stück der Reliquie von etwa Taschentuchgröße verbrannt werden müßte, ein Alter von 2000 Jahren ergäbe, so würde entweder die Exaktheit des Ergebnisses angefochten oder der Fälscher hat sich, um seinen Betrug täuschend ähnlich zu machen, ein uraltes Tuch verschafft. Und wenn das Mikroskop wirklich „allenfalls vorhandene Spuren von Blut, Haaren u. dgl." (Bl. 18) feststellen würde, was bei einem Tuch, das buchstäblich „durch Feuer und Wasser" (Löschwasser) ging, recht unwahrscheinlich ist, dann stammen sie eben von einer Leiche des 14. Jahrhunderts! Man glaubt nicht, welch ungeheure Macht das Apriori, auf deutsch: die Grundhaltung besitzt, mit der jemand an ein Problem herantritt. Trotzdem wäre es gut und zu wünschen, kein Mittel unversucht zu lassen, das geeignet ist, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Vielleicht blitzt im Verlauf der Untersuchungen doch plötzlich ein Indiz auf, das jeden Zweifel an der Echtheit (oder Unechtheit) zu Boden schlägt.

Manchmal möchte man im Angesicht des Grabtuchs mit einer kleinen sachbedingten Abwandlung die Worte wiederholen, mit denen die Zeitgenossen Jesu kurz vor seinem Tod in Schmach und seiner Auferstehung in Herrlichkeit auf ihn eindrangen (Jo 10, 24): „Wie lange hältst du uns noch in Spannung? Wenn du das bist, wofür du dich ausgibst, sag es offen!" Vielleicht wird einmal ganz unvermutet die Stunde reif, da dieses „Zeichen des Widerspruchs" sein Geheimnis lüftet, dann, wenn es in der letzten Runde des Prozesses zum erstenmal selbst in die Schranken gerufen wird:

„Der Angeklagte trete vor — als Zeuge in eigener Sache!"

Guernica und Thermopylae

Zwei Katastrophenbilder von Picasso und Kokoschka

Von HERBERT SCHADE S. J.

Die großen Katastrophen der Vergangenheit rufen nach einer geistigen Bewältigung. Zahllose Untersuchungen der Machtpolitik und ihrer psychischen Voraussetzungen wechseln mit bedeutenden Dichtungen ab, die sich die Notlage dieser Zeit zum Thema wählen. Soweit es sich um wissenschaftliche Arbeiten handelt, empfiehlt es sich, ihnen kritisch gegenüberzutreten, d. h. das Richtige vom Falschen und die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden. Soweit es um Kunstwerke geht, gilt es, sie zu interpretieren, d. h. die Wucht ihrer Aussagen zugänglich zu machen und ihre Gefahren aufzuzeigen. Im Folgenden sollen zwei bedeutende Katastrophenbilder von Kokoschka und Picasso miteinander verglichen werden, die Spiegel des gegenwärtigen

bzw. jüngst vergangenen Chaos darstellen. Das vielumstrittene Guernicabild wird als Beitrag Picassos herangezogen, das Triptychon von der Schlacht an den Thermopylen, eben bei BW-Presse Winterthur in wertvollen Wiedergaben veröffentlicht, bildet den Anteil Kokoschkas zu diesem Thema.[1] Beide Maler gelten als führende Künstler, beide gestalten geschichtliche Ereignisse, beide deuten die Katastrophen der Gegenwart. Ohne sich aufeinander inhaltlich oder formal zu beziehen, gelangen die Künstler zu vielen gleichen Ergebnissen, bieten aber doch im Grunde eine verschiedene Auffassung vom Wesen der Katastrophe.

*

Guernica, so heißt die baskische Stadt, die am 26. April 1937 von den Geschwadern der deutschen Legion „Condor" mit Bomben belegt wurde. Damals schickte sich Picasso gerade an, im Auftrag der republikanischen Regierung ein Bild für den spanischen Pavillon der Pariser Weltausstellung zu malen und wählte diese Bombardierung zum Thema für sein Werk. Eine Katastrophe also, die danach fast jeder von uns in potenzierter Form oft und oft erleben mußte. Eine Katastrophe, die beispielhaft für das ungeheuerliche Geschehen des Krieges ist.

Wie sieht Picasso dieses Ereignis? In gewaltigem, querliegendem Format von 3,51 × 7,82 m beschreibt der Künstler im größeren Teil des Bildes einen Innenraum, an den sich rechts ein schmaler Außenbezirk anschließt. Aus dem Innenraum wird durch den Lichtkegel einer Glühbirne ein großes Dreieck herausgeschnitten, in dessen Mitte ein Pferd zusammenbricht. Unter dem Pferd liegt die zerstückelte Gestalt eines Menschen mit abgebrochenem Dolch in der Hand, von rechts schiebt sich, wie eine übergroße, tragische Maske ein Kopf durch eine Öffnung. Ein dazugehöriger Arm hält einen Leuchter in den Raum. Von unten her, halb kniend, halb hockend, schaut eine Frauengestalt ins Licht. Ganz rechts, schon im Außenbezirk, reckt ein aufbrüllender Mann im spitzen Winkel seine Arme empor. Ganz links beobachten wir eine klagende Mutter mit Kind und darüber — Symbol des Entsetzlichen — einen Stier, der sich stur von dem Ereignis abwendet. Das Bild nur in Schwarz-Weiß und einigen Grautönen gegeben, die manchmal ins Bläuliche und Violette zu gehen scheinen, erweckt den Eindruck einer berstenden Granate. Winkel, Linien, zerstückte Körperteile von Menschen und Tier, dazu das Auf und Ab von hellen und dunklen Ausschnitten bieten ein Beispiel für die Atomisierung in der modernen Kunst, die Max Picard so eindringlich beschrieben hat.[2]

Die Auffassung des Themas scheint eine Variation des antiken „ad sidera tollit" (P. Virgilius Maro: Aeneis zweites Buch, Herder 1948, S. 22), des Aufschreis zu den Gestirnen. Aber bei Picasso gibt es keine Sterne. Einmal trifft der Schrei auf die Flammen des Hauses rechts. Die aufblickende Frau wen-

[1] *Kokoschka, Oskar,* Thermopylae. Ein Triptychon. (10 farbige Tafeln mit sieben Abbildungen und Texten von Herodot. O. Kokoschka und W. Kern. Winterthur 1955, BW-Presse. Sfr. 39.—).

[2] *Picard, Max,* Die Atomisierung in der modernen Kunst. Hamburg, 1954. Furche-Verlag.

det sich ins Licht der Kerze. Der Kopf der klagenden Mutter streift fast den Stier. Das ganze Ereignis aber spielt sich unter dem Schein einer elektrischen Glühbirne ab, die wie das säkularisierte Auge Gottes den Raum beherrscht.[3] Die Ausweglosigkeit der Lage ist hinreichend gezeichnet. Farbe und Form schildern extremste Affekte. Ein Pathos bricht auf, gegen das alle Bewegung und Ekstase des Barock Ruhe und Friede atmet. Damit ist eine Grunderfahrung des modernen Menschen Gestalt geworden: die Verzweiflung und Ausweglosigkeit des Krieges. Die Wehrlosigkeit des Zivilisten gegen die vernichtende Gewalt einer Bombardierung wird sichtbar, und die tierische Übermacht des Staates und seiner Gewalt findet im Stier ein schreckliches Symbol. Künstlerisch scheinen die scharfen Linien, die spitzen Winkel und die splitternden Flächen — alles Elemente, die der Kubismus entwickelt hat — dem Thema besonders zu entsprechen und steigern das Guernicabild zu einem unheimlichen Werk. Allein das Bild hat nicht nur negative Elemente: Das Licht, wenn auch nur als Glühbirne und Kerze, erhält eine zentrale Bedeutung. Das Seherische in der leuchtertragenden Figur, die man mit einer tragischen Maske vergleichen kann, ist eindringlich gegeben. Und in der knienden Frau, die zum Lichte aufblickt, scheint die Ergebung in das Schicksal gestaltet.

*

Thermopylae — das Triptychon Kokoschkas — schildert zunächst eine uralte Schlacht, die Verteidigung einer griechischen Paßstraße durch den Spartaner Leonidas gegen die ungeheure Übermacht des persischen Großkönigs. Laut einer Inschrift, die Herodot uns überliefert hat, kämpften dort einst 4000 Griechen mit 300×10000 Barbaren um die Freiheit. Während die Griechen mit ruhiger Entschlossenheit den Kampf aufnahmen, wurden die Truppen des Großkönigs mit Geißeln in die Schlacht getrieben. Und doch hätten sie nicht gesiegt, wenn sich nicht in Ephialtes ein Verräter gefunden hätte, der den persischen Feldherrn Hydarmes mit seiner Garde, den „Unsterblichen", den Weg über die Berge in den Rücken der Griechen wies. Die Griechen starben, wie das Gesetz es befahl. Mit ihnen fiel auch der Seher Megistias, der ihren Untergang vorausgesagt hatte.

In drei Tafeln faßt Kokoschka das Ereignis. In dem linken Bild schildert er den Aufbruch des Leonidas aus seiner Heimat. Im Hintergrund sehen wir eine heitere Landschaft mit einem reitenden Silen, im Vordergrund ein Herdfeuer, Frau und Kind, Haus und Krieger. Eindringlich blickt ein großes Auge vom Schild — uraltes Schreckbild im Kampf —, unheilabwendend und unheilverheißend.

[3] Der Ausdruck „säkularisiertes Auge Gottes" findet auch im Werke Picassos eine Stütze. So bringt eines der 70 Blätter, die als Vorarbeiten für das „Guernicabild" heranzuziehen sind, an Stelle der Glühbirne einen Ausblick in eine Landschaft mit einer Darstellung der Sonne. Auf der linken Seite desselben Blattes beobachten wir die Mondsichel. (Vgl. *W. Boeck:* P. Picasso S. 406 Guernica III siehe Buchbesprechungen dieses Heftes S. 475). In dem Bild vom „Frieden", dem Gegenstück zur großformatigen Darstellung des „Krieges", wird die Lichtquelle tatsächlich als Auge gegeben, dessen eigenartige Wimpern oder Strahlen aus Zweigen gebildet werden.

Im Mittelbild sitzt links, groß und nach innen gewandt, der Seher. Über ihm erscheint eine Vision im Licht, ein griechischer Gott (Apollo) oder der ewige Mensch. Darunter krümmt sich im roten Narrengewand die Gestalt des Verräters. An zentraler Stelle aber erhebt sich ein Krieger, der abendländische Mensch, der zwischen dem ewigen Menschheitsideal und dem Verrat zu wählen hat. Dahinter droht das unaufhaltsame Chaos der Feldschlacht.

Im rechten Bild sieht man das Vorrücken der mit Peitschen in den Kampf getriebenen Barbaren, die von Bluthunden begleitet werden. Rechts, in Ketten fliehend, Athene, die Göttin des Geistes, durch ihr Attribut, die Eule, näher charakterisiert. Im Hintergrund schaut man wie eine Vision der Seeschlacht von Salamis in heiteren Farben den Sieg der Flotte, die Verheißung des Friedens.

*

Wenn bei Picasso der immer wiederkehrende Schrei der Verzweiflung erschüttert, dem die Eintönigkeit der Farbe und die Linearität zersplitternder Flächen entsprechen, so spricht bei Kokoschka die Vielschichtigkeit des Geschehens, die Farbigkeit und eine tiefsinnige Deutung der antiken Schlacht an.

Aber beide Werke haben ihre Grenzen. Und es wäre wohl nicht richtig, wenn man in den Bildern eine letzte Sinngebung des Geschehens finden wollte. Zu einseitig schildert Picasso die Zerstörung, zu stark ist die Auflösung bei Kokoschka gegeben. Sicher gab es viele Menschen, für die eine Bombardierung sinnlos war. Ihre Antwort auf das Ungeheure war die Verzweiflung. Das hemmungslose Schreien, das Sich-am-Boden-wälzen und den Selbstmord als äußerstes Zeichen dieser Verzweiflung haben wir um uns erlebt, und manchmal waren viele von uns einem solchen Endzustand nahe. Darüber hinaus aber gab es menschliche Haltungen, die trotz Zerstörung, Feuer und Tod weit herausragten über das Chaos des Krieges. Ja es fanden sich sogar Helden, die ihren eigenen Tod zu einem Sieg der menschlichen Freiheit umzuprägen verstanden; um von den Männern des Glaubens zu schweigen, die im Namen des Gekreuzigten ein solches Schicksal auf sich zu nehmen imstande waren.

Hier führt Kokoschka gedanklich über Picasso hinaus; denn er zeigt Leonidas, einen abendländischen Prototyp, im Kampf um die menschliche Freiheit. Dieser Sohn des Herakles — Herodot bringt seinen Stammbaum — und seine Gefährten schmücken sich, bevor sie in den Tod gehen; sie zeigen Haltung. Auch der Seher bleibt im Kampf, obwohl er seinen eigenen Untergang voraussieht. Zweimal erscheint das große Motiv jeder Feldschlacht, das Bergen der Verwundeten oder Gefallenen auf dem Mittelstück von Kokoschkas Triptychon. Der Ausblick in die Landschaft auf der ersten Tafel und die Schau der siegreichen Seeschlacht mit ihrem lyrischen Charakter weisen dem Chaos seine Schranken. Unvergeßlich bleibt das Auge auf dem Schild im linken Bild, in dem alle Wechselfälle der Zukunft aufgehoben scheinen. Was aber bei Kokoschka besonders auffällt: Er vermeidet es, mit seinem Thema — Kampf zwischen Barbarentum und Griechentum, Krieg zwischen Ost und

West, Auseinandersetzung zwischen Tyrannei und Freiheit — auf die gegenwärtige Rivalität zwischen Ost und West anzuspielen. Vielmehr vertieft er die historische Thematik: Der abendländische Mensch — der Krieger im Mittelstück — steht in der Entscheidung zwischen den großen Werten des Menschlichen (Apollo im Licht) und den Unwerten des Verräters (Ephialtes, der rote Narr).

Dagegen scheint Picassos Bild — namentlich in der Deutung Haftmanns, der im Stier den Triumphator Franco erblickt — zu verlieren. Abgesehen davon, daß bei einem existentiellen Ereignis wie Tod, Krieg und Liebe jede Anspielung auf Persönlichkeiten der Gegenwart das Menschliche und Künstlerische im Werk zurücktreten läßt, ist eben Franco, gemessen an den vorangegangenen und folgenden Ungeheuerlichkeiten, nicht das Symbol der Zerstörung und des Wahnsinns.[4] Es scheint uns dem Bilde, das Probleme genug aufgibt, mehr gedient, wenn man, wie Picassos Freund M. Raynal, es bei seiner Beschreibung tut, den Namen Franco überhaupt nicht erwähnt und das Ereignis allein sprechen läßt. Das Bild selbst bietet für solche Beziehungen keinen Hinweis.[5]

Aber auch Kokoschkas Werk hat seine Grenzen. Zunächst scheint es gedanklich überladen. Der Krieger, als Mensch in der Entscheidung, ist fast nur aus dem Begleittext zu verstehen. Die Vision des Apoll bzw. der Männergestalt im Licht enthält bei dem geradezu impressionistischen Gesamtcharakter des Bildes zu viel der Symbolik. Wie stark wirkt dagegen z. B. die Flotte oder der Rabe vor der roten Wolke u. ä. Dazu treibt der Künstler die schillernde Farbigkeit im Gegensatz zu dem überaus durchdachten, ja literarischen Aufbau der Komposition, bis zur Auflösung. Hier besitzen frühere Werke des Meisters, wie z. B. der tote Hammel, künstlerisch eine größere Eindringlichkeit, weil sich in ihnen die Auflösung, ja das Verwesende der Farbgebung mit dem Thema trifft, was für das Triptychon nicht durchweg gilt.

*

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen. Sie weisen ein gemeinsames Ergebnis auf: Der moderne Künstler und damit der moderne Mensch ist den Schattenseiten des Daseins verfallen. Er sieht vorwiegend das Negative. Selbst wo er, wie Kokoschka, gedanklich umfassende Programme bietet, bleibt der Eindruck der Auflösung. Picasso müht sich weniger um Programme. Es fehlt bei ihm die bergende Natur, die Kokoschka im Abschiedsbild und in der Seelandschaft so großartig darstellt. Es fehlt aber besonders der Mensch, der vor die Entscheidung gestellt ist, der Mensch der Freiheit. Alle Gestalten Picassos stehen unter der Gewalt eines Verhängnisses, einer unerbittlichen Notwendigkeit. Aber gerade bei der Darstellung dieses Bombenangriffes hätte das Thema des freien Menschen als Gegensatz zum Stier-

[4] *Haftmann, Werner,* Malerei im 20. Jahrhundert. München 1954, Prestel-Verlag. S. 414.
[5] *Raynal, Maurice,* Picasso. Übersetzt von K. G. Hemmerich. Genf 1953, bei A. Skira. S. 99. Dagegen muß man damit rechnen, daß der Stier ein altes Symbol für Spanien darstellt.

symbol nicht fehlen dürfen. Ebenso gehören Motive der Menschlichkeit, wie z. B. die Kameraden, die den Verwundeten aus der Schlacht tragen, zum Thema einer solchen Bombennacht. Durch das Fehlen dieser Elemente, Natur, Menschlichkeit und Freiheit, erscheint tatsächlich der Mensch bei Picasso mehr aus der überlieferten Ordnung ausgebrochen als bei Kokoschka. Dazu schreit Picasso seine Affekte hemmungslos heraus. Während Lessing in seinem Laokoon zwar dem Dichter den maßlosen Schrei — ad sidera tollit — zubilligt, fordert er vom bildenden Künstler und seinem Werk die beherrschte Haltung des Laokoon, dessen schmerzerfüllter Mund nur wenig geöffnet ist. Im Guernicabild schauen Picassos Figuren mit weit aufgerissenem Mund nach oben. Ohne Lessing zum verbindlichen Maßstab moderner Kunst erheben zu wollen, darf man sagen, daß Picasso zu intensive Ausdrucksmittel gebraucht. Er lebt vorwiegend seinem Gefühl. Allein auch er hat, wie Kokoschka, das Seherische in der Gestalt mit dem Leuchter, und die Ergebung in das Schicksal, in der knienden Frau gefaßt. Die künstlerischen Berichte beider Maler jedoch werden den Betrachter nur die Elemente der Auflösung und Zersplitterung wahrnehmen lassen, Elemente, unter deren Erfahrung beide Künstler und wir alle leiden. Aber es ist nicht nur die Aufgabe der Kunst, den Armseligkeiten einer Epoche Ausdruck zu verleihen. Man muß auch ihre Größe erkennen.

Denn das, was bleibt, ist nicht die Verwesung und Zerstörung, sondern der Geist, der die Katastrophen überwindet.

Wenn wir uns bemühen, von diesen zwei Hauptwerken der Künstler weiterzuschreiten, um ihr Gesamtwerk bzw. ihre Geistigkeit zu umreißen und so tiefer in die Gegenwart einzudringen, so stoßen wir auf eine eigenartige Schwierigkeit: Während Kokoschkas Bild der Griechenschlacht einen augenfälligen Zusammenhang mit den Frühwerken des Malers aufweist und deshalb stellvertretend für die Kunst des Meisters stehen kann, gilt das für das Guernicabild von Picasso nicht. Es zeigt nur die Errungenschaften des Kubismus; zu anderen Epochen und Malweisen des Künstlers besitzt es wenige oder gar keine Beziehungen. Die Verschiedenheit im Werk Picassos ist so groß, daß man ernstlich daran gezweifelt hat, eine Entwicklung in seinen Bildern feststellen zu können. Dieser fundamentale Gegensatz hindert uns zwar nicht, bei beiden Künstlern verwandte Probleme zu beobachten, aber er mahnt uns zu behutsamer Unterscheidung.

*

Oskar Kokoschka wurde 1886 in Pöchlarn an der Donau geboren. Seine künstlerische Laufbahn begann er in Wien. Hier stand er unter dem Eindruck des Jugendstils, wie ihn besonders Gustav Klimt vertrat. Auch Beziehungen zum Impressionismus werden bei Kokoschka greifbar. Aber sehr bald bricht sich in dieser überkommenen Formenwelt eine neue Geistigkeit Bahn. Es ist das Symbolhaft-Visionäre, das den Künstler auszeichnet. Dieses Symbolhaft-Visionäre bleibt bei Kokoschka bis in das Triptychon der Schlacht

von den Thermopylen. Die vibrierende Oberfläche einer Malerei, die man ursprünglich im Freiraum ausgebildet hatte, zerreißt und macht Tiefenschichten des Menschlichen sichtbar. Mögen die „Träumenden Knaben" (1908 Lithographie in Farben) noch von der Melancholie des Jugendstils gestaltet sein — Stilleben, Porträts und Landschaften verraten bald die eigene Form. So erregte das Stilleben mit Hammel, Schildkröte und Hyazinthe von 1909 besonderes Aufsehen. Man begreift an diesem Bild sehr schnell, daß nicht die Verwesung eines Tieres im Mittelpunkt der Darstellung steht, sondern daß das Morbide eines psychischen Zustandes, vielleicht sogar die Krankheit einer ganzen Gesellschaft hier ihren erschütternden Ausdruck findet. Aufschlußreich für diese „nature morte" ist das Vorhandensein von Lebewesen, Blume, Molch und Maus, die das Makabre der Situation noch eindringlicher zum Bewußtsein bringen.

Dieselbe Geistigkeit ist in vielen Porträts des Malers wirksam. Ihre Oberfläche ist wie zerfressen oder von innen her durchleuchtet. Man hat an die Kraft von Röntgenstrahlen erinnert. Bildnisse wie das von Professor Forel oder von Adolf Loos besitzen die Macht einer solchen Strahlung. Die Beziehungen zu einer zerfasernden Psychoanalyse werden deutlich. Die Geistigkeit Siegmund Freuds, die das Wien des beginnenden Jahrhunderts mitbestimmte, wird auch im Werke Kokoschkas wirksam. Um wie vieles verheißungsvoller als Dürers Ritter, Tod und Teufel lautet z. B. das Thema eines Bildes von Kokoschka: Ritter, Tod und Engel. Aber während wir beim Anblick von Dürers Ritter Gewißheit haben, daß er sein fernes Ziel erreicht, scheint den Ritter Kokoschkas Angst befallen zu haben. Zaghaft weicht er zurück. Er vergeht vor „des Engels größerem Dasein". Auch die Fülle seiner graphischen Folgen, die zum Teil traditionelle Motive und Themen behandeln, wie „Der gefesselte Kolumbus", „O Ewigkeit, du Donnerwort" (Bachkantate), die Passion, Hiob usw., beschreiben weithin die eigenwillige Entdeckungsfahrt des Künstlers in die Tiefen der Seele. Das muß man namentlich beachten, wenn man seine religiöse Bildwelt verstehen will. Dabei handelt es sich durchaus nicht immer um Aussagen über den christlichen Glauben und seine Geheimnisse, sondern oft um eine psychologisierende Geistigkeit. Die geistige Selbstbefreiung des Künstlers gewinnt Gestalt: „Allgemein befreit sich der Geist einzig durch den Akt der sinnbedeutenden Handlung von einer fatalistischen Haltung, welche sich in der zeitgenössischen, gesellschaftlichen Geisteshaltung als permanenter Panikzustand auch im politischen Leben manifestiert."[6] Man nennt diese Kunst wegen ihrer starken Ausdruckskraft Expressionismus und meint damit das Sichtbarwerden seelischer Kräfte im Bild.

Doch reicht die psychologische Erklärung für die Malerei Kokoschkas nicht aus. Das wird rein gegenständlich an den Landschaftsbildern des Künstlers deutlich, die von überragender Qualität sind. Unvergeßlich die „Winds-

[6] *Oskar Kokoschka,* Aus seinem Schaffen 1907—1950. München 1950, Prestel-Verlag. (Ausstellungskatalog) Vorrede des Künstlers.

braut", ein Bild, bei dem man nicht weiß, ob der Einbruch kosmischer Mächte die Liebenden bedroht, oder die Fragwürdigkeit menschlicher Beziehungen den Kosmos in Aufruhr gebracht hat. Betrachtet man die übrigen Landschaften des Meisters, so wird man inne, daß vor aller Psychologie die Übermacht kosmischer Gewalten das Ursprüngliche bei ihm ist. Der Kosmos bäumt sich oft in seinem Werk wie in endzeitlichen Wehen. Kunstgeschichtlich ist die Funktion des Lichtes im Bild dafür aufschlußreich. Dieses Licht durchbricht und zerbricht gleichsam den Leib des Bildes. Hat man diese eigene Gewalt des Lichtes erst einmal in den Landschaften Kokoschkas beobachtet, so wird man seine gestaltende Kraft auch in den Porträts nachweisen können: Seine Bildnisse sind nicht beleuchtet, sondern durchlichtet. Den Vorrang des Objektiven (vor dem subjektiv Psychologischen) läßt eine weitere Rücksicht erkennen: die Beziehungen der Figuren zum Grund. Nicht nur Gegenstände und Bäume, selbst seine Porträts erscheinen wie in einen undurchdringlichen Grund eingelegt, einen chaotischen Urstoff, der sie trägt. So werden keine klaren Perspektiven und Flächen aufgebaut, sondern die urpersönlichen Kräfte des Lichtes formen im brodelnden Grund die Gestalten. Damit wird — im Gegensatz zu Picasso — ein neues bewahrendes Element greifbar: die Erde. Tatsächlich hat Kokoschka in seinem Werk nie die Bezüge von Oben und Unten, Himmel und Erde aufgegeben. Es sind also große, bewahrende und vor allem objektive Werte im Werk des Österreichers lebendig. Ihr Einfluß ist so groß, daß Else Lasker-Schüler von dem Maler sagen konnte: „Kokoschka ist ein alter Meister, später geboren, ein furchtbares Wunder."[7]

Reflexer noch lassen sich die objektiven Grundlagen seiner Kunst in seiner Theorie fassen: „Die Alten haben dem Chaos, welchem sie das lähmende Gorgo-Antlitz verliehen, die Existenz eines individuellen Ich, eines handelnden Selbst entgegengehalten, welchem, als dem einzig der menschlichen Vernunft erkennbaren Urstoff der Schöpfung, nicht allein die Plastizität innewohnt, die jede Form anzunehmen fähig ist, sondern dem als Urgeist auch der freie Wille zugehört. Während die Masse gehandelt wird, ist dieses Selbst, oder der Geist, also allein imstande zu handeln oder zu schaffen, zu formen als das erkennbare, wahre Zentrum der Kräfte des Universums, weil Gesetz und Maß der Natur solcherart sich äußern.

Es liegt am Selbst, in freier Willensäußerung sich für Verstand oder Wahnsinn, für Menschentum oder das Tierische, für Liebe oder Haß, für organisch werdendes Leben oder das Chaos, das den Verstand blendet, zu entscheiden. Es liegt am Künstler, der berufen ist, stellvertretend für die Gesellschaft den Weg zur Überwindung des Fatums durch den Akt der inneren Reinigung zu weisen, zu sehen, was ist und was nicht ist."[8]

Eine tiefe Auffassung vom Beruf des Künstlers kommt in diesen Worten Kokoschkas zum Ausdruck. Aber sie erspart uns nicht die Aufgabe, in des Künstlers Werk zu unterscheiden und uns an ihm zu entscheiden; denn die

[7] Knaurs Lexikon moderner Kunst. München 1955. S. 151.
[8] *Oskar Kokoschka,* a.a.O. Vorrede.

OSKAR KOKOSCHKA, geb. 1886: „THERMOPYLAE"

(Ein Triptychon) Mittlere Tafel. (Zürich, bezw. Villeneuve am Genfer See 1954)

Kräfte, die in seinen Bildern sichtbar werden, sind durchaus nicht immer aus dem Geist des Christentums geboren. Da waltet neben großen geistigen Mächten viel Anonymes, Auflösendes und Fragwürdiges. Und dieses Fremde in der Welt unserer zeitgenössischen Kunst will begriffen und bewältigt werden.

*

Das wird noch deutlicher bei Picasso. Auch Picasso bemüht sich, die Innenseite des psychischen Geschehens wiederzugeben, und zwar voraussetzungslos. Seine Bilder stellen eine Dokumentensammlung seiner seelischen Abläufe dar. Das macht ihren Wert aus, das bedingt auch ihre Schwäche; denn nicht alles, was in der Seele des einzelnen vorgeht, ist von künstlerischem Rang. So treibt der Mensch und sein Werk in eine schreckhafte Dialektik, in einen Widerspruch, der uns sein Wesen nur schwer fassen läßt.

Dieser Widerspruch zeigt sich zunächst in seiner Person. Pablo Ruiz Picasso stammt aus einem katholischen Land (Spanien) und einer katholischen Familie, ist aber eingeschriebenes Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs. „Ich bin ein Kommunist, damit es weniger Elend gibt", erklärt er von sich selbst.[9] Zugleich rückt er jedoch als Maler von dem sozialistischen Realismus sowjetischer Kunstauffassung ab. Ja, eine Bildniszeichnung Stalins erfuhr die offizielle Kritik seiner Partei. Genau so wie gewisse spanische politisch-soziale Autoritäten das Guernicabild als „antisozial, lächerlich und dem gesunden Sinn des Proletariats völlig inadäquat" aus dem spanischen Pavillon der Weltausstellung entfernt wissen wollten.[10]

Widersprüchlich erscheint aber vor allem sein Werk. Neben feinsinnigen Kinderbildern, Darstellungen von Mutter und Kind, Porträts — Kunstwerken erster Qualität — finden sich plastische Arbeiten, die zum Teil minderwertig sind. Man stellt Collagen und Montagen — Kompositionen aus gerissenem Papier und Abfällen aus, die oft auch bei wohlwollender Sicht nur den Wert eines Experiments beanspruchen können. So kommt es, daß auch die Fachwelt zu entgegengesetzten Urteilen gelangt. A. Malraux, ein unverdächtiger Zeuge, nennt ihn einen „beunruhigenden Hexenmeister". Haftmann behauptet, er male die Legende unseres Daseins. Er hebe die Kunst zu nie erreichten Höhen.[11] Berdjajew sieht in ihm zugleich den „Darsteller des Zerfalls" und den „Vollender der alten Welt".[12] C. G. Jung, der Schweizer Psychologe, deutet ihn im Zeichen der Nekya (Unterwelt) und Kundry (Häßlichkeit).[13] Bei diesen gegensätzlichen Urteilen darf man nicht außer acht lassen, daß sich die Begriffe wie Kunst, Schönheit, Stil, Natur und Entwicklung bei den einzelnen Autoren weitgehend unterscheiden. Picasso erklärt z. B. von sich selbst: „Ich entwickle mich nicht, ich bin." Ein pseudoreligiöses Pathos scheint in einem solchen Ausspruch unverkennbar. Kunst ist für ihn Daseins-

[9] *Pablo Picasso.* Wort und Bekenntnis. Die gesammelten Zeugnisse und Dichtungen. Zürich 1954. Arche-Verlag. S. 109.
[10] *W. Boeck,* Picasso. Stuttgart 1955, Kohlhammer-Verlag. S. 232.
[11] *W. Haftmann,* a.a.O. S. 415.
[12] *Pablo Picasso,* a.a.O. S. 114 u. S. 117.
[13] *Pablo Picasso,* a.a.O. S. 118 ff.

erhellung. „Ich male, um nicht aus dem Fenster zu springen", sagt er zu seinem Freund Sabarté. Und Sabarté deutet den Ausdruck und seine Kunst als Selbstbefreiung.[14] Damit aber sind wir auch bei dem Quellgrund seiner Werke. Auch hier herrscht Dialektik. Der Mensch ist nicht mehr er selbst, die in sich geschlossene Person, sondern jeweils ein anderer. Eine Reihe von „Epochen" oder Metamorphosen kennzeichnen den Weg seiner Kunst.

Da ist zunächst die blaue Epoche (1901—1904). Genannt nach der vorherrschenden Farbigkeit, die Jung mit dem Tuatblau der ägyptischen Unterwelt in Zusammenhang bringt, charakterisiert durch die Trauer und Schwermut der Gestalten. Die vorwiegenden Themen dieser meist nachts entstandenen Bilder sind die Einsamen, Bettler, Gaukler, Irre und Trinker, Randexistenzen. Die Unerlöstheit des modernen Menschen wird hier eindringlich gestaltet.

Die rosa Epoche (1905) bevorzugt weiterhin die Gestalten der Zirkuswelt. Neben einer neuen Farbigkeit und Plastizität werden wir einen Bezug zum Publikum feststellen können, der den Figuren der blauen Epoche gefehlt hat. Aus dieser Zeit stammt das Bild, das Rilke zu seiner 5. Elegie angeregt hat.

Die negroide Epoche (1906/07) wird durch die fremde Welt der Negerskulptur ausgelöst. Das große Zeichen wird gesucht. Fetisch und Idol regen zu schreckhaften Gestalten an, in denen das Bild des Menschen zertrümmert scheint. Eine Religion auf eigene Faust bricht sich Bahn.

Die Formzertrümmerung, deren Exponent das Bild der Demoiselles d'Avignon ist, leitet den Kubismus ein. Der analytische Kubismus geht aus vom gesehenen Gegenstand, um ihn im Bild in geometrische und stereometrische Grundformen zu zerlegen. Ein Wort Cézannes, daß in der Natur sich alles aus Kugel, Kegel und Konus formt, hat hier anregend gewirkt. Man bemühte sich dementsprechend, die innere Architektur und Struktur der Dinge zu erfassen. Dagegen geht der synthetische Kubismus von der innerseelischen Erfahrung des Künstlers aus, von einem Gefüge von Farben und Formen im Inneren, um dann durch entfernte Hinweise in der Zeichnung die Beziehungen zu den Gegenständen des Themas herzustellen.

Im Wendepunkt dieser Metamorphosen bildet Picasso die sogenannten Collages, bei denen wirkliche Dinge wie Nägel, Leisten u. ä. in das Bild bzw. in die Komposition eingefügt werden. Damit wollte man dem Ding eine neue Bedeutung verleihen.

Während des ersten Weltkrieges schlägt die Richtung um. Picasso baut jetzt eine klassizistische Welt. Wir dürfen den Namen klassizistisch nicht pressen. Er will nur besagen, daß wir plötzlich Beziehungen zur Antike feststellen und die äußere Erscheinung des Menschen in unversehrter Gestalt wieder vor uns auftaucht.

In den zwanziger Jahren entwickelt Picasso in Dinard einen eigenen Surrealismus, der an kubistische Formen anknüpft. Mit dem spanischen Bürger-

[14] *W. Boeck*, a.a.O. S. 49.

krieg und dem zweiten Weltkrieg gerät der Maler in eine Zeit entsetzlicher Depressionen, wenigstens in seinem Werk. In Stierschädeln, Katzen, Menschentorsen grausigster Art bilden sich Symbole, die den Untergang aller dem Menschen heiligen Werte schreckhaft darstellen.

Die großen Bilder der Lebensfreude und des antiken Pastorale, die nach dem zweiten Krieg in Antibes entstanden sind, verraten Resignation und tragen eine zweifelhafte Euphorie zur Schau.

Mit diesen kurzen Hinweisen haben wir die charakteristischen Etappen der künstlerischen Laufbahn Picassos abgeschritten. Narren, Seiltänzer, Stiere und die sich ewig wandelnde Frau sind seine Leitbilder. Der „unbehauste Mensch" (Holthusen) wandert ruhelos über fremde Straßen. In seinem Werk öffnet sich ein weites Feld für Psychologie und Psychoanalyse. Hier sagt ein Mensch mit letzter, fragwürdiger Ehrlichkeit alles heraus, was ihn bedrängt. Die Assoziation spielt dabei eine besondere Rolle. In seinen Dichtungen kommt das unmittelbar zum Ausdruck:

„Blutiges meßgewand über die nackten schultern des zwischen den feuchten tüchern fröstelnden grünen getreides geworfen, symphonieorchester zerstückelter körper an blühenden bäumen . . .[15]

Damit scheint auch der Triebwelt Tür und Tor geöffnet zu sein. Das, was man Existentialismus und existentielle Freiheit nennt, wird sichtbar. Die Person wird von den Eindrücken und Triebkräften nahezu überschwemmt. Und doch: das Großartige und Unfaßbare ist, daß in diesem „imaginären Museum" (Malraux) einer entchristlichten Seele sich immer wieder Werke von Rang und Würde finden. Durch diese Bilderwelt geht der Christ wie durch das Chaos einer modernen Großstadt: Er sieht Plakate, Lichtreklame und hört den ohrenbetäubenden Lärm. Doch er verdammt nicht. Er läßt sich aber auch nicht verführen, sondern er unterscheidet, prüft und wählt. Vielleicht spricht er sogar mit der Torte aus Picassos Drama: „Wißt ihr, ich bin der Liebe begegnet. Sie hat zerschundene Knie und geht betteln von Tür zu Tür. Keinen Groschen hat sie in der Tasche und sucht eine Stelle als Schaffnerin in einem Vorstadt-Autobus."[16]

Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß hinter allen farbigen Kulissen dieser Welt und trotz aller Dialektik und Chaotik noch die Sehnsucht nach der Wahrheit lebendig ist: „Wir wissen alle, daß Kunst nicht Wahrheit ist. Kunst ist eine Lüge, die uns die Wahrheit erkennen läßt, zumindest die Wahrheit, die wir verstehen können. Der Künstler muß wissen, auf welche Weise er die anderen von der Wahrhaftigkeit seiner Lügen überzeugen kann" (Picasso).[17] Und so wird ein religiöses Anliegen selbst im Werk und in der Person Picassos sichtbar: Die Sehnsucht nach einer personalen Begegnung, die über alle Katastrophen für immer dauert. Sein merkwürdiges Drama schließt der Künstler mit einem Bild von zeichenhafter Eindringlichkeit. Die Schauspieler stellen sich zu beiden Seiten der Bühne auf.

[15] *W. Boeck*, a.a.O. S. 506.
[16] *Pablo Picasso*, a.a.O. S. 95.
[17] *W. Boeck*, a.a.O. S. 503.

Das Fenster im Hintergrund fliegt auf. Eine goldene, leuchtende Kugel schwebt herein. Alle verbinden sich die Augen, zeigen aufeinander und rufen:

Du, Du, Du!

Auf der goldenen Kugel aber wird das Wort sichtbar:

Niemand![18]

Stärker kann das Anliegen und Versagen Picassos nicht zusammengefaßt werden: Das Suchen nach dem personalen Du, Goldgrund und darauf das erschütternde Niemand.

*

Wir haben uns bemüht, ausgehend von zwei Katastrophen- oder Schlachtbildern, in die Welt zweier moderner Künstler einzudringen. Der eine, Oskar Kokoschka, mehr in die Tradition eingebunden, gestaltet ein visionäres Erleben. Der andere, Pablo Picasso, weithin ohne Bindung, macht die Dialektik der Moderne sichtbar, ihren Widerspruch. Beide aber zeigen mit großer Intensität, daß sich der Umbruch und die große Katastrophe des heutigen Menschen in den Tiefen seiner Seele vollzieht.

Die Krise des Trecento

Von G. FRIEDRICH KLENK S.J.

„Die italienische Kultur des 14. Jahrhunderts hat, wenn sie auch zum großen Teil mittelalterlichen Charakter zeigt, ihrem Inhalt und ihren Schöpfern nach ein ausgesprochen weltliches Gepräge; mit Recht kann man sie als die erste große weltliche Kultur seit dem Ende der Antike bezeichnen. Sowohl von diesem Gesichtspunkte aus, als auch wegen der Erneuerung ihrer klassischen Kultur besonders durch Petrarca, ist das italienische Trecento der Verläufer der Renaissance." So Luigi Salvatorelli in seiner Geschichte Italiens.[1] Er übertreibt die Weltlichkeit des 14. Jahrhunderts, aber daß wesentliche Kulturkräfte aus dem mittelalterlichen Gottesstaat zur „Welt" hin unterwegs waren, läßt sich kaum bestreiten. „In der Geschichte der Menschheit gibt es nächst der Epoche, in welcher sich die Umwandlung der antiken heidnischen Welt in eine christliche vollzog, kaum eine denkwürdigere Periode als diejenige des Übergangs vom Mittelalter zur neueren Zeit."[2] Das 14. Jahrhundert war Übergang, von Gegensätzen erfüllt, wie ja auch die ganze Renaissance Zeit der Gärungen, der Spannungen und des Widerspiels verschiedener Strömungen war. Nicht nur stand ein Neues dem Alten gegenüber, auch das Neue selbst war zwiespältig. „Einer der mächtigsten Faktoren" jener Zeit „war jene großartige Vertiefung und Erweiterung des Studiums der Antike ..." Gerade auch in dieser Hinwendung zu den Schätzen

[18] *Pablo Picasso*, a.a.O. S. 97/98.

[1] Berlin 1942, Junker und Dünnhaupt. S. 303.

[2] *Pastor*, Geschichte der Päpste, I. Bd. 3. u. 4. Aufl., S. 3.

der lateinisch-hellenischen Vorzeit offenbart sich eine gegensätzliche Haltung der Geister. Zwei Strömungen ringen miteinander. Sie werden leiblich sichtbar in den beiden genialen Männern, welche die Renaissanceliteratur eigentlich erst begründet haben, in Petrarca und Boccaccio.

Petrarca war vom klassischen Altertum hingerissen, aber seine Begeisterung dafür ging nicht so weit, „daß er darüber die Erhabenheit der christlichen Geheimnisse vergessen hätte".[3] Sein Leben freilich war nicht so kompromißlos christlich. In ihm wühlt der Sturm der neuen Zeit in sinnlichen Leidenschaften, deren er nicht immer Herr geworden ist.

Boccaccio ist Zeitgenosse Petrarcas. Auch er liebt die Antike. Auch er hat seine Sprache am Vorbild der Alten geformt und der Volkssprache seiner Zeit das feine Stilgefühl der lateinischen Meister eingehaucht und so mitgeholfen, dem Italienischen einen literarischen Rang zu verschaffen. Er ist Meister der Form und der Charakterzeichnung. Aber er erliegt nicht nur als Mensch, sondern auch als Schriftsteller dem Heidentum, und zwar dem Heidentum in seiner dunkelsten Seite, einer hemmungslosen Sittenverderbnis. „Und doch war auch Boccaccio kein Ungläubiger, kein Feind der Kirche. Seine frevelhaften Reden über geistliche Personen sind durchaus nicht der Ausfluß einer prinzipiell kirchenfeindlichen Gesinnung; keiner seiner Zeitgenossen hat sie so aufgefaßt."[4] Trotzdem schufen er und verwandte Geister eine Atmosphäre, die einer Abkühlung im kirchlichen Denken Vorschub leistete.

Die Zeit war anfällig geworden für unchristliches Denken. Der das Abendland einst überdachende gewaltige geistige und politische Kuppelbau des Hochmittelalters versank mählich hinter den Wolken des Horizonts. Man war inzwischen weitergewandert, der alte Raum war einerseits zu eng geworden und anderseits zu weit. Zu eng, weil die Blicke der Europäer in neuentdeckte Weiten vorstießen — zeitlich und räumlich. Zeitlich dadurch, daß vorchristliche Geschichtsepochen sich aus Trümmern und Gräbern hoben. Räumlich durch den erwachenden Handels- und Geschäftsgeist, der mehr als früher zur Fahrt in ferne Länder trieb und sich fremden Kultureinflüssen willig öffnete. Zu weit, weil man den Schwung des universalen mittelalterlichen Geistes nicht mehr verstand. Man wollte sich im überschaubaren Bezirk der Stadtrepublik, des National- oder Partikularstaates häuslich einrichten und sich an greifbaren Gütern dieser Erde erlaben. Noch leugnete man den Himmel nicht; aber die irdischen Dinge erlangten einen ganz neuen, zuvor nie geahnten Wert. Die großartigen Entwürfe im Reiche der Metaphysik, die auf gedankliche Meisterung des Seins in allen seinen Erscheinungen ausgegangen waren, wurden allmählich durch die Erforschung der Teilbezirke des Seienden ersetzt. Die konzeptualistische und nominalistische Philosophie hatte dafür bereits die Wege bereitet. Man war positivistischer geworden als frühere Geschlechter und nicht mehr geneigt, für eine Taube auf dem Dach den Sperling aus der Hand zu geben.

[3] ebd. [4] a.a.O. S. 6/7.

Aber wohl zu bemerken ist, daß diese Entwicklungsrichtung keineswegs immer bewußt war und nur selten reinlich geschieden auftrat. Trotzdem erkennt das geübte Auge des Geschichtsforschers ihre Spuren im breiten Strom der konkreten Ereignisse. Das 14. Jahrhundert trägt Altes und Neues in seinem Schoß. Die verschiedensten Kräfte wirken nebeneinander. Aber gerade das verursachte Unruhe im Menschen, und oft erscheint er in dieser Epoche der Vor-Renaissance oder vielleicht besser der Frühdämmerung vor dem Ausbruch der neuen Zeit wie fieberkrank. „Die bedenklichen Bestandteile, die die antike Literatur ohne Zweifel enthält, wurden einem geistig und sinnlich ganz überreizten und vielfach kranken Geschlechte dargeboten. Zudem ging der Rückschlag gegen die spätmittelalterliche Vernachlässigung der Form bald so weit, daß mit der Verwerfung dieser Form auch der Inhalt, vor allem die peripatetische Scholastik, die mit dem Dogma in eine innige Verbindung getreten war, der Verachtung anheimfiel. Kein Wunder, daß ein Teil der Vertreter der neuen Richtung auf gefährliche Abwege geriet."[5] Sie begründeten die heidnische im Gegensatz zur christlichen Renaissance.

Den Vertretern der alten, hierarchisch-universalistischen Ordnung gegenüber wurde der Mensch zurückhaltend, skeptisch oder gar ablehnend. Den Sieg über die „weltliche" Form der Theokratie, das Kaisertum, hatte der Papst zwar errungen, aber es hatten dabei auch die neuzeitlichen revolutionären, d. h. partikularistischen Kräfte unter den Völkern mitgewirkt. So kam es, daß der Aufstand gegen das Alte in der Gestalt des kaiserlichen Imperiums binnen kurzem auch die geistliche Form der Gottesherrschaft anfeindete.

Die Norm des politischen Handelns auch der Kirche und dem Papst gegenüber wandelte sich. Auch im Mittelalter ist Unrecht, viel Unrecht geschehen. Aber es geschah dann „mit schlechtem Gewissen". Nunmehr erscheint aber das politische Handeln „immer mehr als etwas, das seine Normen nur in sich selbst trägt. Was es — nicht bloß praktisch, sondern auch grundsätzlich — bestimmt, sind allein die Zwecke des Machterwerbs, der Machtbehauptung und -verwaltung."[6] Das Unrecht wird zu einer staatspolitischen Pflicht. Dumpf gärend in den Köpfen des 14. Jahrhunderts drängen derlei Auffassungen dann anderthalb Jahrhundert später bei Nicolo Macchiavelli in glasklarer Eindeutigkeit ans Licht. „Die natürliche Vitalität der Völker und ihr Bewußtsein eigener Art und Aufgabe setzen sich gegen die alten Gesamtordnungen durch, und die neue politische Denkweise ist ebenso viel Mittel wie Ergebnis dieses Vorganges."[7]

Oft wird die Geschichte des mittel- und oberitalienischen Raumes im 13. und 14. Jahrhundert so dargestellt, als ob nach dem Sturz der Kaisermacht eine allgemeine Blüte der freien Stadtstaaten eingesetzt habe. Dies ist indes nur bis zu einem gewissen Grade der Fall gewesen. Das Fehlen einer

[5] *Pastor*, a.a.O., 14.
[6] *Romano Guardini*, Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, S. 43/44.
[7] a.a.O., 44. Vgl. *Heinrich Scharp*, Abschied von Europa? Frankfurt a.M. 1953 (Josef Knecht) S. 81 ff.

kräftigen Zentralgewalt begünstigte das Fehdewesen nicht nur in Deutschland, sondern auch im italienischen Reichsteil. Schon Dante hat sehnsüchtig nach der Ordnungsmacht eines abendländischen Reiches gerufen. Im 14. Jahrhundert artete die Freiheit der Kleinstaaten und Stadtrepubliken oft zu einem Kriege aller gegen alle aus. Italien war zur Zeit Katharinas von Siena ein Brandherd der Zwietracht, überall machten sich die Feinde der bestehenden politischen und moralischen Ordnung breit: Guelfen und Ghibellinen zerfleischten sich in endlosen, bitteren, von Verbrechen verdüsterten Kämpfen. Hie Welf — hie Waiblingen! Das waren Schlachtrufe aus vergangenen Jahrhunderten, die jetzt ihren ursprünglichen Sinn eingebüßt hatten, und oft nur noch Maske für die Raublust und Gier der Mächtigen und die Haltlosigkeit des Volkes bedeuteten. Es fehlte auch der kräftige Atem eines zu starker Flamme entfachten religiösen Glaubens.[8]

Sogar Piero Chiminelli, der annimmt, daß die mittelalterliche Einheitswelt zur Zeit Katharinas von Siena noch weiter bestanden habe,[9] muß schließlich zugeben, daß das Jahrhundert der Sieneser Heiligen ein Zeitalter des Übergangs und der fortschreitenden Entchristlichung gewesen ist.[10] Es war ein Jahrhundert der Wandlung vom Mittelalter zur Renaissance, und sein Geist drückt sich aus in Wollust, Stolz und Habsucht.[11]

Es ist ohne weiteres zu erwarten, daß in einer derart von neuen Ideen gärenden Zeit, von neuen allgemein-kulturellen, philosophischen, sozialen und politischen Grundsätzen bewegten Welt, die überkommene christliche Religion, die Kirche und das Papsttum vor einer weitgehend veränderten geschichtlichen Aufgabe standen — und vor neuen, ungeahnten Schwierigkeiten. Die Problematik erhöht sich noch, wenn wir bedenken, daß das Wesen der Kirche und der Kern ihrer Sendung wohl über den Staub der Zeit erhaben sind, aber die konkreten geschichtlichen Träger der kirchlichen Amtsgewalten ebenso wie die Masse der Gläubigen unter dem Gesetz der geschichtlichen Situationen stehen, d. h. eben Kinder ihrer Zeit sind.

Um etwa die Flucht der Päpste nach Avignon zu verstehen, genügt es nicht, die Reihe französischer Übergriffe gegen das Papsttum von Bonifaz VIII. bis zu Urban VI. und dem Schisma aufzuzählen. Die Ursachen liegen tiefer. Sie liegen im Zusammenbruch der mittelalterlichen Welt, der die französische Vormachtpolitik erst ermöglicht hat. Frankreich beeilte sich, die Konkursmasse des abendländischen Reiches an sich zu bringen. Es sammelte das Erbe des „theokratischen Papsttums und des Heiligen Deutschen Reiches, die sich in einem jahrhundertelangen gnadenlosen Kampf erschöpft hatten".[12]. Dieser Kampf selbst hatte auf die Gläubigkeit der Zeitgenossen zerstörend gewirkt und den Zeitgeist der anhebenden Verweltlichung gefördert. Eins griff ins andere. Frankreich drängte der Kirche sei-

[8] *Giovanni Bitelli*, La santa degli Italiani, Torino-Milano etc. 1938, G. B. Paravia, S. 112.
[9] S. Caterina da Siena, Roma 1941, Sales. S. 306.
[10] a.a.O. S. 541. [11] a.a.O. S. 2.
[12] *Noële M. Denis-Boulet*, La carrière politique de Sainte Catherine de Sienne, Paris 1939, Desclée, de Brouwer. S. 46; vgl. dazu *Pastor* a.a.O. S. 68; *Scharp* a.a.O. S. 83, 111.

nen Schutz auf, und die vor der überall in Italien zunehmenden Gesetzlosigkeit erschreckten Päpste zogen sich schließlich nur zu willig in den beruhigenden Schatten der französischen Krone zurück. Damit wurde aber das Unheil nicht gebannt; mochten die Mitglieder der Kurie zu Avignon ruhiger leben als in Rom, die Kirche war nun schutzloser als je den Stürmen ausgesetzt.

Dem Papsttum entstanden aus den Reihen des Klerus selbst nicht nur heftige Kritiker, sondern auch Gegner seiner zeitlichen Herrschaft. Bereits im Ringen mit den Staufern hatte es kaiserliche Krontheologen gegeben, die den obersten Hirten der Kirche so ziemlich auf sein geistliches Amt beschränken wollten; jetzt in der Übergangszeit des 14. Jahrhunderts, wo sich die alten politischen und sozialen Ordnungen lösten und die sittlichen und religiösen in größter Gefahr waren, — in dieser Zeit des „Untergangs" flüchteten sich manche gerade der frommen Seelen in einen verstiegenen Spiritualismus. Sie träumten von einer dem Weltlichen entrückten Kirche, vom einfachen Christentum der Wüstenväter, frei von den Fesseln sowohl der politischen Gesellschaft als auch derjenigen der kirchlichen Hierarchie. Ein Beispiel bieten die sogenannten Fraticellen, die von den avignonesischen Päpsten verfolgt wurden. Die Lehre von einem auf die geistlichen Befugnisse beschränkten Papsttum wird dann später in der politisch-militärischen Verschwörung gegen den Papst, die vor allem von Florenz ausging, eine Rolle spielen.

Man hat dem Hofe zu Avignon viel Übles nachgesagt, ihn einen babylonischen Lasterpfuhl usw. genannt. Nun war das Leben im päpstlichen Avignon sicher in mancher Hinsicht alles andere als aszetisch. Die Stadt verlockte. „Beherrscht von zinnengekrönten Mauerwerken, Festungen, Palästen und Heiligtümern, die den Namen des päpstlichen Schlosses tragen, die Stadt der Wissenschaft und der Feste, das Stelldichein der großen Herren, der Studierenden, der Prälaten ..."[13]. „Durch die Straßen, wo, geschützt durch ausgespannte Sonnensegel, Handelswaren jeder Art zur Schau gestellt waren, schob sich eine bewegte, seltsame Menge, die man anderswo nicht zu sehen bekommen hätte. — In prächtiger Gesellschaft ritten sie einher: Damen, Ritter und Kardinäle insgemein, Purpur, Seide und blitzende Waffen, Falken auf der Faust, Pagen und Komödianten rings herum. Schwärme leichtsinniger Studenten, Reihen von Pilgern in Kutte und Stab, Mönche jeder Art und Farbe, gelehrte Doktoren in Toga, die unterwegs über Streitfragen der Schule stritten, Kleriker aus allen Teilen der Christenheit, die sich hier um Dispensen und Pfründen bewarben, Sterndeuter, Dichter, Wucherer, freche Söldner ...", so beschreibt ein Historiker das Leben der Papststadt an der Rhone.[14] Wie wir sagten, in ihrem äußeren Gehaben nicht gerade ein Muster und Vorbild strengen Lebens, aber sicher nicht schlimmer als etwa das Rom der Renaissance. Und die Päpste selber waren, wenn auch

[13] *Jacques Leclercq,* Die Mystikerin des Apostolates St. Katharina von Siena, Vechta 1929, S. 43.

[14] Hier zitiert nach *Giovanni Bitelli,* a.a.O. S. 226; vgl. S. 239.

keine Heiligen, so doch für ihre Zeit meist ehrenwerte und gelehrte Männer, die glaubten, das Rechte zu wollen.

In der ganzen Auseinandersetzung über Avignon muß man sich vor Augen halten, daß das Problem für Frankreich ganz andere Aspekte hatte als für Rom und Italien oder für die gesamte Christenheit. Avignon bedeutete für den päpstlichen Hof eine freundliche Insel im Sturm der Zeit, wo man mit Muße der aufblühenden Kultur der Provence pflegen und die festliche Seite des Daseins kosten konnte. Für Frankreich war es eine Ehre ohnegleichen und eine Stärkung auch des politischen Ansehens.

Italien dagegen hatte mit dem Papst den eigentlichen Mittelpunkt verloren. Und das ist nicht nur moralisch und kulturell zu verstehen, sondern in geringerem Maße auch politisch. Die Leere, die Rom bedrückte, wirkte auf den Kirchenstaat auflösend und zerstörte die Möglichkeit eines neuen Gleichgewichtes im politischen Spiel der italienischen Kleinstaaten und Stadtrepubliken. Das Kraftzentrum eines Spannungsfeldes war herausgebrochen und nun war es unmöglich, die wirbelnden Irrsterne in eine neue Ordnung zu fügen. Gerade die besten Italiener haben die Zusammenhänge wohl erkannt und gegen die Päpste zu Avignon bittere Klage geführt. Daß diese durch eben die italienischen Wirren aus Rom vertrieben worden waren, wurde dabei oft vergessen. Es war ein circulus vitiosus. Dante hatte schon klagend seine Stimme erhoben und Petrarca ruft Innozenz VI. zu: „Während du dich am Ufer der Rhone auf vergoldetem Täfelwerk ausruhst, fällt der Lateran in Trümmer. Wann also wirst du zurückkommen? Ziehst du es vor, dich am Tage des Gerichtes im Kreise der großen Sünder von Avignon zu befinden oder einen Platz unter Peter, Paul und Cölestin einzunehmen?“[15]

Nicht alle wünschten, daß der Papst heimkehre. Mancher machtgierige Staatsmann und kleine Potentat in Italien gedachte im Trüben zu fischen und hoffte, durch Unruhe, Umwälzung, Aufruhr und Krieg Gewinne zu erzielen und Vorteile einzuheimsen. Die französischen Statthalter, Legaten und Sachwalter des Papstes im Kirchenstaat waren als Ausländer unbeliebt. Überdies gaben sie durch manche Härten und Ungeschicklichkeiten dem Umsturzgedanken immer neue Nahrung. Doch auch hier gilt, daß die einheimischen Tyrannen und Parteihäupter oft viel schlimmer waren. Aber ihnen sah man vieles nach, den Fremden nicht.

In der Gesamtschau der katholischen Weltkirche lag das Übel aber viel tiefer. Nicht, daß in Avignon die Mehrheit der Kardinäle französisch war oder die avignonesischen Päpste eine Vorliebe für die Belange ihrer Nation, also Frankreichs, zeigten, war so schlimm — das alles findet sich mit italienischen Vorzeichen auch in der Geschichte der zu Rom residierenden Päpste. Auch die Lebensführung des päpstlichen Hofes ist nicht einfach durch die Verlegung an den Tiber anders geworden. Nein — es ging um mehr, um die Freiheit, den überlieferten römischen Charakter und die weltweite Allge-

[15] *Renée Zeller*, Sainte Catherine de Sienne, 1931, B. Flammarion, S. 86. Unter Cölestin ist der heilige Papst Cölestin V. gemeint.

meinheit der Kirche. Keines der drei Merkmale war in Avignon theoretisch und grundsätzlich verneint worden, aber hier ging es um ihr praktisches Wirksamwerden gegenüber den Aufgaben des Jahrhunderts. Im Bannkreis der Krone von Frankreich war die Kirche in Gefahr, gelähmt zu werden. In ganz Europa züngelte die nationalistische Flamme am alten Einheitsdom der abendländischen Christenheit empor und drohte ihn zu verbrennen: in Frankreich flackerte ihr Feuer heftiger als anderswo, und das französische Königtum spann große Pläne.[16] Die Kirchenpolitik Avignons sollte der französischen Staatspolitik weitgehend angeglichen werden. Ähnliche Versuche, die geistliche Gewalt für die weltliche auszunutzen, hatten ja schon früher die Kaiser unternommen, aber man beachte den Unterschied: im Ringen zwischen Kaiser und Papst ging es um den Vorrang der beiden Pole des universalen Gottesstaates auf Erden — nunmehr ging es darum, ob das partikulare Nationalreich, die stärkste Regionalmonarchie Europas, das übernationale Papsttum zu seinem Anhängsel machen würde oder nicht.[17]

Dies ist der berechtigte Sinn des Satzes vom „Exil zu Avignon" und der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche". In der damit bezeichneten Situation drückt sich die Krise des Abendlandes zwischen Mittelalter und Neuzeit am schärfsten aus. Es war eine Krise der gesamten Kultur, eine seelisch-geistige Krise Europas zwischen Jugend und Mannesalter, eine Pubertätskrise der Völker, eine soziale und wirtschaftliche, zu allertiefst aber eine Glaubenskrise. Es bahnte sich eine große Scheidung an: zwischen Welt und Kirche, geistlichen und irdischen Belangen. Man mochte diesen Vorgang begrüßen oder bedauern — er war für alle Beteiligten schmerzlich und wie ein Fieber.[18]

Seit den Tagen des frühen Christentums war man innerhalb des hellenistisch-römischen Reiches einen geistigen Weg gegangen, der die Welt entmächtigt, d. h. als in sich ruhenden Kosmos entthront und zum Fußschemel des alle Zeit übersteigenden allmächtigen Gottes gemacht hatte. Besonders das Mittelalter hatte der unsichtbaren Hierarchie des Himmlischen eine sichtbare, aber doch durchaus göttliche Hierarchie auf Erden beigefügt. Die

[16] Vgl. *Scharp*, a.a.O. S. 126.

[17] Vgl. *Piero Chiminelli*, a.a.O. S. 123, und *Hermann Tüchle*, Kirchengeschichte Schwabens, Stuttgart 1954: „Das 14. Jahrhundert, das große Zeitalter der Mystik, sah den scheinbaren Zusammenbruch von Kirche und Reich. Klemens V. hatte seine Residenz an der Rhône aufgeschlagen. Rom wurde zur trauernden Witwe. Mit der Tradition eines Jahrtausends war gebrochen. Das Papsttum hatte sich freiwillig der Macht Frankreichs ausgeliefert. Die schmähliche Aufhebung des Templerordens war eine Offenbarung der päpstlichen Ohnmacht. Schon klagten ernste Christen über die Verbannung der Kirche, in die die eigenen Hirten freiwillig gezogen waren" (S. 120).

[18] *Tüchle*, a.a.O. S. 121/22: „Man verlor das Bewußtsein von der Zugehörigkeit zu den großen Gemeinschaften des Reiches und der Kirche. Die Autoritäten hatten ihr Ansehen eingebüßt. Jeder war auf sich selbst gestellt. So begann das Zeitalter des Individualismus. Im einfachen Volk gärte es. Es brauchte nur einen geringen Anlaß, und die Söldnerbanden zogen raubend und brennend durch das Land. Erdbeben erschreckten das Volk, Überschwemmungen und Seuchen peitschten die Menschen auf. Die Pest entvölkerte Städte und Dörfer, hetzte die Geißlerscharen und führte mehr und mehr zu grausiger Wahnsinnstat und geheimem Sektierertum, während die hohen gotischen Dome, die sich überall in den Städten erhoben, von der ewigen Sehnsucht des Menschen nach Gott Zeugnis ablegten."

irdischen Dinge verloren ihren Eigenwert nicht, aber er wurde gemessen an der Stärke des Lichtstrahles, der von oben geschenkt auf ihm ruhte. — Nunmehr schien die Welt ihr naturhaftes Eigengewicht zurückzugewinnen, sie war nicht mehr nur Saum des Seins, sondern die greifbare, sinnlich faßbare, die Menschen zunächst angehende, wenn auch nicht die einzige Wirklichkeit. Und die andere, die religiös-übernatürliche Wirklichkeit wurde mählich davon abgehoben und als ein getrennter Bezirk daneben gestellt. So zeichnet das 14. Jahrhundert noch schemenhaft, aber doch nicht zu übersehen jene Linien ab, die in Renaissance, Humanismus und Reformation als immer stärker anschwellende Ströme der Säkularisierung und der Trennung große Geschichte machen. Das Hochmittelalter hatte die Dinge als Seiende im Raum des Seins geschaut, d. h. es war in seiner Sicht auf die Welt metaphysisch und religiös eingestellt, nunmehr begann man sich mit den Dingen als einer Fülle von Erscheinungen abzugeben. Nicht mehr nach dem Wesen, sondern nach ihrer Wirkweise und ihrem Lebenswert wurde erstlinig gefragt.

Die Sprengung der mittelalterlichen Synthese löste positive und negative Kräfte aus. Natur und Übernatur wurden stärker voneinander abgehoben. Dies führte dazu, daß viele echt religiösen Strömungen sich stärker als bisher nach innen wandten —, daß die Kleriker sich stärker um den Eigenbereich der Kirche, und die Laien mehr um Weltbetreuung kümmerten. Dies war in sich zu begrüßen. Indes führte die Dynamik der Neuzeit später weit darüber hinaus. Der Eigenbereich des Weltlichen wuchs sich zur Autonomie aus, in der fraglich wurde, ob der Gott, den die Priester verkündigten, auch Herr der säkularen Geschichte sei. Es kam so weit, daß man der Kirche das Recht bestritt, Hüterin von Sitte und Moral zu sein und für alle Lebensbereiche — auch den politischen — verpflichtende Erklärungen und Umschreibungen des ethischen Gesetzes zu geben. Die letzten Auswirkungen davon sind erst uns Heutigen ganz sichtbar geworden. Sie kristallisierten sich im Gott-Staat, der Herr ist auch über die Gewissen und selbst bestimmt, was gut und böse ist.

Auf der andern Seite hat der Rückzug der kirchlichen Kreise auf das Christlich-Wesentliche im Laufe der Zeit da und dort in einer Art Ghetto geendet, in der Verschanzung gegenüber der bösen Welt.

Die anhebende anthropologische Sicht auf den Menschen und seine Welt (anstatt der ontologischen und theologischen) führte im Reich der Kultur und Zivilisation zu erstaunlichen Ergebnissen. Man begreift sie nur, wenn man sich die geistige Wende vergegenwärtigt, die vom metaphysischen Wesen der Dinge weg zur bestrickenden Fülle der Erscheinungen führt. Wo man immer weniger Wert darauf legte, die erfahrungsmäßigen Gegebenheiten in eine vorgegebene Seins- und Wertordnung einzureihen, mußte der Mensch ganz von selbst zum Mittelpunkt der Dinge werden. Um ihn gruppierten sich die Gestalten der sinnenhaften Welt. In der Renaissance brach die Freude an der Schönheit der sinnlichen Formen urgewaltig aus, und zugleich wuchs die Begier, diese Welt des Schönen zu besitzen und, wo sie

fehlte, zu schaffen. Ein ungestümer Kulturwille warf sich auf die Schöpfung. Er war verbunden mit einem wirtschaftlichen Herrschafts- und Besitzwillen, der dem Stoffe die Gesetze des Menschengeistes aufzwingen wollte. Humanismus und Naturwissenschaften wuchsen mählich in den Rang einer weltimmanenten Religion hinein, einer welthaften Frömmigkeit, die sich ihre eigene Aszese und ihren Tugendkodex schuf, aber in bezug auf die Offenbarung entweder subjektivistisch-liberal oder skeptisch ablehnend eingestellt war. Auch hier haben wir die Doppelwirkung: zunächst einen gewaltigen Aufbruch, der den Menschengeist in Weltweisheit und Wissenschaft, Technik und Kunst entfaltete — dann aber die Grenzüberschreitung ins Bodenlose. Die meisten Philosophen der Neuzeit von Descartes bis Jaspers gehen vom Menschen aus, aber selten gelingt es, den ganzen Kosmos des Seins und damit den Menschen selbst zu sichern. Der Mensch ist im Bannkreis des Nur-Menschlichen heimatlos geworden.

Und der Herrschaftsanspruch des Menschen, der sich mit Hilfe der Naturwissenschaften in der Technik sein Machtwerkzeug geschaffen hat, muß heute mit seiner Selbstvernichtung rechnen. Wir sind in der Welterschließung in Tiefen hinabgestoßen, die Vulkane bergen. Wir zittern heute vor dem Ausbruch der von uns entdeckten Atomvulkane. Es haben sich da Grenzen gezeigt, die niemand vorausahnte. Die Kleinwelt der Atome birgt einerseits unheimliche Kräfte und gibt uns anderseits stets neue Rätsel über ihre Physis auf. Die Dynamik der Neuzeit läuft sich aus. Der Mensch tastet nach neuen Wegen. Wird er begreifen, daß es einen Ausweg nur gibt, wenn er wieder neu verankert wird in einer Welt, die über dem sinnenhaft Greif- und Zählbaren liegt?

Die Welt als Raum der Begegnung mit Gott

Von OTTO SEMMELROTH S. J.

Mancher religiöse Mensch übt seinen weltlichen Beruf nur mit einem gewissen inneren Zwiespalt aus. Er hat ihn ergriffen nur um eine Existenzgrundlage zu haben. Aber für die wirkliche Aufgabe Gott gegenüber empfindet er diesen Beruf als störende Beeinträchtigung. Er kommt sich vor wie ein Mensch, der ein Doppelleben führt. Und das tut man nur mit schlechtem Gewissen.

Hier ist eine Klärung der christlichen Weltsicht vonnöten. Vor allen Einzelaussagen zum christlichen Weltbild muß an die Theologie die Frage nach dem grundlegenden Programm gerichtet werden, unter dem Gott die Welt als Verfügungsbereich des Menschen geschaffen hat. Denn alle anderen Untersuchungen können nur die Auseinanderfaltung dieser grundlegenden Sinndeutung sein. Wir werden dabei nicht die Augen verschließen dürfen vor der Zwiespältigkeit, in der wir katholische Menschen anscheinend angesichts der Welt leben: Daran wollen wir uns im ersten Teil erinnern. Diese Zwie-

spältigkeit erklärt sich, wenn wir im zweiten Teil sehen, daß die Welt Raum der Begegnung mit Gott ist. Dann nämlich muß der Christ Ja zur Welt sagen; denn in ihr trifft er Gott an; und doch darf es nicht die Welt selbst sein, die er sucht, sondern Gott in ihr. Der dritte Teil muß dann die naheliegende Frage beantworten, warum noch die Kirche in der Welt ist, wenn doch die Welt selbst schon die Begegnung von Gott und Mensch beherbergt.

Ja oder Nein zur Welt?

Auf den ersten Blick scheint Gottes Offenbarung und ihr Sprachrohr, die christliche Überlieferung, keineswegs sehr günstig für die „Welt" zu sprechen. Wenn etwa der heilige Johannes im Neuen Testament von Welt spricht, klingt das doch recht negativ. Wenn die geistlichen Schriftsteller der Kirche aller Zeiten auf die Welt zu sprechen kommen, scheint das Ideal eines christlichen Menschen, das da gezeichnet wird, im Gegensatz zur Welt zu stehen. Man könnte fast auf den Gedanken kommen, unser heutiges Bemühen, der Welt eine positive Sicht abzugewinnen, sei ein Kompromiß und ein feiges Entgegenkommen der Christen gegenüber den Menschen der großen Masse, von denen sich zu unterscheiden sie keinen rechten Mut mehr haben.

Wenn eine frühere Christenheit die Gegnerschaft zwischen Kirche und Welt für wesentlich hielt, kann es dann recht sein, daß die heutige ohne große Bedenken die Koexistenz oder gar Verbindung mit dieser Welt sucht? Um hier klar zu sehen, müssen wir uns fragen, ob in der Weltfeindlichkeit der Heiligen Schrift und der Überlieferung und in der Weltfreundschaft, die man heute in der Kirche entdecken kann, mit dem Wort „Welt" einfachhin dasselbe gemeint ist.

Es ist gar keine Frage, daß im Neuen Testament mit dem Wort „Welt" bisweilen eine Wirklichkeit bezeichnet wird, die Christus und seiner Kirche feindselig gegenübersteht. Johannes berichtet das Wort des Herrn, daß die Jünger zwar in der Welt, aber nicht von der Welt seien; und daß die Welt sich freuen werde über die Trauer und das Leid der Jünger Christi. Er erzählt, daß Christus gesagt habe, er habe die Welt überwunden — das ist doch ein deutlicher Hinweis auf einen Kampf; denn nur in einem solchen überwindet man. Wenn es im Neuen Testament heißt, der Sohn Gottes sei in die Welt gekommen, dann scheint das zwar zunächst recht positiv zu klingen. Es wird dann aber wieder gedämpft, da es heißt, er sei in die Welt gekommen, um die Menschen zu erlösen; die Welt also scheint ein Gefängnis zu sein, aus dem man befreit werden muß. Oder Christus sei als Licht der Welt gekommen: die Welt also ist das Dunkel, in das von außen her Licht gebracht werden muß. Es ist also kein Zweifel, daß hier von der Welt in recht negativer und feindseliger Weise gesprochen wird. Und oft genug finden wir diesen negativen Klang, die Warnung vor der bösen Welt, bei den geistlichen Schriftstellern und Predigern der Kirche, denen es um die Rettung der Seelen geht, die sie vor der Welt bewahren wollen. Ist also wirklich die Welt die Feindin des Christen?

Anderseits gibt es auch eine andere Sicht, die wir ebenso ernst nehmen müssen. Und daher kommt die Spannung in unser christliches Dasein. Bedenken wir, daß die ersten Seiten der Bibel eine Schilderung der Welt geben, die

keineswegs negativ klingt. Da wird erzählt, wie Gott die Welt schafft. Ständig kehrt das Wort wieder: Gott sah, daß es gut war. Welche Beteuerung der Wahrheit, daß die von Gott geschaffene Welt gut sein muß.

Um zwischen dieser positiven und der vorhin erwähnten negativen Sicht einen Widerspruch auszuschalten, könnten wir darauf hinweisen, daß die Welt, von der das Neue Testament spricht, nicht mehr einfachhin dieselbe ist wie am Anfang, als von ihr versichert wurde, Gott habe gesehen, daß sie gut war. Zwischen der bejahenden Feststellung am Anfang, da alles gut war, und den skeptischeren Aussagen nachher liegt ein Geschehnis, das in die Ordnung Gottes sehr viel Unordnung gebracht hat: die Sünde der Menschen, die, statt die Welt getreu nach der von Gott hineingeschaffenen Ordnung zu verwalten, die Welt und ihre Schönheit von Gott lösten und willkürlich sich selbst angeeignet haben. Von daher kann man verstehen, daß die positive Aussage des Anfangs nun nicht mehr mit der gleichen Unbeschwertheit gemacht wird.

Doch bleibt die Frage: Ist durch die Sünde der Menschen die Welt selbst aus ihrer gottgeschenkten Gutheit in Gottesfeindschaft gefallen? Muß der Mensch, wenn er Gott treu sein will, nun wirklich die Welt als das stürmische Meer des Unheils betrachten, aus dessen in die Tiefe ziehenden Fluten er sich in die Kirche wie auf eine Insel retten, damit aber auch isolieren muß?

Damit spitzt sich unsere Frage so zu: Steht wirklich die Kirche als Feindin in der Welt? Sind Kirche und Welt wie Feuer und Wasser? Gewiß, wir sehen die Kirche bisweilen mit mahnend erhobenem Finger zwischen uns und der Welt stehen. Und doch kann es uns nicht recht gelingen, die Kirche einfachhin als Feindin der Welt zu betrachten. Ist denn nicht sogar auf Grund der Einsetzung durch Christus die Kirche selbst zu einem Teil ihres Wesens ein Stück Welt? Nach katholischem Glauben hat doch Christus die Kirche als eine organisierte gesellschaftliche Größe gestiftet, natürlich nicht gleich im Anfang in allen Einzelheiten ausgegliedert wie heute, aber doch von Anfang an in ihrer wesentlichen gesellschaftlichen Struktur ausgeprägt. So etwas ist aber ein Stück Welt. Es ist gerade das Geheimnis und der Sinn der Kirche, daß sie nicht einfach als feindliche Größe gegen die Welt steht, sondern daß in der Kirche die Welt von unten mit der Gnadenwirklichkeit des Heiligen Geistes von oben so verbunden ist, daß beide einander durchdringen. In der Kirche ist Welt, ohne aufzuhören Welt zu sein, in Lebensverbindung mit der göttlichen Gnade gekommen. Ein bedeutender römischer Theologe des vorigen Jahrhunderts, Kardinal Franzelin, hat einmal Kirche so definiert: „Die Kirche ist die durch göttliche Lehre, Gesetz und Gnade übernatürlich umgeformte Welt."

Man kann das Werden der Kirche fast mit der Erschaffung des ersten Menschen vergleichen, wie sie uns in der Bibel geschildert wird: aus dem Stoff der Erde bildete Gott den Leib des Menschen und hauchte ihm dann, wie die Bibel sagt, den Odem des Lebens ein. So hat Christus in der Zeit seines Erdenlebens aus dem Stoff der Erde die gesellschaftliche, sichtbare Kirche gestaltet, die Apostel, denen er Vollmacht gab, und die Menschen, die sich von ihnen im Namen Christi führen lassen würden. Am Pfingsttag hauchte er diesem leiblichen Gebilde den Odem göttlichen Lebens ein: der Heilige Geist

vereinte sich mit diesem welthaften Gebilde in lebendiger Weise. So ist die Kirche gewiß eine göttliche Wirklichkeit: göttlich, weil der Gottmensch Christus ihr Stifter ist; und göttlich, weil von einem gnadenhaft göttlichen Leben durchlebt. Zugleich aber ist diese Kirche ein Stück Welt: welthaft, weil eine echte menschliche Gesellschaft, nach Christi Stifterwillen organisiert und durchgegliedert wie beste menschliche Gesellschaften.

So kann also die Welt nicht einfachhin schlecht sein. Sonst könnte sie nicht wesentlicher Teil der göttlichen Gemeinschaft Kirche werden. Welt kann aber auch nicht einfachhin gut sein. Sonst müßte sie nicht durch die Kirche und in ihr der Vereinigung mit Gott erst zugeführt werden. Wenn also der Christ auch nicht einfachhin Feind der Welt sein kann, so kann er doch auch nicht die Welt ohne Vorbehalt ansehen. So wie jeder, der an einem Material eine Aufgabe erfüllen soll, dieses Material zunächst mit prüfenden Augen betrachtet, weil er weiß, daß es seinen Aufgaben Widerstand entgegensetzen wird, und weil er auch seiner eigenen Kräfte nicht ohne Einschränkung sicher ist.

Wenn der Organismus eines Menschen durch gewisse Einflüsse, die Gesunde ohne Schwierigkeit vertragen, krank wird, spricht man von Allergie. Was für andere gut und angenehm ist, ist für diesen Menschen dann wohl schlecht. Damit will man dann keineswegs sagen, daß diese Sache selbst sich geändert habe. Vielmehr ist diese Aussage über die „schlechte" Sache in Wahrheit eine Aussage über diesen Menschen selbst. Eine Art solcher Allergie, könnte man fast sagen, hat die Menschheit befallen, seit sie zum ersten Mal am Beginn ihrer Geschichte in die Sünde gefallen ist. Und alles, was wir in der Heiligen Schrift oder in den Worten der kirchlichen Predigt über eine schlechte Welt finden, ist eigentlich gar keine Aussage über die Welt, sondern über den Menschen in ihr. Durch die Sünde ist eine allergische Schwäche in den Menschen gekommen, die ihn den Reizen der Welt nicht mehr so gegenüberstehen läßt, wie er nach Gottes eigentlichem Plan und im vorsündlichen Zustand tatsächlich in der Welt stehen sollte und gestanden hat. An sich soll der Mensch in den Werten und Schönheiten der Welt die Werthaftigkeit und den planenden, aber fordernden Geist Gottes wiederfinden; er soll in der Welt Gott begegnen. Seine allergische Schwäche aber läßt ihn über dem Spiegelbild das Urbild vergessen und macht dadurch die werbenden Werte der Welt zu Täuschungen, in denen die Wahrheit verzerrt wird. Diese Schwäche verlangt vom Menschen und seinem Verhalten zur Welt nun eine Färbung, die weithin so aussieht, als wenn die Welt eben doch Gott und dem Menschen feindlich wäre. Die Welt selbst aber bleibt nach wie vor gut wie am ersten Tag. Und ihre Bestimmung bleibt die gleiche, die sie von Anfang hatte. Nur verlor der Mensch durch die Sünde die unbeschwerte Kraft, diesen Sinn in der Welt ohne Gefahr zu verwirklichen. Wenn wir von einer Spannung zwischen Welt und Gott reden können oder müssen, so ist dies keine objektive, in der Welt und ihren Gütern als solchen liegende. Sie ist vielmehr eine im Innern des Menschen begründete, und dort ist sie in der Entscheidung des Menschen immer neu auszutragen.

Dazu ist es aber wichtig, den grundsätzlichen Sinn der Welt richtig zu sehen. Damit kommen wir zum zweiten Teil, in dem wir die Welt als Raum der Begegnung von Gott und Mensch bestimmen.

Die Welt als Raum der Begegnung mit Gott

Daß die Welt Raum und Ausdrucksmittel der Begegnung mit Gott sein soll, scheint dem erstaunlich, der gewöhnt war, die Welt als Schranke und Vorhang zu sehen, der diese Begegnung erschwert oder gar unmöglich macht.

Überlegen wir uns zunächst, was Begegnung von Personen bedeutet und wie sie sich vollzieht. Es ist das Geheimnis der Person, daß sie — Geheimnisse haben kann. Das heißt, die Person lebt eine Welt für sich, die für den Gegenüberstehenden unantastbar ist, solange sie sich nicht selbst dem tastenden Griff des Gegenüber aussetzt und öffnet. Damit hat schon der heilige Paulus die Unbegreiflichkeit Gottes verständlich gemacht, indem er auf die Undurchdringlichkeit hinwies, die ja auch das menschliche personale Leben kennzeichnet: „Niemand hat das innere Wesen Gottes erkannt als nur der Geist Gottes" (1 Cor 2, 11). Und das verdeutlicht er mit dem Hinweis darauf, daß ja auch das Innere des Menschen nur dieser Mensch selbst erkenne: „Wer von den Menschen kennt das innere Wesen eines Menschen? Doch nur der Geist, der in dem betreffenden Menschen wohnt" (ebd.). Solange nun dieser Innenbezirk des Menschen in den Tiefen seiner Person verborgen bleibt und er sich nicht zum anderen hin öffnen will, solange mögen sich zwei gegenüberstehen, sie mögen aneinanderstoßen: sie begegnen einander nicht. Das geschieht nur, wenn der freie Geist der einen Person sich öffnet und sich selbst oder wenigstens einiges von sich dem anderen mitteilt. Diese Mitteilung aber darf wiederum nicht so geschehen, daß dem Gegenüberstehenden das Mitgeteilte aufgezwungen wird, so daß er es nehmen muß. Vielmehr muß die Mitteilung ein Angebot sein, das dem anderen frei läßt, ob er es nehmen und beantworten will oder nicht. Das aber geschieht dadurch, daß der eine nicht unmittelbar mit dem Griff seines Geistes auf den anderen eindringt, sondern dadurch, daß der eine das, was er von seinem verborgenen Inneren dem anderen mitteilen will, erst einmal im leibhaftigen Bereich des Leibes und der Dinge gewissermaßen niederlegt, ausdrückt. Der andere ist damit aufgefordert, aber nicht gezwungen, diese dingliche Hülle aufzunehmen, den Inhalt, den der andere hineingelegt hat, aus dieser Hülle zu lösen und durch diese geistige Bemühung in sich selbst aufzunehmen. Begegnung geschieht also zwischen menschlichen Personen nur durch die Vermittlung einer beide verbindenden, aber zugleich auch trennenden Gegenstandswelt, die sich der Begegnung beider als Ausdrucksmittel zur Verfügung stellt. Das geistig-unsichtbare Innere muß leiblich-sichtbaren Ausdruck gewinnen. Das kann schon ein Wort sein, in dessen Klang der eine das Innere seiner Seele birgt und dem anderen anbietet. Der Ausdruck kann auch die Bewegung des Leibes sein. Es können aber auch die Dinge der Welt sein, in die hinein der eine seine Innerlichkeit veräußerlicht, damit der andere dieses Äußere ergreife und die vom anderen darin ausgedrückte Innerlichkeit entgegennehme.

Das Gesagte gilt auch für die Begegnung von Gott und Mensch. Die höchste Bestimmung des Menschen ist seine Begegnung mit Gott, deren Abglanz und Teilhabe die Begegnung mit dem Mitmenschen ist. Er ist in Gott und von ihm; er soll ihm überdies auch in personaler Weise begegnen. Man sagt oft, der Mensch, das Geschöpf, gehe aus Gottes Hand hervor. Genau genommen

PICASSO: „GUERNICA“ (Paris, 1937)

ist das nicht richtig. Die Kreatur bleibt in Gottes Hand und Eigentum. Dieses Dem-Schöpfer-gehören, diese Hinordnung auf ihn hat der Mensch mit allen Kreaturen gemeinsam. Was der Mensch Besonderes hat, was ihn zum eigentlichen Bild Gottes macht, wie die Bibel sagt, ist die Fähigkeit, sein Gottgehören als Person erkennen und anerkennen — oder auch ablehnen zu können. Damit ist das Gott-gehörig-sein für den Menschen zugleich ein Sollen: er soll sein Geschaffenwerden als Geschenk von Gott entgegennehmen und in ebenso freiem Schenken an Gott beantworten. Diese Begegnung zwischen Gott, der dem Menschen sein Dasein schenkt, und dem Menschen, der es empfängt und Gott zurückgibt, muß nach demselben Grundgesetz der leiblich-dinglichen Vermittlung gebaut sein wie die Begegnung der Menschen untereinander. Denn auch vor Gott ist der Mensch Person als Geist im Leib.

Gewiß, Gott kann auf den Menschen einwirken auch ohne leibliche Vermittlung. Das aber wäre kein persönliches Geschenk, denn der Mensch vermöchte es nicht zu erkennen und frei anzunehmen. Persönliche Begegnung mit Gott kann nur geschehen, wenn der unendliche Geist Gottes sich gewissermaßen in einen Leib hüllt, seine göttliche Innerlichkeit leiblich ausdrückt. Dann kann der Mensch sich bemühen, in diesem Ausdruck den göttlichen Geist und das göttliche Wollen zu entdecken und sich anzueignen. Diese Verleiblichung Gottes ist in höchster Vollendung geschehen, als Gott in Christus Mensch wurde. Sie ist aber auch schon in einem wahren, wenn auch geringeren und uneigentlicheren Sinn geschehen, da Gott dem Menschen eine Welt als Raum schuf, die ihn wie die leibhaftig gewordene Planung und liebende Sorge Gottes umgibt.

Im Licht der Prüfung dessen, was persönliche Begegnung ist, Begegnung auch zwischen Gott und Mensch, betrachte man nun zwei Tatsachen:

Einerseits lese man, was im Neuen Testament Paulus an die Römer schreibt: „Das unsichtbare Wesen Gottes wird von der Grundlegung der Welt her durch die Erkenntnis der Werke seiner Schöpfung gesehen" (Röm 1, 18). Gott hat seine den Menschen unsichtbare Innerlichkeit in den Werken seiner Schöpfung so veräußerlicht, daß wir diese Schöpfung Gottes in den Blick unserer Erkenntnis nehmen und Gott selbst darin oder besser daraus erkennen können. Erkennt man darin nicht wieder, was wir vorhin über die Begegnung von Person zu Person gesagt haben, die durch Dinge und Werke vom einen zum anderen hin vermittelt wird? So hatte es auch das Alte Testament im Buch der Weisheit (13, 1 ff.) sehr schön und ausführlich dargelegt: „Wenn die Menschen, von der Schönheit der Dinge erfreut, diese für Götter ansahen, so hätten sie einsehen sollen, um wie viel höher deren Gebieter dasteht; denn der Urheber aller Schönheit ist es ja, der sie geschaffen hat. Und wenn sie durch deren Kraft und Wirksamkeit in Staunen versetzt waren, so hätten sie daraus einsehen müssen, um wie viel mächtiger noch der Schöpfer dieser Dinge ist. Denn aus der Größe und Schönheit der geschaffenen Werke wird vergleichsweise auch ihr Schöpfer wahrgenommen." Die Kirche hat auf dem Vatikanischen Konzil 1870 nach dem Beginn der Technisierung, Industrialisierung und Funktionalisierung des menschlichen Selbstverständnisses in feierlicher Entscheidung auf diesen Begegnungscharakter der Welt hingewiesen: „Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt: Gott, aller Dinge

Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden."[1]

Im Licht dessen, was wir von Begegnung sagten, lese man auch den Schöpfungsbericht auf den ersten Seiten der Bibel. Da wird geschildert, wie Gott zuerst die Welt in ihrer geordneten Mannigfaltigkeit verschiedener Stufen baut. Erst am Schluß, als Ziel und Krone und eigentlicher Inhalt, um dessen willen das Ganze geschaffen wurde, wird der Mensch als Bild Gottes in diese Welt hineingeschaffen: er soll diese Welt in ihrer geordneten Vielheit sich geistig aneignen und in Kraft seines Willens verwalten. Es ist, um einen schlichten Vergleich zu gebrauchen, wie wenn ein Mensch einen anderen am Festtag beschenken und ihm dadurch in Liebe begegnen will: er bereitet einen eigenen Raum und darin einen Gabentisch, den er festlich schmückt. Wenn alles fertig ist, führt er den Gefeierten hinein. Der geschmückte Festraum und der bereitete Gabentisch wird zum Ausdruck seiner liebenden Hingabe, in dem er dem anderen begegnet und seine Antwort erwartet. Die Welt ist in der Offenbarung Gottes selbst als Raum und Ausdruck persönlichster Begegnung Gottes mit dem Menschen und daher als drängendster Appell an die Begegnung des Menschen mit Gott ausgewiesen.

Dieser göttlich-persönlichen Weltdeutung der Offenbarung steht die funktionalistisch-unpersönliche Auffassung des Menschen in der Welt von heute gegenüber. Ist nicht der Mensch der Sklave der technisierten, totalitären Arbeitswelt geworden, wo ihm nur noch die Alternative bleibt, entweder sich in einen anonymen, unpersönlichen Arbeitsprozeß einschalten zu lassen oder aber von diesem Prozeß, der sich längst weithin vom einzelnen Menschen unabhängig gemacht hat, zermalmt zu werden? Kann man heute noch von dem Menschen in seiner Welt sprechen oder muß man nicht vielmehr von der Welt und ihren Menschen sprechen, in der der Mensch kaum noch sehr viel anders steht als der Brennstoff, der verbrennen muß, um der Funktion des Motors zu dienen?

Man verstehe das recht. Nicht daß der Mensch sich der Arbeit an der Welt hingibt, ist gegen die Deutung der Welt als Raum und Ausdruck der Begegnung mit Gott. Daß der Mensch diese Welt erkennend durchforscht, in künstlerischem Aufsuchen ihrer Schönheit oder im wissenschaftlichen Durchforschen ihrer Baugesetze; und daß der Mensch in Kraft seines planenden Geistes und seines technischen Willens die Welt gestaltet: das alles ist nicht gegen das, was die Offenbarung von der Welt und dem Menschen in ihr sagt. Im Gegenteil. Wenn die Welt der Niederschlag der göttlichen Planung und Ausdruck, weil Wirkung seines schenkend-schaffenden Willens ist, dann muß der Mensch das Auffinden der Spuren Gottes in der Welt als seine erste Aufgabe ansehen. In den der Welt innewohnenden Kräften muß er die Aufforderung sehen, sich ihrer zu bedienen. Hat Gott seine Liebe zum Menschen in dieser Welt als ihrem Ausdruck niedergelegt, so ist es die Aufgabe des Menschen, im Wirken an der Welt diese göttliche Liebe anzunehmen und lebendig zu beantworten.

Falsch aber und den persönlichen Begegnungssinn der Welt zerbrechend ist die Art, wie der heutige Mensch sein Stehen in der Welt versteht, aus an-

[1] *Neuner-Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Regensburg 1954. Nr. 31.

deren Gründen. Die Welt von heute oder, besser gesagt, der Mensch von heute in der Welt ist nicht mehr als der König, als die gottbildliche Mitte zu erkennen, auf die hin die Welt geschaffen ist. Die Welt erscheint nicht mehr als Gabe für den Menschen. Sondern alles will uns einreden, der Mensch sei nur noch Instrument im Einsatz für ein rechtes Funktionieren weltlicher Vorgänge. Falsch ist nicht, daß der Mensch sich um die Erkenntnis der Welt und ihrer Ordnungen bemüht und daß er diesen erkannten Ordnungen entsprechend in der Welt tätig wird und sie gestaltet. Falsch ist vielmehr, daß er in diesem erkennenden und wirkenden Umgehen mit der Welt als Partner seiner Begegnung nicht mehr Gott erkennt, der seinen planenden Geist und seine schenkende, sorgende Liebe in diese Weltdinge, ihre Ordnungen und Kräfte niedergelegt hat, damit der Mensch sie erkennend daraus erhebe und nachgestaltend Gottes Liebe beantworte, indem er sie entgegennimmt. Weil vielmehr der Mensch die dingliche, anonyme Welt selbst für seinen Partner hält, wenn er erkennend und wirkend mit ihr umgeht, verliert er selbst auch seine Persönlichkeit. Sein Stehen in der Welt wird anonym, unpersönlich, damit aber auch so leicht verantwortungslos willkürlich und zugleich trostlos und fremd. Der Mensch erkennt in der Welt eben nur noch Welt. Und als Ziel seines Wirkens an der Welt sieht er nur noch die organisierte Ordnung der Welt selbst. Im Sinne einer Gebrauchsanweisung mag er dann die Forderungen der Weltordnung gelten lassen. Daß es aber in der Welt und ihren Ordnungen moralische Willensäußerungen des persönlichen Gottes zu erheben gilt, das ist dem technisierten Menschen von heute nicht mehr bewußt.

Der Mensch von heute ist ein Heide geworden nicht deshalb, weil er überhaupt sich dem Bemühen um die Welt hingibt. Das ist vielmehr seine Bestimmung, der er sich gar nicht entziehen darf. Heide geworden ist er vielmehr dadurch, daß er diese Welt als unpersönliches Ding empfindet und nicht mehr als persönlichen Ausdruck Gottes an den Menschen entgegennimmt, daher auch sein Wirken an der Welt nicht mehr als persönlichen Ausdruck an Gott vollziehen kann. Das Wirken des Menschen an der Welt müßte Ausdruck sein, in dem er seine Begegnung mit Gott ausspricht, indem er Gott aus den Ordnungen der Welt erkennt und Gottes Willen den Ordnungen der Welt ablauscht.

Diesem heidnisch gewordenen Menschen gilt dann der Vorwurf, den Paulus den Heiden der Vorzeit gemacht hat, wenn er in seinem Römerbrief schreibt: „Es wird der Zorn Gottes offenbar über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit jener Menschen, die die Wahrheit in der Ungerechtigkeit ersticken, weil das, was von Gott erkennbar ist, auch für sie offenliegt; denn Gott hat es auch ihnen offenkundig gemacht. Denn das unsichtbare Wesen Gottes wird von Grundlegung der Welt an durch die Erkenntnis der Werke seiner Schöpfung gesehen ... Und so sind sie unentschuldbar“ (a. a. O.). Ebenso sagt das Buch der Weisheit im Alten Testament: „Toren waren alle Menschen von Natur, die an Unkenntnis Gottes litten und nicht imstand waren, aus dem sichtbaren Guten den Seienden zu erkennen, und die bei der Betrachtung der Werke den Werkmeister nicht wahrnahmen“ (Weish 13,1). Daß man die Welt zum reinen Forschungslaboratorium und zur technischen Versuchsanstalt macht, ohne zu spüren, daß man Wort und Ausdruck untersucht, ohne den Sprechenden zu erkennen, der sich persönlich darin kundtun

will: das ist die Sünde unserer Zeit. Das macht die Welt kalt und stürzt den nach liebender Begegnung dürstenden Menschen in die Verzweiflung.

Der Mensch müßte wieder erkennen, daß die Welt, die ihn umgibt, nur dann wahrheitsgemäß gewertet wird, wenn ihre Relativität, ihr Verweis auf Gott, der sich in ihr ausdrücken will, verwirklicht wird. Der Blick auf die Schönheiten und Kraft der Natur sollte dankbares Entgegennehmen der darin ausgedrückten Liebe Gottes sein. Wenn aus diesem Blick die Kunst und das kulturelle Schaffen erwachsen, könnten sie sich als Ausdruck der Antwort des Menschen wissen, der in diesem Schaffen Gott begegnet. Das Studium der Natur — ob in bloßer Beobachtung oder im Bemühen der Naturwissenschaft — müßte Hören auf Gott sein, der sich für den Menschen in der gestalteten Welt ausdrückt. Wer sich dem Hören auf die Gesetze und Ordnungen der Welt und ihrer Nachgestaltung und Verwirklichung hingibt, ob als Handwerker oder Techniker, als Mediziner oder sonstwie, der sollte darin Gottes Geschenk beantworten, er sollte wissen, daß er im Wirken seines Weltberufes Gott begegnet.

In besonderer Weise ist das in jenem Bemühen wahr, das um die rechte Erkenntnis und Verwirklichung des Menschen geht. Das Suchen nach den Grundgesetzen menschlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens müßte sich als Horchen auf Gott verstehen. Im Bemühen um wesensgerechtes Leben der einzelnen wie der Gemeinschaft beantwortet man Gottes in der Welt ausgesprochenes Wort. So kann, ja muß sogar die Politik Begegnung mit Gott sein. Würde sie so ausgeübt, dann brauchte es nicht mehr zu heißen, daß die Politik den Charakter verdirbt.

Die Rolle der Kirche in dieser Welt

Wenn wir in der Welt diesen Sinn entdecken, der sie viel heiliger erscheinen läßt als die meisten von ihr denken, dann könnte man auf den Gedanken kommen: was soll die Kirche in dieser Welt, wenn schon die Welt selbst Raum der Begegnung mit Gott ist? Ist nicht die Welt selbst schon, wenn unsere Deutung richtig ist, eine Art Kirche? Diese Frage sei noch, wenigstens mit ein paar Hinweisen, behandelt.

Sie erhält durch die Offenbarung eine dreifache Antwort oder, besser, drei Teilaussagen einer Antwort.

Zunächst können wir sagen: die Kirche sichert die Verwirklichung jener Begegnung mit Gott, die in der Welt geschehen soll. Nehmen wir einen Vergleich aus dem natürlichen Lebensbereich: Wer in seinem Leben besondere Aufgaben zu erfüllen hat, zieht sich zunächst eine Zeitlang aus dem Alltagsbereich, in dem er diese Aufgaben erfüllen soll, zurück. Er spart einen besonderen Bereich und eine Zeit aus, um da zunächst einmal das zu lernen, was ihm nachher selbstverständliche Tätigkeit sein soll. So lernt der Jugendliche in der Schule, was er später ausüben wird. Der Mensch studiert, um für besondere Aufgaben des Berufes bereitet zu werden. Der Soldat übt Griffe, die ihm nachher selbstverständliche Tätigkeit sein werden. So steht immer, ehe man im Dienst der Gemeinschaft und des Weltganzen tätig sein kann, eine Zeit und ein Bereich des Einübens. Sie ist gerade deshalb eine gewisse

Aussonderung, weil das Eingeübte nachher Dienst am ganz gewöhnlichen Leben der Gemeinschaft sein soll.

Ein solcher Bereich der Aussonderung um des Allgemeinen und Gemeinschaftlichen willen ist auch die Kirche. Gewiß hat Christus die Kirche als jenen heiligen Bezirk gebaut, in dem der Mensch zu besonderer, nicht alltäglicher Begegnung mit Gott kommen soll. Das aber nicht, um den Sinn der Welt, Raum und Ausdrucksmittel der Begegnung mit Gott zu sein, von ihr wegzunehmen und nur der Kirche vorzubehalten. In den besonderen Begegnungsraum der Kirche wird der Mensch gerufen, um hier in besonderer Eindringlichkeit und Deutlichkeit Gott zu begegnen und dadurch die Gottbegegnung der Welt gewissermaßen einzuüben. Hat man in jener besonders ausdrücklichen Weise, wie es dem Leben der Kirche eigen ist, die Begegnung mit Gott geübt, zieht man sich immer wieder in diesen abgesonderten Bereich zurück, um dort die Begegnung mit Gott ganz ausdrücklich und besonders dicht zu vollziehen, dann wird man diesen Gott auch in der Verborgenheit der Welt und ihrer Unruhe finden. Ohne dies sehen wir zwar, verdunkelten Geistes, wie wir durch die Sünde und ihre Folgen nun einmal sind, die weltliche Hülle und arbeiten mit ihr, aber wir übersehen allzu leicht den darin verborgenen Geist und Willen Gottes.

Deshalb ist auch die Struktur der Kirche so gebaut, daß sie die Begegnung des Menschen mit Gott geradezu handgreiflich macht. Die Kirche ist nämlich polar gebaut und damit auf Begegnung ausgerichtet. Die Kirche besteht aus zwei aufeinander hingeordneten, zur Begegnung miteinander bestimmten Einheiten: auf der einen Seite steht die durch Taufe und Firmung mit unauslöschlichem Merkmal geweihte Gemeinde der Gläubigen. Auf der anderen Seite befinden sich die durch das Sakrament der Weihe ebenso unauslöschlich geweihten Träger des geistlichen Amtes. Zur Kirche gehören gleichwesentlich beide Teile. Das Leben der Kirche vollzieht sich in der Begegnung beider. Die geweihten Amtsträger sind nicht rein menschliche Funktionäre einer Gesellschaft, sie sind vielmehr als Repräsentanten Christi vor die Gemeinde gestellt. „An Christi Stelle walten wir des Amtes", sagt Paulus (2 Cor 5, 20). Christus, den sie vertreten, ist der sichtbar gewordene Gott. In ihm ist der unsichtbare Gott in vollkommenster Weise Begegnungspartner der Menschen geworden. In der Kirche leiht das geistliche Amt Christus immer wieder Sichtbarkeit. So ist die Begegnung von Gott und Mensch durch die Begegnung von Amtsträger und Laiengemeinde in der Kirche sichtbar dargestellt und geheimnisvoll verwirklicht. Im Lebensraum der Kirche wird die Begegnung des Menschen mit Gott leibhaftig gemacht und in besonderer Dichte vollzogen, indem sich die Gläubigen immer wieder aus ihren weltlichen Alltagsbereichen zurückziehen und in lebendiger Begegnung mit den Trägern des geweihten Amtes sich an die Begegnung mit dem Herrn erinnern lassen, diese Begegnung üben, um sie im Bereich des Alltags, in der „Welt" nicht aus den Augen zu verlieren.

Dieser Sinn der Kirche als Einübungsstätte der Begegnung mit Gott wird durch ein Zweites erhöht. Wir haben vorhin schon einmal die Tatsache, daß der schaffende Gott die Welt für den Menschen eingerichtet hat, mit Hilfe des Vergleiches mit dem Festtags- und Gabentisch zu deuten gesucht, den

ein Mensch dem anderen bereitet. Denken wir diesen Vergleich noch ein wenig weiter durch. Der Mensch, der seinem Freunde den Gabentisch bereitet, hat in diesen Gaben seine persönliche Liebe ausgedrückt. Und doch bleiben die Gaben dinglich. Um der liebenden Begegnung einen noch persönlicheren Ausdruck zu geben, spricht der Schenkende angesichts seiner Gaben die Glückwünsche seines Herzens noch in Worten aus. Diese Worte deuten die Gaben und verstärken ihren persönlichen Charakter. Zur dinglichen Gabe kommt das persönliche, gesprochene Wort.

So verhält es sich auch in der Begegnung, zu der uns Gott aufruft. Die Welt, die er schuf, ist der dingliche Ausdruck seines Planens und seines liebenden Wollens. Aber Gott ließ es nicht bei dieser dinglich vermittelten Begegnung. Er begleitet sein Werk mit dem persönlichen Wort, das wir seine Offenbarung nennen. Diese steht nicht getrennt neben der Kundgabe Gottes im Werk seiner Schöpfung, sondern in innerer Verbindung damit. Im Wort der Offenbarung deutet er sein Wirken als persönliche Tat und als Ausdruck seiner Liebe zu uns.

Diese Offenbarung Gottes klingt nicht jedem einzelnen Menschen unmittelbar ins Ohr. Gott hat sie der Gemeinschaft anvertraut, in der jeder einzelne lebendiges Glied sein soll. Durch die Gemeinschaft soll Gottes Wort auch zu jedem einzelnen dringen. Das ist die Aufgabe, um derentwillen Christus die Kirche und in ihr das unter seiner eigenen Führung stehende Lehramt gestiftet hat. Christus selbst, der die Erfüllung aller Offenbarung Gottes ist, läßt sich durch die Träger des geistlichen Amtes vertreten. Sie haben sein Offenbarungswort an die einzelnen Glieder der Kirche weiterzugeben.

Also auch deshalb ist die Kirche in die Welt gebaut, weil es nicht bei der sachlichen Kundgabe Gottes durch die Welt selbst geblieben ist, sondern er durch sein eigenes Offenbarungswort in viel unmittelbarerer Weise die Welt zum Raum der Begegnung von Gott und Mensch machen wollte. Dieses offenbarende Wort Gottes ist in der Kirche aufbewahrt und wird von ihr im Auftrag Gottes selbst den einzelnen Menschen zugesprochen, auf daß auch sie in der Kirche und damit in der Welt Gott persönlich begegnen können.

Schließlich kommt noch ein dritter Gedanke hinzu. Er ist der wichtigste. Jene Begegnung, die der Mensch in der Welt mit Gott eingehen soll, kann der Mensch so, wie Gott sie dem Menschen tatsächlich zugedacht hat, gar nicht aus eigenen menschlichen Kräften leisten. Einmal deshalb nicht, weil die Menschen seit Beginn ihrer Geschichte, statt Gott zu begegnen, sich sündhaft von ihm trennen. Die dadurch aufgerissene Kluft kann nicht der Mensch überwinden, sondern nur Gott, indem er sich neu zum Menschen herabläßt. Hinzu kommt aber noch, daß kraft göttlichen Heilswillens diese menschliche Gottbegegnung in der Welt tatsächlich das Gefäß einer Begegnung sein soll, die über menschliche Kräfte hinausgeht, weil sie Teilnahme an jener Begegnung sein soll, wie sie im dreifaltigen Gott zwischen Vater und Sohn im Liebesband des Heiligen Geistes geschieht. Diese Begegnung ist Geheimnis. Wir wissen von ihr nur durch Gottes Offenbarung selbst. Sie ist aber Wirklichkeit. Sie nun kann uns nur zuteil werden, wenn Gott selbst sein göttliches Leben als Gnade in den Bereich unseres menschlichen Lebens gibt, oder anders gesagt, wenn er unser auf Gott gerichtetes Leben im Bereich der

Welt nimmt und auf die Lebenshöhe seines eigenen göttlichen Lebens hebt. Wir können das, was Gnade heißt, nur stammelnd darzustellen versuchen. Die alten Kirchenväter hatten kein Bedenken, dieses Geschehnis eine Vergöttlichung des Menschen zu nennen.

Sie wird uns gegeben durch die Menschwerdung Gottes. Gott trat in Christus in unsere Geschichte ein, um unser welthaft geschichtliches, auf Gott gerichtetes Leben in den Bereich der innergöttlichen, dreifaltigen Begegnung zu heben. Oder wie Augustinus sagt: „Gott ist ein Menschenkind geworden, damit wir Menschen Gotteskinder würden", das heißt, damit wir in der Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes seine Begegnung mit dem Vater mitvollziehen könnten. Dieses Kommen Gottes in unsere Menschengeschichte, dieses Ergreifen der Menschen durch Christus wird durch seine Kirche, deren geistliche Amtsträger an Christi Stelle ihres Amtes walten, weitervollzogen. Das sichtbare, oft so unbequeme Wirken der Kirche soll uns daran erinnern, daß die Begegnung mit Gott, wie sie eigentlich in der Gnade sein soll, über menschliche Eigenleistung hinausgeht. Sie muß uns geschenkt, wir müssen zu ihr geholt und hinaufgehoben werden. Deshalb gibt es Kirche in der Welt, Kirche, die der fortlebende und fortwirkende Christus ist. Dieses Wirken der Kirche in der Welt macht nicht ungültig, daß die Welt Raum und Ausdrucksmittel der Gottbegegnung des Menschen ist. Durch die Kirche aber wird diese welthafte Gottbegegnung verklärt und über ihre naturhafte Gültigkeit hinausgehoben. Die Kirche steht nicht an Stelle der Welt. Sie ist vielmehr jenes Lebensprinzip, durch das die Welt und der Mensch in ihr zu einer Gültigkeit und einem Leben erhoben werden, das ihr von Natur nicht eigen ist. Denn es ist göttlich.

Zeitbericht

Polen feiert Adam Mickiewicz — Zum Tod von José Ortega y Gasset — Vom Walfischfang

Polen feiert Adam Mickiewicz. Am 26. November 1855 erlag Adam Mickiewicz, der größte polnische Dichter, zu Konstantinopel einer Seuche. Die Feiern, die das kommunistische Polen aus Anlaß des hundertsten Todestages hielt, übertrafen alles, was bisher an Feiern unter dem neuen Regime stattgefunden hatte; nicht einmal die Hundertjahrfeier des Todes von Chopin im Jahr 1949 läßt sich damit vergleichen.

Ein Jahr hindurch soll der große Dichter gefeiert werden: in Zeitungen und Zeitschriften, im Rundfunk, in Vorträgen, in Vorlesungen, in Akademiesitzungen. Standbilder sollen errichtet werden und schließlich ließ es sich das Regime nicht nehmen, eine „Pilgerfahrt" nach Nowogrodek, dem Geburtsort des Dichters, zu organisieren, wobei freilich mancher Pole nur mit Bitterkeit daran gedacht haben mag, daß diese Stadt heute in der Sowjetrepublik Litauen liegt.

Sinn dieser Feiern war, wie nicht anders zu erwarten, den Polen beizubringen, daß Mickiewicz von Jugend an der Gründer einer „plebejischen Richtung" gewesen sei und daß die von der „kapitalistischen Kritik" vertretene Behauptung, er sei religiös bestimmt gewesen, „methodologisch unbegründet und allen Tatsachen widersprechend erscheine". Man gab zwar zu, daß Mickiewicz bis zum Ende seines Lebens nie ganz mit der „Belastung einer ihm aufgezwungenen Tradition" fertig-

geworden sei. Er habe in dieser Hinsicht einer „metaphysischen Stellungnahme" gefrönt. Solche Behauptungen werden mit Zitaten aus dem Redeschatz eines Bierut und einer Rosa Luxemburg bewiesen.

Anzuerkennen ist die Tatsache, daß nun endlich einmal eine großangelegte Gesamtausgabe der Werke des Dichters herausgebracht wurde, die auch sämtliche Briefe und Notizen enthält. Sie wurde nicht nur den Wissenschaftlern und Gebildeten, sondern auch dem Volk bis in die Dorfbibliotheken zugänglich gemacht. Der erstaunlich niedrige Preis der sechsbändigen Prachtausgabe — 240 Zloty (rund DM 8,40) — ist wohl nicht nur durch die hohe Auflage erklärlich — es wurden 35 000 Exemplare gedruckt —, sondern vor allem durch Staatszuschüsse. Außerdem erschien eine wissenschaftlich gründliche und sachliche Lebensbeschreibung des Dichters durch J. Kleiner.

Mickiewiczs Werke sind fast ausnahmslos vom katholischen Gedankengut tief durchdrungen. Man kann sich nur schlecht vorstellen, daß das heutige polnische Regime ein Interesse daran hat, solche Gedanken zu verbreiten. Wenn es das trotzdem tat, dann wohl nur aus dem nationalen Gesichtspunkt, den es offenbar für so wichtig hielt, daß es die Verbreitung katholischen Gedankenguts in Kauf nahm. So veranstaltete die Universität Lublin eine Ausstellung: Das Religiöse bei Mickiewicz. Den Kern der Ausstellung bildete eine illustrierte Zitatenschatzsammlung aus den Werken des Dichters. Man konnte u. a. folgende Aussprüche lesen: „Eine des Menschen würdige Zivilisation kann nur die christliche sein." „Mir scheint, daß die Zeiten nahen, in denen man ein Heiliger sein muß um Dichter zu sein." „Wir wollen kein Polen außer ein Polen nach dem Willen Gottes."

Zum Tod von José Ortega y Gasset. Über das Sterben Ortegas hat man viel Verwirrendes verbreitet und eine politische Angelegenheit daraus gemacht. Die Feinde der Regierung wie die der Kirche waren bestrebt, es zu verfälschen. Auch zwei Söhne des Verstorbenen sind an dieser unrichtigen Darstellung beteiligt. Sie wollten aus falschverstandener Pietät ihren Vater im Tod wie im Leben konsequent erscheinen lassen.

Der wirkliche Hergang ist anders: Als Ortega zur Überzeugung kam, daß er sterben müsse, rief seine Gattin um Mitternacht den Augustinerpater Felix García zu dem Kranken. Als Ortega hörte, daß der Pater da sei, bat er ihn in sein Zimmer, wo er ihn bei vollem Bewußtsein, in einem Sessel sitzend, empfing. Er wollte offenbar einen Priester haben, den die Familie bis dahin nicht hatte zu ihm kommen lassen. Pater García sprach eine Zeitlang herzlich mit ihm, gab ihm die Absolution und den Päpstlichen Segen. Ortega küßte das Kreuz. Das ist wohl der beste Widerruf seines Akatholizismus. Die heilige Ölung empfing der Sterbende, als er schon das Bewußtsein verloren hatte, ebenfalls aus der Hand des Paters García. Pater García schreibt: „Das ist die Wahrheit. Alles andere ist falsch und parteiisch entstellt". Ortega wurde vom Pfarrer kirchlich begraben. An seiner Beerdigung nahm ausschließlich seine Familie teil, was Pater García aus vielen Gründen für besser hielt.

Vom Walfischfang. Die Bedeutung des Walfischfangs für die Weltwirtschaft wird aus folgender Übersicht leicht erschlossen. Die Fetterzeugung der Welt betrug 1948/50 etwa 20 Millionen t jährlich. Davon trafen 12 Millionen t auf pflanzliche Fette, 2,9 Millionen t auf Butter, 4,5 Millionen t kamen aus Schlachtfetten und 0,6 Millionen t aus Wal- und Fischölen.

Die Walfischjagd ist heute ein nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten geregeltes Unternehmen, das unter festen Vorschriften steht. Während man früher einfach in Walfischgebiete losfuhr und solange jagte, bis die Wale fast ausgerottet wa-

ren — auf diese Weise ist der kalifornische Grauwal, der heute geschützt ist, fast verschwunden —, sind heute die Jagden durch Übereinkünfte der walfischfangenden Nationen genau geregelt. Die Kommission, die ihren Sitz in London hat, setzt jährlich die Zahl der zu erlegenden Wale fest. Heute werden von den Zahnwalen in größerem Ausmaß nur die Pottwale gejagt, von den Bartwalen kommen nur die Finn- und Blauwale in Frage. Die Zahl der jährlich erlegten Wale beziffert sich auf rund 50000. Vor dem ersten Weltkrieg waren es etwa 25000 Wale.

Der zweite Weltkrieg hat dem Walfang beträchtlichen Schaden zugefügt. Deutschland vor allem, das zwischen den beiden Kriegen, wenigstens in den dreißiger Jahren, an der Spitze der walfangtreibenden Nationen stand, ist heute fast völlig ausgeschaltet. Vor dem Krieg erlegten deutsche Schiffe so viele Wale, daß man rund 180000 t Walfischtran davon erzeugen konnte. Es besaß 5 Schiffe, die an Ort und Stelle den Wal verwerten konnten, während eine Reihe von Jagdschiffen die Wale jagten. Die fünf Schiffe hat Deutschland sämtlich verloren, zwei infolge unmittelbarer Kriegseinwirkung, die restlichen mußte es abtreten, zwei an England, das 9 Zehntel seiner Walfangflotte durch den Krieg verlor, eines an Norwegen, das 62 % seiner Flotte verlor, während Deutschland nur 28 % verlor. Von der gesamten Walfangflotte der Welt (500000 t) gingen während des Krieges 70 % (360000 t) zugrunde. Während Deutschland bisher fast noch ganz vom Fang ausgeschaltet ist und erst mühsam wieder neu anfangen muß, ist ein neuer Jäger in den Kreis der Nationen eingetreten: Rußland, das seine Walschiffabriken verdreifachen konnte, da England eines der beiden ihm von Deutschland abgetretenen Schiffe an Rußland weitergab. England dagegen hat 82 % dieser „Fabriken" verloren und Norwegen 52 %. Die ersten Jahre nach dem Krieg standen Großbritannien und Norwegen an der Spitze der Fangnationen. In den letzten Jahren ist ihr Anteil zugunsten anderer Nationen etwas zurückgegangen, vor allem zugunsten des japanischen Walfangs *(Etudes et Conjonctures, Okt. 1955)*.

Umschau

Das Ende des Piltdown-Menschen

Die Fälschung des Piltdown-Unterkiefers, über die wir in dieser Zeitschrift schon berichteten (156 [1955] 222—224), ist durch weitere Untersuchungen mit Hilfe von Röntgenstrahlen, mikrochemischen Prüfungen usw. bestätigt worden. Aufnahmen mit dem Elektronenmikroskop ließen sogar organische Fasern in der Knochensubstanz deutlich erkennen. Er ist also sicher kein Fossil, sondern höchstwahrscheinlich ein entsprechend zugerichteter Unterkiefer eines noch nicht voll ausgewachsenen weiblichen Orang Utans. Der dunkle Überzug des getrennt von den andern Resten gefundenen Eckzahns besteht nicht, wie man zuerst annahm, aus einer künstlich hergestellten Eiseninkrustation, sondern aus einem künstlich angebrachten Anstrich, wahrscheinlich von Van-Dyck-Braun.

Es lag nahe, nun auch die Schädelfragmente, die Säugetierreste der sogenannten Begleitfauna und die mitgefundenen Steinwerkzeuge auf ihre Echtheit zu prüfen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen wurde in einem Bericht des Britischen Museums in London veröffentlicht, der Beiträge von zwölf Fachgelehrten enthält (J. S. Weiner, W. E. Le Gros Clark, K. P. Oakley, G. F. Claringbull, M. H. Hey, F. H. Edmunds, S. H. U. Bowie, C. F. Davidson, S. F. M. Fryd, A. D. Baynes-Cope, A. E. A. Werner, R. J. Plesters: Further contributions to the solution of the Piltdown-problem, Bull. of the Brit. Museum (Nat. Hist.), Geology, Vol. 2, No. 6, London 1955). Es ist bestürzend: Nicht nur der

Unterkiefer und die Zähne, auch die Schädelbruchstücke, die Reste der Begleitfauna und die prähistorischen Werkzeuge wurden auf „alt" zurechtgemacht bzw. durch künstlich vorgenommene Färbung einander und an die Farbe der Piltdown-Kiese angepaßt und dann am Fundort zum Finden ausgestreut. Damit scheidet der gesamte Piltdown-Fundkomplex endgültig aus der Forschung aus. Der „Morgenrötemensch" („Eoanthropus dawsoni") existiert nicht mehr.

Die Entdeckung der Fälschung wurde vor allem durch die künstliche Tönung der Funde erleichtert. Sie erzeugt nämlich chemische Veränderungen an der Knochensubstanz und läßt noch andere Spuren zurück, die bei natürlicher Fossilisation nicht auftreten oder sich zumindest nicht in den Kiesen und groben Sanden von Piltdown natürlicherweise bilden konnten, wohl aber bei künstlich vorgenommener Färbung durch starkes Eisensulphat. Tatsächlich sind alle Schädelbruchstücke, die an zwei verschiedenen Stellen gefunden wurden (Piltdown I: Bruchstücke des linken Schläfenbeins, des rechten Scheitelbeins, des Hinterhauptbeins und linken Stirnbeins; Piltdown II: Bruchstücke des rechten Stirnbeins und Hinterhauptbeins) auf diese Weise gefärbt worden, um sie der Farbe der Piltdown-Kiese anzugleichen. Der auf Grund neuer verfeinerter Methoden festgestellte Fluorgehalt der Knochen legt ein nacheiszeitliches Alter nahe. Es sind vielleicht Reste eines Menschen aus dem Neolithikum, und zwar pathologisch veränderte Reste, wie die außergewöhnliche Dicke und die Struktur der Schädelwand wahrscheinlich machen. Die Nasenbeine, die merkwürdigerweise in einer höher gelegenen Kiesschicht gefunden wurden, entstammen nicht der gleichen Quelle, wie wohl die meisten Schädelstücke. Sie unterscheiden sich nämlich von frischen Knochen nur durch ihren Fluorgehalt.

Die 18 Knochenreste von Tieren der Begleitfauna, besonders Zähne, wurden zusammen mit dem Piltdown-Schädel oder in dessen Nähe gefunden. Dies gehäufte Auftreten ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß in den entsprechenden Piltdown-Ablagerungen trotz häufigen und sorgfältigen Schürfens und Suchens nur äußerst selten Fossilien entdeckt wurden und viele der Stücke nicht abgerollt, sondern scharfkantig abgebrochen sind. Ein Teil dieser Säugerreste gehört sicher dem frühesten Eiszeitalter (Villafranchium) an. Sie sind also echte Fossilien. Jedoch wurden einige von ihnen künstlich gefärbt, um sie den Piltdown-Kiesen und den Schädelresten in der Farbe anzupassen. Alle aber wurden in die Kiese eingelegt („planted") bzw. ausgestreut, um dem Piltdown-Schädel den Anschein eines sehr hohen Alters zu geben. Diese Täuschung ist ohne Zweifel geglückt. Man hat ja dem Piltdown-Fund den Namen „Morgenrötemensch" („Eoanthropus") gegeben und ihn an die Wende vom Tertiär zum Eiszeitalter datiert, woraus sich das außergewöhnliche Interesse der paläanthropologischen Forschung gerade an diesem Schädel erklärt. So stammen also die ältesten fossilen Tierknochen nicht aus den Piltdown-Schichten, teilweise sogar noch nicht einmal aus Europa, wie man auf Grund ihrer Radioaktivität feststellen konnte. Gleiches gilt auch von den Tierknochen jüngeren eiszeitlichen Alters. Auch von ihnen sind einige mit Eisensulphat behandelt, dessen Spuren chemisch und spektrographisch ermittelt wurden, und dann in den Piltdown-Kiesen ausgelegt worden. Sicher sind, wie Oakley sagt, 10 von den 18 fossilen Resten gefälscht, und es liegen triftige Gründe vor, dies auch von den andern anzunehmen.

Wie wir schon an anderer Stelle berichtet haben, ist das dreieckige Feuersteinstück aus der Schicht unmittelbar über dem Horizont, der die Schädelreste barg, mit Hilfe von chromsaurem Kalium gefärbt. Jetzt muß Oakley die weitere Feststellung machen: Feuersteine, die von den Entdeckern als wahrscheinlich paläolithischen Ursprungs vorgelegt wurden, „tragen Merkmale, die schwie-

rig zu erklären sind, wofern sie nicht von anderswoher zur Fundstelle gebracht, passend gefärbt und dann in die Kiese eingelegt wurden ... Ob wirklich irgendwelche Steinwerkzeuge in den Piltdown-Kiesen selbst vorkommen, ist jetzt zweifelhaft geworden". Auch das einzige „Werkzeug" aus Knochen, das man in Piltdown fand, ist nicht echt. Es wurde durch Zuschneiden seiner Enden mit einem Stahlmesser aus einem Stück vom Oberschenkel eines fossilen Elefanten gefertigt, an den neu entstandenen Oberflächen mit einer eisenhaltigen Lösung gefärbt und dann ausgelegt.

So hat die wissenschaftliche Forschung mit Hilfe moderner Verfahren die Fälschung des gesamten Piltdown-Komplexes dargetan. Die dabei aufgewandte wissenschaftliche Arbeit ist nicht umsonst gewesen. Sie hatte nicht nur ihren Wert für die Lösung des „Piltdown-Problems", sondern dient auch mit den dabei neu gewonnenen Erkenntnissen und Untersuchungsmethoden von jetzt ab einer gründlicheren und verfeinerten Untersuchung fossiler Funde und damit der ganzen paläontologischen Forschung. Was allerdings den Fälscher zu seiner Tat in den Jahren 1911/12 veranlaßte und wer es war, der diesen Betrug beging, bleibt bis zur Stunde noch dunkel. Auf jeden Fall ist jetzt das Piltdown-Kapitel abgeschlossen. Niemand hätte eine solch vernichtende Klärung erwartet. Der „Morgenrötemensch" wird nur noch als peinliche Kuriosität seinen Platz im Britischen Museum einnehmen können. Paul Overhage S.J.

Wozu lesen wir das Alte Testament?

Die Lesung des Alten Testamentes bereitet oft gerade dem gebildeten Laien so große Schwierigkeiten, daß er sich davon abschrecken läßt, und so entgehen ihm viele erhebende religiöse Eindrücke und hilfreiche Lehren. Wenn Christus und die Apostel das Alte Testament als Offenbarung Gottes anerkannt und der Kirche übergeben haben, so war es, damit es als Gottes Wort den Gläubigen eine Hilfe sei auf dem Wege zur wahren Christlichkeit und sie zu einem tieferen Verständnis des Neuen Testamentes führe. Zu diesem ist das Alte Testament sozusagen das Vorwort und die Einleitung. Seine großen religiösen Erkenntnisse sind darin immer vorausgesetzt.

Manche Schwierigkeiten kommen daher, daß man das Dogma von der göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift so versteht, wie es nicht gemeint ist. Gewiß sind alle Bücher der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen inspiriert, „weil sie, geschrieben auf Eingebung des Heiligen Geistes, Gott zum Verfasser haben" (Vat. Konzil, 3. Sitzung). Wie in einem gewöhnlichen Buch der menschliche Verfasser zu uns redet, so spricht in der Heiligen Schrift wohl auch zunächst ein Mensch zu uns, aber durch seine Worte hindurch letztlich Gott. Und Gott ist die Wahrheit und sagt darum auch die Wahrheit.

Er sagt sie vor allem in den religiösen und sittlichen Lehren, die in den verschiedenen Büchern vorgetragen werden. Gott kann nichts Schlechtes empfehlen. Aber er braucht nicht immer und überall alles Gute, das Vollkommene zu fordern. Gott paßt sich dem Fassungsvermögen der Menschen und der Zeiten an, um sie langsam und weise für das volle Verständnis dessen fähig zu machen, was Christus als die höchste und abschließende Offenbarung bringen würde. Das Alte Testament ist eine fortschreitende Enthüllung dessen, was Gott ist und was er von dem Menschen fordert.

Aber es wird doch in der Schrift auch viel Schlechtes, es werden sogar unheimliche Greuel berichtet! Ohne Zweifel. Aber Bericht, auch inspirierter Bericht, bedeutet nicht Billigung. Das gilt ja schon bei menschlichen Autoren. Mit der Erzählung solcher Begebenheiten verfolgt die Heilige Schrift die Absicht, den Menschen zu zeigen, wie er ist, in seiner Verführbarkeit, in seiner Schwäche, in seiner Bosheit und vor allem in der Ursache seiner Verwerflichkeit, in seiner Auflehnung gegen Gott. Die Betrachtung des Psalms 78 (77) über die Ge-

schichte Israels könnte als Einleitung und Einstimmung vor allen geschichtlichen Büchern des Alten Testamentes stehen. Es berichtet Geschichte nicht um der Geschichte willen, obschon das geschichtliche Denken in diesen Werken auffällig hoch entwickelt ist, besonders wenn man sie mit den Texten der ägyptischen und assyrisch-babylonischen Hochkulturen vergleicht; das hängt mit der hohen Gotteserkenntnis des Alten Testamentes zusammen. Es will vielmehr auch uns zeigen, wie trotz der treuen Führung Gottes Israel immer wieder abfiel, wie die guten Vorsätze nie von langer Wirkung waren. Strahlend hebt sich gegen diesen düstern Hintergrund Gottes unbegreifliche Langmut und Geduld ab, auf die auch Paulus (Röm 3, 25) hinweist. Er wurde seines erwählten Volkes nicht überdrüssig und überließ es nie sich selbst. Gerade darin kommt das Unbegreifliche Gottes, das das Heidentum meist in seiner Furchtbarkeit und rächenden Macht gesucht hatte, zum Ausdruck, so wenn Gott bei Osee (11, 8 f.) von sich sagt: „Wie könnte ich dich preisgeben, Ephraim, könnt ich dich hingeben, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adama, dich vernichten wie Seboim? Nein, es dreht sich das Herz in mir um, aufbäumt sich mein ganzes Gefühl. Ich will nicht tun nach der Glut meines Zornes. Ich kann nicht Ephraim wieder vernichten. Denn ich bin Gott und kein Mensch, in deiner Mitte der Heilige. Nicht komme ich zu dir in Zornesglut." Oder bei Jeremias (31, 20): „Ist Ephraim denn mein Lieblingssohn, mein Schoßkind? So oft ich ihm drohe, muß sein ich liebend gedenken. Für ihn schlägt mein Herz, ich muß mich seiner erbarmen." Gerade in diesem liebenden Interesse empfand der Israelit, daß sein Gott gegenüber den heidnischen Göttern ein lebendiger Gott sei. Hoch steht dieser Gott über den rachsüchtigen und gewalttätigen Göttern des zeitgenössischen Heidentums. Die assyrischen Könige rühmen sich vor ihren Göttern der grausamen Kriege und der Verwüstungen, die sie in deren Auftrag ausgeführt zu haben glauben. Im Alten Testament hingegen geht Gott durch seine Propheten mit seinem Volk ins Gericht und verurteilt dessen Freveltaten mit unparteilicher Gerechtigkeit.

Gott gegenüber steht der Mensch in seiner Schwäche. Auch die besten, die Lieblinge Gottes, die Patriarchen, Moses, David, Jeremias versagen in Stunden der Prüfung oder zweifeln an der Güte Gottes. Und erst das Volk! Seine Auserwählung empfand es als eine Belastung und Benachteiligung. Die umliegenden Völker hatten eine Religion, die ihnen auf den Leib geschnitten, die so ganz „völkisch" war. Israel mußte anders sein als die übrigen Völker, weil es herausgehoben war zum Dienst des wahren Gottes. Immer wieder wurde es dieser seiner Aufgabe und deswegen seiner Erwählung überdrüssig. Immer wieder wollte es Götter haben wie die Heiden, in deren Dienst man den Leidenschaften freien Lauf lassen konnte. Das Volk murrte gegen Gott.

Welcher Gläubige kennt nicht die Stunden, wo auch er versucht ist, gegen Gott zu murren? Wer empfände nicht zu Zeiten die Auserwählung zum Christentum eher als eine Last als eine Gnade? Und wenn wir auch nicht mehr Götzenbilder aus Holz und Stein und Metall anbeten, die Mächte, die sich für das Heidentum in diesen Bildern und Statuen verkörperten, Macht, Geltung, Reichtum, Lust, Rachsucht, und die Wurzel davon, die Selbstsucht, die sind auch heute noch in der Welt wirksam und möchten uns verführen auf andere Wege als die, die zu Gott und damit zum Heil führen.

Im Alten Testament begegnet uns ein tiefes Empfinden für das Geheimnis der göttlichen Herrlichkeit und Macht, vor der der Mensch vergehen müßte, würde Gott ihn nicht halten. Wie überwältigend und schauererregend spricht die weltüberlegene Hoheit Gottes heute noch zu uns in Texten wie Isaias 6! Immer wieder stoßen wir auf wunderbare Worte der Anbetung und der aus einem erschütterten Innern hervorbrechenden Unter-

werfung, besonders bei den Propheten und in den Psalmen. Welches Bewußtsein waltet da von der Nichtigkeit des Menschen, wenn er Gott gegenübersteht! Erst auf dem Hintergrund solcher Wahrheiten wird das Erbarmen Gottes, besonders jenes, das sich in Christi Leben und Tod geoffenbart hat, in seiner ganzen unbegreiflichen Abgründigkeit sichtbar. Das Neue Testament setzt dieses Wissen um Gott und Mensch voraus und vertieft und verklärt es. Im letzten Buch der Schrift, in der Geheimen Offenbarung, werden alle diese Motive wieder aufgenommen, wie um uns auf ihre ewige Gültigkeit noch einmal abschließend hinzuweisen.

Gewiß bleiben im einzelnen Schwierigkeiten, die nur durch Rückgriff auf einen guten Kommentar zu lösen sind. Zum Teil sind sie in den Anschauungen und Gebräuchen der früheren Zeiten begründet, die wir nicht mehr wie sie als selbstverständlich voraussetzen. Es dürfte wohl noch mehr von seiten der Fachleute geschehen, um auch dem Laien diese Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und ihm die Ergebnisse der exegetischen und geschichtlichen Forschung zugänglich zu machen. Vor allem käme es darauf an, die religiösen Werte des Alten Testaments zu entfalten bis zu ihrer Krönung durch das Neue Testament, etwa wie dies Closen, Wege in das Alte Testament (2. Aufl., Regensburg 1955) und J. Guillet, Leitgedanken der Bibel (Luzern 1954) in so schöner Weise begonnen haben. Den Beitrag, den die Wissenschaft vom Vordern Orient, die in den letzten Jahrzehnten ganz bedeutende Fortschritte gemacht hat, zum Verständnis der Bibel liefern kann und vor allem die vielfache Bestätigung, die sie für deren geschichtliche Angaben beibringt, hat jetzt W. Keller in seinem viel gekauften Buch „Und die Bibel hat doch recht" (Econ-Verlag, Düsseldorf 1955, DM 19,80) zusammengestellt. Gewiß ist der Verfasser in seiner Begeisterung hie und da zu optimistisch und an andern Stellen kommt seine Erklärung des Wunders einer rationalistischen Wegerklärung allzu nahe (so seine Darstellung des brennenden Dornbuschs). Aber als ganzes ist das Buch so reichhaltig und dazu so spannend geschrieben, daß man sich nur über eines wundert, daß eine solche Arbeit nicht schon früher unternommen worden ist.

Es bleibt aber, daß die Heilige Schrift an erster Stelle Offenbarung ist und religiöse Erkenntnisse und Beweggründe vermitteln will. Daraus ergibt sich, worauf der Leser sein Hauptaugenmerk lenken muß. Er soll immer wieder zu den Texten zurückkehren, die ihm religiöse Nahrung bieten. Wiederholte Lesung wird dann weitere Stellen in ihrem religiösen Sinn erschließen. Einiges mag dafür ohne großes Ergebnis bleiben, wie Stammtafeln und Zeremonialvorschriften. Auch diese sind nicht ohne Grund aufgenommen worden. Dieser Grund braucht jedoch nicht überall die unmittelbare Erbauung des einzelnen Gläubigen zu sein. Für diese gibt es auch so noch genug an hohem und unersetzlichem religiösem Gut, das zu entdecken die unermüdliche Lesung lohnen wird.

A. Brunner S. J.

Frucht ohne Liebe

Im Zeitalter der Masse werden alle, auch die schwierigsten Fragen von Illustrierten, Abendblättern und vom Film aufgegriffen. Es ist kein Vorurteil, sondern nur eine Feststellung von Tatsachen, wenn man behauptet, daß diese Organe des öffentlichen Lebens bis heute nicht in der Lage sind — und werden sie es je sein? —, derart folgenschwere Fragen richtig und verständig so zu behandeln, daß kein falsches Bild davon in die öffentliche Meinung eindringt.

Da es sich meist um Fragen handelt, die für das biologische, sittliche und geistige, vor allem aber für das religiöse Leben eines Volkes von weittragender Bedeutung sind, so möchten wir aus Anlaß des Filmes „Frucht ohne Liebe", der bald in ganz Deutschland aufgeführt werden wird, auf eine Schrift von Prof. August Mayer, Tübingen, hinweisen:

Kritisches zur künstlichen heterologen Insemination, erschienen in den Abhandlungen der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina) im Verlag Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1955.

Der bekannte Tübinger Gynäkologe weist zunächst darauf hin, daß zwar die Russen die künstliche Befruchtung beim Tier auf ein Höchstmaß an Leistungsfähigkeit gebracht haben, daß es aber die Amerikaner waren, die diese Methoden auf den Menschen übertrugen. 1940 gab es etwa 9000 dieser „Kunstkinder", nach Dölle sind es heute schätzungsweise 80 000, und jährlich werden ungefähr 1500 Kinder in den USA so erzeugt. Diese Zahlen sind natürlich mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen.

Die katholische Kirche stellte durch den Mund ihres obersten Hirten, Papst Pius' XII., die Übertragung dieser Methoden auf den Menschen als unerlaubt und dem Sittengesetz widersprechend hin (Ansprache des Papstes vor dem Internationalen Kongreß katholischer Ärzte am 29. Sept. 1949, AAS XXXXI [1949] S. 559). Auch der höchste Würdenträger der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dibelius, nannte die künstliche Befruchtung eine „Herabwürdigung des Menschen".

Hier soll vor allem auf einige Punkte hingewiesen werden, die meist weniger beachtet werden: auf rechtliche, deontologische und psychologische Faktoren.

Prof. Dölle aus Tübingen macht darauf aufmerksam, daß die künstliche Befruchtung ein grundsätzlicher Verstoß gegen die Idee von Ehe, Vaterschaft und Familie ist. Er meint, daß die künstliche Übertragung von ehefremden Samen auch von Rechts wegen abzulehnen und nur in ganz seltenen Ausnahmefällen zu gestatten sei. Aber wo bleibt dann die Grenze? Entschiedener nimmt Bundesrichter Dr. Geiger gegen die künstliche Befruchtung Stellung, die, wie er meint, nach Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik „mit dem Rechtsgebot der Achtung und Wahrung der Menschenwürde nicht vereinbar" ist. Ob mit der künstlichen Befruchtung der Fall des Ehebruchs gegeben ist, darüber herrscht bei den Juristen noch keine völlige Klarheit. Dr. Geiger bejaht es, und zwar vom Eherecht her. Für den Arzt können sich eine Reihe von rechtlichen Folgen ergeben. Einmal kann er haftpflichtig gemacht werden, wenn nach erfolgreicher Anfechtung der Ehelichkeit des Kindes durch den Muttergatten — das Oberste Gericht von Chikago hat entschieden, daß alle so erzeugten Kinder unehelich seien und daß jede künstliche Befruchtung einen Ehebruch darstelle — der Unterhaltsanspruch an den Samenspender aus tatsächlichen oder rechtlichen Gründen nicht verwirklicht werden kann. Zivilrechtlich haftbar ist der Arzt auf jeden Fall für selbstverschuldete Fehler, und zwar nicht nur bei der Durchführung des Eingriffs, sondern auch bei der Auswahl des Samenspenders mit anschließender gesundheitlicher Schädigung des Kindes oder mit wirtschaftlicher Schädigung der Eltern durch anfallende Behandlungskosten. Wird der Eingriff ohne Wissen und Zustimmung der Eheleute gemacht, ist der Arzt unter Umständen auch für die Entbindungskosten und für die etwa der Frau zufallenden gesetzlichen Unterhaltspflichten gegenüber dem Kind haftbar.

Zwar kann sich der Arzt in der Form der „Freizeichnung" mit den beiden Eltern vor einer Haftpflicht sichern, aber es bleibt doch eine derartige Menge sittenwidriger Zumutungen für ihn, daß jeder verantwortungsbewußte Arzt davor zurückschrecken wird. Nur einige dieser schwierigen Fragen seien genannt: Wie ist es, wenn Mann oder Frau ohne Wissen des anderen Partners dem Arzt einen solchen Eingriff zumutet? Wie, wenn die Frau vielleicht durch einen solchen Eingriff einen Ehebruch zu verschleiern sucht? Wie werden die beiden, auch wenn sie einverstanden sind, den Eintritt eines Dritten in die Ehe ertragen; denn das so erzeugte Kind ist in einem ganz anderen Sinn ein Drit-

ter als das natürlich erzeugte Kind. Wird dadurch nicht die Harmonie der Ehe zerstört? Wird nicht der Mann notwendig aus seiner Stellung gedrängt?

Wir wollen nicht auf die Situation des Samenspenders eingehen, da wir sie schlechthin pervers finden. Gabriel Marcel regte an, solchen Männern eine Medaille zu verleihen: „Aux records de la masturbation humanitaire".

Wir weisen ferner auf die Lage des so erzeugten Kindes hin. Amerikanische Ärzte haben festgestellt, daß die überwiegende Zahl dieser Kinder Knaben sind; von 23 heterologen Fällen in New York waren es 14 Knaben, von 18 homologen Fällen waren 15 Knaben. Damit wird das echte Gleichgewicht der Natur zerstört. Schlimmer freilich sind die unheilvollen Folgen für das Kind selbst. Sein Leben steht von Anfang unter der Lüge der Eltern. Werden die Eltern eine solche Lüge aushalten, wenn das Kind heranwächst? Wird nicht vielleicht im Kind selbst eine unstillbare „Sehnsucht" nach dem wirklichen Vater aufbrechen? Das liegt um so näher, als amerikanische Ärzte festgestellt haben, daß solchen Menschen die natürliche Heiterkeit und der Frohmut fehlen. Wie ist es mit der rechtlichen Stellung eines solchen Kindes innerhalb des Familienverbandes der Eltern, aber auch dem des Samenspenders?

Wir ersparen uns, von der Befruchtung von Unverheirateten zu sprechen, weil dies zu weit in die Psychologie der unverheirateten Frau führte.

Es sei zum Schluß noch auf eine Meldung hingewiesen, die selbstverständlich in Illustrierten die Runde macht. Unter dem Titel „Es geht auch ohne Vater" bringt die *Revue* (14. Januar 1956) einen Beitrag, der von der Möglichkeit der „jungfräulichen Geburt" beim Menschen spricht. Wir zitieren nicht nach der Illustrierten, sondern nach der medizinischen Wochenschrift „Die Medizinische" (17. Dezember 1955) S. 1816: „Dr. Henle Spurway ist Dozentin (Lecturer) für Biometrie und Eugenik am University College in London, und die ‚Lancet' hat am 5. November (S. 987) einen Bericht über den Vortrag gebracht, den sie an der Universität unter dem Titel ‚Virgin Births' hielt. Dadurch kam einiges, was sie gesagt hat, in die weitere Öffentlichkeit und veranlaßte viel Aufsehen und manche Mißverständnisse, um so mehr, da die in ihrem Fach gewiß hochkompetente Forscherin ihre Zuständigkeiten überschritt und sich in recht abenteuerliche Betrachtungen einließ. Das beweist auch ihr seither erschienener Aufsatz, den sie gleichfalls unter dem Titel ‚Jungfräuliche Geburten' in ‚New Statesman and Nation' veröffentlicht hat und den einer ihrer engsten Fachkollegen, S. J. Folley von der Universität Reading, einer ebenso kurzen wie scharfen Kritik unterzog." Die Notiz der medizinischen Wochenschrift endet mit den Worten: „Die Forschung geht in die Irre, wenn sie durch gewagte Hypothesen dem Wundersamen seinen Platz einräumt, und die Gläubigen verzichten brennend gern darauf, daß man ihnen biologisch unter die Arme greift, wo es sich für sie um ein echtes Wunder handelt."

Wir geben zum Abschluß noch Prof. Mayer das Wort: „Überraschenderweise gelang einem Amerikaner die Befruchtung des weiblichen Eies buchstäblich außerhalb des Körpers in der Retorte, wie er auf dem Internationalen Gynäkologenkongreß in Genf (Juli 1954) berichtete: Anläßlich einer sowieso nötig gewordenen Bauchhöhlenoperation wurde ein befruchtungsfähiges Ei aus dem Eierstock gewonnen und alsbald zusammen mit dem zugesetzten Sperma der Bebrütung unterzogen. Die Entwicklung des befruchteten Eies konnte der Autor unter dem Mikroskop 60 Stunden lang beobachten, aber dann starb es ab, also beinahe ein ‚Homunculus'. Indes, auch wenn die extrauterinen Ernährungsbedingungen für das befruchtete Ei wesentlich vervollkommnet werden könnten, wird es zum Glück für die Menschheit nie gelingen, das befruchtete Ei bis zum Stadium der natürlichen Reife künstlich zu bebrüten" (S. 77).

Wir halten die Liebe zwischen zwei Menschen, die Gott mit einem Kind segnet, für etwas so Großes und Heiliges, daß wir meinen, auch Film und Illustrierte müßten ehrfürchtig und mit Verantwortung von diesen Dingen reden, ja es wäre überhaupt besser, sie rührten diese stillen Dinge gar nicht an (vgl. diese Zeitschrift Bd. 157, Oktober 1955, S. 63). Oskar Simmel S.J.

Das Ende einer Affäre

Die reizvolle Gattin eines zuverlässigen, aber kühlen Beamten sieht bei einer Einladung den jungen Schriftsteller Bendrix. Sie entbrennen in einer heftigen Liebe, die alle Oberflächlichkeit der Dame hinwegfegt und ihr tiefstes Innere zum Leben erweckt. Während eines Zusammentreffens erfolgt ein Luftangriff. Bendrix wird auf dem Weg zum Luftschutzkeller unter einer Tür begraben. Die junge Sarah findet ihn und hält ihn für tot. Aus allen Himmeln herausgerissen wendet sie sich an Gott, dessen Namen sie bisher nur obenhin ausgesprochen hat, und fleht um seine Wiedererweckung. Der gesteigerte Schmerz läßt sie versprechen, künftighin alles zu tun, was Gott wolle; sie will ihn sogar nie mehr sehen, wenn er nur diese zweite Chance eines glücklichen Lebens erhalte. In diesem Augenblick tritt der Totgeglaubte in das Zimmer. Nun beginnt ein Kampf um die Verpflichtung zu ihrem Versprechen, das sie Gott, an den sie bisher nicht glaubte, gegeben hat. Die Unruhe treibt sie in eine Kirche und zu einer Frage an den vorübergehenden Priester, der ernst, aber unaufdringlich von Gott und seinen Forderungen spricht, die zum erstenmal in ihr Leben traten. Sie versucht, bei einem Straßenredner, der leidenschaftlich den Atheismus verkündigt, Sicherheit über die Nichtexistenz Gottes zu gewinnen. Aber sein Haß ist ihr sicherer Beweis für den Glauben. Bendrix, mit dem ihr Mann verkehrt und den sie nach Jahren wieder sieht, kämpft um seine Liebe. Auch wenn es einen Gott gibt, so meint er, wird er in seiner Unendlichkeit verzeihen, wenn sie ihrem Herzen folgt und sich mit ihm verbindet. Gerade dies beweist ihr aber, daß er gar nicht die Tiefe und den Ernst eines heiligen und unendlichen Gottes begreift und bestätigt ihr, daß sie zu einer wahren Erkenntnis gelangt ist. Ohne Rücksicht auf eine Krankheit entflieht sie ihm in Nacht und Wetter und sucht Klarheit im Gotteshaus. Sie kann die Liebe nicht aus ihrem Herzen reißen. Sie wächst sogar. Aber dagegen steht Gott, dem sie sich unterwarf. So stirbt sie, indem sie zuletzt noch lernt, den Herrn über Leben und Tod „Vater" zu nennen.

Das ist der Inhalt des Geschehens, das der Roman von Graham Greene [Das Ende einer Affäre (171 S.), Hamburg 1955, Rohwolt. DM 1,50] erzählt und der gleichnamige Film vor Augen führt. Der Vergleich beider Darstellungen, der natürlich eine viel größere Einsträngigkeit des Films zeigt, ist nur insofern von Wichtigkeit, als wir feststellen, daß der Film keine Vergröberung und keinen Verlust an Zartheit und letzter Seelenergründung enthält, wie es meist der Fall ist, wenn das Wort in das Bild übersetzt wird.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß die, fast möchte man sagen alltägliche Geschichte, vom ersten Augenblick an die ganze Aufmerksamkeit bannt. Vielleicht wird man sich ein wenig an der Leidenschaftlichkeit stoßen, mit der dies Aufbrechen der Liebe beide Menschen zueinander treibt. Es erweist sich aber, daß gerade die Tiefe der seelischen Hingabe unmittelbar auch jenen Urgrund öffnet, in dem Gott beheimatet ist, der unser unruhiges Herz für sich geschaffen hat. Da versinkt alles in wesenlosem Schein, was nicht unser ganzes Ich beansprucht, sei es der Mensch oder Gott. Hier schufen der Dichter und sein Nachbildner ein Werk von einer solchen zwingenden Folgerichtigkeit, die alle Zerstreuungen in das Zweitrangige entfernt. Es ist hier kein Platz mehr für Einflüsse, die etwa von sympathischen Menschen und ihren klug-

gesetzten Worten ausgehen könnten. So bleibt etwa der Priester im Film eine fremde Gestalt und wird im Roman sogar mit ausgesprochen unangenehmen Zügen ausgestattet. Selbst die Versuchungen werden zu Bestätigungen des in aller Unnahbarkeit einzig unbedingten Herrn des Menschen und seines Schicksals. Die Kraft der Psychologie und die Wirklichkeit kommen zu vollkommener Deckung.

Es widerspricht auch nicht der rechten Ordnung, daß mit der Anerkennung Gottes noch eine menschliche Liebe bestehen kann, wenn sie nur die äußere Pflicht der ehelichen Treue und die tatsächliche Unterwerfung unter den größeren Willen anerkennt. „Ich selbst", so sagt etwa Sarah, „bin ohnmächtig vor dieser Liebe. Rette Du mich, wenn Du Gott bist." Indem sie flieht, um sich nicht zu gefährden, öffnet Gott seine Arme und trägt sie aus ihrer Not. Wohl selten sind die Majestät, die Heiligkeit und auch die Güte Gottes, des Endes jeder Affäre, so zwingend dargestellt worden.

Wie Roman und Film es mit deutlichen Worten sagen, hat die katholische, der Glaubensbetätigung völlig entfremdete Mutter in einer Gefühlslaune die Tochter im Alter von zwei Jahren taufen lassen. Sarah weiß nichts davon und wuchs ohne Gott auf. Im Roman sagt die Mutter: „Ich hatte immer den Wunsch, daß es einmal ‚angreifen' werde, so wie die Impfung" (S. 146). Auch im Film könnte die Entwicklung mit der Wirkung des „Unauslöschlichen Siegels" begründet werden. Der Roman der Elisabeth Langgässer baut allerdings auf der Erinnerung an das im Erwachsenenalter empfangene Taufsakrament auf. Eine Mitwirkung der Gnade liegt dort näher als hier, wo Sarah nichts von jener Handlung weiß. Man kann trotzdem das Sakrament wirksam sehen. Doch wird man nicht widerlegen können, daß Gott in Kraft seines allgemeinen Heils- und Erlösungswillens das Schicksal des Menschen genau so weben könnte.

Vom künstlerischen Standpunkt aus erhebt sich die Frage, ob dieser schwere Stoff, der fast ohne jede freundliche Erhellung in aller Unerbittlichkeit geformt wird, dem beweglichen Gesetz des Laufbildes entspricht. Shakespeare, der große Meister der Tragödie, weiß seine Geschichten durch Episoden und Nebenfiguren zu beleben, spannt ab, um wieder neu zu spannen. Einige sommerliche Landschaftsbilder und jener liebliche Einzelzug, da die ungläubig-gläubige Sarah in der Aufwallung einer kindlichen Gemütsregung eine Kerze vor dem Bild des Herrn entzündet, daß sie mit den übrigen Weihegaben der Gläubigen brenne, sind die einzigen Spuren der Lockerung, die der Film aufweist. Es ist in der Tat eine Frage, ob der Filmbesucher, der im allgemeinen eine ganz andere Handlung sucht und dargeboten erhält, bereit ist und es erträgt, in dem bequemen Sitz des Filmtheaters und seiner dunklen Anonymität solche erregende Ereignisse zu schauen und sich selbst als Mensch ähnlicher Entscheidungen zu erleben. Daß auch der Film so eindringlich das „Sein oder Nichtsein, das ist die Frage" in Bild und Wort aussprechen *kann*, das beweist jedenfalls „Das Ende der Affäre".

Johannes Wolff

Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn

Unter diesem Titel legt *Doris Dammer*, Assistentin am wirtschaftswissenschaftlichen Seminar der Universität Innsbruck eine von Prof. DDr. Hans *Bayer* mit einem Geleitwort versehene, recht beachtliche Arbeit vor.[1]

Die Grundthese ist kurz und bündig diese: in einer nach liberalen oder neoliberalen Prinzipien gestalteten Wirtschaft ist eine familiengerechte Lohnpolitik nicht systemgerecht; das Prob-

[1] Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn. Von Diplom-Volkswirt *Doris Dammer*. Mit einem Geleitwort von DDr. *Hans Bayer*. VIII. und 179 Seiten, Wien 1955, Springer-Verlag.

lem des Familienlohns ist in einer solchen Wirtschaft *grundsätzlich* unlösbar (im Einzelfall kann der Lohn auf die Höhe des Familienlohnes einpendeln). Diese Wirtschaft und die ihr zugrundeliegende, um das Tauschgeschehen im Markte kreisende Theorie kennt in der Tat nur die *marktaktiven Individuen*. Für Gebilde, die den Zwischenraum zwischen der staatlich geeinten Wirtschaftsgesellschaft als Ganzem und dem einzelnen ausfüllen und strukturieren, insbesondere für Gebilde wie die Familie, hat sie keinen Blick. Die Eigengesetzlichkeit dieser Wirtschaft gewährleistet kein originäres Einkommen (im Falle des unselbständig Erwerbstätigen Arbeitslohn), das zum Unterhalt einer Familie ausreichen würde. Selbst ein Anspruch auf abgeleitetes Einkommen, das ist auf Einkommensübertragung zu Lasten derer, die keine oder nur eine kleine Familie zu erhalten haben, und zugunsten derer, denen es gefiel, sich größere Familienlasten aufzubürden, ist dieser Wirtschaftsordnung zum mindesten systemfremd, um nicht zu sagen: systemwidrig. Bei streng folgerichtiger Durchführung bliebe nur die Möglichkeit, allenfalls nach Fürsorgegrundsätzen Hilfe zu leisten, wie das in der Tat im Schrifttum gelegentlich vertreten wird. Eine Familie zu gründen, ist in dieser Ordnung ein rein privater Luxus. Diesen Sachverhalt so rückhaltlos aufgedeckt und so unumwunden ausgesprochen zu haben, ist ein wirkliches Verdienst der Verfasserin.

Leider ist nicht klar genug herausgearbeitet, was die Verfasserin unter „Familienlohn" versteht. Offenbar nicht den relativen, sondern den sogenannten absoluten Familienlohn, das ist für jede volle Arbeitskraft ein Arbeitseinkommen, das ausreicht, um unter gemeingewöhnlichen Umständen einer naturgetreu gewachsenen oder noch wachsenden Familie den auskömmlichen Lebensunterhalt zu bieten. Wie aber ist dieser zu bemessen? Sie entscheidet sich für das kulturelle Existenzminimum. So weit gut und recht. Aber wie bestimmt sich dieses? Unser Kreuz heute ist doch gerade dieses, daß die Partner von Kein-Kind- und Ein-Kind-Ehen, die beide erwerbstätig sein können und sind, so daß zwei Einkommen auf zwei oder höchstens drei Köpfe entfallen, den Lebensstandard bestimmen mit der Folge, daß Familien mit mehreren Kindern, in denen die Mutter sich ihren Kindern widmen muß und daher nicht erwerbstätig sein kann, in denen sich also das Einkommen nur eines einzigen Verdieners auf eine Vielzahl von Köpfen verteilt und für alle reichen muß, einen vergleichbaren Standard nicht halten können, vielmehr stark dagegen abfallen und daher deklassiert erscheinen oder doch sich selbst deklassiert vorkommen. Vielfach wird argumentiert: die Lebenshaltung der Kein- und Ein-Kind-Familien sei der kraft sozialer Konvention sich zwingend aufnötigende Standard; er stelle also das kulturelle Existenzminimum dar. Das will die Verfasserin nicht mitmachen, wie sie auch die französische und von *F. Vito* übernommene Formel ‚égal travail, égal niveau de vie' erfreulicherweise ablehnt. Darin ist ihr durchaus beizustimmen, obwohl ein gewisser Zwang dieser sozialen Konvention nicht in Abrede zu stellen ist. Wenn wir nun aber diesen Standard ablehnen, wie bestimmen wir dann das kulturelle Existenzminimum? Auf diese Frage scheint auch die Verfasserin keine Antwort zu wissen, — vielleicht, weil die Frage falsch gestellt ist.

Als *Fernziel* stellt die Verfasserin einen Umbau der Wirtschaftsordnung auf in der Richtung, daß die Wirtschaft ihr „Sachziel" verwirklicht. Sie weiß, daß sie sich mit der Berufung auf das Sachziel der Wirtschaft dem Einwand mangelnder Werturteilsfreiheit aussetzt. Sie weist diesen Einwand zurück, leider ohne vertiefende Klarstellung. Es ist ja nicht so, als ob wir zunächst in reiner Seinserkenntnis feststellten, was Wirtschaft ist, um dann wertend darüber zu befinden, welchem Sachziel sie zu dienen habe. Vielmehr bezeichnen wir ein Geschehen und einen Geschehensbereich,

der auf ein bestimmtes Sachziel hingeordnet ist, als Wirtschaft; nicht auf Grund eines Werturteils legen wir der Wirtschaft dieses oder jenes Sachziel bei — das wäre überhaupt kein „Sachziel"! —, sondern *ex definitione* ist Wirtschaft jenes Geschehen und jener Geschehensbereich, der dadurch gekennzeichnet ist, daß er *der Sache nach* auf dieses Ziel und kein anderes hingeordnet oder angelegt ist wie eine Uhr („Chronometer"!) auf die Zeitmessung oder ein Flugzeug aufs Fliegen. Ausführungen darüber, wie eine solche, dem Sachziel der Wirtschaft entsprechende Wirtschafts*ordnung* beschaffen sein könnte oder müßte, würden weit über das Thema der Arbeit hinausführen; so macht die Verfasserin nur eine Andeutung, indem sie — offenbar im Gegensatz zu den Gleichgewichtsvorstellungen der Klassik wie auch moderner Theorie — von einem „teleologischen Gleichgewicht der Wirtschaft" spricht. Eine glückliche Wortprägung. Aber man wüßte doch gern, welche begriffliche Vorstellung sich hinter ihr verbirgt.

Solange das Fernziel noch in der Ferne liegt, solange daher das Faktoreinkommen der Arbeit, namentlich als Kontrakteinkommen (Lohn), den Lebensbedarf (kulturelles Existenzminimum) einer vielköpfigen Familie nicht deckt, müssen wir uns mit *Behelfen* begnügen; diese Behelfe sind mit „heterogenem Familieneinkommen" gemeint. Auch zu diesen Behelfen wird manches Kluge und Beachtliche gesagt, es bietet aber naturgemäß nicht das gleiche Interesse wie die grundsätzlichen Ausführungen. Wenn Gewinnbeteiligung und namentlich Eigentumsbildung in Arbeiterhand unter der Rücksicht einer Ergänzung des „Lohnes" auf die Höhe des Familienbedarfs behandelt werden, so mutet das etwas künstlich an. Eigentumsbildung kann doch wohl nur erfolgen aus dem, was vom Einkommen *nach* Deckung des Familienbedarfs noch übrig bleibt. Dagegen wäre zu prüfen, ob ein breit gestreutes Eigentum verbunden mit Einkommen aus Eigentum nicht die ganze Frage des Familienlohns auf eine andere Grundlage stellen, mindestens entschärfen, vielleicht sogar gegenstandslos machen würde. Die ganze Erörterung über den Familienlohn setzt doch voraus, daß für den Unterhalt der Familie *nur* das Faktoreinkommen „Arbeit" zur Verfügung steht, das *personelle* Einkommen des arbeitenden Menschen sich mit diesem *funktionellen* Einkommen deckt und in ihm erschöpft. Vielleicht, um nicht zu sagen: höchst wahrscheinlich, liegt hier der Grundfehler oder jedenfalls ein Grundfehler unserer heutigen sozialen und ökonomischen Struktur. Ist ein „teleologisches Gleichgewicht der Wirtschaft", wie Dammer es fordert, überhaupt vereinbar mit einem Zustand, bei dem eine Großzahl von Menschen als originäres Einkommen ausschließlich Arbeitseinkommen bezieht und damit schlechterdings auf das angewiesen ist, was ein souveräner oder vielleicht auch ein manipulierter Markt als Entgelt für seine Arbeitsleistung zu bieten gewillt und imstande ist?

Heute befinden wir uns in der widersinnigen Lage, einerseits den Familienlohn fordern zu müssen, weil eine große Menschengruppe über nichts anderes verfügt als über ihre Arbeitskraft und darum genötigt ist, von der Verwertung dieser ihrer Arbeitskraft am Markte sich und ihre Familien zu erhalten, daß wir uns aber anderseits eingestehen müssen, daß dieser Familienlohn eben dieser bestehenden Sozial- und Wirtschaftsordnung nicht systemgerecht, nicht „marktkonform" ist, vielmehr nur — man muß schon fast sagen — als glücklicher Zufall dank einer bestimmten Konstellation der Umstände (des „Datenkranzes") herausspringen kann, ohne daß diese Konstellation im System verankert werden könnte.

„Heterogenes Familieneinkommen" kann zweierlei bedeuten. Im Sinne der Verfasserin unmittelbare oder mittelbare Einkommensübertragungen verschiedenster Art, befremdlicherweise zuzüglich des allenfallsigen Arbeitseinkommens zweiter oder weiterer Fami-

lienglieder, wo man nicht sieht, worin da die Heterogenität besteht. Diese zusätzlichen Einkommen sind *Behelfe* für den vorerst nicht erreichbaren Familienlohn. In einem anderen, ebenso berechtigten Sinne aber bedeutet „heterogenes Familieneinkommen", daß die Familie Einkommen nicht nur einer einzigen funktionellen Einkommensart, sondern *mehrerer* Arten bezieht. Das Faktoreinkommen Arbeit, das am Arbeitsmarkt als Arbeitslohn erzielt wird, ist seiner Natur nach individuelles Einkommen; der Familienbedarf ist seiner Natur nach kollektiver Bedarf. Erkennen wir das an, dann bleibt uns zwar die Aufgabe gestellt, vom *heutigen* heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn fortzuschreiten; Ziel muß aber sein, über den Familienlohn hinaus zum *echten* heterogenen Familieneinkommen zu gelangen, das ist zu einer sozialen und ökonomischen Ordnung, in der den Familien nicht aus redistributiven Korrekturmaßnahmen, sondern aus dem *originären* Distributionsprozeß nicht allein Arbeitseinkommen, sondern auch *fundiertes* Einkommen zu Gebote steht. In der Phase der Sozial*politik* besteht der Titel, den die Verfasserin ihrer Arbeit gegeben hat, zu Recht; für die Phase der strukturellen Sozial*reform* möchten wir ihn umkehren.

Oswald von Nell-Breuning S. J.

Das religiöse Buch

Schriftlesung

Das Alte Testament. Neu übersetzt und herausgegeben von *Vinzenz Hamp* und *Meinrad Stenzel.* (1339 S.) Aschaffenburg, Paul Pattloch. Kunstleder. DM 12,—. — Diese neue Ausgabe des Alten Testaments ist schon deshalb zu begrüßen, weil sie mit ihrem niedrigen Preis einem weiten katholischen Leserkreis die Anschaffung ermöglicht. Jedem Buch ist eine kurze Einführung vorangestellt. Die Übersetzung macht sich den heutigen Stand der Exegese zunutze und liest sich gut. Erleichtert wird das Verständnis durch die guten Untertitel der einzelnen Kapitel. Man kann allerdings fragen, ob es gerade bei dieser Ausgabe für das christliche Volk richtig war, von der dem katholischen Leser gebräuchlichen Wiedergabe der hebräischen Namen abzuweichen. Wir möchten ferner die Frage äußern, ob es nicht willkommen wäre, dem Buch, das doch eine Volksbibel werden möchte, ein thematisches Register beizufügen, das den Leser instand setzt, zu einem bestimmten Anlaß der Trauer oder Freude passende Stellen aufzufinden. Wünschenswert wäre auch ein „heilsgeschichtlicher Wegweiser", wie ihn z. B. die Menge-Bibel aufweist. — *Merton, Thomas:* Brot in der Wüste. (176 S.) Köln, Benziger. Ln. DM 8,60. Wer Merton kennt, erwartet von ihm keine systematische Abhandlung. Es ist der Reiz, aber auch die Eigenart seiner Bücher, daß sie in bunter Fülle Gedanken zum Thema ausschütten und es in verschiedenen „Schnitten" angehen. Das vorliegende kleine Buch ist ein Beitrag zum Verständnis der Psalmen. Merton geht vor allem der Verbindung des Psalmengebetes zum heiligen Opfer und zur Kontemplation nach. Für alle, die mit der Ecclesia orans den Psalter beten, eine wertvolle Anregung zu einem lebendigen Vollzug dieses so oft von Routine bedrohten Gebetes. — Bücher der Geschichte. Verdeutscht von *Martin Buber* in Gemeinschaft mit *Franz Rosenzweig.* (517 S.) Köln, Jakob Hegner. DM 32,—. Diese Übersetzung der Bücher Josue, Richter, Samuels und der Könige läßt sich nicht in die übliche Gattung der Übersetzungen einreihen. Bewußt ist hier an den hebräischen Urtext in Klang, Rhythmus und Gefüge angeknüpft, so daß ein seltsam fremder Text entstanden ist. Aber vielleicht kommt so das Außerordentliche, von dem die Schrift Zeugnis ablegt, zum Reden, das durch unsere glatten Übersetzungen nur allzu oft zu kurz kommt. — *Closen, Gustav:* Wege in die Heilige Schrift. (346 S.) Regensburg, Pustet. DM 12,—. Als dieses Buch, Betrachtungen über religiöse Grundgedanken des Alten Bundes, zum erstenmal erschien, ließ es

viele aufhorchen. Wurden doch Schätze dargeboten, von denen man zwar irgendwie wußte, deren funkelnden Glanz man jedoch meist übersah. Closen, der, allzu früh verstorben, diese zweite Auflage nicht mehr besorgen konnte, weiß den theologischen Gehalt der behandelten Textstellen — aus geschichtlichen Büchern, Psalmen und Propheten — so herauszuheben, daß er unvermittelt zum Beten führt. — *Gutzwiller, Richard,* Meditationen über Lukas. Einsiedeln, Benziger. DM 8,60. Die vorliegenden Betrachtungen aus dem Leben Jesu weisen in ihrer klaren Einfachheit auf eine große Vertrautheit mit dem Leben Jesu hin. Ohne um jeden Preis „modern" sein zu wollen, treffen sie doch den Menschen von heute, da sie zur zeitlos gültigen Gestalt des menschgewordenen Sohnes Gottes führen. — *Strangfeld, Georg S.J.:* Die Stimme auf Patmos. (319 S.) Wien-München. Verlag Herold, DM 12,50. Wie schon der Titel andeutet, handelt es sich um Erklärungen zur Apokalypse, die freilich vor allem der Betrachtung dienen wollen. Wohltuend ist die strenge Sachlichkeit der Deutung und Anwendung. Um so stärker fühlt man sich angesprochen durch das treffende Wort, das aus einem tiefen Wissen um die Nöte des heutigen Menschen gesagt ist.

Textausgaben

Tertullian: Apologeticum — Verteidigung des Christentums. (318 S.) München, Kösel. DM 22,—. Tertullians Verteidigungsschrift für das Christentum gehört zu den klassischen Schriften des Lateinischen, auch zu den klassischen Schriften der christlichen Theologie. Man spürt darin das Pathos des Römischen Rechts, die unerbittliche Schärfe des menschlichen Geistes. Die Übersetzung und die musterhafte Ausstattung machen aus dem Buch eine Kostbarkeit. — *Augustinus:* Confessiones — Bekenntnisse. (1014 S.) München, Kösel. DM 28,—. Die neue Ausgabe verdient volles Lob: in einem vornehmen Einband bietet sie auf bestem Dünndruckpapier eine lateinisch-deutsche Ausgabe der Bekenntnisse Augustins, die in Josef Bernhart einen geradezu kongenialen Übersetzer gefunden haben. Selten dürfte das Latein des großen Kirchenlehrers bis in den Rhythmus hinein eine derart formvollendete deutsche Übersetzung erfahren haben. Eine innige Vertrautheit mit Augustin und eine nicht gewöhnliche Meisterschaft in beiden Sprachen stellen diese Ausgabe der Confessiones weit über die landläufigen Übersetzungen. Erklärungen zu den einzelnen Büchern, biographische Notizen zum Leben Augustins, ein kleines Register vervollständigen das Werk. — *Johannes vom Kreuz:* Die dunkle Nacht der Seele. (87 S.) Salzburg, Otto Müller. DM 5,90. Das Bändchen enthält nicht nur das im Titel genannte berühmte Gedicht des großen spanischen Mystikers, sondern seine sämtlichen Dichtungen. Sie fanden in Felix Braun einen meisterhaften Übersetzer, der dem Ganzen auch eine Einleitung vorausstellt, die sprachlich und in mancher Hinsicht nicht weniger bedeutend ist, wenngleich man ihr in dem, was sie über die Mystik zu sagen weiß, eine größere theologische Genauigkeit gewünscht hätte.

Lebensbilder

Huber, Gerhard: Kreuze über Nagasaki. Den sechsundzwanzig Erstlingsmartyrern Japans zum Gedächtnis. (212 S.) Werl/Westf. Dietrich-Coelde-Verlag. Ln. DM 7,20. Die Kirche Japans hat einen urchristlichen Frühling gekannt, von dem die meisten viel zu wenig wissen. Der vorliegende Bericht eines Japanmissionars ist sorgfältig nach den Quellen gearbeitet und erreicht gerade dadurch eine tiefe Wirkung, daß er auf jede romanhafte Ausmalung verzichtet. Ein ergreifendes und beglückendes Dokument, dem weite Verbreitung zu wünschen ist. — *De la Gorce, Agnès:* Der Heilige der Heimatlosen. Benedikt Joseph Labre. Aus dem Französischen übertragen von Elisabeth Kawa. (277 S.) Kolmar, Alsatia. Ln. DM 10,80. Der heilige Benedikt Joseph Labre ist als der Pilger bekannt, der in Schmutz und Lumpen von einem Wallfahrtsort zum andern zog und freiwillig das Ungeziefer bei sich duldete. Es gelingt der Verfasserin, die Hintergründe zu erschließen, aus denen sich solches Leben erklärt. Es wird spürbar, welche Gnade diesem Armen zuteil ward, der seine Zeitgenossen an Christus, den Herrn, erinnerte. Sie ist schon im Titel des französischen Originals angedeutet: „Der Arme, der die Freude fand". In der totalen Ent-

äußerung wurde dieser Bettler der totalen Freude teilhaftig. Zugleich geht die historisch in die Zeit hineingestellte Biographie mit der seichten Aufklärung ins Gericht, die in blinder Überheblichkeit auf diesen „schmutzigen Vagabunden" glaubte herabblicken zu können, der ein westliches Gegenstück der russischen Starzen darstellt. Nicht nur für die Heimatlosen sondern für alle Menschen unserer Zeit eine heilende Lektüre. Dem Buch ist ein nach dem Leben gemaltes Bildnis von A. Cavallucci beigegeben. — *Salotti, Kardinal Carlo:* Der Heilige Johannes Bosco. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von P. Emil Fritz SDB. (633 S.) Mit vielen Bildern. Ln. DM 24,—. Don Bosco, dessen Größe und providentielle Sendung sich heute immer mehr abzeichnen, ist wie wenige berufen, ein Heiliger des Volkes zu werden. Man wird darum eine Biographie begrüßen, die wie die vorliegende breit erzählend eine Fülle von lebendigen Zügen aus seinem bewegten Leben bietet. Sie wird gewiß in weiteren Kreisen dazu beitragen, den großen Erzieher und Freund der Jugend bekannt und beliebt zu machen. Die Ehrfurcht vor dem hohen Verfasser legte dem Bearbeiter Grenzen auf. Dennoch hätte das Werk durch größere Straffung gewonnen. Es zeigt sich auch wieder die große Verschiedenheit nicht nur der Sprache, sondern der Psychologie zwischen uns Deutschen und den Italienern. Eine deutsche Bearbeitung sollte noch entschlossener auf unsere Art und unser Empfinden Rücksicht nehmen. — *Fascie, Don Bartolomeo:* Wie Don Bosco seine Buben erzog. (157 S.) München, Ars Sacra. DM 7,20. Einer kurzen Lebensbeschreibung des Heiligen (5—42) folgt eine Reihe von Dokumenten, Briefen des Heiligen, Anweisungen, Zeugnisse anderer, die einen reizenden Blick in die Erziehungsweisheit dieses großen Mannes gestatten. Gerade heute, da man offenbar so wenig weiß, worauf es in der rechten Erziehung ankommt, könnte dieses liebenswürdige Büchlein in seiner Anschaulichkeit besser helfen als manche allzu graue Theorie. Otto Karrer hat es wohltuend ins Deutsche übertragen. — *De Saint Pierre, Michel:* Bernadette. Die wahre Geschichte von Lourdes. (263 S.) Mit vielen Abbildungen. Freiburg i. Br. Walter Verlag. Ln. DM 9,80. Das Geheimnis von Lourdes wirkt weiter: Mehr als zwei Millionen Pilger fluteten 1952 zu der Grotte von Massabielle. Wieviel werden es 1958, bei der Jahrhundertfeier sein? Wer war Bernadette, das Kind, dem die Jungfrau erschien? Werfel hat ihr Lied gesungen, und Millionen haben seine ergreifende Dichtung gelesen. Aber seine Darstellung ist Dichtung. Hier dagegen beschreibt ein Schriftsteller von Rang, wie Bernadettes Leben genau und wirklich war. Ein gründliches, sachliches und doch mit innerer Teilnahme und gläubiger Ehrfurcht geschriebenes Werk, das am Schluß auch auf die wunderbaren Heilungen in Lourdes eingeht. — *Thrasolt, Ernst:* Eduard Müller, der Berliner Missionsvikar. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Berlin, der Mark Brandenburg und in Pommern. Herausgegeben von Alfons Erb. (239 S. m. 30 Abbildungen) Berlin, Morus-Verlag. Ln. DM 9,80. Eduard Müller lebte von 1818—1895. Er kam im Jahre 1852 nach Berlin und entfaltete dort wie auch in der Mark Brandenburg und in Pommern eine erstaunlich vielseitige apostolische Tätigkeit, die man nicht anders als „missionarisch" im vollen Sinn des Wortes nennen kann. Dieser eifrige schlesische Priester ist einer der großen Pioniere der norddeutschen Diaspora. Die vorliegende Lebensbeschreibung läßt die Konturen dieser prachtvollen Persönlichkeit kräftig hervortreten und vermittelt zugleich interessante Einblicke in die religiös-kirchlichen Verhältnisse der norddeutschen Diaspora vor hundert Jahren. Ein spannendes Stück Kirchengeschichte für jeden deutschen Katholiken. — *Adolph Walter:* Erich Klausener. (157 S. und 13 Abbildungen). Berlin, Morus-Verlag. Hln. DM 6,80. Ein ausgezeichneter Kenner der Personen und Vorgänge zeichnet hier aus eigener Anschauung das Lebensbild des aufrechten Berliner Katholikenführers, der durch Mörderhand fiel. Zugleich ein wichtiger Beitrag für die Geschichte des christlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus in Deutschland. — *Bierbaum, Max:* Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten. (221 S.) Mit Bildern und Handschriftproben. Münster, Regensberg. Ln. DM 9,80. Es gibt schon eine stattliche Reihe von Veröffentlichungen über den großen Kardinal. Die von Professor Bierbaum geschriebene Biographie hat den Vorzug, von einem

Mann zu stammen, der das Vertrauen des Kardinals besaß. Sie ist zudem auf Grund neuerschlossenen Quellenmaterials gearbeitet und setzt sich zum Ziel, nicht nur den Bischof in seinem äußeren Wirken zu zeigen, sondern an den inneren Menschen heranzuführen. Das ist wichtig, denn gerade bei einem Kämpfer, wie der Kardinal es war, kann es leicht geschehen, daß die Darstellung des Menschen und Priesters zu kurz kommt und der Wurzelgrund seiner tiefen, kernigen Frömmigkeit nicht genügend hervortritt, aus der sich doch letztlich allein seine Größe und seine weit ausgreifende Wirkung erklären. — *Walter, Otto:* Pius XII. Leben und Persönlichkeit. (240 S. und 16 Abbildungen.) Freiburg i. Br. Ln. DM 6,80. Gern sei aus Anlaß der Papstfeiern auf die in neuer, erweiterter Auflage erschienene Papstbiographie von Otto Walter hingewiesen, die bereits in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. Sie schildert in knappen, lebendigen Bildern die Jugend, den Aufstieg und endlich das weltweite Wirken Pius' XII. — *Jacob, Marcel:* Abbé Pierre, Revolte der Barmherzigkeit. (109 S.) Brosch. DM 4,30. — *Jacob, Marcel:* Giorgio La Pira, der seltsame Bürgermeister von Florenz. (101 S.) DM 3,40. Beide Kolmar, Alsatia. Das Leben und Wirken von zwei Tatchristen, deren Name in aller Munde ist, wird uns hier lebendig vor Augen geführt. Fotos unterstützen das Wort. Vom Beispiel dieser Männer geht etwas Weckendes und Ermutigendes aus.

Geistliches Leben

Welte, Bernhard: Vom Geist des Christentums. (105 S.) Frankfurt 1955, Josef Knecht. DM 5,80. Das Buch ruft in einer feinen und stillen Weise das große Abschiedsgeschenk Christi ins Gedächtnis, den Geist, den der Herr uns hinterlassen hat. So viele Namen er auch haben mag, Geist der Wahrheit und des Glaubens, Geist der Freude und der Geduld, Geist der Freiheit und Liebe, Kirchlicher Geist, es ist doch der eine und selbe Geist, der in verschiedenen Gaben sich schenkt und viele Früchte zeitigt. Das Büchlein zeugt von einer seltenen Kunst: in geschliffener Sprache einfach zu reden. — *Emmerich, Anna Katharina:* Das arme Leben unseres Herrn Jesu Christi. (568 S.) Aschaffenburg, Pattloch. Ln. DM 14,80. Die vorliegende, von Theo Rody besorgte und mit einem Nachwort versehene Ausgabe bietet eine Auswahl aus den Tagebüchern des Clemens Brentano nach der Bearbeitung von Pater Schmöger. Das Leben Jesu wird von Mariä Vermählung bis zu seiner Himmelfahrt erzählt, nur die Passion, die in eigenen Ausgaben vorliegt, ist fortgelassen. Das Buch ist mit Bildern von Doré geschmückt. — *Brentano, Clemens:* Die Passion. Nach den Betrachtungen der Anna Katharina Emmerick. Herausgegeben von Claire Brautlacht. (340 S.) Kevelaer, Butzon und Bercker. Hln. DM 9,80. Eine gute und wohlfeile Ausgabe des weltbekannten Erbauungsbuches, von dem Erich Brautlacht im Vorwort sagt, es sei „gespeist von der Kraft einer begnadeten Frau und von der nachdichtenden Phantasie eines Dichtergeistes geformt" und das immer wieder Menschen hilft, die Gnade des Erlöserleidens erschüttert nachzuerleben. Der Ausgabe sind Bildnisse der Seherin, des Dichters und andere beigegeben. — *Sheen, Bischof Fulton J.:* Sieben Worte an das Kreuz. (86 S.) Gestalten der Passion. (97 S.), Sieben Worte Jesu und Mariae. (89 S.) Aschaffenburg, Pattloch. Der bekannte amerikanische Bischof und Radioprediger faßt im ersten der drei Büchlein die sieben Worte Jesu am Kreuz als Antwort an sieben Gruppen von Menschen auf: an die Humanisten, die Sünder, die Selbstsüchtigen, die Intellektuellen, die Modernen, die Sensationslüsternen und die Denker. Originell und auf den Menschen von heute zugeschnitten. — In ähnlicher Weise werden im zweiten Büchlein Gestalten der Passion zum Anlaß, auf Probleme der Zeit einzugehen. — Die Art, wie in der dritten Broschüre die Worte Jesu am Kreuz mit denen, die Maria während ihres Lebens sprach, in Parallele gesetzt werden, ist gewiß geistreich, aber kaum überzeugend. — *Höß, Anton* S.J.: Gottverbunden durch das Kirchenjahr. I. Band. Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest. (1050 S.) Trier, Paulinus. Ln. Dünndruckpapier DM 25,80. Es besteht ein fühlbarer Mangel an neueren Betrachtungsbüchern, besonders an solchen, die für jeden Tag des Jahres Stoff für die Betrachtung bereitstellen. In der vorliegenden 2. Auflage des Werkes von P. Höß sind mit großem Fleiß Betrachtungspunkte für jeden Tag zusammengestellt. Der

Stoff ist im wesentlichen den Texten der Liturgie und dem Leben Jesu nach den Evangelien entnommen. Die Betrachtungen legen nicht so sehr Wert auf „hohen Gedankenflug" (Vorwort), als vielmehr auf praktische aszetische Frucht. Die Lehre ist solid und zuverlässig, die Einteilung klar und übersichtlich, die Sprache sachlich. Das Buch wendet sich in gleicher Weise an Priester und Laien, an Beter in der Welt und im Kloster. Es wird vielen bei ihrer täglichen Betrachtung von Nutzen sein. — *La Bedoyère, Michael de:* Und einiges fiel unter die Dornen. (227 S.) Olten-Freiburg, Walter-Verlag. DM 8,80. Das ist ein deftiges und kräftiges Buch, das Buch eines Engländers: Aufzeichnungen eines schlichten Christen über die Kirche und das christliche Leben in dieser Zeit. Da geht es nicht um „Probleme", wenigstens werden sie nicht so genannt, sondern um die Erfahrungen des eigenen Lebens mit seinem (allerdings englischen) Katholizismus. Da der Vf. aber ein kluger Mann ist, der mit offenen Sinnen durch die Welt geht, trifft sicher manches auch für andere Verhältnisse zu, vor allem das eine: daß es gar nicht so selbstverständlich und leicht ist, ein wirklich religiöses Leben zu führen, auch wenn man ein sogenannter „guter Katholik" ist.

Priestertum

Weikl, Ludwig S.J.: Entfache die Glut. Betrachtungen über das katholische Priestertum. (278 S.) Regensburg, Friedrich Pustet. Ln. DM 8,80. P. Weikl will den Priester dazu führen, der Seinsgrundlagen seines Priestertums tiefer innezuwerden. Seine 79 straff aufgebauten und knapp gehaltenen Betrachtungen zeichnen sich aus durch saubere biblische und dogmatische Grundlegung und durch eine männliche, wesentliche Sprache. Er versteht die „Betrachtung" in diesem Buch vor allem als „Consideratio", als Einladung zum Bedenken, von wo aus dann das affektive Beten seinen Aufschwung nehmen mag. Am Schluß jeder Betrachtung findet sich ein Hinweis für eine dem jeweiligen Stoff entsprechende Lesung. — *Heinrichsbauer, Johannes:* Buch der Besinnung. Anregungen zu Betrachtung und priesterlichem Werk. (316 S.) Köln, Verlag Wort und Werk. Ln. DM 9,60. Ein lebendiges, zeitnahes Priesterbuch, das in 132 kurzen Kapiteln, die sich dem Lauf des Kirchenjahres anschließen, vielfältige Anregung bietet: für das Nachdenken, für das Beten und auch für die Verkündigung. Man merkt es dem Buch an, daß der Verfasser, Pastor und Dechant in Mülheim, über eine reiche Erfahrung in der Seelsorge verfügt, und es ist erfreulich, daß er immer wieder Selbsterlebtes in seine Darstellung einflicht. Ein Buch, das viele Seelsorger gern und mit Frucht zur Hand nehmen werden. — Warum ich Priester wurde. Herausgegeben von *George L. Kane.* (202 S.) Aschaffenburg, Pattloch. Ln. DM 8,50. Es ist den Amerikanern gegeben, solch eine Frage in aller Unbefangenheit und ohne Sentimentalität und erhobenen Zeigefinger öffentlich zu beantworten. 19 zum Teil auch bei uns bekannte Priester tun es in diesem Buch, und ihre Antworten werden nicht nur junge Menschen gern lesen, die sich mit Berufsgedanken tragen, sondern auch viele andere Menschen, Priester in Amt und Würden nicht ausgenommen. — *Barrett, E. Boyd:* Hirten im Nebel. Ein Bericht. (103 S.) Bonner Buchgemeinde. Ln. DM 6,80. Ein amerikanischer Priester, der seinem Beruf untreu wurde und zwanzig Jahre lang in der Auflehnung lebte, bis er zur Kirche zurückfand, berichtet, wie es ihm als „Hirt im Nebel" erging, wie sich Mitbrüder und Gläubige den verirrten Priestern gegenüber zu verhalten hätten und was sich in seinem Fall als hilfreich erwies. Das schmale Buch, das mit viel Herzenstakt und Güte geschrieben ist, möchte sowohl den „Hirten im Nebel" Mut machen, als auch recht viel Beter in Welt und Kloster aneifern, mit Gebet und Opfer nicht nachzulassen. Erschütternd vor allem der Bericht über das Leiden der frommen Mutter, die acht Jahre vor der Aussöhnung des Verlorenen Sohnes stirbt. — *Perrin, Henri:* Tagebuch eines Arbeiterpriesters. (352 S.) München, Kösel-Verlag. Ln. DM 13,50. Es handelt sich um Aufzeichnungen des früh verstorbenen Paters Perrin, die er in den Jahren 1943/44 als freiwillig Arbeitsverpflichteter in deutschen Lagern und Gefängnissen machte. Damals brach in jungen französischen Christen ein urchristlicher Elan auf. Hier ist einer der Ansätze zum Wagnis der Arbeiterpriester. Doch auch unabhängig davon gehen von diesen erschütternden Berichten Antriebe zu einer neuen Begegnung zwischen Welt und Kirche aus, die nicht verlorengehen dürfen.

Besprechungen

Religiöses Leben

Könn, Josef: Sein letztes Wort (341 S.) Einsiedeln 1955, Benzinger. DM 15,80.

Das verdienstvolle und nicht hoch genug anzuschlagende Werk von Dr. Josef Könn findet in diesem Band über die Abschiedsreden Jesu einen ergreifenden Höhepunkt. Man merkt es dem Vf. an, daß damit der Herzton seines langen Lebens angeschlagen ist. Die schöne, klare Sprache, die nur im Dienst der Abschiedsworte steht, der tiefe theologische Gehalt der Erklärungen lassen das Buch für alle geeignet erscheinen, die das kostbare Vermächtnis des Herrn in dieser Fastenzeit bedenkend und betrachtend erwägen wollen. Besonders begrüßenswert finden wir es, daß der Vf. einen Themenhinweis für Predigt und Betrachtung voranstellt (S. 11), aus dem ersichtlich wird, wieviel an Tiefe und Macht unsere Predigt gerade aus diesen Abschiedsreden gewinnen könnte. O. Simmel S.J.

Blinzler, Josef: Der Prozeß Jesu. Das jüdische und römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. 2. Auflage Regensburg 1955, Friedrich Pustet. 224 S., kart. DM 9.—; Ln. DM 11.—.

Das Buch stellt eine rechtshistorische Studie dar. Es geht dem Verfasser darum, den Prozeß Jesu an Hand aller christlichen und außerchristlichen Quellen so genau wie möglich zu rekonstruieren, um zu erforschen, ob das gegen Jesus gefällte Urteil jüdischem und römischem Recht entsprach und wer die Hauptverantwortung für den Tod Jesu trug. Das Ergebnis der Arbeit lautet: „Sowohl die Verhaftung als auch die Verhandlung (vor dem Synedrium) stand offenbar in vollem Einklang mit dem damals geltenden (jüdischen) Recht. Fraglich ist nur, ob das vom Synedrium gefällte Todesurteil juristisch einwandfrei war" (208). Zum mindesten muß auf eine „starke Voreingenommenheit der Richter" geschlossen werden. „Ganz klar tritt aber die böswillige Einstellung der Synedristen im weiteren Verlauf der Ereignisse zutage" (ebd.). Trifft demnach die Mitglieder des Synedriums die Hauptschuld am Tode Jesu, so hat sich doch auch die Bevölkerung von Jerusalem (soweit sie Zeugin des Prozesses war) eine schwere Schuld zugezogen und ebenso Pilatus, dessen schuldhaftes Handeln im einzelnen ausgeführt wird.

Verfasser hat eine schier unübersehbare Literatur verarbeitet und die Quellen von neuem befragt. Seine Studie kann kaum an Sorgfalt überboten werden. Neben dem durchgehenden Text hat er noch Exkurse eingeschaltet, die Spezialfragen behandeln (Das Datum des Prozesses, Zur Frage der Kompetenz des Synedriums, Zur Archäologie der Kreuzigung usw.). Die Durcharbeit des Buches ist einerseits wegen der angewandten minutiösen Forschungsmethode mühsam, anderseits aber auch von großem Nutzen. Hin und wieder ist der Bericht wegen seiner Nüchternheit geradezu erschütternd.

Fr. Wulf S.J.

Schaper, Edzard: Das Leben Jesu. (261 S.) Frankfurt 1955, Fischer-Bücherei. DM 1,90.

Der Rezensent gesteht, daß er noch selten so hingerissen war von der lieblichen Innigkeit der Kindheitsgeschichte bei Lukas wie in jener abendlichen Stunde, da er sie, frei gestaltet zwar, aber doch in ehrfürchtigengem Anschluß an den heiligen Bericht, in Schapers „Leben Jesu" las, in „seinem" Leben Jesu, wie der Dichter im Nachwort „Widerruf und Bekenntnis" schreibt. Vor 20 Jahren ist dieses Leben Jesu entstanden. Der damals 27jährige Dichter schrieb es auf Bitten des Insel-Verlags, und er mochte wohl noch unter dem Einfluß der „wissenschaftlichen Leben-Jesu-Theologie" gestanden sein — manche Wunder verschwinden, als sei es das Natürlichste in der Welt. Und doch! Wer könnte sich schon dem Neuen, dem Frühling entziehen, der damals über die Welt hereinbrach, dem Unerhörten, dessen Wort so hörbar durch die Jahrtausende weitertönt? Der, von dem dieses Leben berichtet, ist größer als der klügelnde Verstand philologischer Exaktheit. Das hat der Dichter wohl gespürt. Und so ist trotz des „wissenschaftlichen" Einflusses etwas vom unvergänglichen Glanz dieses Jesus von Nazareth in dem Buch eingefangen. Jedoch mußte der Dichter 20 Jahre später einen Widerruf leisten, weil sein Leben den Wahrheitsbeweis gegen „sein" Leben Jesu angetreten hatte. O. Simmel S.J.

Balthasar, Hans Urs v.: Die Gottesfrage des heutigen Menschen (223 S.) Wien-München 1956, Verlag Herold. DM 9.20.

Ausgehend von der Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft, Religion und Christentum greift der Verfasser zunächst das Grundanliegen aller Philosophie auf, die Anthropologie, die Sinn und Ziel alles menschlichen Denkens sein müsse. In meisterhaften Durchblicken durch die Geistesgeschichte zeigt B., wie mitten in unserer, sich so materialistisch gebärdenden Zeit zum erstenmal in der Geschichte des menschlichen Geistes dessen Transzendenz nicht mehr in kosmologischen Kategorien aufgearbeitet werde, sondern in personalen. Dadurch ergebe sich eine ganz neue Stellung des Menschen zur Welt, zur natürlichen Theologie, zu Gott. Zwar sei dadurch das religiöse Bewußtsein des Menschen bis in den Grund erschüttert worden, doch was sich zunächst als heillos und unreligiös gebe, sei tiefer gesehen doch ein un-

schätzbarer Gewinn: die Menschheit könne ihre Stellungnahme zu Gott heute nicht mehr in zweitrangigen Regionen entscheiden; sie stehe Gott ungeschirmt gegenüber als dem absolut freien und souveränen Herrn, der „ganz anders" sei, in jeder Hinsicht dem menschlichen Denken unbegreiflich, der uns aber in Jesus Christus auf unser Heil hin angesprochen habe. Je „in-ständiger" die Menschen diesem Gott verbunden seien, um so „selb-ständiger" könnten sie im Gehorsam gegen die Kirche den geschichtlichen Auftrag meistern, der heute vor allem darin bestehe, „den Bruder auf Gott hin zu lieben".

Das Buch bietet eine geistvolle, oft geradezu verblüffende Untersuchung der geistigen Situation unserer Zeit. Bei aller Tiefe des Inhalts sind Sprache und Darstellung doch so, daß auch der weniger philosophisch und theologisch geschulte Leser mitkommen kann. Das Buch, sicher durch die dynamische Philosophie Maréchals, durch die Theologie Karl Rahners und die französischen Versuche einer Theologie und Philosophie der Gemeinschaft beeinflußt, dürfte all denen willkommen sein, die in dem, was gerade in christlichen Kreisen oft etwas vorschnell nur als Auflösung und Verfall hingestellt wird, Ansätze zu einem großartigen neuen Weltbild zu erkennen sich bemühen. O. Simmel S.J.

Hildegard von Bingen: Wisse die Wege. Scivias. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckler, Chorfrau der Benediktinerinnen-Abtei St. Hildegard zu Eibingen. (414 S. mit 35 farbigen Tafeln) Otto Müller Verlag Salzburg 1954. Geb. DM 24.70.

Die heilige Hildegard von Bingen war neben Bernhard von Clairvaux, dem „ungekrönten Herrn der Kirche", die große Frauengestalt und Prophetin des 12. Jahrhunderts. Unter den vielen Werken dieser Heiligen ragt der Liber Scivias als umfassende Schau der Heilsgeschichte und der Welt hervor. Sein Anliegen ist es, den Sinn des Daseins für den Menschen zu erhellen und ihm zu helfen, diesen Sinn zu verwirklichen. Deshalb führt das Werk von der Schau des Leuchtenden, d. h. von Gott über Sündenfall und Erlösung zum letzten Gericht und zur himmlischen Glorie. Dabei verbindet sich die heilsgeschichtliche Sicht mit systematischen Erwägungen, die sich jedoch wiederum zu Bildern verdichten. (z. B. zum Bild von der Mutterschaft aus dem Geist und Wasser) Die Gesichte sind in drei Büchern, Unter dem Fluch der Sünde, Das feurige Werk der Erlösung und Die reifende Fülle der Zeit, zusammengefaßt. Für diese drei Abschnitte können auch drei Bilder gleicher Struktur stehen: Das Weltall (Tafel 4), die wahre Dreiheit in der wahren Einheit (Tafel 11) und das Gebäude des Heils (Tafel 21). Alle drei Tafeln zeigen die Struktur eines Mandalabildes d. h. die Verschränkung von Kreis und Quadrat. Schon die gleiche Komposition der Bilder weist also auf die Entsprechung hin, die zwischen Weltgebäude, Dreifaltigkeit und Heilsgebäude bestehen. So ersteht vor uns eine kosmische Theologie, die künstlerisch nur noch von der Kathedrale oder von Dantes Göttlicher Komödie übertroffen wird. Die religiöse und künstlerische Ausdrucksmächtigkeit der Sprache ist auch für den modernen Menschen an vielen Stellen überwältigend.

Die Herausgeberin hat den Text an einigen Stellen gekürzt, mit Anmerkungen versehen und einen Aufsatz über Leben und Werk der Heiligen beigefügt. Register, Bibliographie und ein Verzeichnis der Schriftzitate vervollständigen das Werk. Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach schrieb die Einleitung.

Wiewohl uns am Schluß dieses umfassenden Buches nur bleibt, allen Mitarbeitern, besonders aber der Herausgeberin und dem Verlag zu danken, wäre eine Faksimilierung des Rupertsberger Kodex, namentlich aber eine qualitätvollere Wiedergabe der Buchmalerei durchaus angebracht gewesen. Allein die vorliegende Ausgabe wird, wie wir hoffen dürfen, den Weg in einen breiteren Leserkreis finden als ein kostspieliges Faksimile.

H. Schade S.J.

Chautard, J.B. Abt: St. Bernhards Söhne. Übersetzt von J. Scherer, herausgegeben von der Abtei Mariawald. (86 S.) Limburg/Lahn, Steffen-Verlag. Ln. DM 3.80.

Das Büchlein bietet im Wesentlichen die temperamentvolle Rede des Trappistenabtes Chautard zur Rechtfertigung der beschaulichen Orden. Sie wurde nach dem ersten Weltkrieg in Frankreich gehalten und gewinnt dadurch an Interesse, daß sie die Auseinandersetzung Chautards mit Clemenceau über die beschaulichen Orden mit einbezieht, die zur Zeit der Trennung zwischen Kirche und Staat in Frankreich stattfand. Beachtenswert ist, wie zurückhaltend sich Abt Chautard über Rancé äußert.

F. Hillig S.J.

Kunst

Schreyer, Lothar: Evangelisten. Farbige Buchmalerei aus dem 8. und 9. Jahrhundert. (48 S. mit 8 Tafeln) Ln. DM 4,80.

Asmussen, Hans: Weihnachten. Farbige Buchmalerei aus der Zeit der Ottonen. (64 S. mit 12 Tafeln) Ln. DM 5,80.

Schiller, Gertrud: Die Offenbarung des Johannes. Farbige Bilder aus der Bamberger Apokalypse um 1020. (48 S. mit 8 Tafeln) Ln. DM 4,80.

Almanach auf das Jahr des Herrn 1956.
Alles Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1955.

Das Anliegen des Verlages, die frühe Buchmalerei des Mitelalters weiten Kreisen zu-

gänglich zu machen, kann nicht hoch genug bewertet werden. Bedarf doch gerade die Bildwelt unserer Zeit, deren Herrschaft so umfassend zu sein scheint, die aber von zerstückten und atomisierten Assoziationen geprägt wird, der Führung. Hier bieten sich die großen, zeichenhaften Gestalten der mittelalterlichen illuminierten Handschriften als Leitbilder an.

Die farbigen Aufnahmen aus den frühmittelalterlichen Codices stammen alle von P. Dr. Frowin Osländer aus der Abtei Maria Laach. P. Frowin hatte schon vorher die Publikationen seiner Abtei mit den Bildern aus der Frühzeit seines Ordens ausgestattet. Durch seine Lichtbildervorträge bemühte er sich seine farbigen Schätze weiterzugeben. Diese Bändchen sind eine weitere Frucht seiner Arbeit.

Die erste Einführung bietet L. Schreyer. Er versucht das künstlerische Wollen der karolingischen Zeit mit der theologischen Substanz der Bildinhalte zu konfrontieren.

Asmussen setzt die religiöse Haltung der Weihnachtsbilder ottonischer und nachottonischer Zeit in Beziehung zur Gegenwart und erhellt so unsere geistige Situation.

Schiller hält sich vorwiegend an die Form und an den Inhalt und deutet aus kunstgeschichtlicher Sicht die gewaltigen Bilder der Geheimen Offenbarung in der Bamberger Apokalypse. In dem Almanach des Verlages plaudert P. Frowin in liebenswürdiger Weise über seine Bemühungen zur Erfassung der frühmittelalterlichen Buchmalerei und zeichnet ihre wichtigsten Epochen. Der Almanach mit seinen vielfältigen Beiträgen bestätigt sein Motto „Wir glauben, daß der Pfeil des Wortes sein Gegenüber zu treffen weiß, nicht zum Tode, sondern zum Leben." H. Schade S.J.

Funk, Wilhelm: Das rechte Maß bei Albrecht Dürer und bei den alten Meistern. (63 S. mit 25 Abb.) Nürnberg 1955, Glock und Lutz. Brosch. DM 4,80.

Das künstlerische Ideal der Moderne wird noch immer durch das „Originalgenie" der Romantik bestimmt, dem das „schöpferische Gestalten", die freien (z. T. unbewußten) Einfälle und das „Hinhauen" der Werke entsprechen. Demgegenüber zeigt der Verfasser, daß die alten Meister, besonders Dürer, einen „gerechten Grund" für ihre Werke legten. Sie gingen vom Ganzen aus, nicht vom Teil. Aus Quadrat, Kreis und Triangel wurde der Bau und die Gestalt entwickelt, ohne daß dadurch die künstlerische Freiheit eingeschränkt wurde. Erst die Reißschiene beendete die uralte Herrschaft einer musischen Geometrie, die bis zur Frage nach dem Weltenbaumeister vorstieß.

Die sachlich durchgeführte Untersuchung beschreibt nicht nur die Vergangenheit, sondern schließt auch die Gegenwart auf.

H. Schade S.J.

Gerlach, Hans Egon: Edvard Munch. Sein Leben und Werk. (95 S. mit 34 Abb.) Christian Wegner Verlag, Hamburg 1955. Geb. DM 10.80.

Wie ein Film rollt der „Lebensfries" des norwegischen Malers Edvard Munch in diesem Buch an uns vorüber. Munch, „Mönch" und Pilger zugleich stammt mütterlicherseits aus einem Geschlecht von Bauern und Seeleuten, während vom Vater her der theologische Beruf vorherrschte. Vom Vater, der selbst Arzt war und nie von seinen religiösen Grübeleien und Ängstlichkeiten loskam, stammte auch jene „penible, nervöse Unruhe", die den Sohn durch ganz Europa trieb. Paris, Zürich, Italien, Berlin und viele Städte Deutschlands bieten ihm Aufenthalt und Anregung. Berlin aber ist die Stadt, die ihn gleichsam entdeckt hat. Sensation und Skandal und zugleich eine erste Berühmtheit bringt seine Ausstellung vom Jahre 1892 in dieser Stadt. Dort bildet sich im Kreise der Zeitschrift „Pan" eine Gemeinschaft, die u. a. Strindberg und Meier-Gräfe zu den Ihren zählt. Auch Albert Kollmann, seinen großen Gönner, lernte er in Berlin kennen.

Das eigentliche Wort für seine Kunst aber findet man erst 1912 auf der Sonderbundausstellung in Köln. Es heißt Expressionismus. Tatsächlich verrät der Inhalt seines Werks, der sogenannte Lebensfries, mit seinen Themen von Liebe, Tod, Eifersucht, Menschen und Meer, die Ausdruckskraft seiner Seele.

1934 von Goebbels als „größter Künstler Germaniens" begrüßt, 1937 als „entartet" verwiesen, schloß der große Künstler 1944 einundachtzigjährig seine bewegte Pilgerfahrt auf seinem Gut Ekely in Sköyen.

Der Verfasser gibt eine erste Einführung in Leben und Werk. Seiner geistreichen Sprache hätte man größere Schwere gewünscht; denn das Schicksal und Werk dieses „Mönchs" besitzt großes Gewicht.

H. Schade S.J.

Boeck, Wilhelm: Pablo Picasso. Mit einer Lebensbeschreibung von Jaime Sabarté. (524 S. mit 606 Abb. davon 44 farbig). W. Kohlhammer 1955. Geb. DM 52,—.

Der große Band von W. Kohlhammer bemüht sich, Gestalt und Werk Pablo Picassos zu umreißen. In J. Sabarté — einem alten Freund und Vertrauten des Künstlers — findet der Mensch Picasso seinen Interpreten, durch W. Boeck erhält das Werk die kunstwissenschaftliche Bearbeitung und kundige Deutung. Sabarté läßt Gedanken über die Schaffensweise des Künstlers und Episoden aus seinem Leben miteinander wechseln. Jedoch behalten die Aufzeichnungen des Freundes — wie es Takt und Diskretion auch verlangt — vorwiegend den Charakter einer liebenswürdigen Plauderei. W. Boeck überrascht schon im Vorwort. Er möchte nämlich das Werk Picassos mit Hilfe von

Methoden untersuchen, die an Kunstwerken der Vergangenheit entwickelt worden sind. Dadurch soll gezeigt werden, daß die Schöpfungen des lebenden Künstlers solchen Maßstäben standzuhalten vermögen. Wirklich gelingt es Boeck, auf diese Weise eine Fülle von Werten bei Picasso zu fassen. Vor allem bemüht sich der Verfasser, dadurch Objektivität zu wahren, daß er sich auf die kunstgeschichtliche Fragestellung beschränkt. Allein auch die kunstwissenschaftliche Analyse ließe sich noch vertiefen. Bei der Deutung der Radierung „Minotauromachie" (S. 219 u. Taf. 401) z. B. hat B. übersehen, daß nicht ein „stierköpfiges Ungeheuer" die Hauptrolle spielt, sondern — wenn nicht alles täuscht — ein Mensch, der die Maske eines Stieres trägt. Das hätte auch die alte Methode zutage fördern müssen. Tatsächlich jedoch genügen bei Picasso die alten Methoden allein nicht. Wenn man z. B. eine aus Holzabfällen zusammengestückte Montage mit dem gleichen Anspruch wie die eben genannte Radierung oder den Isenheimeraltar untersucht, geht das Gefühl für Rang und Qualität verloren. Darüber hinaus muß B. gleich zu Beginn seiner Arbeit einen für die alte Kunstgeschichte wesentlichen Begriff, nämlich den der Entwicklung, in Frage stellen. (S. 71) Weithin ausgeklammert aber werden die weltanschaulichen und philosophischen Fragen, die ja doch den Streit um dieses Werk entfachen. Das scheint ein Vorteil des Werkes; denn die Diskussion wäre schwierig und langwierig. Es zeigt aber auch einen großen Mangel auf. Denn im Verlauf der Untersuchung muß der Verfasser die alte Auffassung von Kunst, Natur, Mensch und Welt doch anzweifeln. So lesen wir auf S. 343 „ ‚Fertig' im Sinne eines alten Meisterwerks ist für Picasso keines seiner Bilder, denn ‚Eine Sache fertig machen, heißt, sie töten, ihr Leben und Seele nehmen.'"

Am Ende des Werkes, das sich durch Kataloge, Register, Bibliographie und Abbildungsmaterial als ein Standardwerk präsentiert, können wir dem Verfasser für seine gewaltige Leistung zwar danken, aber ein wesentlicher Teil bleibt dem Leser noch zu tun übrig: die Unterscheidung und Bewertung.

H. Schade S.J.

Geistesgeschichte

Guttenberg, A. Ch. de: Aufstieg des Abendlandes. (398 S.) Wiesbaden 1954, Limes Verlag. DM 19,80.

Wenn G. mit dem Lateiner Salvianus von der Hand der Vorsehung im Ablauf der Menschengeschichte spricht (378 ff.), so muß man dies dahin einschränken: zwar dürfen wir nicht daran zweifeln, daß die Fäden der Geschichte letztlich alle in Gottes Hand zusammenlaufen — aber säkulargeschichtlich gesehen vermögen wir auf weite Strecken hin den roten Faden der Vorsehung nicht mit Sicherheit oder überhaupt nicht festzustellen. Jede weitgespannte Geschichtsdeutung wird daher (wir sehen von der Heilsgeschichte ab) ein bloß menschlicher Versuch bleiben. Dies vorausgeschickt, vertiefen wir uns in den Gehalt des Buches.

Die abendländische oder europäische Einheit (für G. sind Europa und Abendland synonym, vgl. 377) wurde bisher meist von der gemeinsamen geistigen und geistlichen Erziehung der europäischen Völkerschaften durch die hellenistische Kultur bzw. das Christentum abgeleitet. Auch G. verwendet diese Beweisführung, greift aber dann noch viel weiter in die Früh- und Vorgeschichte der europäischen Völker zurück. Er ist auf den Gebieten der Archäologie, Ethnologie und Sprachkunde sehr beschlagen und vermag daher viele einheitliche Wurzeln unseres heutigen, so verzweigten Abendlandes aufzudecken. Von besonderem Interesse dürfte der Nachweis sein, wie nahe verwandt Kelten und Germanen sind und wie sehr sie sich auch später, nach ihrer Differenzierung, wechselseitig durchdrungen haben. Auch was die Kulturleistung der nordischen Völker und ihrer gallischen, britonischen und germanischen Nachkommen angeht, kommt der Verfasser zu neuen Ergebnissen. Was die indogermanischen Erben der „La-Tène-Kultur" an Werten und Kräften in die große europäische Kultursynthese eingebracht haben, ist beachtlich. Vor allem religiös und sittlich leuchten die nordischen Eigenschaften auf dem Hintergrunde der verfallenden hellenistisch-römischen Spätantike hell auf. Auch das germanische Mittelalter wird sehr positiv gewertet.

Das Anliegen des Vf.s ist, daß die europäischen Nationen sich als Schwestern betrachten, ihren Zwist begraben und zurückfinden zur Einheit der Familie. Ein vornehmes Anliegen und mit Wissen und Geschick verfochten.

Neben vielen Vorzügen hat das Werk allerdings auch seine Mängel. Obschon es berechtigt ist, den Beitrag der nordischen Menschen zum Abendland höher zu bewerten, als es bisweilen geschieht, so darf das keineswegs dazu führen, die griechische Philosophie, die hellenischen und hellenistischen Bemühungen um ein sittliches Menschenbild und eine metaphysische Welterklärung zu entwerten. Der Vf. scheint uns vor allem die ethischen Möglichkeiten der Antike zu unterschätzen. Auch ihr Ringen um die Fragen der persönlichen sittlichen Verantwortung und des Eigenwertes der Persönlichkeit ist beachtlich, so unvollkommen diese Versuche letztlich auch geblieben sein mögen und so wahr es ist, daß die frostige Herzenshärte des Heidentums erst im Christentum so recht aufgetaut ist. G. ist auch immer etwas in Gefahr, im Kampf gegen Gnosis und Verstan-

desdünkel Agnostiker zu werden. Unser europäisches Christentum steht der Ratio ebenso nahe wie dem „Sentiment".

Trotz dieser Einseitigkeiten verdient das Buch von jedem gelesen zu werden, dem Europa ein Begriff, ein Wunsch und eine Hoffnung ist. G. F. Klenk S.J.

Grousset, René: Orient und Okzident im geistigen Austausch. (167 S.) Stuttgart 1955, Gustav Kilpper. Ln. DM 9.80.

Die deutsche Ausgabe, die uns 5 wertvolle Vorträge des namhaften französischen Historikers zugänglich macht, ist sehr verdienstlich.

Im ersten Vortrag wird der Leser mit dem Wesen des Humanismus vertraut gemacht, aber allsogleich belehrt: „was wir Humanismus nennen, ist im Grunde nur die Essenz unserer Mittelmeerkultur" (29). Und dann wird ein Ausblick auf die östlichen Humanismen eröffnet: den uns verwandten arabisch-persischen und die ferneren, den indo-buddhistischen und den chinesischen. In gewissen Grundelementen berühren sich diese in ihrer Ausformung oft recht gegensätzlichen Menschenbilder im Ewig-Menschlichen.

Den Weg der Menschheit durch die wenigen Jahrtausende eigentlicher Kultur zeichnet der zweite Vortrag. Der dritte belehrt uns über die Jugend der Menschheit als Kulturträger. Sowohl im zweiten als auch im dritten Vortrag werden wir mit wichtigen Gesetzen, bzw. Eigentümlichkeiten der Geschichte bekannt gemacht: der schlimmste Feind des Fortschritts ist die rohe Gewalt der Kriege; wo ein ganzer Kulturkreis verschwindet, geschieht es durch Selbstmord; jede Kultur ist sterblich; die wirkliche Menschheitsgeschichte ist nicht die der Schlachten, sondern die der Technik und des Geistes.

Wir stehen sozusagen noch in den Anfängen der kulturellen Möglichkeiten; noch ist die Zivilisation wie eine dünne Haut über der Tiernatur des Primitiven. Diese Haut braucht nur ein wenig geritzt zu werden, und schon erscheint der nackte Barbar.

Gr. bekennt sich zu einem gedämpften Fortschrittsglauben. Ob er recht hat, ob die Haut der Geistesbildung jemals dicker werden und den Barbaren, das Tier im Menschen, bändigen wird? Das Tausendjährige Reich des Friedens liegt doch jenseits der Geschichte. Nun, Gr. selbst scheint der Meinung eines von ihm zitierten Theologen beizupflichten, „daß frühestens im Jahre 20000 unserer Zeitrechnung aus der Geschichte eine gültige Schlußfolgerung gezogen werden könne" (98).

Einzigartig sind in allen fünf Vorträgen die Vergleiche zwischen den verschiedenen Humanismen, Kulturen, Philosophien und Kunstschöpfungen von Orient und Okzident. Die verschiedenen Welt- und Menschenbilder aus Ost und West sind heute daran, zu einem allumfassenden Humanismus zu verwachsen. Das Verhältnis dieses planetarischen Humanismus zum Christentum wäre noch herauszustellen. G. F. Klenk S.J.

Rintelen, Fritz-Joachim von: Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis (Gr. 8, 436 S.) Tübingen 1955, Max Niemeyer. DM 26.—, Ln. DM 29.—.

Das Buch untersucht die Anschauungen Goethes über das Dasein und seine Polaritäten, die Natur und ihren Stufenbau, sowie Gott und Mensch. Um Goethe abgrenzen zu können, wird auch ein Wesensbild der Romantik entworfen, die der Klassik gegenübersteht. Goethe selbst weitet gegen Ende seines Lebens die Begrenzung der reinklassischen Form aus und ergänzt sie durch romantische Impulse. Ein Schlußkapitel sucht die vollere Geisteswirklichkeit Goethes zu zkizzieren. v. Rintelen verfolgt die Absicht, Goethe, den Vorkämpfer des Geistes, als Vorbild und Rettung für unsere Gegenwart zu erweisen, auf die nicht immer in befriedigender Abgeklärtheit Bezug genommen wird. — Eine erstaunliche Kenntnis des Goetheschen Gesamtwerkes und der gesamten Goetheliteratur ermöglicht eine reiche und umfassende Darstellung des Weltbildes des Dichters. Sie bringt allerdings auch die Gefahr, sich in der Fülle zu verlieren. Als Philosoph beginnt v. R. mit dem Allgemeineren, um dann das konkrete Gottes- und Menschenbild zu zeichnen. Dies ist vielleicht für die Behandlung eines Dichters nicht der günstigste Weg, weil er seine Anschauungen immer am konkreten Gegenstand gewinnt. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus den Wandlungen, die Goethe zeigt. Auch wenn sie im einzelnen berücksichtigt werden, z. B. beim Gottesbild, so haben doch viele Unbestimmtheiten des Buches darin ihren Ursprung, daß Zeugnisse aus verschiedenen Zeiten zusammengetragen werden. Beim Gottesbild glaubt v. R. festzustellen, daß es sich von einem mehr vital-dynamischen (pantheistischen) über ein klassisch-antikes in ein mehr christlich-theistisches wandelt. Er spricht zusammenfassend von der „transzendierenden Innerweltlichkeit" Gottes. Vielleicht hat der Wunsch, Goethe als Vorbild zu sehen, dahin geführt, daß die Auffassung Goethes allzu christlich und allzu personalistisch gesehen wird. Bestrebt, die verschiedenen Auffassungen auszugleichen, werden gewisse Widersprüche zu sehr verwischt, werden einige Äußerungen, etwa aus Faust, gar nicht berücksichtigt, oder wie der wichtige Brief an Auguste von Stolberg (S. 139, 169) nicht genügend ernst genommen. Man wird überhaupt dem Verfasser vorwerfen müssen, daß er in seinem Vorgehen eine gewisse Ungenauigkeit zeigt, da er die Bedeutung eines Wortes, einer bestimmten Stelle nicht genügend scharf herausarbeitet. So

sind die Worte Dämon und dämonisch bei Goethe wesentlich generisch und enthalten eine Reihe von allgemeineren und besonderen Begriffen, die genau zu unterscheiden sind. Dasselbe muß auch von dem Wort Romantik gesagt werden. Wir müssen eine romantische Anschauung im allgemeinen, überzeitlichen Sinn von der so genannten Zeitbewegung unterscheiden. Letztere ist wohl nicht umfassend genug dargestellt. v. R. verweilt allzusehr bei dem subjektiven Pathos, mit dem zwar diese Zeit beginnt, das aber von den wichtigsten Vertretern weithin durch das Objektive ergänzt wird. Es wäre unberechtigt, diese Tatsache aus der allgemeinen Geistesbewegung auszuklammern. — Man wird es trotz dieser allgemeinen Ausstellungen und trotz einzelner Versehen (z. B. Für Goethe nur die organische Natur bedeutsam — dagegen die Abhandlung „Granit" S. 74) — begrüßen, daß er den Vorrang des Geistes bei Goethe mit dem Aufwand seines ganzen Wissens dargetan hat, auch wenn wir im letzten Kapitel das Verhältnis von Sein und Wert anders sehen. H. Becher S.J.

Heimann, Eduard: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Liberalismus, Marxismus und Demokratie. (315 S.) Tübingen 1955, J.C.B. Mohr. Ln. DM 24,50.

Statt sich auf das Wirtschaftliche und Politische zu beschränken, obschon er es ausgezeichnet kennt, geht H. den geistigen Hintergründen der heutigen Krise nach. Er zeigt, daß der autonome Rationalismus des Westens und der Bolschewismus auf den gleichen Grundlagen beruhen, nämlich auf dem Glauben, daß die menschliche Vernunft allein zureiche. Dabei meint man eine Vernunft, die sich immer ausschließlicher auf das Rechenhafte und das der Planung Zugängliche beschränkt. Damit geht man aber in beiden Systemen an wesentlichen menschlichen Wirklichkeiten vorbei und macht aus bedingenden die alleinigen Ursachen des Geschehens. Die westliche rationalistische Autonomie und der Kommunismus sind feindliche Brüder, und von der Ebene aus, auf der beide stehen, dem Primat des Wirtschaftlichen, kann keiner den andern überwinden.

Im Westen hat man das Produktionsvermögen zu einem absoluten Gut erhöht. Darüber ist der Wert der Arbeit als menschliches Tun und die Freude an ihr dem Blick entschwunden. Außerdem entspringt daraus der Zwang, die Produktivität immer weiter auszudehnen; der einzelne kann sich ihm nicht mehr entziehen; er liegt im System selbst. An die Stelle schöpferischer Kraft tritt sinnloser Aktivismus. Das Wirtschaftliche unterwirft sich auch das kulturelle und geistige Leben. Somit bedroht auch der Kapitalismus die Freiheit, wenngleich auf andere Weise als der Kommunismus.

Der Marxismus hatte die Absicht, den Primat des Wirtschaftlichen ganz folgerichtig durchzuführen. Er ist die negative Kopie dessen, wessen sich der Westen am lautesten rühmt. Sein großer Irrtum, den er mit dem Westen teilt, liegt darin, daß er nicht sieht, daß die menschliche Vernunft ebenfalls von der Erbsünde betroffen ist und darum zum Bösen neigt. Den Quell alles Bösen sieht Marx hingegen einzig im Privateigentum und verkennt, daß auch Funktionen Macht verleihen und daß es noch andere Arten der Bedrückung als nur die mit wirtschaftlichen Mitteln gibt. Er ist blind für die Dämonie der Macht. Geirrt hat er sich auch mit Lenin in der Erwartung, daß die Technik eine große Vereinfachung bringen würde, so daß jeder in der klassenlosen Gesellschaft jeden beliebigen Posten zu übernehmen fähig sein würde. Das Umgekehrte ist eingetreten. Übersehen hat er auch das Vermögen der Demokratie zur Selbstkritik und zur Selbstreform; beide haben im Westen überall eingesetzt. Die Grundvoraussetzung des Marxismus aber, daß in der Geschichte ein Sinn liegt, läßt sich nicht aus der Geschichte ableiten, sondern entspringt religiösen Quellen. In der Tat beruht auch der Bolschewismus auf einer verkappten Religion; er ist eine atheistische Theokratie, in der die Kommunisten, die allein über den Gang der Geschichte und das wahre Interesse des Arbeiters Bescheid zu wissen behaupten, sich an die Stelle Gottes gesetzt haben.

Beide Systeme können nur dadurch überwunden werden, daß man sich auf eine höhere Ebene stellt. Die Demokratie beruht in Wirklichkeit auf dem Christentum und hat von seinen Kräften bis jetzt gelebt auch da, wo sie es bekämpft hat. Aber diese Reserven sind am Verschwinden. Nicht dem Staat ist die Kontrolle über die Wirtschaft anzuvertrauen, was nur zu Vermassung und totalitärer Knechtschaft führen kann, sondern der Gesellschaft. Diese aber lebt nur von religiösen Kräften. Die grundlegende Großtat des Abendlandes, die Herrschaft des Geistigen über das Politische, entstammt dem Christentum. Der Staat braucht unbedingt eine Ethik. Aber eine Ethik gedeiht immer nur auf religiösen Grundlagen, so sehr in einer religiösen Atmosphäre einzelne eine areligiöse Ethik vertreten und praktizieren können. Nur aus einer Ethik und nicht aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten entspringen Gerechtigkeit und Schutz der Schwachen. Das Schicksal des Westens ist darum an das Christentum geknüpft.

Das Buch ist allen sehr zu empfehlen, die um die Lösung der gegenwärtigen Krise besorgt sind. Es ist ausgewogen und strebt nach Gerechtigkeit und Wahrheit. In deren Dienst steht auch seine Kritik, die immer sachlich ist und nie alles Unrecht nur bei einer Seite findet. Nur an einer Stelle übersieht H., daß

der Primat und überhaupt die Struktur der Kirche nicht dem Belieben der Menschen überlassen ist. Die Kirche beruht auf Offenbarung und ihr entspricht ihre Organisation. Deswegen besteht aber auch keine Notwendigkeit, letztere auf Institutionen zu übertragen, die auf rein menschlichen Grundlagen ruhen; diese sind berechtigt und gehalten, in den Grenzen des natürlichen Sittengesetzes die ihnen entsprechenden Strukturen selbst zu suchen und sich zu geben.

A. Brunner S.J.

Ritter, Gerhard: Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des „Militarismus" in Deutschland. Erster Band: Die altpreußische Tradition (1740—1890). (403 S.) München 1954, R. Oldenbourg. DM 27,—.

Staatsvernunft und Krieg. Der Staat ist ein von der natürlichen Vernunft oder vernünftigen Natur geschaffenes Gebilde der menschlichen „Gesellschaft". Er bedeutet, daß die sozialen Beziehungen bestimmter Familien, Sippen und Stämme in eine gewisse Vollendung hineingewachsen sind (societas perfecta). Diese dem Wesen des Staates eigene Vernunft hat seit Menschengedenken immer mit dem Kriegshandwerk zusammen existiert. Der Krieg wurde nie grundsätzlich verfemt, selbst dort, wo er als ein Übel betrachtet wurde. Es ging in der rechtlichen und sittlichen Bewertung des Krieges nur darum, inwieweit das Kriegshandwerk unter der Herrschaft der Staatsvernunft stand, und inwieweit diese Staatsvernunft sich als allgemeine Naturvernunft der Menschheit erwies, d. h. nicht nur die augenblicklichen Sonderinteressen eines bestimmten Staates, sondern auch seine Dauerinteressen als Glied einer Völkergemeinschaft und letztlich der Menschheit zur Norm des Handelns nahm.

Die Geschichte des Verhältnisses zwischen Staatsklugheit und Krieg für den deutschen Bereich — das ist das Thema einer historischen Untersuchung Gerhard Ritters. Der erste Band: „Die altpreußische Tradition" ist 1954 erschienen.

Man könnte die Geschichte dieses Verhältnisses in drei Stufenfolgen einreihen: Christliches Abendland — das Europa der Aufklärungszeit mit ihrer politischen Gleichgewichtstheorie — und schließlich die ideologischen und nationalen Volks- und Massenkriege.

Wenn von Stufen die Rede ist, so kann damit nur ein Mehr oder Weniger gemeint sein; denn die drei Bezugsweisen zwischen Staatsvernunft und Kriegshandwerk wirken im 19. Jahrhundert alle nebeneinander, doch so, daß vorab die erste, aber auch die zweite langsam abklingt, die dritte im Vormarsch ist. Von heute aus gesehen wirken die Epochen der mittelalterlichen Reichsidee und der aufgeklärten Kabinettspolitik wie goldene Zeitalter. Im deutschen Raum erfolgt der erste heftige Aufbruch des Kriegerischen in Friedrich II. von Preußen. Aus der jahrhundertealten Tradition verhältnismäßiger Friedfertigkeit „springt in jäher Aufstiegskurve, gänzlich unerwartet, das kriegerische Genie König Friedrichs II. hervor" (29). Aber er war wie ein Komet, wenige Jahrzehnte nach seinem Tode beweist Jena, daß sein Geist die preußische Armee nicht mehr beseelte.

Ein zweiter, geradezu vulkanischer Ausbruch erfolgt in den nationalen Befreiungskriegen gegen Napoleon. Es ist nun keineswegs so, daß von da an die kühle Staatsräson immer mehr zugunsten irrationaler, emotionaler Lebens- und Volkskräfte zurückträte. Die Kräfte ringen miteinander. Und dieser Kampf wird dadurch vieldeutig, daß dem Ungestüm nationaler Ausbrüche oft die schöpferischen Kräfte der Zukunft verbunden sind, während die Träger der Ratio meist einseitig nur rückwärts blicken. In zwei Gestalten der Freiheitskriege verkörpern sich diese Kräfte beispielhaft: in Gneisenau und Metternich. Clausewitz steht irgendwie noch in der Mitte zwischen beiden.

Am problematischsten verschlingen sich die Knoten der um den Vorrang ringenden Kräfte in Bismarck und seinen Zeitgenossen.

Man muß Ritter zugestehen, daß er sich bemüht, jeder Epoche und jeder historischen Gestalt gerecht zu werden — indes scheint uns, daß Friedrich II. von Preußen ein strengeres Gericht verdient. Hat er den Primat ruhiger Staatsvernunft, nicht nur jenen über die Leidenschaften des Krieges, sondern auch jenen über die Leidenschaft der verfehlten politischen Zielsetzung bewahrt? Keineswegs. Darf etwa die Staatsvernunft einfach den Gesetzen des nackten Staatsegoismus folgen? Der Raub Schlesiens war ein Akt brutalen Staatsegoismus und obendrein für lange Sicht auch der politischen Unvernunft. Auch das Gesamturteil Ritters über Bismarck befriedigt nicht.

Dagegen wirkt es einzigartig, wie Ritter sein geschichtliches Thema in die gesamteuropäische Entwicklung hineingestellt hat. Es geschieht unter den Donnerschlägen der französisch-napoleonischen Eroberungskriege, daß dem deutschen Bürger eine alte Geisteswelt zerbricht. Die rauhe Hand landfremder Eroberer rüttelt ihn aus seinem Schlaf. Das deutsche Denken hat sich nur schwer zu den modernen Gedankengängen der Machtpolitik bekehren lassen. Der Umschlag war dann allerdings radikal. Sehr richtig sieht der Verfasser auch die historischen Wurzeln der Staatslehren von Fichte und Hegel: sie liegen in der Katastrophe des alten Reiches, das unter den Schlägen der französischen Revolutionsheere zusammenbrach.

G. F. Klenk S.J.

Grenzwissenschaften

Renoirte, Fernand — Mercier, André: Philosophie der exakten Wissenschaften. (Philosophia Lovaniensis VIII). (294 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1955. Benziger. Ln. DM 24,50.

Im 1. und 2. Teil entwickelt Renoirte, ausgehend von der Diskussion einiger „Musterbeispiele" physikalischer und chemischer Gesetzlichkeiten, in sehr durchsichtiger und ansprechender Weise eine Wissenschaftstheorie der Physik und Chemie vom operativen Standpunkt aus: Die „Eigenschaften" der Objekte der Physik und Chemie sind definiert durch die Beschreibung des Prozesses, der zur Messung der betr. Größe angewandt werden muß; vom Meßprozeß her wird der physikalische Sinn der Begriffe Tatsache, Gesetz und Theorie geklärt. Leider brechen die Ausführungen Renoirtes gerade da ab, wo dieser operative Standpunkt seine volle Fruchtbarkeit erwiesen hätte, bei dem Übergang zur Quantenphysik und Relativitätstheorie. Diesen modernen Theorien ist der 3. Teil von Mercier gewidmet; er gibt beinahe so etwas wie eine Geistesgeschichte der modernen Physik, die jedoch, anders als die beiden ersten Teile des Buches, bei dem Leser schon eine gewisse Vertrautheit mit dem behandelten Stoff voraussetzt.

W. Büchel S.J.

Hennemann, Gerhard: Philosophie — Religion — Moderne Naturwissenschaft. (72 S.) Witten/Ruhr 1955, Luther-Verlag. DM 5,60.

Die äußerst konzentriert geschriebene Studie ist dem alten Anliegen des Nachweises gewidmet, daß bei beidseitiger Vermeidung von Grenzüberschreitungen ein Widerspruch zwischen christlichem Glauben und Naturwissenschaft unmöglich ist (7). Dabei besteht zwar, entsprechend dem protestantischen Ausgangspunkt des Verf., eine gewisse Tendenz zu einer Grenzbestimmung, die objektive, lehrhafte Aussagen aus dem Kerngebiet des Glaubens ausschließt (12—14), doch zeigt sich der Verf. jedenfalls bei der Erörterung der Wunderfrage von einer Entmythologisierung im Bultmannschen Sinn wenig befriedigt (64). Auf dieser Basis wird die klassische (kopernikanisches System und Entwicklungslehre) und moderne (Relativitätstheorie und Quantenphysik) Naturwissenschaft behandelt, letztere unter Vorschaltung einer philosophischen Besinnung über Kausalität, Raum und Zeit und über die Bedeutung des Empirismus und Positivismus in der Physik. Gerade bei der Behandlung der modernen Physik zeichnet sich die Schrift ebenso durch Sachkenntnis wie durch besonnene Nüchternheit aus, die zwar sorgfältigst um das berechtigte Anliegen jeder der verschiedenen Auffassungen bemüht ist, aber doch gewisse Übertreibungen in der philosophischen wie religiösen Ausdeutung der modernen Erkenntnisse (Willensfreiheit, Wundermöglichkeit) zurückweisen muß. Einige Zusammenhänge würden sich natürlich vom Standpunkt der katholischen Theologie aus etwas anders darstellen (stärkere Betonung des objektiven Charakters der Glaubensaussagen); das Hauptverdienst der Rückführung einer manchmal etwas oberflächlichen Diskussion auf ihre — zum großen Teil philosophische — Wurzeln bleibt davon unberührt.

W. Büchel S.J.

Schenk, Gustav: Vor der Schwelle der letzten Dinge. Über die neuesten Forschungen und Erkenntnisse der Chemie und Physik. (308 S.) Berlin 1955, Safari-Verlag. DM 16.80.

Vor die wirklich letzten Dinge kann natürlich auch dieses Buch nicht führen, aber vom Stand der gegenwärtigen Naturwissenschaft und Technik vermittelt es mit seinen 151 Fotos auf Kunstdrucktafeln ein überaus anschauliches und lebendiges Bild, von Unschärfenbeziehung und Atomenergie, von Radar und fliegenden Untertassen, vom Palomar-Spiegel und den modernen Kosmologien, von Penizillin, Viren und dem Lebensproblem. (Daß allerdings mit den interessanten Ausführungen über physikalische Morphophologie [79—97] schon das „Lückengebiet von Organischem und Anorganischem" betreten sei [83f.], ist wohl in der Tat „eine kühne Sprache" [84].)

W. Büchel S.J.

Lebzeltern, Gustav: Astrologie. Wesen, Werden, Bedeutung. Ein psychologisches Problem. (88 S.) Wien 1955, Franz Deuticke. Kart. DM 4,—.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß mit dem Anwachsen der astrologischen Seuche auch immer neue Gegner zu ihrer Bekämpfung auftreten. Wenn das angezeigte Buch auch im Wesentlichen nichts Neues bietet, wird es doch zur Aufklärung gute Dienste tun. Bei der Literaturangabe hätte der Verfasser auf die neueren Werke von L. Reiners: „Steht es in den Sternen?" List-Verlag 1951, Phil. Schmidt: „Astrologische Plaudereien" Bonn 1950, und K. Stumpff: „Astronomie gegen Astrologie" 1955, aufmerksam machen müssen. Bei einer neuen Auflage sollte die Lehre des heiligen Thomas von Aquin mehr herausgestellt werden (vgl. „Stimmen der Zeit" 1955) und ebenso C. G. Jungs Ansicht.

Ph. Schmidt S.J.

1955 K 3195

24. MAI 1960
16. AUG. 1960
24. OKT. 1960
24. OKT. 1961
13. FEB. 1962
13. MAI 1963
29. JAN. 1965
2. 11. 67
4. JAN. 1968
- 7. SEP. 1974
5. DEZ. 1978
26. JUNI 1979
17. OKT. 1979

6.30