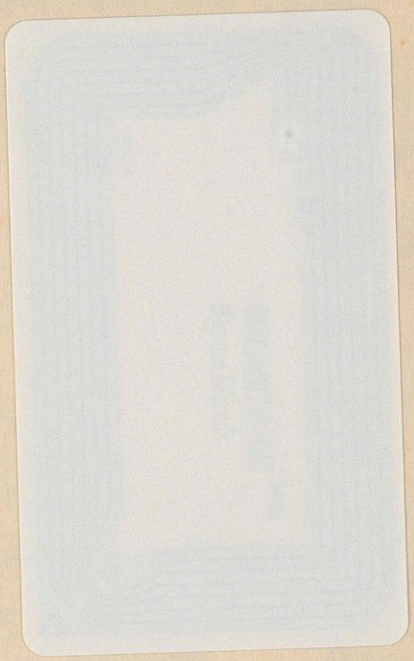

531082391 021

Universität Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

20. JAN. 1965

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

159. BAND

1956/1957

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV·BIBL·
TÜBINGEN

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, München 22, Veterinärstraße 5. Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner SJ, Franz Hillig SJ, Hubert Becher SJ (München). Aus „Umschau" oder „Zeitbericht" jedes Heftes kann ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet. Die STIMMEN DER ZEIT erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Verlag Herder & Co. GmbH., Freiburg i. Br. Druck: Herder-Druckerei München.

INHALT DES 159. BANDES

Bacht, Heinrich, Tradition als menschliches und theologisches Problem 285
Becher, Hubert, Abseits der Karawanenstraßen Spaniens 121
— Die erzählenden Schriften der Gertrud von Le Fort* 229
— Darstellung der „Halbstarken" in Film und Buch* 310
— Ignatius und das Buch 321
— Rückkehr zur Poesie* 466
Bonmann, Ottokar, Johannes Kapistran, der „Apostel Europas" 47
Brunner, August, Indische und christliche Gottesliebe 11
— Geschenkte Selbsterlösung 348
— Grundlagen politischer Bildung 417
Büchel, Wolfgang, Relativitätstheorie 401
Düpow, Otto Karl, Senussi-Reich Libyen zwischen gestern und morgen 365
Gordan, Paulus, Die Kirche im Dienst an der einen Welt* 462
Gundlach, Gustav, Der Papst und der Krieg* 378
Haas, Johannes, Materie und Leben 23
Herzog, Bert, Über Rilkes Antichristlichkeit 40
Hillig, Franz, Herbst des Lebens 1
— Der Hauptmann von Köpenik oder die Entmythologisierung der Uniform* . . 64
— Peter Lippert SJ zum Gedächtnis* 224
— Wiedersehen mit Paris 264
Hirschmann, Johannes B., Katholikentag in Köln 1956 89
— Zur Diskussion um die Wehrpflicht 203
Hollenbach, Johannes M., Der Jugend helfen* 146
— Werden die Eltern erziehungsunfähig? 442
Jungmann, Josef Andreas, Um den christlichen Sonntag 177
Kellner, Joseph, Östliche Musikauffassung* 67
Klenk, G. Friedrich, Wandeln Völker ihr Wesen?* 149
— Sowjetische Revolutionstaktik* 304
— Die europäische Krise* 464
Kobetz, Johann, Puschkins Verhältnis zur Religion 273
Kolitz, Zvi, Aus dem brennenden Ghetto 161
Lachmann, Eduard, Trakl und Rimbaud* 70
— Immanenz oder Transzendenz bei Hölderlin* 390
Meier-Menzel, Eduard, Von der Wiedergabe musikalischer Werke* 142
Mianecki, Paul, Die Stunde der Heiligen 81
Nell-Breuning, Oswald v., Kirchliche Institute und weltliches Recht* 230
— Politischer Lohn? 251
— Ein Standardwerk evangelischer Soziallehre* 379
Neuhaus, Gerhard, Der Fall Tibet* 135
— Gefahr für den Sowjet-Wirtschaftsblock* 383
Overhage, Paul, Um die Abstammung des Menschen 103
— Neue Funde vorzeitlicher Menschenreste* 468
Rahner, Karl, Meditation zu Neujahr 241
Recke, Eduard, Neuer Kurs der äthiopischen Kirche* 62
Roggendorf, Joseph, Die Kirche in Japan — Romantik und Wirklichkeit . . . 184
Roth, Paul, Titoismus einst und jetzt* 307
Schade, Herbert, Werdendes Abendland 32
— Unsere Weihnachtskrippe 168
— Moderne christliche Kunst 332
— Paul Cézanne: Die neue Welt 409
Schulte-Herbrüggen, Hubertus, Vierzig Jahre britischer Nahost-Politik . . . 428
Siegmund, Georg, Tierpsychologie auf neuen Wegen 194
— Erkenntnisse aus Erfahrungen mit Taub-Blinden 357
Ungern-Sternberg, Roderich v., Polen und Sowjetrußland* 226
— Mutterschaft und weibliche Berufstätigkeit 341
Vieira da Fonseca, Pedro Miguel, Kap der Guten Hoffnung und Suezkanal . . 450
de Vries, Wilhelm, West und Ost im Kampf um die Welt des Islams 94
— Zypern* 387

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. KIRCHE UND THEOLOGIE

Heinrich Bacht, Tradition als menschliches und theologisches Problem . . 285
Gustav Gundlach, Der Papst und der Krieg* 378
Johannes B. Hirschmann, Katholikentag in Köln 1956 89
— Zur Diskussion um die Wehrpflicht 203
Oswald von Nell-Breuning, Kirchliche Institute und weltliches Recht* . . 230
Joseph Roggendorf, Die Kirche in Japan — Romantik und Wirklichkeit . . 184
Paulus Gordan, Die Kirche im Dienst an der einen Welt* 462

II. DER MENSCH VOR GOTT

August Brunner, Indische und christliche Gottesliebe 11
— Geschenkte Selbsterlösung 348
Franz Hillig, Herbst des Lebens 1
Josef Andreas Jungmann, Um den christlichen Sonntag 177
Paul Mianecki, Die Stunde der Heiligen 81
Karl Rahner, Meditation zu Neujahr 241
Zvi Kolitz, Aus dem brennenden Ghetto 161

III. DER MENSCH

Paul Overhage, Um die Abstammung des Menschen 103
— Neue Funde vorzeitlicher Menschenreste* 468
Georg Siegmund, Erkenntnisse aus Erfahrungen mit Taub-Blinden . . . 357

IV. MENSCHLICHE GESELLSCHAFT

August Brunner, Grundlagen politischer Bildung 417
Oswald von Nell-Breuning, Politischer Lohn? 251
— Ein Standardwerk evangelischer Soziallehre* 379
Roderich von Ungern-Sternberg, Mutterschaft und weibliche Berufstätigkeit 341

V. BIOGRAPHISCHES

Ottokar Bonmann, Johannes Kapistran, der „Apostel Europas“ 47
Franz Hillig, Peter Lippert SJ zum Gedächtnis* 224

VI. PÄDAGOGIK

Johannes M. Hollenbach, Der Jugend helfen* 146
— Werden die Eltern erziehungsunfähig? 442

VII. LITERATUR

Hubert Becher, Die erzählenden Schriften der Gertrud von Le Fort* . . . 229
— Ignatius und das Buch 321
— Rückkehr zur Poesie* 466

Bert Herzog, Über Rilkes Antichristlichkeit 40
Johann Kobetz, Puschkins Verhältnis zur Religion 273
Eduard Lachmann, Trakl und Rimbaud* 70
— Immanenz oder Transzendenz bei Hölderlin* 390

VIII. KUNST

Joseph Kellner, Östliche Musikauffassung* 67
Eduard Meier-Menzel, Von der Wiedergabe musikalischer Werke* . . . 142
Herbert Schade, Werdendes Abendland 32
— Unsere Weihnachtskrippe 168
— Moderne christliche Kunst 332
— Paul Cézanne: Die neue Welt 409

IX. EUROPA

Hubert Becher, Abseits der Karawanenstraßen Spaniens 121
Franz Hillig, Wiedersehen mit Paris 264

X. VORDERER ORIENT

Otto Karl Düpow, Senussi-Reich Libyen zwischen gestern und morgen . . 365
Eduard Recke, Neuer Kurs der äthiopischen Kirche* 62
Hubertus Schulte-Herbrüggen, Vierzig Jahre britischer Nahost-Politik . . 428
Pedro Miguel Vieira da Fonseca, Kap der Guten Hoffnung und Suezkanal . 450
Wilhelm de Vries, West und Ost im Kampf um die Welt des Islams . . . 94
— Zypern* 387

XI. AKTUELLE ZEITFRAGEN

Friedrich Klenk, Wandeln Völker ihr Wesen?* 149
— Sowjetische Revolutionstaktik* 304
— Die europäische Krise* 464
Gerhard Neuhaus, Der Fall Tibet* 135
— Gefahr für den Sowjet-Wirtschaftsblock* 383
Paul Roth, Titoismus einst und jetzt* 307
Roderich von Ungern-Sternberg, Polen und Sowjetrußland* 226

XII. NATURWISSENSCHAFT

Wolfgang Büchel, Relativitätstheorie 401
Johannes Haas, Materie und Leben 23
Georg Siegmund, Tierpsychologie auf neuen Wegen 194

XIII. FILM

Hubert Becher, Darstellung der „Halbstarken" in Film und Buch* . . . 310
Franz Hillig, Der Hauptmann von Köpenick oder die Entmythologisierung der Uniform* 64

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Leben der Kirche: Pius XII. an die katholische Akademikerin 459 — „Pro Civitate Christiana" in Assisi 461 — Seelsorgsverhältnisse in Wien 460.

Bildung und Erziehung: Die Volksschule auf dem Lande 372 — Lehrer-Tagung im Zeichen der Geschichte 373 — Die Buchproduktion der Bundesrepublik im Jahre 1955 133 — 10 Jahre UNESCO 371 — 100 Jahre Etudes 216 — Bibeltage der Universität Lublin 301 — Stiftung Calouste Gulbenkian 219 — Irlands Sprache 134 — Eine indische Universität 218.

Aus der westlichen Welt: Ehescheidungen in der Bundesrepublik 61 — Erleichterung der Ehescheidung 218 — Die belgischen Gewerkschaften 60 — Frankreich-Missionsland? 131 — Von der religiösen Unterweisung der Kinder in Frankreich 132 — Französische Bischöfe werben für die Heidenmission 132 — Das französische Wiegenwunder 220 — Portugals Handel mit Ost-Europa 61 — Spanien baut Schiffe 375.

Der Osten: Die Unfruchtbarkeit des dialektischen Materialismus 302 — Das Problem des technischen Nachwuchses in der Sowjetunion 221 — Übersetzungen in der Sowjetunion 301 — Russischer Kolonialismus 58 — Die Mongolei und die russische Ostasienpolitik 219 — Die Abrüstung der UdSSR 56 — China 461.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bildung und Jugend 475
Biographien 73, 320, 473
Christliche Frömmigkeit 314
Erzählende Literatur 239
Evangelische Christenheit 393
Fremde Länder 399
Gedichte 477
Geschichte 154, 395
Griechische Klassik 316
Kultur- und Geistesgeschichte 317
Kulturkraft des Katholizismus 237
Kunst 234
Literatur 79, 156, 476
Naturwissenschaften 238
Pädagogik 74
Philosophie 75, 153, 233
Reisen 159
Religionsgeschichte 313
Romane 397, 478
Sozialwissenschaft 77

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Aafjes, B., Morgen blühen die Aprikosen 399
André, S., Aspekte des 20. Jahrhunderts 396
Aristoteles, Nikomachische Ethik 316
— Meteorologie (Die Lehrschriften) 316
Augustinus, A., Die Geduld 153
Baum, J., Zwölf deutsche Dome des Mittelalters 234
Baumann, R., Fels der Welt 393
Barret, E. B., Das Leben beginnt mit Liebe 315
Becher, H., Vom Unbelebten zum Lebendigen 238
Benitez, F., Auf den Spuren Hernando Cortes 160
Benn, G., Gesammelte Gedichte 477
Berglar-Schröer, P., Das Salz der Erde 79
Berliner, R., Die Weihnachtskrippe 170
Die Bernwardstür in Hildesheim 236
Betzner, A., Die schwarze Mitgift 479
Bloch, K., Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Systematik 238
Bloy, L., Der Verzweifelte 156
Böhme, W., Beichtlehre für Evangelische Christen 393
Böll, H., Unberechenbare Gäste 240
Bollnow, O. F., Existenzphilosophie 233
Bomans, G., Römische Impressionen 237
Bouyer, L., Du Protestantisme à l'Eglise 395
Brügmann, C. W., Skandinavien 159
Buber, M., Königtum Gottes 313
Bubnoff, N. v., Russische Religionsphilosophen 77
Burte, H., Das Heil im Geiste 477
Claudel-Rivière, Briefwechsel 1907—1914 477
Cooper, D., Henri de Toulouse-Lautrec 235
Credo Ecclesiam 393
Debran, I., Die Enkel der Samurai 400
Deißler, A., Psalm 119 (118) und seine Theologie 314
Donat, E., Babineck 397
Durben, W., Harte Lichter 477
Earl, L., Krokodil-Fieber 400
Eger, R., Die Brüder Wright und Graf Zeppelin 476
Ehrler, H. H., Das Unvergängliche 477
Eidlitz, W., Die indische Gottesliebe 13
Estang, L., Brunnen der Tiefe 157
Faulkner, W., Schall und Wahn 480
Fehringer, A., Klöster in nichteigenen Anstalten 230
Felber, E., Ich bin. Du bist. Er ist 479
Florenz — Die Paradiespforte 236
Fränkel, H., Wege und Formen frühgriechischen Denkens 316
Frigerio, V., Ein Drama 480
Froese, L., Ideengeschichtliche Triebkräfte der russischen und sowjetischen Pädagogik 74
Fürst, R., Bilanzierungsgrundsätze in der Praxis 79
Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis 73
Genesis, Bilder aus der Wiener Genesis 236
Gicklhorn, J. u. R., Georg Joseph Kamel SJ (1661—1706) 73
Giraudoux, J., Die Schule der Gleichgültigen 157
Glas, S., Jeder wie er kann 479
Glum, F., Philosophen im Spiegel und Zerrspiegel 233
Golding, L., Leb wohl Ithaka 159
Goneim, M. Z., Die verschollene Pyramide 160
Gordimer, N., Entzauberung 240
Gowland, J. St., Allein im kanadischen Urwald 400
Graber, H., Paul Cézanne 412
Grossouw, W. K., Biblische Frömmigkeit 315
Grützmacher, H. R., Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert Bd. I 394
Guardini, R., Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit 476
Härlin, P., Zypern, Prüfstein der Demokratie 387
Hamburg 236
Kirchliches Handbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1954 394
Hasenkamp, G., Das Morgentor 477
Heimkehr zur Kirche, Konvertiten des 20. Jahrhunderts 395
Heisler, B. v., Der Tag beginnt um Mitternacht 239
Herders kleines Bildungsbuch 475

Hoffmann, H., Die Religionen Tibets 313
Holthaus, H., Justus und Angelo 475
Homer, Ilias 316
Hopmann, M. V., Pastor Jakobs 74
Horatczuk, M., Hier lacht der Aszet 316
Hünermann, W., Meister Douvermann 480
Huxley, A., Das Genie und die Göttin 398
— Die Teufel von Loudun 398
James, H., Maisie 157
Jammes, F., Almaide oder die Geschichte der Leidenschaft eines jungen Mädchens 156
Jünger, E., Rivarol 79
Jung, C. G., Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie 154
Kaschnitz, M.-L., Das Haus der Kindheit 239
Kazantzakis, N., Mein Franz von Assisi 473
Kierkegaard, S., Briefe 77
Koepf, H., Baukunst in fünf Jahrtausenden 235
Kokoschka, O., Lithographien 236
Kossak, Z., Die Perlen der heiligen Ursula 480
Kleine Kunstführer für Niedersachsen 236
Laeuen, H., Polnische Tragödie 226
Ledig, G., Vergeltung 398
Le Fort, G., Erzählende Schriften 229
Lernet-Holenia, A., Greta Garbo 473
Lesskow, N., Die Priester von Stargorod 398
Lewis, C. S., Die große Scheidung oder Zwischen Himmel und Hölle 153
Lindemann, R., Kreuz und Eros 477
Lippert, P., Ein Kind ist uns geboren 224
Longhy, C., Annabella 157
Lorenzer, R., Gedichte 478
Lüthy, H., Frankreichs Uhren gehen anders 265
Maass, J., Ein Testament 158
Madariaga, S. de, Porträt Europas 155
— Eroberer Mexicos 473
Maliepaard, C. H. J., Weiße Städte — Schwarze Zelte 160
Mandisodza, Katie 240
Maringer, J., Vorgeschichtliche Religion 313
Marshall, B., Alle Herrlichkeit ist innerlich 159
— Kätzchen und Katzen 159
Matthies, K., Ich höre die Lerchen singen 478
Meinecke, F., Aphorismen und Skizzen zur Geschichte 154
Meyer, H., Systematische Philosophie 76
— Weltanschauungsprobleme der Gegenwart 75
Middendorff, W., Jugendkriminologie 310
Möbus, G., Klassenkampf im Kindergarten 475
Mönnich, H., Das Land ohne Träume 155
Moser, H. A., Vineta 80
Müller, G., Zum Recht des Ordensvertrages 230
Müller, W. D., Du wirst die Erde sehn als Stern 400
Narokow, N., Wenn das Salz schal wird 398
Nelissen-Haken, B., Die heidnische Insel 399
Neutra, R., Wenn wir weiter leben wollen 474
Niedermeyer, A., Wahn, Wissenschaft und Wahrheit 473
Osten, H. H. von der, Die Welt der Perser 313
Ott, W., Haie und Kleine Fische 159
Otto, W. F., Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens 76
Paris 236
Christi Passion 236
Passion Europa 304
Pisa 235
Pirandello, L., Humoresken und Satiren 479
Plattner-Moosbrugger, Christliches Indien 237
Possony, St. T., Jahrhundert des Aufruhrs 304
Post, L. v. d., Das dunkle Auge Afrikas 320
Provence 236
Przywara, E., Ignatianisch 314
— In und Gegen 318
Raffalt, R., Concerto Romano 238
Raynal, M., Cézanne 413
Rechtmann, H. J., Geschichte der Pädagogik 74
Reiners, L., Der ewige Brunnen 478
Rinser, L., Ein Bündel weißer Narzissen 312
Risse, H., Große Fahrt und falsches Spiel 478
Ritter, E., Europäisch-asiatischer Dialog 184
Roelants, M., Kommen und Gehen 158
Rogger, L., Pädagogik als Erziehungslehre 75
Rosen, G. und *Caspari-Rosen, B.*, Ich der Doktor 320
Roth, P., Wir denken anders 315
Rüsch, E. G., Toleranz 394
Saint-Maurice, B. de., Johannes Duns Scotus 153

Santner, I., Friederike 320
Sartory, T., Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche 394
Schaper, E., Bürger in Zeit und Ewigkeit 239 — Die letzte Welt 239
Schaumann, R., Die Frau des guten Schächers 397
Schede, W. M., Einer namens Salvanel 80
Scheler, M., Vom Umsturz der Werte 154
Schittenhelm, R., Von Tag zu Tag 476
Schmeljow, I., Licht des Geistes 240
Schmid, P., Paradies im Drachenschlund 400
Schneider, R., Die silberne Ampel 397
Scholz, H., Am grünen Strand der Spree 397
Scott, G. R., Und auf tat sich Amerika 160
Seemann, C. R., Gott am Strang 398
Sieburg, F., Gott in Frankreich? 265
Snyder, G., Der abenteuerliche Schutthaufen 317
Soustelle, J., So lebten die Azteken 160
Evangelisches Soziallexikon 379
Speaight, R., Der Engel im Nebel 466
Speck, O., Kinder erwerbstätiger Mütter 79
Stotzingen, G. v., Der Gefangene und die Glorie 474
Taten und Träume 475
Tietze-Conrat, E., Andrea Mantegna 234
Unamuno, M. de, Briefwechsel mit seinem Freund dem Landsmann Ilundain 319
Unkelbach, H., Grundlagen der Wahlsystematik 78
Urzidil, J., Die verlorene Geliebte 320
Utz, A. F., Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips 77
Veltheim-Ostrau, H. H. v., Tagebücher aus Asien 314
Venedig 236
Weidauer, Kl., Thukydides und die Hippokratischen Schriften 317
Weidlé, W., Rußland, Weg und Abweg 395
White, A., Ein Hexenhaus 480
Woltereck, H., Das Alter ist das zweite Leben 4
Worringer, W., Fragen und Gegenfragen 474
Wurm, F. F., Alles hat seinen Preis 158 — Der Leutnant und sein General 158
Ziebura, G., Die Deutsche Frage in der öffentlichen Meinung Frankreichs von 1911 bis 1914 396

NAMENSVERZEICHNIS

A

Abdullah 435
Affonso V. 452
Albuquerque, Affonso 455
Allemann, Beda 390
Allenby 432
Almeida, Francisco de 455
Aquaviva, Claudius 329
Aristoteles (B) 316

B

Balfour 433
Bartning, Otto 340
Bell, Gertrude 429
Benedikt XV. 213
Ben Gurion 439
Berlaymont, Philipp 175
Böckmann, Paul 391
Böhm, Dominikus 340
Bridgman, Laura 358
Britto, Johannes de 456
Brjussow, Walerij 273
Bulganin 440

C

Caitanya, Krishna 13ff.
Castro, João de 456
Chagall 338
Cézanne, Paul 409ff.
Churchill, Winston 433
Claudel, Paul 340
Claudel, Paul (B) 477
Clemenceau 434
Cortés (B) 473
Courbet, Gustave 333
Cullmann, Oskar 293ff.
Curzon, Lord 429, 432

D

Dawson, Christopher 186
Delacroix, Eugéne 410
Diaz, Bartholomäus 454
Dirac, Paul 403
Duns Scotus (B) 153

E

Ebeling, Gerhard 288ff.
Eden, Sir Anthony 440
Egenter, Richard 335
Erasmus 325

F

Faisal 429
Francisco de Xavier 456
Franzelin, Johannes 299
Freud, Siegmund 147
Friederike v. Griechenland (B) 320

G

Gagarin, Iwan 216
Gallitzin, Fürstin (B) 73
Garbo, Greta (B) 473
Gasparri, Kardinal 213
Glubb, Pascha 101, 435
Gomulka 309
Grandmaison, Léonce de 218
Gulbenkian, Calouste 219

H

Haile Selassie 62
Hausegger, Siegmund v. 143
Heinrich der Seefahrer 451
Heisenberg, Werner 403
Heurtin, Marie 359
Hippokrates (B) 317
Hitler 306
Hölderlin 390ff.
Hölderlin (B) 476
Holzmeister, Clemens 340
Hopkins, Gerhard 340

I

Ibn Sa'ud 429
Ignatius von Loyola (B) 314
Ignatius von Loyola 321ff.
Ilundain (B) 319
Irenäus von Lyon 296

J

Jakobus de Voragine 322
Jesus Christus 353
João II. 452
Johannes von Kapistran 47ff.

K

Kamel, Georg Joseph (B) 73
Keller, Helen 358
Ketteler, Wilhelm v. 381
Kitchener 441
Klee, Paul 338
Kolping, Adolf 381

L

Lawrence, T. E. 428ff.
Lebreton, Jules 218
Le Fort, Gertrud von 229, 340
Lenin 305, 384
Leo XIII. 213
Lesseps, Ferdinand de 438, 457, 458
Liénart, Kardinal 132
Lippert, Peter 224
Ludolf von Sachsen 322

M

Magelhães, Fernão 457
Manet, Eduard 413
Mantegna, Andrea (B) 234
Manuel I. 455
Mao Tse-tung 137
Marguerite, Soeur (Fille de Sagesse) 360
Möhler, Joh. Adam 298
Mollet, Guy 440
Mondrian 336
Mottl, Felix 142ff.

N

Nasser, Gamal 101, 439
Nehru 102
Ney, Elly 145
Nolde 338

O

Overbeck, J. Fr. 334

P

Pforr, Fr. 334
Picasso 336, 338
Pius XII. 204ff., 378f., 459f.
Puschkin, Alexander 273ff.

R

Raynaud, Théophile 176
Régamey, Pie 335
Riesmann, David 184
Rilke, Rainer M. 40ff.

Rimbaud, Arthur 70
Rivière, Jacques (B) 477
Rothschild 433

S

Sa'ud 440
Scheffer, Ary 334
Schreyer, Lothar 336
Schrödinger, Erwin 403
Schwarz, Rudolf 338
Sedlmayr, Hans 335
Shigetaka Suzuki 186
Skydsgaard, K. E. 291
Stalin 306
Storr, Sir Robert 429
Straelen, H. van 191
Suarez, Franz 210

T

Tertullian 296
Thukydides (B) 317
Togliatti 309
Toulouse-Lautrec, Henri (B) 235
Trakl, Georg 70
Tschiang-Kai-schek 138

U

Unamuno (B) 319

V

Vasco da Gama 454
Veuillot, Louis 217
Vinzenz von Lerin 295
Vitoria, Franz v. 210

W

Waizmann, Chaim 434
Werfel, Franz 11
Wright, Gebrüder (B) 476

Z

Zeppelin, Graf (B) 476
Zola, Emile 411

SACHVERZEICHNIS

A

Abendland, Kunst des werdenden 32ff.
Ägypten (B) 399
im 15. Jahrhundert 452
lateinischer Ritus 464
Äthiopien, Kirche 62ff.
Afrika (B) 400
Probleme (B) 320
Akademikerin, Aufgaben der kath. 459f.
Alltag, Gebrauch 241ff.
Araber, Hilfe durch Großbritannien 95
Unabhängigkeitsversprechen durch England 432
im ersten Weltkrieg 428ff.
Arabische Liga 438
Aramco-Ölgesellschaft 439
Arbeit, gleitende Arbeitswoche und Sonntag 177
Arbeiter und politische Führung 421ff.
Arbeitszeitverkürzung 259ff.
Architektur, moderne 337
Asien, Musik in Ostasien 67ff.
Atombombe 210ff.
Autorität, staatliche 417ff.
Azteken (B) 160

B

Bagdadpakt 437
Balfourdeklaration 433
Baukunst, deutsche (B) 234
seit fünf Jahrtausenden (B) 235
Beichte, in ev. Sicht (B) 393
Belgien, Gewerkschaften 60
Beruf der Frau 341ff.
Bibel, Frömmigkeit (B) 315
Bilanzierung (B) 79
Bildung, politische 417ff.
als Voraussetzung politischen Handelns 417ff., 423
Biologie, Entstehung des Lebens (B) 238
Frage nach dem Leben 23ff.
Systematik (B) 238

Borromäusverein 330
Buch, Erscheinungen in Deutschland 133
Buchmalerei, frühmittelalterliche (B) 236
Buddhismus in Japan 187
Bürgertum und politische Führung 419 ff.

C

China, Besetzung Tibets 135 ff.
neue Entwicklung des Kommunismus 461
Musikauffassung 67 ff.
Cittadella Cristiana 461
Cyrenaika 365 ff.

D

Deutschland, Buchproduktion 133
Ehescheidungen 61
von Frankreich 1911—1914 gesehen 396
geistige Lage (B) 155
Dichtung, Grundlagen 466

E

Ehescheidung in der American Lutheran Church 218
in der Bundesrepublik 61
Eltern, natürliche Erziehungsanlage 442 ff.
Selbstlosigkeit 449 ff.
Elternhaus, Versagen 443
England im Nahen Osten 428 ff.
Erde, erste Umseglung 457
Erlösung 348 ff.
Versuch der Selbsterlösung 349 f.
Etudes, Zeitschrift der franz. Jesuiten 216
Europa in der Krise 464
Vielfalt (B) 155
Exerzitienbuch 327
Existenzialphilosophie (B) 233

F

Film, Die Halbstarken 310 ff.
Hauptmann von Köpenik 64
Außer Rand und Band 310 ff.
Saat der Gewalt 310 ff.
Frankreich, religiöse Bindung der Jugend 132
Geburtenanstieg 220
Heidenmissionen 132
religiöse Lage 131
Geistiges Leben 216, 264 ff.
Stellung zu Deutschland 1911—1914 396
im Vorderen Orient 95
Frau, berufstätige (B) 79, 341 ff., 459
Friede, Forderung Pius' XII. 203

G

Gälisch, Bemühungen um Erneuerung 134
Geduld (B) 153
Geschichte (B) 154
Gewerkschaften, belgische 60
Goa 455
Gottesliebe, christliche 11 ff.
indische 11 ff.
Griechentum, Denkformen (B) 316
Grundbesitz und politische Führung 419 ff.
Grundgesetz, Wehrdienstverweigerung 214 ff.

H

Heiligkeit 81 ff.
Hirschberg, Tagung für Lehrer 373
Historizismus in der Malerei 334
Hopefield, vorgeschichtliche Funde 469

I

Impressionismus in der Malerei 333
Indien, christliches (B) 237
Entdeckung des Seewegs 450
Hindu-Universität 218
religiöses Leben 11 ff.
Indonesien (B) 400
Irland, Kampf um die Sprache 134
Islam zwischen Ost und West 94 ff.
Israel 96 ff.
Ithaka (B) 159

J

Japan (B) 400
religiöse Bekenntnisse 186
Einfluß der westlichen Kultur 186
geistige Grundlagen der nationalen Erhebung 187
katholische Kirche 184 ff.
Schwierigkeiten der Mission 190
Sophia Universität 192
Jidda, Vertrag 1927 434
Jordanien (B) 160, 435
Judentum, Frömmigkeit 161 ff., 313 (B)
Jugend, französische und Kirche 132
Verwahrlosung 146, 310 ff.

K

Kanada (B) 400
Kap der Guten Hoffnung, Entdeckung 454
Katholikentag in Köln 89 ff.
Kind, Geborgenheitsgefühl 445
überfordertes 447

vernachlässigtes 446
Verwöhnung 447
Kindergarten, Sowjetzone (B) 475
Kirche, Lehre vom Krieg 204ff.
in ev. Sicht (B) 393
Kitsch 335
Köln, Katholikentag 1956 89ff.
Kolonialismus des Westens 95ff.
Kommunismus in Tibet 135ff.
Konjunktur und Lohnpolitik 259ff.
Konstantinopel, Folgen seiner Eroberung 1453 453
Konzil von Trient und Tradition 296ff.
Krieg, abwendbar durch rechte Friedensordnung 204
„gerechter" 207
Lehre der Kirche 204ff., 378f.
Krishna 13
Kunst (B) 474
des werdenden Abendlandes 32ff.
moderne christliche 332
im atheistischen Zeitalter 336

L

Länge, Relativität 402ff.
Larney, franz. Taubstummenanstalt 359
Leben, Entstehung 23ff., 238 (B)
und Materie 25ff.
Lehramt, kirchliches und Tradition 297ff.
Lehrer, Fortbildung 373
Libyen 365ff.
Lohnpolitik 251ff.

M

MacMahon-Korrespondenz 432ff.
Mädchen, Erziehung 342ff.
Makapansgat, vorgeschichtliche Funde 471
Materialismus, Unfruchtbarkeit 302
Materie 23ff.
und Leben 25ff.
Maya 18
Mensch, Abstammung 103ff., 468
alternder 1ff.
heutige Frömmigkeit 339
schöpferisches Handeln 418ff.
Vergänglichkeit 241ff.
Missionen, Werbung der franz. Bischöfe 132
Missionsgeschichte, 17. Jahrhundert auf den Philippinen (B) 73
Mongolei in der Hand der Sowjetunion 219
Montmaurin, vorgeschichtliche Funde 469
Münster, Kreis von M. (B) 73
Musik, Gesetze der Wiedergabe 142ff.
ostasiatischer Völker 67ff.
Mutterschaft und Berufsarbeit 341ff.
Mythos 14f.

N

Nachfolge Christi, Bedeutung im Leben des Ignatius von Loyola 324
Naher Osten, strategische Bedeutung 436
und England 428ff.
und Sowjetunion 438
Nationalsozialismus, geistige Wegbereiter (B) 233
Nazarener 334
Nihilismus, Überwindung 81ff.

O

Ökumenische Bewegung (B) 394
Österreich, Seelsorgsverhältnisse in Wien 460
Ordensgenossenschaften und weltliches Recht 230
Orient, Handel mit dem Westen im 15. Jahrhundert 452
Ostasien (B) 314

P

Pädagogik, Geschichte (B) 74
Triebkräfte der sowjetrussischen (B) 74
Paläontologie, Funde 468
Palästina, vorgeschichtliche Funde 470
Paris 264ff.
Perser (B) 313
Philosophie (B) 75
Polen, Bibeltage in Lublin 301
Geschichte 226
und Sowjetunion 226ff.
Politik und Bildung 417ff.
Portugal, Beitrag zur Wirtschaft Europas 450ff.
Entstehen des Staates 451
Handel mit Osteuropa 61
Kolonisationsmethoden 454ff., 457ff.
Pro Civitate Christiana 461
Protestantismus in Spanien 129
Psalmen, Frömmigkeit (B) 314
Psychoanalyse (B) 154
Pyramiden (B) 160

R

Raumschiff 401
Realismus in der Malerei 333

Recht, weltliches und kirchliche Institutionen 230 ff.
Relativitätstheorie 401
Religion, vorgeschichtliche (B) 313
Religionsphilosophie, russische (B) 77
Ritterroman, Bedeutung im Leben des Ignatius von Loyola 323
Rom (B) 237
Rußland, Geschichte (B) 395
geistiges Leben im 19. Jh. 273 ff.
Literatur 273 ff.

S

Sa'udi-Arabien 434
S. Michaelsbund 330
Schrift, Heilige und Tradition 294 ff.
Schulwesen, Aufgaben 425 ff.
Selbsterkenntnis als Voraussetzung der Erziehung 443
Sèvres, Friedensvertrag 1920 433
Skandinavien (B) 159
Sonntag und Arbeitsruhe 178
und gleitende Arbeitswoche 177
als Tag des Herrn 178 ff.
Sowjetunion, Abrüstung 56
Fernostpolitik 219
und Islam 98 ff.
Kolonialismus 58
technischer Nachwuchs 221
im Nahen Osten 438
Pädagogik (B) 74
Revolutionstaktik 304 ff.
Übersetzungen 302
im Vorderen Orient 94 ff.
Wirtschaftsblock 383 ff.
Sowjetzone, Kindergarten (B) 475
Soziallehre, evangelische 379 f.
Sozialpartner, Anteil an der Lohngestaltung 261 ff.
Sozialprodukt und Lohnbildung 253 ff.
Sozialrenten 258 ff.
Spanien, geistige Lage 126
religiöse Lage 127
Protestantismus 129
Schiffbau 375 ff.
Wirtschaft 123 f.
Staat, Grundlagen der staatlichen Autorität 417 ff.
Staatsmann 419 ff.
Staroselje, vorgeschichtliche Funde 470
Subsidiaritätsprinzip (B) 77
Suezkanal 457, 458
Suezkonflikt 439
Swanscombe, vorgeschichtliche Funde 470
Sykes-Picot-Abkommen 433

T

Taub-Blinde, Erziehung 357 ff.
Theologie, ev. (B) 394
Tibet, Besetzung durch China 135 ff.
Religionen (B) 313
Tier-Psychologie 194 ff.
Unterschied zum Menschen 201
Titoismus 307 ff.
Tradition 285 ff.
und kirchliches Lehramt 297 ff.
als geschichtswirkende Macht 287 ff.
und Heilige Schrift 294 ff.
in der prot. Theologie 291 ff.
Traditionalismus 285 ff.
Tübinger Schule 298

U

Überlieferung 285 ff.
UNESCO, 10jähriges Bestehen 371
Ursünde 348
USA im Vorderen Orient 101 ff., 440
Usbekistan 58 ff.

V

Verlage, Produktion in Deutschland 133
Vishnu 12 ff.
Volksschule, Empfehlungen des deutschen Ausschusses für Erziehung 372

W

Wahlsystematik (B) 78
Wehrdienstpflicht im Urteil der Kirche 212 ff.
Wehrdienstverweigerung 214 ff.
Wehrpflicht 203 ff.
Weihnachtskrippe, Anfänge 174
Sinn 168 ff.
Weltkrieg I, kleinasiatische Front 428 ff.
Weltraumfahrt (B) 400
Wien, Seelsorgsverhältnisse 460

Y

Yoga 13

Z

Zeit, Relativität 402 ff.
Zeitgeschichte, Weltanschauungsprobleme (B) 75
Zellphysiologie 25 ff.
Zionismus, Balfourdeklaration 433
Zypern, Geschichte 387 f.

Herbst des Lebens

Probleme um den alternden Menschen

FRANZ HILLIG SJ

Leben und Altern sind eins. Ein Kind, das ein Jahr lebt, ist ein Jahr alt; und nach weiteren sechs Monaten ist es wieder ein halbes Jahr älter. Dennoch ist die Kraft der Erneuerung in ihm stärker als der Verschleiß. Sein Lebensbogen steigt: biologisch und geistig. Es wächst sich erst noch aus und probiert seine Möglichkeiten durch. Aber einmal ist die Lebenshöhe erreicht. Von da an senkt sich der Bogen — wenigstens im Biologischen —; und die Selbstverständlichkeit, daß wir täglich älter werden, heißt eines Tages drastisch und unausweichlich: wir werden alt. Die Schatten fallen länger; der Sommer ist vorbei; es wird Herbst.

*

Es gehört zu den Tabus des modernen Lebens, diese Veränderung, die sich nicht nur vor dem Spiegel verrät, nicht zu bemerken oder doch jede Anspielung darauf peinlich zu vermeiden. Damen gegenüber wird nur ein Barbar diese Regel außer acht lassen; aber auch Männer sind hier empfindlich. Und diese Empfindlichkeit sitzt keineswegs nur an der Oberfläche. Sie reicht in tiefe Schichten: Man will gefallen, man will etwas leisten, man will leben. Das Tabu, das vor dem Altern aufgerichtet ist, wendet sich im Grund gegen die Schatten, die dem Tod vorausgehen und sein Nahen ankündigen. Die Erschütterung des Altwerdens ist eine Erschütterung vom Tode her.

Der Mensch aber will nicht abtreten. Wie Kinder, die weiterspielen möchten, wenn es Abend wird, und weinen, wenn sie zu Bett gebracht werden, so wehren sich die Erwachsenen (diese großen Kinder) und machen es wie der König Ezechias, der sich schluchzend zur Wand kehrte, da ihm der Prophet bedeutete: „So spricht der Herr: Bestelle dein Haus; denn du wirst sterben und nicht mehr genesen!“ (4 Könige 20). Wer ist schon bereit, aus dem Leben zu scheiden? Mag es noch so sehr voll Sorge und Bitterkeit gewesen sein, es erscheint uns nie so schön wie unter den schrägen Strahlen der Abendsonne. „Niemand ist so alt, daß er nicht noch ein Jahr zu leben gedächte“ bemerkt Cicero schmunzelnd in seiner Schrift Cato Maior oder vom Greisenalter (die er leider mit allzuviel historischen Verweisen gespickt hat).

Doch neben der panischen Todesfurcht lebt unser Tabu noch aus einer

anderen Quelle: das ist der Mythos und der Kult der Jugend, der etwa seit der Jahrhundertwende immer ausgesprochener die moderne Lebensauffassung bestimmt. Im Lebensgefühl der Neuen Welt ist das wohl am deutlichsten zu spüren: auf dem Sportplatz und im Film ist der Star ein Wesen von geradezu göttlicher Jugend. Überall, im Geschäftsleben, im Kampf und in der Liebe heißt der höchste Wert: Jugend. Nicht als ob wir Menschen der germanischen Welt diesem Kult unzugänglich wären. Im Gegenteil: metaphysische Neigungen zu einer Weltanschauung ewigen Werdens und Neuwerdens kommen diesem Kult nur zu sehr entgegen. Vor allem aber wirkt sich seit dem Hitlerkrieg ein handfester Materialismus in der gleichen Richtung aus. Wer in Leistung, Genuß und Geldverdienen die höchsten Werte sieht, weiß mit dem Menschen über sechzig, ja über fünfzig nicht viel anzufangen. (Eine Sekretärin wird für viele Chefs bekanntlich schon viel früher „uninteressant"). Dieser Kult verleitet zu dem Selbstbetrug, sich jung zu stellen, wo man es doch nicht mehr ist; aber man denkt, anders habe das Leben keinen Sinn. „Es gehört zu den fragwürdigsten Erscheinungen unserer Zeit, daß sie wertvolles Leben einfachhin mit Jungsein gleichsetzt" (Romano Guardini, Die Lebensalter).

Einst war es anders. Ehrfurcht vor dem grauen Haupt, vor dem Meister, vor den Eltern und Vorfahren wurde zu den Grundpfeilern der Kultur gezählt. Diese Haltung beherrschte das alte Europa und — vielleicht noch stärker — die östlichen Hochkulturen. Es war ehrenvoll und geradezu begehrenswert, ein Greis zu sein wegen all der Aufmerksamkeiten, die im Cato Maior also lauten: „daß man uns grüßt, uns aufsucht, uns Platz macht, vor uns aufsteht, uns von Hause und nach Hause geleitet, uns um Rat fragt: alles Gebräuche, die man sowohl bei uns als auch in andern Staaten um so sorgfältiger beobachtet, je gesitteter man ist". Die Bibel weiß es nicht anders, und im vierten Gebot ist uns diese Haltung zur heiligen Verpflichtung gemacht.

Es muß klar gesagt werden, daß der Kampf der Generationen ähnlich wie der Klassenkampf die unnatürliche und unchristliche Vergiftung einer an sich gesunden Lebensspannung darstellt. Warum muß ihr Verhältnis zueinander ein „Kampf" sein? Cicero spricht davon, daß einsichtsvolle alte Menschen „an Jünglingen von guten Anlagen Wohlgefallen finden" und sich gern von Jugend umgeben sehen; wie umgekehrt junge Menschen „ihre Freude haben an der Lehre der Greise, durch die sie zu eifriger Pflege der Tugenden angeleitet werden". Aus solchen Worten spricht kein Idyll, sondern die Erkenntnis, daß der Impuls der Jugend eingebettet ist in eine umfassende überkommene Ordnung. Das Leben besitzt Norm und Maß in den Anschauungen, die sich von den Vätern herleiten und als Schule und Überlieferung das Vergängliche an das Ewige binden. Was bedeuten heute, im Zeitalter der „Halbstarken", Schule und Herkommen? Doch ehe wir die jungen Menschen der Ehrfurchtlosigkeit beschuldigen, sollten wir uns fragen, wo ihnen denn ehrfurchtgebietend die Gestalt des Vaters entgegentritt. Die

ganze heutige Welt ruft nach dem Vater. Der „Fehl des Vaters" ist eine ihrer tiefsten Wunden. Er geht letztlich auf den „Fehl Gottes" zurück. Mit dem Wissen um die göttliche Vaterschaft hat die Menschheit von heute auch ihre Verankerung im vierten Gebot verloren, und das Unheil, das selbst soziologisch und pädagogisch daraus erfließt, ist unabsehbar.

*

Nun ist es so, daß die moderne Naturwissenschaft etwas zuwege gebracht hat, wodurch das Alter und unser Sprechen vom Alter in ein ganz neues Stadium tritt: Innerhalb des letzten Jahrhunderts hat sich die Lebenserwartung der Menschen unserer westlichen Kultur verdoppelt. In dieser statistischen Feststellung verbirgt sich ein erstaunlicher, in der Geschichte des Lebens noch nie geschehener Vorgang, den H. Wolterek folgendermaßen beschreibt: „Die biologische Spezies homo sapiens durchbricht nach Zehntausenden von Jahren plötzlich die Schranken des für alle Lebenswesen geltenden Gesetzes, wonach die im Durchschnitt erreichte Lebensdauer der Angehörigen einer Art konstant ist. Sie war ungefähr gleichmäßig auch beim Menschen während eines großen Teils seiner bisherigen Geschichte. Altersbestimmungen von Skeletten und menschlichen Schädeln aus der Steinzeit zeigen immer wieder, daß damals nur wenige Individuen über ein Alter von 50 Jahren hinauskamen. Gar zur Erreichung des Greisenalters waren die harten Lebensbedingungen jener Epoche ebensowenig geeignet, wie sie es noch heute bei primitiven Völkern zu sein pflegen. Aber auch während des engeren Bereiches der historischen Zeit hat es lange gedauert, ehe sich wenigstens ein gewisser Anstieg der durchschnittlichen Lebensdauer ergab. Eine Untersuchung von Grabsteinen aus einer römischen Kolonie des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ermöglichte genaue Altersfeststellungen, da auf den meisten Steinen die eingemeißelten Geburts- und Todesdaten noch erkennbar sind. Aus ihnen ergibt sich, daß zu jener Zeit die Mehrzahl der Todesfälle spätestens zwischen dem 20. und 30. Lebensjahre erfolgte. Die durchschnittliche Lebensdauer im Rom der Kaiserzeit dürfte nach übereinstimmenden Quellenberichten kaum mehr als 25 Jahre betragen haben; in der Blütezeit der ägyptischen und später der griechischen Kultur lagen die Verhältnisse ganz ähnlich.

In den folgenden Jahrhunderten änderte sich daran nur wenig. Soweit sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial feststellen läßt, lag die durchschnittliche Lebensdauer in den hochkultivierten Ländern Europas während des 17. Jahrhunderts zwischen 26 und 30 Jahren, stieg dann im Laufe des 18. Jahrhunderts etwas an und blieb bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf etwa 35 Jahren stehen. In den Vereinigten Staaten lag um diese Zeit nach einer Berechnung für das Jahr 1855 die Lebenserwartung eines Neugeborenen bei 40 Jahren. Die drei letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts brachten dann den Beginn einer in der Geschichte der Menschheit völlig ein-

maligen Steigerung des Lebensalters ... Nach Vorausberechnungen der Bevölkerungsstatistiker können unter Annahme normaler Verhältnisse, also bei Ausschließung von Kriegen, Revolutionen und Risiken außergewöhnlicher Art, die Bewohner aller zivilisierten Länder in absehbarer Zeit mit einer durchschnittlichen Lebensdauer von etwa 75 Jahren rechnen. (Sie betrug in Deutschland im Jahre 1950 rund 65 Jahre)."[1]

Doppelt so viel Menschen wie noch wenige Generationen vor uns haben also heute Aussicht auf ein hohes Alter. Mehr noch: dank der modernen Medizin in Verbindung mit der Naturwissenschaft bleiben die Menschen, die ins siebte und achte Jahrzehnt gelangen, im Durchschnitt frischer und leistungsfähiger als ihre Altersgenossen in früheren Zeiten. Damit verschieben sich manche Fragen um das Alter, wie sich ja auch die Ausdrücke zur Bezeichnung der Altersstufen verschoben haben. Bei den Römern begann das „Alter" mit 46 Jahren, und mit 61 war man ein „Greis". Noch auf Bildnissen aus dem 17. Jahrhundert, etwa bei Rembrandt, begegnen uns zum Beispiel Frauen, die alt und hinfällig wirken, obwohl die Dargestellten in einem Alter standen, bei dem heutige Frauen noch jung erscheinen und sind. Vielen Menschen wird heute eine längere Lebensspanne zugemessen; die Träume einer wesentlichen Verjüngung dagegen haben sich nicht erfüllt. Die Zahl derer, die über das 80. oder sogar 90. Lebensjahr hinauskommen, bleibt äußerst niedrig. Hier ist offenbar eine Grenze gezogen, und auch das Wort des Psalmisten, daß die Jahre jenseits dieser Grenze voller Mühsal sind, bleibt gültig.

*

Eine erste Folge dieser statistisch erhärteten Tatsache macht sich bereits bemerkbar: die Zusammensetzung der Bevölkerung verschiebt sich. Die Zahl der Alten in unserer Mitte wächst und wird in Zukunft immer mehr anwachsen. Zwar wird sich die Grenze des Ruhealters um einige Jahre heraufsetzen lassen, wie das in den Vereinigten Staaten wohl schon geschieht; dennoch wird die Zahl der Alten, der Rentenempfänger und Pensionäre weiter zunehmen. Eine ganze Reihe volkswirtschaftlicher und soziologischer Fragen sind damit gegeben.

Es wirkt wie eine Ironie des Schicksals, daß genau zu dem Zeitpunkt, da die Zahl der Alten und Alternden zunimmt, der Raum für sie immer mehr

[1] *Heinz Wolterek*, Das Alter ist das zweite Leben. Bericht über eine neue Wissenschaft vom Menschen. Stuttgart 1956, 234 S., Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 13,80. Das Buch stellt eine Einführung in die „junge Wissenschaft vom alten Menschen", in die Gerontologie dar. Es ist vor allen Dingen in seinen naturwissenschaftlichen Teilen lesenswert, während der Leser über den Sinn des Alters weniger erfährt. Man mag sich vom Inhalt des anregenden Werkes aus den Kapitelüberschriften eine Vorstellung bilden: Das Altern als Urphänomen des Lebens - Die menschliche Lebensdauer - Gesetze des Alterns - Die beiden Lebensstufen des Menschen - Dichtung und Wahrheit über die Verjüngung - Psychologie des alternden Menschen - Soziologie des Alters. Dem Buch sind 8 Bildtafeln beigegeben. Es ist im übrigen von der Tendenz getragen, dem Alternden Mut zu machen, und sieht die Dinge manchmal wohl zu optimistisch.

zusammenschrumpft. Das vor den alternden Menschen aufgerichtete Tabu ist nicht zuletzt ein Tabu der Verlegenheit. Man weiß nicht, wohin mit ihnen und was mit ihnen anfangen. Daraus spricht nicht nur Kälte und Bosheit. Die Struktur der Familie hat sich, besonders in der Großstadt, unglücklich verändert und mit ihr die Wohnverhältnisse. Wo sollen in einer Zweieinhalbzimmerwohnung, in der Eltern und Kinder kaum Platz haben, Großvater und Großmutter bleiben, zumal wenn beide Eltern tagsüber zur Arbeit müssen? Die grausame, aber oft kaum zu umgehende „Lösung" heißt bei den Kranken das Krankenhaus und bei den Alten das Altersheim.

Das Altersheim mag noch so günstige Verhältnisse aufweisen und mit Güte und Verständnis geleitet werden (wir denken nicht daran, die Opfer zu übersehen, die dort gebracht werden); dennoch wird es von den Alten oft als harte und grausame Lösung empfunden. Das Altersheim ist Fremde. Es schaltet die Alten sozusagen offiziell aus dem flutenden Leben aus. Es unterwirft sie nicht nur der Härte eines Gemeinschaftslebens, an das sie nicht gewöhnt sind: die Tatsache, daß sie von lauter Leidensgefährten umgeben sind, an deren vielleicht fortgeschrittener Gebrechlichkeit sie die Leidensstationen ihres eigenen vor ihnen liegenden Kreuzweges ablesen können, muß bedrückend wirken; von der kalten, herzlosen Atmosphäre ganz zu schweigen, die dort leider mehr als einmal anzutreffen ist. Sie haben nichts zu tun, ihr Leben hat keinen ersichtlichen Sinn mehr. Das ganze Denken kann ungehindert um den eigenen Jammer kreisen. Auf dem Land liegen die Verhältnisse meist günstiger. Die Alten verbleiben, auch wenn sie den „Altenteil" oder das „Austragstüberl" bezogen haben, im Familienverband und im Stromkreis des Familienlebens. Sie können sich entsprechend der ihnen verbliebenen Kräfte bei den Kindern, im Haus, im Stall und sofort nützlich machen.

Manche hart erscheinende Maßnahme den Alten gegenüber ist ohne Zweifel in einem wirklichen sozialen Notstand begründet; aber doch nicht jede. Es ist leider nicht zu verkennen, daß vielfach ein Versagen opferbereiter Liebe vorliegt. Wie das Kleinkind und der Sieche sind die Alten eine Last. Aber wie diese sind sie von Gott her auch ein Anruf an unsere persönliche Hingabe und Opferbereitschaft. Gott, der Herr, allein weiß, wie oft es sich dabei um eine Flucht vor dem Geist christlicher Liebe und heiliger Kindespflicht handelt und sich hinter der Berufung auf die Übermacht der Verhältnisse ein bequemes, egoistisches „Abschieben" versteckt. Es ist bitter tragisch, wenn eine alte Mutter, die mehrere Kinder groß gezogen hat und sie vielleicht in guten Stellungen weiß, bei keinem ihrer Kinder unterkommt. Das ist ein wahrer Fluch über unserm Geschlecht. Es wäre an der Zeit, daß ein Prophet aufstünde, ihm seine Schande ins Gesicht zu sagen. Söhne und Töchter, denen der äußere Komfort, der Eisschrank, der Fernsehapparat, das Auto über die Versorgung der alten Eltern geht, laden eine schwere Verantwortung auf sich. Nicht umsonst ist an die Erfüllung des vierten Gebotes Segen und Fluch geknüpft. Wie schön und tröstlich ist es umgekehrt fest-

zustellen, daß es immer noch Söhne und Töchter gibt, die lieber auf die Ehe verzichten, als ihre alten und hilfsbedürftigen Eltern ihrem Schicksal zu überlassen oder zu fremden Menschen zu tun. Sie sind aller Achtung und Ehre wert.

*

„Die Alten nicht abschieben", dieser Punkt gehörte in einen modernen Beichtspiegel hinein; und neben ihm der andere: sie zu verstehen suchen. Es gibt alte Menschen, die sind mild und gütig und von einer entzückenden, feinen Menschlichkeit; der Umgang mit ihnen ist Gewinn und Freude. Aber man muß wohl gestehen, daß sie die Ausnahme bilden. Die Weltliteratur und die tägliche Lebenserfahrung bieten in der Regel ein weniger rosiges Bild. Der alternde Mensch beginnt nicht nur äußerlich sich zu vernachlässigen und wirkt durch seine Gebrechen und Ticks abstoßend, sondern, wie sein Organismus schrumpft und verkalkt, so verhärtet sich auch sein ganzes Wesen. Als mürrisch, mißtrauisch, jähzornig und grämlich galten die Greise schon bei den Alten. Sie werden starr, eigenwillig und unleidlich. „Im eigentlichen Greisenalter besteht die Gefahr, daß der Mensch im eigenen Ich erstarrt, wie Ehrenberg das sehr treffend formuliert hat. Jeder von uns weiß aus seinem Umgang mit Greisen, daß viele von ihnen zwar alt, aber keineswegs weise geworden sind. Sie sind egoistisch, verlieren mehr und mehr das Interesse an ihrer Umwelt, ja an der eigenen Familie, von der sie Rücksichtnahme verlangen, ohne sie selbst zu üben. Der Autismus, die ausschließliche Beschäftigung mit der eigenen Person, ist die größte Gefahr, von der das hohe Alter bedroht wird. Wer ihr erliegt, wird geistig immer weniger ansprechbar, soweit es sich um Themen außerhalb der persönlichen Interessensphäre handelt. Solche Menschen können schließlich ein Zerrbild ihrer selbst werden."[2] Kein Wunder, daß sie sich untereinander das Leben zur Hölle machen können. Eine außerordentlich treffsichere Zeichnung der Welt des alten Menschen hat Daniel Pézeril in seinem „Tagebuch eines Domherrn" unternommen. Das Buch, das eine stärkere Beachtung verdient hätte, schildert das Leben der alten Domherren in der rue Notre-Dame zu Paris (daher der französische Buchtitel: Rue Notre-Dame). Nach Mauriacs „Natterngezücht" eine der scharfsinnigsten Analysen des alten Menschen, die wir kennen.

Diese Alten, wie sie wirklich sind, gilt es zu ertragen und zu verstehen. Natürlich kann es sein, daß nun, wo der Firnis abspringt und mühsam anerzogene Hemmungen fallen, Schwächen und Fehlneigungen des wahren Charakters unverblümt zutage treten. Dennoch wird man sich hüten müssen, das Verhalten der Greise, mag es uns noch so befremden, ohne weiteres ethisch zu werten. In vielen Fällen wird sich eher die Einstellung des Psychologen und Arztes empfehlen, zumal ja manche Zustände im Greisenalter

[2] *H. Wolterek*, a.a.O. S. 194.

offenbar krankhaft und einfach auf pathologische Organveränderungen zurückzuführen sind. Auch der jüngere Mensch hat doch schon erfahren, wie stark wir in unserm Geistigen und Seelischen von unserm leiblichen Befinden abhängen. Es genügt, starke Kopfschmerzen zu haben oder sehr abgeschlagen zu sein, um diesen Zusammenhang am eigenen Leib zu erfahren.

Wir Jüngeren tun den Alten oft Unrecht. Wir sagen uns, der alte Mensch solle doch „vernünftig" sein, er solle sich „zusammennehmen" und seine Gebrechen „tapferer tragen". Solchen ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorwürfen liegt die Vorstellung zugrunde, als gäbe es in dem betreffenden Greis eine Kommandostelle, die inmitten des andringenden Chaos intakt geblieben ist. Doch gerade das ist die Frage. Gewiß wird das manchmal zutreffen. Aber in anderen Fällen hat man den deutlichen Eindruck, daß sich dieses Zentrum selbst in Zersetzung befindet. Der Personkern steht nicht etwa in heroischer Selbstbehauptung über dem Zerfall, sondern ist selbst schicksalhaft verändert. So tief kann die Zerstörung reichen. Und so bedrückend diese Erfahrung der Auflösung für die Nahestehenden auch sein mag, in ihr liegt doch auch wieder der Trost, daß ein solcher Mensch nicht mehr verantwortlich handelt. Solche Greise sind in das „Kindische" zurückgefallen und haben an seiner „Unschuld" teil. Sie müssen sich freilich auch wieder wie Kinder leiten lassen. Es kann sich dann die erschütternde Umkehrung begeben, daß, wie die Eltern einst ihre kleinen Kinder an die Hand nahmen, nun die groß gewordenen Söhne und Töchter ihre hinfällig gewordenen Eltern lenken und leiten und ihnen vielleicht törichte Wünsche abschlagen müssen.

Das ist der Augenblick, wo sich die Ehrfurcht zu bewähren hat. Sie gilt ja letztlich nicht achtunggebietenden Charaktereigenschaften, sondern dem schwachen Mitgeschöpf und Gotteskind, dem alten Menschen, der die Last des Lebens getragen hat; der Frau und dem Mann, die uns nach Gottes Schöpferwillen Vater und Mutter sind, dem Bruder oder der Schwester in Christus, die nun hineingenommen sind in die Verschleierung und Entstellung, in das Mysterium des Kreuzes, so wie es die kindhafte Theresia von Lisieux an ihrem innig verehrten und geliebten Vater erleben mußte. Der alte Mensch ist ein Schicksal in der Welt und im Kloster; ihm in Christus in Liebe, Geduld und Verstehen zu begegnen, ist wieder eine Aufgabe in Welt und Kloster. Es gehört gewiß zu den strahlendsten Werken der christlichen Caritas, daß es Männer und Frauen gibt, die sich der menschlich gesprochen oft so undankbaren und niederdrückenden Pflege der Alten und Greise widmen. Man kann sie die Martyrer des vierten Gebotes nennen. Sie sind Retter am Werk unserer bedrohten Kultur. Wenn nicht alles trügt, wird sich ihre Zahl in Zukunft verdoppeln und verdreifachen müssen. Denn wo sonst sollen die Alten in unserm Maschinenzeitalter noch Zuflucht und Heimat finden?

Aber die Jungen täten auch gut daran zu bedenken, daß sie selbst einmal alt sein werden. In unsern alten Volksmärchen, die die Gebrüder Grimm aufgezeichnet haben, steht die Mär von dem alten Großvater und dem Enkel:

„Es war einmal ein steinalter Mann, dem waren die Augen trüb geworden, die Ohren taub, und die Knie zitterten ihm. Wenn er nun bei Tische saß und den Löffel kaum halten konnte, schüttete er Suppe auf das Tischtuch, und es floß ihm auch etwas wieder aus dem Mund. Sein Sohn und dessen Frau ekelten sich davor und deswegen mußte sich der alte Großvater endlich hinter den Ofen in die Ecke setzen, und sie gaben ihm sein Essen in ein irdenes Schüsselchen und noch dazu nicht einmal satt; da sah er nun betrübt nach dem Tisch, und die Augen wurden ihm naß. Einmal auch konnten seine zittrigen Hände das Schüsselchen nicht festhalten, es fiel zur Erde und zerbrach. Die junge Frau schalt, er sagte aber nichts und seufzte nur. Da kaufte sie ihm ein hölzernes Schüsselchen für ein paar Heller, daraus mußte er nun essen.

Wie sie da so sitzen, so trägt der kleine Enkel von vier Jahren auf der Erde kleine Brettlein zusammen. ‚Was machst du da?' fragte der Vater. ‚Ich mache ein Tröglein', antwortete das Kind, ‚daraus sollen Vater und Mutter essen, wenn ich groß bin.' Da sahen sich Mann und Frau eine Weile an, fingen endlich an zu weinen, holten allsofort den alten Großvater an den Tisch und ließen ihn von nun an immer mitessen, sagten auch nichts, wenn er ein wenig verschüttete."

*

Während wir uns so über die Alten unsere Gedanken machen, über unsere Eltern und Großeltern, über Kollegen und Vorgesetzte, rollt das Fließband des Lebens mit uns weiter. Unsere Kinder werden groß und überraschen uns mit Anschauungen, die uns neu und fremd erscheinen. Wir feiern unser silbernes oder goldenes Dienstjubiläum, und der Arzt rät uns, bei „unserm Alter" vorsichtiger zu leben. Keiner wagt so recht, uns etwas zu sagen. Das Tabu beginnt zu spielen. Aber vielleicht wird es langsam an der Zeit, daß wir selbst alle Tabus beiseiteschiebend der Tatsache ins Auge schauen, daß uns nach der optimistischsten Statistik nur noch 20 oder 15 Jahre der Lebenserwartung beschieden sind (oder sind es noch weniger?); und das heißt natürlich nicht, daß sie uns gewiß sind. Wie viel Dreißig- und Vierzigjährige hat ein Verkehrsunfall oder eine Kreislaufstörung weit vor uns dahingerafft! Im gleichen Zeitpunkt, da die moderne Medizin in der Rettung bedrohten Lebens Erstaunliches leistet, verhundertfältigen sich in unserm Maschinenzeitalter die Möglichkeiten eines plötzlichen, unvorhergesehenen Todes. Noch nie war der Mensch so auf die Mahnung des Herrn verwiesen, daß der Tod, dem nächtlichen Einbrecher gleich, unerwartet kommt, wie der Mensch von heute.

Nicht immer ist es ein plötzlicher Überfall. Gott findet in seiner Güte viele Wege, uns zu mahnen. So oft wir einen schwarzumrandeten Brief erhalten (und das geschieht, je älter wir werden, immer häufiger), so oft ist es eine solche Mahnung. Jede ernste Krankheit ist ebenfalls eine. Nach Gregor

dem Großen „klopft der Herr an, wenn er uns durch die Beschwerden der Krankheit zu verstehen gibt, daß der Tod nicht mehr fern ist". Das heidnische Tabu vor dem Eingeständnis, daß wir alt werden, wird am gründlichsten dadurch gebrochen, daß wir die Bahn bis zu ihrem Ende ohne Scheu überblicken: die letzte Wegstrecke und das Tor, in das sie mündet.

Freilich gehört dazu ein lauteres und gläubiges Herz, ein Leben, das sich nach dem Evangelium ausrichtet. Sonst wagt der Mensch nicht, auf das Klopfen zu hören und steckt den Kopf in den Sand. Mit feiner Psychologie bemerkt der heilige Gregor: Wir öffnen dem Herrn eilends, wenn wir ihn lieben. Wenn wir aber vor seinem Gericht zittern müssen, dann wollen wir ihm nicht aufmachen; dann klammern wir uns an das leibliche Leben; denn es fällt uns schwer auf die Seele, daß wir sein Gebot verachtet haben. „Wer dagegen seiner Hoffnung und seines Wandels gewiß ist, öffnet dem, der da anklopft, unverzüglich und nimmt seinen Richter mit Freuden auf, winkt ihm doch der herrliche Lohn."[3] Wer so vor Gott stünde, dessen Alter gründete in einem tiefen Frieden.

Die freudige Bereitschaft für das Kommen des Herrn kann sich im übrigen nur günstig auf die Gestimmtheit und Leistung des Alternden auswirken. Niemand zwingt ihn, vor der Zeit abzudanken. Selbst in Berufen, die körperliche Leistung verlangen, ersetzt die in langen Jahren gewonnene Erfahrung oft reichlich das Nachlassen der Körperkräfte. In geistigen Berufen kann sich die Leistung ohnehin noch steigern. Es wurde schon angedeutet, daß die Kurve der geistigen Leistungsfähigkeit keineswegs notwendig mit der des biologischen Ablaufs zusammenfällt. Zahlreich sind die Beispiele in alter und neuer Zeit (schon Cicero führt deren eine Menge an), daß große Männer noch in hohem Alter Erstaunliches zuwege brachten. Es wäre darum bedauerlich, wenn man die Bestimmungen über die Pensionierung allzu schablonenhaft anwenden wollte.

Dennoch wird auch diese Stunde einmal schlagen. Und hier ist nun der Punkt zu betonen, daß wir uns von einer ungesunden Leistungsbesessenheit frei halten sollten: von dem Materialismus, als sei der Mensch nur so viel wert, als er wirtschaftlich produktiv leistet. Der Mensch ist mehr und kann auf andere Weise zum Leben beitragen. Mag die produktive Leistung des Alten zurückgehen, ja gleich Null sein, sein spezifischer Beitrag liegt auf einer andern Ebene.

Der alte Mensch hat lange gelebt und viel erfahren. Leidenschaft verwirrt seinen Blick weniger, und so wird sein Urteil weise und sein Rat gesucht. So etwas ist gar nicht mit Geld aufzuwiegen. Roboam ist nicht der einzige König, der gut daran getan hätte, auf den Rat der Alten zu hören, statt sich von den Jungen aufhetzen zu lassen (vgl. 3 Könige 12).

Was tut der alte Weise? Sein Leben für nutzlos zu halten, wäre nach Cicero so töricht, als wollte man behaupten, der Steuermann sei überflüssig.

---

[3] Hom 13 in Ev. PL 76, 1124.

„Denn während die Matrosen auf die Mastbäume klettern, in den Gängen herumlaufen oder das Grundwasser ausschöpfen, sitzt er ruhig auf Deck und hält das Steuer." Das ist ein großartiges Bild! Die Gaben des Alters sind Weisheit, Güte, Geduld, diese wichtige, schöpferische Tugend. Die Alten besitzen einen Abstand vom Fieber der Gegenwart und eine Gelassenheit, die uns wohltut und von der wir lernen können.

*

Warum überstehen so viele Menschen ihre Pensionierung nicht (man darf wohl sagen: so viele Menschen in Deutschland)? Warum erleiden so viele das, was man den „Pensionierungsbankerott" genannt hat?[4] Es ist mehr als nur Leistungswille. Es ist die Lebensanschauung, die ihm zugrunde liegt: die Bühne der Arbeit gilt als Schauplatz des eigentlichen Lebens. In einer reinen Verdiener-Gesellschaft führen die Alten ein Dasein im Schatten. Wenn das Büro, die Werkstatt, die Fabrik unser ein und alles ist, dann hat das Leben nach der Pensionierung keinen Inhalt mehr.

Aber dieser Auffassung müssen wir entgegentreten. Es wäre ein Kernpunkt in einer Vorschule des Alters, diese Einengung des Blickes aufzuweiten. Ist denn die Familie kein echter Lebensraum? Gibt es nicht die Freuden des Landlebens, der Gartenarbeit und so mancher Liebhaberei? Der Wert der Hobbies (von der Philatelie zum Herbarium, von der Münzkunde zur Schmetterlingssammlung) ist in diesem Zusammenhang nicht gering anzuschlagen. Statt sie zu bespötteln, sollte man sie lieber frühzeitig fördern; denn später will die Freude daran nicht mehr recht Wurzel schlagen. Dann ist da die Geselligkeit, die Musik, die Literatur. Man kann sich in den vielfältigen Zweigen des Lebens der Pfarrgemeinde nützlich machen und man kann die Stille des Gotteshauses aufsuchen, die wie eine Einladung ist. Wie manche Stunde hat der greise Claudel, wenn er über seinem Bibelstudium müde geworden war, in der Dorfkirche von Brangues zugebracht, und wer vermöchte den Wert solcher Gebetsstunden abzuschätzen? Es gibt alte Klosterschwestern und Bäuerinnen, die haben sich (neben dem Kartoffelschälen) ganz darauf spezialisiert, stundenlang die Perlen des Rosenkranzes durch ihre Finger gleiten zu lassen. Es ist ihre Vorbereitung auf den ewigen Feierabend. Und so wird ihr Alter zu einer Quelle unabsehbaren Segens.

Was kann man tun, um den Herbst des eigenen Lebens, wenn Gott ihn schenkt, richtig und reif zu leben? Nichts wird so dazu beitragen, wie der ehrliche, christliche Blick auf die Stufen des Lebens. So wie die jungen Menschen auf reifes Mannes- und Frauentum hin leben, so sollten die Menschen der Lebenshöhe an die Ernte denken, an den „Tag Jesu Christi", wie Paulus sagt.

Viel zu ausschließlich üben wir uns im Können und Beherrschen. Auch

[4] Vgl. *K. H. Stauder*, Über den Pensionierungsbankerott, in: Psyche, Dezember 1955.

das Hergeben und Lassen will gelernt sein. Bisher galt die actio, jetzt beginnt die passio.

„Nun komme ich in das Alter, wo man auf sich achthaben muß" hat mir einmal ein alternder Mensch gesagt. Manches läßt sich im voraus bedenken. Und warum soll echte Selbsterziehung nicht im Alter ihre Bewährung und Krönung erfahren? Wenn Franz Werfel schreiben konnte: „Die Sterbenskrankheiten sind in vielen Fällen, zumal bei Individuen, die ein reifes Alter erreichen, recht eigentlich das Integral aller sinnlichen Versündigungen, die wir gegen unsere eigene Natur verüben",[5] dann gilt doch auch die Feststellung des Hieronymus, daß ein hohes Alter dann die süßen Früchte der Weisheit und Leichtigkeit zeitigt, wenn der Mensch sich von Jugend an geistig bemüht hat, wenn er die Zucht liebte und Tag und Nacht in der heiligen Schrift geforscht hat.[6]

Die wirtschaftliche Versorgung für den Lebensabend ist gewiß ein dringendes Anliegen, und es ist nur zu begrüßen, wenn die Rentenversicherung großzügig und sozial gestaltet wird. Aber wichtiger ist die menschliche und seelische Seite des Problems, die Doppelaufgabe, die uns hier beschäftigt hat: die Achtung vor dem Alter und die eigene Einstimmung und Vorbereitung auf diesen entscheidenden Lebensabschnitt, den Herbst des Lebens. Im Herbst nimmt nicht nur die Sonnenwärme ab, und die Blätter verfärben sich; über ihm liegt Schimmer und Duft der Ernte. Was Frühling und Sommer begonnen haben, erfüllt sich in ihm. Das Alter legt Summe und Frucht unseres Lebens in die Hand des himmlischen Hausvaters.

Indische und christliche Gottesliebe

AUGUST BRUNNER SJ

Indien ist das Land, wo sich alle möglichen Religionsformen von den tiefsten und primitivsten bis zu den höchsten sozusagen Tür an Tür nebeneinander finden. Für fast jede Vorstellung, die sich der Mensch von dem Göttlichen gemacht hat, finden sich hier Beispiele. Die schönste und erhabenste unter ihnen ist die Religion der reinen Gottesliebe, der *bhakti,* die wie ein Strom seit dem frühen Mittelalter durch das indische religiöse Leben zieht. Vorstadien dazu findet man schon früh. Bekannt ist, daß die *bhakti* in der Bhagavadgita von Krishna als der höhere Weg empfohlen wird, besser als der Weg der Werke und der Erkenntnis. Besonders dieser letztere Weg

[5] *Franz Werfel,* Stern der Ungeborenen, S. 623.
[6] Ep. ad Nepotianum LII CSEL Bd. 54, S. 416.

wurde in Indien viel geübt. Durch Meditation sollte sich der Mensch in sein eigenes Wesen versenken. Dann würde er inne, daß er selbst ein Teil des Göttlichen ist und daß die Vereinzelung, das eigene und fremde individuelle Dasein, und mit ihm die Fremdheit und Einsamkeit nur Schein, Maya ist. Mit dieser Erkenntnis wäre das Heil erreicht: Der Gläubige wüßte, daß er nie endgültig verlorengehen kann; ja durch diese Erkenntnis wird er zur Rückkehr in die Alleinheit befähigt.

Ein solcher Weg entspricht einem Göttlichen, das man hier als unpersönlichen Weltgrund auffaßt. Wer zur Erkenntnis seiner wahren Natur gelangt ist, indem er durch Versenkung und Entsagung die Schleier der Maya zerreißt, der weiß, daß aller Kult überflüssig geworden ist. Bittgebete haben keinen Sinn; denn wie sollte das unpersönlich Göttliche sie hören! Der Mensch erlöst sich selbst, oder besser noch, in ihm und durch ihn erlöst sich das Göttliche aus der Zerstreuung in die Vielheit zu seiner wesentlichen Einheit. Die einzelnen Göttergestalten sind ebenfalls nur Bildungen der Maya, und der wahre Weise muß auch die Vorläufigkeit ihrer Geltung und Macht sowie ihr endgültiges Nichtsein durchschauen.

Von alters her bestand aber in Indien auch ein Hochgottglaube. Er läßt sich bereits im vorarischen Indien nachweisen.[1]

Pantheistische oder panentheistische Strömungen mit einer reichen Vielgötterei als Vordergrund sind dann im Verlauf der Geschichte, wohl auch infolge der Überlagerung von Völkern und Kulturen, übermächtig geworden und beherrschen das Bild der indischen Religionsgeschichte. Aber der Glaube an einen höchsten personhaften Gott ist nie ganz verschwunden, sosehr er sich ständig mit den vorherrschenden Strömungen auseinandersetzen muß.

Es ist klar, daß eine Religion der selbstlosen Liebe sich nur an einen persönlichen Gott wenden kann. Liebe geht ihrem Wesen nach nicht auf das Verschwinden des Liebenden durch Verschmelzung mit einem unpersönlichen Geliebten; das bedeutete das Aufhören der Liebe. Sie will vielmehr die persönliche Einheit als ein inniges Miteinander der beiden Personen, ein Eingehen auf die innersten Haltungen; der Liebende setzt sich mit dem Geliebten in eins. Alles wird gemeinsam, Einheit in Zweiheit. Durch sie wird die Individualität, das einmalige Sein der Liebenden nicht vermindert, sondern der Vollendung entgegengeführt. Dies alles wird aber nicht wie ein Zweck angestrebt, sondern ergibt sich wesentlich mit der Liebe; denn es gehört zu ihr hinzu, und sie kann ohne es überhaupt nicht verwirklicht werden.

In Indien hat sich die *bhakti* vor allem mit dem Vishnu-Kult verbunden und knüpft vorzugsweise an eine seiner Erscheinungsformen, an Krishna an. Ohm hat in seinem Werk, „Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen“[2] eine Reihe sehr schöner Stellen aus dem Schrifttum dieser Sekten

[1] *W. Koppers,* Das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens, in: Christus und die Religionen der Erde II, Freiburg 1951, S. 665—696. — *M. Eliade,* Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, S. 92—101.

[2] Krailling vor München 1950, S. 200—267.

zitiert. In seinem Buch „Die indische Gottesliebe" behandelt Walter Eidlitz[3] die Lehren des Krishna Caitanya (1486—1533), dessen Anhänger auch noch im heutigen Indien, vor allem in Bengalen zu finden sind und mit denen sowohl Ohm wie auch Eidlitz persönliche Bekanntschaft machen konnten. Eidlitz veröffentlicht auch Proben aus deren Schriften, besonders aus dem Bhagavatam und aus der Gita-Govinda. Inhaltlich bringen diese oft schönen Texte allerdings kaum etwas Neues, und sie verändern das Bild nicht, das man sich bisher von diesen Sekten machte.

Die Liebe zum persönlichen Gott Krishna wird im Anschluß an den Krishna-Mythus dargestellt. Nach diesem ist Krishna ein Avatar Vishnus, d. h. seine Erscheinungsform auf Erden in der Gestalt eines jungen Hirten. Ausführlich werden im Mythus seine außerordentlichen phantastischen Taten, vor allem seine Liebesspiele mit den Gopis, den Hirtinnen, beschrieben. Dieser stark erotische Mythus wurde im Lauf der Zeit zum Symbol der leidenschaftlichen und selbstlosen Gottesliebe, durch die der Mensch sich bestrebt, die Liebe der Gopis zu Krishna nachzuahmen. Einige der schönsten Texte seien hier zitiert:

Nachdem die Heilswege der Askese, des Almosengebens und der „Beherrschung des aus- und eingehenden Atems", d. h. des Yoga abgelehnt worden sind, heißt es: „Aber wer mir hingegeben ist, abhängig von nichts in der Welt, dessen Freude in mir, dem Atman, besteht, wie kann er über irdische Dinge noch irgendwelche Freude empfinden? Wer nichts mehr für sich haben will, der Gezügelte, der von Frieden Erfüllte, dessen Seele den Einen in allem erkennt, der in Mir nur seine Befriedigung findet, für den sind alle Weltgegenden voller Glück. Nicht wünscht er die Herrlichkeit des Weltschöpfers Brahma oder des Himmelsherrschers Indra oder die Herrschaft über alle Erde oder Gewalt über die Reiche der Unterwelt, weder Yogamacht noch Nie-Wiederkehren der Völlig-Befreiten. — Er wünscht nur das *eine*, sein ganzes Wesen Mir hinzugeben, sonst wünscht er nichts" (E 198 f.). „Wenn einer den Nektar der Unsterblichkeit trank, was soll er noch zu trinken begehren! Wenn ein Wissenssucher Mein göttliches Wesen weiß, was soll er noch zu wissen begehren! Was Weisheit, Werk und Yoga und Beruf und Richteramt und was vierfältiges Lebensziel der Menschen ist: — die heilige Ordnung und Besitz und Lust und selbst Befreiung, du Lieber, alles das bin ICH für Dich" (E 201 f.). „Die Liebe der Gopis ist lautere fleckenlose Gottesliebe, niemals Begehren nach irdischer Lust" (E 236).

Für diese Liebe ist der Gottesliebende, der Bhakta, bereit, alles aufzugeben und zum Opfer zu bringen: „Die Ihm gehören, die Ihn ewiglich lieben, geben auf, was in der Welt der Ethik gilt, ihre religiös-sozialen Pflichten; sie geben auf die Pflichten, die vom Veda geboten sind; sie geben auf die Pflichten, die dem Vaterland gegenüber bestehen, sowie die physisch notwendigen Pflichten. Sie geben auf Scham, heldenmütige Ausdauer, körper-

[3] Freiburg i. Br. 1955, Walter-Verlag, 340 S. (zitiert: E).

liche Freuden und das eigene Wohl. Sie geben auf den schwer aufzugebenden Pfad der Edlen und die Pflichten gegen die eigene Familie, soviel auch ihre eigene Sippe sie bedrohen und schmähen mag. Alles haben sie aufgegeben und dienen liebend Krishna" (E 237). Selbst die Freude, die aus dieser Liebe quillt, sucht man nicht; ja, wo sie zum Hindernis wird, verwünscht man sie und sucht sich ihrer zu entledigen: „Wo immer Eigenwonne in der Liebe ein Hindernis wird für die Wonne, Krishna dienen zu dürfen, da erfaßt den Bhakta großer Zorn. Daruka, der Wagenlenker Krishnas, der Krishna fächelte, war gar nicht froh, als sein Leib aus Wonne der Liebe in Verzückung erstarrte und seinen Dienst hinderte" (E 239f.). „Chandrakanti, die Lotusäugige, verwünschte laut die Wonne, durch die ihre Augen sich mit Tränen füllten und verhinderten, Krishna zu sehen und Ihm zu dienen. Der lautere Bhakta will nichts als Krishna in Liebe dienen. Nicht nimmt er, obwohl es für ihn selbst Wonne wäre, das Einswerden mit Gott an. Krishna spricht: Was ich solchen Gottgeweihten auch anbiete, sei es Wohnort in der gleichen göttlichen Welt, in der ich wohne, sei es die gleiche Majestät und Macht, wie ich sie habe, sei es Nahsein bei Mir, sei es die gleiche Gestalt wie Ich oder sei es sogar Eins zu sein mit Mir, sie nehmen nichts an außer dem einen, Mir liebend zu dienen" (E 240).

Die Selbstlosigkeit dieser Liebe, das, was das Christentum die vollkommene Liebe zu Gott nennt,[4] kommt hier stark und klar zum Ausdruck. Diese Liebe ist allerdings schwer gefühlsgeladen. Durch Singen, Ausrufen der Namen und Ehrentitel Krishnas und durch Tanz steigert man sich bis zur Ekstase. „In Kirtanas, Lobhymnen, die zur Musik gesungen wurden, pries Caitanya seinen Gott und fühlte sich selbst in das Meer der göttlichen Liebe versinken. Er und seine Anhänger setzten oft das Lobsingen fort, bis sie in Ohnmacht fielen oder sich in Ekstase hinwarfen, einander umarmend und jauchzend Krishna anriefen".[5]

* * *

Vergleichen wir diese indische Gottesliebe mit der christlichen, so ist der grundlegende Unterschied der, daß jene auf einem *Mythus* beruht und mit dessen Mitteln sich ausdrücken muß. Der Mythus aber ist Menschenwerk. Mit den Mitteln seiner Erfahrung versucht der Mensch, das Geheimnis der Welt und ihres göttlichen Grundes zu erhellen und auszusagen.[6] Menschliche Haltungen und Gewohnheiten müssen dazu dienen, dieses Geheimnis auszulegen. Dabei fallen die verschiedenen Aspekte der Gottheit in einzelne Göt-

[4] Sie ist im Christentum denn doch nicht so unbekannt, wie Eidlitz anzunehmen scheint; einen katholischen Christen wird sie keineswegs „unziemlich, anstößig und phantastisch" dünken (E 50), sondern sie ist das eigentliche Ziel des Christenlebens, das die Heiligen in ungewöhnlichem Grad verwirklicht haben. Vgl. z. B. *Georges Didier*, Désintéressement du Chrétien. La Rétribution dans la Morale de Saint Paul. Paris 1955, Aubier.

[5] *Sten Konow*, Die Inder, in: Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chantepie de la Saussaye, 4. Auflage, Tübingen 1925, Bd. 2, S. 169.

[6] Vgl. diese Zeitschrift 133 (1937) 1—9: Mythus und Dogma.

tergestalten auseinander, und je nach der religiös-sittlichen Haltung des Menschen faßt er sie mehr oder weniger naturhaft auf und fühlt sich zu bestimmten Gestalten stärker hingezogen (vgl. E 35, 48). Immer bleibt die Auslegung menschlich, oft sogar allzumenschlich. Um das Ganz-Andere des Göttlichen darzustellen, greift der Mensch notwendig zum Phantastischen und Unmenschlichen; denn vom Übermenschlichen hat er keine klare Erfahrung, so daß er es auf eine diesem angemessene Weise aussagen oder darstellen könnte. So geschah dies auch hier im Mythus von Krishna. Ein Beispiel: um die Seinen, die Hirten und Hirtinnen, gegen den Zorn des Götterkönigs Indra zu schützen, hebt Krishna mit seinem kleinen Finger einen ganzen Berg auf und hält ihn als Schild über die Bedrohten. Krishna benimmt sich, wie ein Mensch es tun würde, dem auf einmal ungewöhnliche Macht über die Naturkräfte zufiele. Sein Gebrauch davon ist sehr menschlich und wenig geistig und grenzt an eitle Schaustellungen. Das gleiche ist von den erotischen Spielen Krishnas mit den Hirtinnen, und besonders mit der bevorzugten unter ihnen, mit Radha, zu sagen.

Dagegen steht der Begründer und Mittelpunkt des Christentums im hellen Licht der *Geschichte*. Er ist ein Mensch, der wirklich auf Erden gelebt hat. Wie nüchtern wirken die Berichte der Evangelien neben den Phantastereien des Mythus! Aber gerade durch die Einfachheit und schlichte Menschlichkeit der Gestalt Christi leuchtet die reine Geistigkeit und übermenschliche Erhabenheit des wahren Göttlichen unverkennbar hindurch. Selbst die Wunder haben in ihrer Unauffälligkeit, in dem Fehlen alles Marktschreierischen und in ihrem Ursprung aus dem Willen zu helfen, etwas an sich, was das Auffällige zu Gunsten wahrer Hoheit ganz zurücktreten läßt.

Nach indischer Auffassung ist Krishna ein *Avatar* Vishnus. Ein Avatar ist eine Gestalt, die ein Gott annimmt, um in das irdische Geschehen einzugreifen. Die Gottheit kann nicht nur Menschengestalt annehmen, sondern auch jede andere Naturgestalt. So hebt sie in Gestalt eines gewaltigen Wesens mit dem Haupt eines Ebers auf den Hauern die Erde aus der Vernichtungsflut (E 143). Andere Avatare sind der Fisch, die Schildkröte (R 159).[7] Es ist zu vermuten, daß der in Indien immer mächtige Tierkult auf diese Weise der Lehre vom Allgott angeglichen werden sollte.

Die angenommene Gestalt des Avatar wird auch nach dem Mythus nicht wirklich der Gottheit zu eigen, wie die Menschheit Christi zu der Zweiten Person der Dreifaltigkeit gehört. Der Gott geht nicht wirklich in die menschliche Geschichte ein, wie ja der Mythus überhaupt ungeschichtlich ist. „Jede Inkarnation, d. h. Fleischwerdung des Unvergänglichen, und jede Vergottung des vergänglichen physischen Menschen ist gemäß dieser Erkenntnis ausgeschlossen", sagt Eidlitz (E 159). Wenn er übrigens glauben sollte, mit dem letzten Teil des Satzes die christliche Lehre wiederzugeben, so drückt er sich

[7] *C. Regamey*, Die Religionen Indiens, in: Christus und die Religionen der Erde. Bd. III, Freiburg 1951, S. 73—227 (zitiert: R).

zum mindesten ungewöhnlich aus. Der Mensch Christus ist nicht in seinem physischen Sein „vergottet", sondern gehört einer göttlichen Person an; der Ausdruck „Vergottung" klingt zu pantheistisch.

Auch mit der „bestürzenden Verwandtschaft", die Eidlitz (155) zwischen den beiden folgenden Texten finden will, ist es nichts, sondern es besteht zwischen ihnen ein abgrundtiefer Unterschied: Von dem Verhältnis der Avatare, die es in großer Zahl gibt, zur Gottheit, heißt es in einem indischen Text: „Urlicht und Kerzen. Kein Unterschied in der (Licht-) Substanz, nur in der (Licht-) Stärke". Dieser Text ist klar pantheistisch und gilt nicht nur von den Avataren, sondern von allen Seienden. Dagegen bedeuten die ebenda angeführten Worte des Credo: „Licht vom Licht, Gott von Gott" etwas ganz anderes. Es handelt sich um das innergöttliche Verhältnis von gleich großen, gleich göttlichen Personen ohne Unterschied der Lichtstärke. Dort ein naturhaftes Verhältnis zwischen Gott und Welt, hier personhafte innergöttliche Beziehung.[8]

Die Lehre von den Avataren war in Wirklichkeit das Mittel, das gestattet, zahlreiche mythologische und selbst geschichtliche Gestalten mit Vishnu zu identifizieren, wie der Begriff der Shakti, der weiblichen Kraft der Gottheit, es erlaubt hat, verschiedene frühere weibliche Gottheiten mit Shiwa zu verschmelzen (R 159). Krishna ist sehr wahrscheinlich ein alter Hirtengott, dessen phantastische Taten und vor allem erotische Abenteuer mit den Hirtinnen — es wurde ihm ein Harem von 16000 Frauen zugeschrieben —, ihn beim Volk sehr beliebt gemacht haben. Es handelt sich offenbar um einen Fruchtbarkeitsgott, was für einen Hirtengott naheliegt. Später wurde er zu einem Avatar Vishnus, und es scheint, daß dessen Kult erst durch diese Verschmelzung Krishnas mit ihm allgemein beliebt wurde. Es bildete sich eine tief im Volksglauben verankerte Überlieferung, so daß der Krishnakult vom indischen Mittelalter an bis heute fast eine besondere Religion bildet (R 160).

Radha war ursprünglich nur die Auserwählte unter den Gespielinnen des Hirtengottes (so noch im Bhagava-Purana etwa um 900 n. Chr.). Später ist sie zur ewigen Gattin Krishnas aufgestiegen.[9] Sie hängt natürlich mit den uralten Muttergöttinnen zusammen und Erinnerungen an den Ritus der Heiligen Hochzeit klingen auch in ihrem Mythus noch nach (vgl. E 261). Jedoch ist sie die einzige Gestalt, die im vishnuitischen Pantheon zu einem Symbol verklärt worden ist, zum Symbol der Sehnsucht der menschlichen Seele nach Vereinigung mit Gott (R 162).

---

[8] Auch sonst ist Eidlitz von einigen äußeren Ähnlichkeiten zwischen dem Bericht von der Geburt Christi und einzelnen Punkten aus indischen Legenden ungebührlich stark beeindruckt, besonders wenn ein in neuerer Zeit erbauter Tempel in seinen Malereien diese Ähnlichkeiten betont, gewiß nicht ohne Einfluß der Geburtsgeschichte Christi, die allmählich in der ganzen Welt bekannt ist. Es zeigt sich wieder, daß der Vergleich von äußerlichen Einzelheiten ohne Berücksichtigung des ganzen Zusammenhanges und der herrschenden Grundauffassungen — eine Methode, die früher in der Religionswissenschaft beliebt war, heute aber überwunden sein sollte — das Verschiedenste gleichzusetzen imstande ist.

[9] *Otto Strauß/Ernst Waldschmidt,* Die indische Religion, in: Die Religionen der Erde, 2. Auflage, München 1949, S. 106.

Der Krishnamythus selbst ist die Weiterbildung eines alten mythischen Motivs, das die ganze Religionsgeschichte Indiens durchzieht, des Mythus vom *mannweiblichen Urmenschen,* aus dem die Welt gebildet wurde (R 103 155). Das weist auf die Vergöttlichung der die ganze Natur durchwaltenden Lebenskraft hin, die in vielen Kulten Indiens heute noch wirksam ist.[10] Das Leben ist zweigeschlechtlich, und darum erscheint auch das mit ihm gleichgesetzte Göttliche als männlich und weiblich zugleich, hier als Krishna und Radha, „die ewige Liebe des Urmännlichen zum Urweiblichen" (E 134), „die Einheit Krishnas und Radhas, des männlichen und weiblichen Aspekts der *einen* Gottheit" (E 172).

Auf diese Zusammenhänge weist auch die starke Verbreitung der *bhakti*-Religion in Bengalen hin. Dort sind die Kulte der Shakti, der weiblichen Kraft der Gottheit, so stark verbreitet und auch in den Buddhismus eingedrungen, daß es wahrscheinlich ist, daß diese stark erotischen Kulte dort entstanden sind. Diese Gebiete haben stark mongolischen Einschlag.[11] Auch der betont emotionale Charakter und die Herbeiführung von Ekstasen durch Tanz und andere psychotechnische Mittel, die an das unter den Mongolen weit verbreitete Schamanentum erinnern, weisen in die gleiche Richtung. Wie die Geschichte zeigt, liegt dabei immer die Gefahr des Abgleitens in erotische Kulte nahe, und einige Zweige der bhakti-Religion sind davor nicht bewahrt geblieben. Nach deren Lehre ist das Verlangen keine Sünde, sondern nur das Objekt des Verlangens. Wenn die Grundlage nur die Liebe zu Gott ist, so sind die ausschweifendsten erotischen Gebräuche gestattet (R 150). Und Otto Strauß sagt:[12] „Die glühende Liebe zum Gotte, die Vishnu-bhakti, welche die Seele des Verehrers empfindet, wird gleichgesetzt mit der sinnlichen Liebe, die die Hirtenmädchen zu dem göttlichen Jüngling empfinden. Diese Erotik ist naturgemäß sehr verschiedener Schattierungen fähig: sie kann, ins Symbolische gewendet, wahrhafter Religiosität, wirklichem seelischen Erleben zum Gleichnis dienen, sie kann aber auch das religiöse Moment zu Gunsten der sexuellen völlig verdrängen, wofür die Sektengeschichte des Vishnuismus nicht ohne Beispiel ist".

Von diesen Abirrungen hat sich nach allen Zeugnissen die Sekte, von der Eidlitz berichtet, frei gehalten.[13] Aber in manchem merkt man ihren Ursprung noch, wenn die Mythen und Bilder auch allegorisch ausgelegt werden. Es gelingt nicht, das Naturhafte ganz abzustreifen und die wahre Geistigkeit, die über dem Gegensatz der Geschlechter steht, klar zu fassen und auszusprechen. Auch besteht die Gefahr, daß die starke Emotionalität die reine Selbstlosigkeit der Gottesliebe beeinträchtigt. Die katholischen Mystiker, besonders ein Johannes vom Kreuz, wissen um diese Gefahr. Die schweren reinigenden Leiden der Nacht der Sinne sollen dagegen schützen.

---

[10] *A. Brunner,* Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg i. Br. 1956, Herder. Kapitel 6: Die vergöttlichte Lebenskraft.
[11] *Helmuth v. Glasenapp,* Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940, S. 40.
[12] a. a. O. S. 106. [13] So auch *Sten Konow,* a. a. O. S. 169.

Es hängt mit diesen Ursprüngen zusammen, daß hier wie in allen indischen Religionen die *Entstehung der Welt* nicht durch eine eigentliche Schöpfung aus Nichts hergeleitet wird. Vielmehr bildet die Urgottheit in einem ewigen und notwendigen Rhythmus die Welten mit ihren Göttern, Menschen und übrigen Wesen aus der eigenen Substanz, durch ein „Herausschaffen aus sich selbst" (R 149), und nimmt sie wieder in sich hinein. Alles ist nur eine endliche und vorübergehende Gestalt des einen Absoluten. Ein solcher Gott ist mehr naturhaft als personhaft, und das letzte Ziel des Geschöpfes kann nur darin liegen, aufzuhören als dieses einzelne zu sein, um wieder im All zu verschwinden. Zu einer dauernden Gemeinschaft kann es nicht kommen.

Es ist nun spannend zu beobachten, wie versucht wird, über diese Grundlagen der indischen Religion hinauszukommen. Krishna ist für seine Verehrer ein persönlicher Gott, dem man in selbstloser Liebe zugetan ist. Das Personhafte auch der Götter wird hier nicht wie in anderen Sekten als etwas Vorletztes angesehen, das zu überwinden wäre. Der gestaltlose Brahman ist nicht wie üblich das Letzte, sondern nur die Vorhalle Bhagavan-Krishnas (E 45). Aber ganz kann man sich von dem jahrtausendalten pantheistischen Einfluß nicht frei machen. So heißt es an einer Stelle, in seiner Liebe verzichte der Bhakta, zu der letzten Verschmelzung im All einzugehen, weil er ja dann Krishna nicht mehr lieben könne (E 175). So groß und bewundernswürdig diese Haltung auch sein mag, so bleibt doch die Unstimmigkeit, daß nicht eindeutig die Liebe zu Krishna zur letzten Vollendung führt und es etwas gibt, was noch über ihr steht. Im Christentum hingegen ist die Liebe das unüberbietbar Höchste und Letzte, und es gibt keine innigere Vereinigung zweier Personen untereinander, also auch mit dem persönlichen Gott, als sie. Sie ist zugleich auch die vom Liebenden allerdings nicht als Zweck angestrebte vollkommene Selbstvollendung.

Da, wo das Dasein der endlichen Dinge nicht durch eine Schöpfung aus dem Nichts erklärt wird, beeinträchtigt ihre Wirklichkeit irgendwie die Wirklichkeit Gottes, nimmt sozusagen einen Teil davon für sich in Anspruch. Zur Lösung dieser Schwierigkeit hat man in Indien dazu gegriffen — die Lehre vom Ersten Stoff in der griechischen Philosophie weist in die gleiche Richtung —, den endlichen Dingen die volle Wirklichkeit abzusprechen. Sie sind *maya,* Schein. In Wirklichkeit sind sie nicht. Es gibt sie nur vom Standpunkt der Endlichkeit aus. Es ist also so, daß der endliche Standpunkt nur durch die Maya entstehen kann und die Maya wiederum nur durch den endlichen Standpunkt.

Auch in dieser Frage merkt man bei Caitanya und seiner Sekte den Einfluß ihres persönlichen Gottesbegriffes. Die Maya ist nicht mehr ganz Schein. Sie ist die Wirkung Gottes, „die sich ins Unendliche steigernde Selbstentfaltung Gottes" (E 235). Aber zugleich bleibt sie Betörung: Gott betört durch die Maya. Diese Betörung geht allerdings ewig vor sich (E 114), was wieder mehr naturhaft ist. Und es heißt auch hier: „Diese Wandelwelt ist nicht

wirkliches Sein" (E 222). Balarama sah „mit dem Auge der Weisheit, daß alle Kälber und alle Knaben Krishna waren" (E 218). Gott, Seele und Natur sind zugleich verschieden und identisch; das kann nach Caitanya die Logik nicht begreifen, nur mystisch kann es erlebt werden (R 188f.).

In Wirklichkeit deutet diese Lehre eine psychologische Erfahrung metaphysisch. „Im Vergleich zu dem in der mystischen Ekstase erlebten Gefühl der Einheit erscheint die normalerweise erfahrene Vielfalt der Realität als ein unendlich schlechter Zustand; daher wird auch die Schaffung der immanenten Vielfalt in dem Mythus als Tod des Urwesens dargestellt" (R 104). Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß die menschliche Selbstsucht der Vielheit der Dinge und Bestrebungen vor der personenhaften Einheit und Geschlossenheit des eigenen Lebens den Vorrang verleiht. Der Mensch wird von seinen vielen Wünschen hin und her gerissen und verliert sich selbst. Diesen Selbstverlust schreibt man aber nicht der eigenen Begierde zu, sondern der Vielheit, so daß diese an sich böse wird. Jedoch weist die Verbindung, die oft, am klarsten im Buddhismus, zwischen der Maya und der Selbstsucht hergestellt wird, darauf hin, daß man diesen Zusammenhang zum mindesten geahnt hat. Deswegen wird auch von der Maya berichtet, daß sie dem Menschengeist die ewige Realität verhüllt und ihn von dem göttlichen Zentrum allen Seins wegschleudert (E 107). „Die Mayakraft, welche die Menschen durchstößt und treibt, ist *Begehren.* Unter Begehren ist hier keineswegs bloß die Gier nach grobem Sinnengenuß oder Geld und Macht verstanden, sondern auch Begehren nach Ruhm, ja sogar das Dürsten nach Werk, nach Wissen, nach noch so verfeinertem ästhetischen Genuß. Und selbst der Durst nach dem Schwelgen in Gott und der ewigen Seligkeit in einem Himmelreich als Belohnung für gute Taten wird noch als eigensüchtiges Begehren angesehen" (E 108). Ein Christ würde hier fragen, ob man sich über manches nicht auch selbstlos „in Gott" freuen könne, so schwer dies auch sein mag. Die richtig verstandene Seligkeit aber kann man gar nicht selbstsüchtig erstreben; denn sie besteht einfach in der selbstlosen Liebe.

Es ist nicht ohne inneren und wesentlichen Zusammenhang, daß hier, wo man sich einem personhaften Gott zuwendet, auch die Notwendigkeit der *Gnade* betont wird. „Das innere Reich Gottes, so lehrt der Guru (d. h. der geistliche Führer) nachdrücklich, erschließt sich nur auf dem *herabsteigenden Pfad,* dem Pfad der herabsteigenden göttlichen Gnade" (E 59). Denn zum Geheimnis einer Person dringt man nicht eigenmächtig vor; man muß vielmehr zu ihr zugelassen werden. Von ihr muß der Anstoß dazu ausgehen. Dies gilt ganz streng und ausnahmslos von der unendlichen und reinen Personhaftigkeit Gottes. Je klarer diese erkannt wird, um so stärker wird auch die Notwendigkeit der Gnade betont, die alles Heilstun des Menschen erst ermöglicht.

Jedoch kommt die Sekte Caitanyas aus einem unklaren Schwanken zwischen wirklichem Monotheismus und einem Pantheismus nicht heraus. Die Absicht und tiefe Einstellung gehen wohl sicher auf den einzigen person-

haften Gott. Der grundlegende Mythus jedoch, mit dessen Mitteln sie formuliert werden, und das Gewicht der naturhaften und pantheistischen Überlieferung Indiens ziehen davon ab und verhindern es, daß der Polytheismus entschieden verworfen wird. Ohne die Lehre von der Schöpfung aus Nichts ist dieser auch kaum ganz zu vermeiden. Wie aber die Geschichte klar zeigt, ist der Mensch nicht aus eigenen Mitteln zur Erkenntnis einer solchen Schöpfung gelangt, sondern sie mußte ihm zuerst durch die Offenbarung mitgeteilt werden. Nur der Schöpfer selbst weiß — falls er personhaft und wirklich Schöpfer ist —, wie die Geschöpfe sich zu ihm verhalten und wie ihr Dasein zu erklären ist. Außerdem ist die Welt so vielgestaltig und verwirrend, daß es einer stärkeren Kraft und Einheit des geistigen Lebens im Menschen bedürfte, um sich klar über diese Vielgestaltigkeit zu erheben, ohne sie zum bloßen Schein herabzusetzen. Außerhalb von Christentum und Judentum wird das Göttliche doch nicht erhaben und überlegen genug gedacht, daß man ihm diese Vielheit als seine Schöpfung zuschreiben könnte, ohne daß es selbst in seinem Sein davon abhängig wäre. Dazu muß die Art und Weise, wie Gott personhaft ist, durch Offenbarung kundwerden.

Damit kommen wir zu einem weiteren gewichtigen Unterschied. Im Christentum *liebt Gott* seine Geschöpfe wirklich. Seine Liebe geht auf sie. Ja so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eigenen Sohn für sie hingab. Diese Liebe ist etwas Wirkliches, keine bloße Redensart. Dafür bürgt die grausame Wirklichkeit des Leidens und Sterbens Christi. Anders in Indien. Nur scheinbar liebt hier Gott die Menschen. Sie sind ja nicht ganz wirklich. Tatsächlich gibt es nur Gott. Darum liebt Gott nur sich selbst. Auch die Liebe der Menschen zu ihm ist nur seine Liebe zu sich selbst. „Die Liebes- und Freudenkraft, mit der die Gopis nie müde werden, Krishna zu besingen, ist Krishnas eigene Liebes- und Freudenkraft“ (E 233). Denn er ist „das innere Selbst aller Lebewesen“ (243). „Gott selbst spielt stets nur mit sich selbst“, auch dann, „wenn er zum Beispiel als Krishna mit Knaben und Kälbern spielt, die Er Selber ist“ (E 250). „Betont muß werden, daß, gemäß indischer Vorstellung, nicht etwa der irdische Mensch das höchste Reich schaut; nein, der Atman schaut. Der Atman schaut durch jedes schauende Wesen hindurch sich selber an. Der Atman wird nicht erkannt, er erkennt sich selbst“ (E 34).

Damit wird aber eigentlich die Wirklichkeit der Liebe Gottes zu den Menschen wie auch die Wirklichkeit der Gnade in Frage gestellt. Liebe geht wesentlich zu einer anderen Person, erkennt ihre einmalige Wirklichkeit an und bejaht sie. Und Gnade ist Ermöglichung eigenen Heilwirkens. Sind die Menschen letztlich doch nicht wirklich, ist der Kern ihrer Person Atman, die Allgottheit, so ist auch die Liebe Schein, Maya, genau so wie die menschliche Personhaftigkeit. Auch hier bleibt die Lehre unter dem Einfluß der pantheistischen Überlieferung hinter der Absicht und der Haltung zurück. Es bleibt sogar zu fragen, was die Liebe Gottes zu sich selbst bedeuten kann. Eigentliche Liebe ist dies nicht. Im Christentum ist die Schwierigkeit durch die

Offenbarung der Dreipersönlichkeit des Einen Gottes gelöst. Die Drei göttlichen Personen können einander wirklich lieben; ja sie sind diese Liebe zueinander. Darum ist Gott auch wirkliche Liebe zu seinen Geschöpfen möglich, ohne daß er ihrer bedürfte und von ihnen abhängig würde, auch ohne daß man, um eine solche Abhängigkeit zu vermeiden, ihre Wirklichkeit abschwächte oder ganz in Frage stellte. Weil Gott in keiner Weise der Geschöpfe zu seiner Selbstentfaltung bedarf, kann seine Liebe zu ihnen nur vollkommen selbstlos sein.

Damit hängt es zusammen, wenn sich die indische Gottesliebe nicht wie die christliche unmittelbar und wesentlich in *Nächstenliebe* auswirkt. Es hat keinen Sinn, etwas für die Erleichterung eines Daseins zu tun, das ja doch nicht eigentlich wirklich ist. Gewiß darf man dem Mitmenschen weder in Werken und Worten noch selbst in Gedanken etwas Böses antun. Das ist ohne Zweifel eine hohe Forderung, und wenige auch unter den Christen werden sie vollkommen erfüllen. Aber diese Einstellung ist rein negativ. Sie führt nicht dazu, positiv für den Nächsten zu sorgen um des Nächsten willen. Die indische Einstellung ist *ahimsa,* „Nichtschädigung" (R 151), daß man sei „ohne Feindschaft gegen irgendein Wesen" (Bhagavadgita XI 55). Diese „Nichtschädigung" wird geübt, um das eigene Schicksal nach dem Tod in der Wiedervereinigung nicht ungünstig zu beeinflussen. Damit gleicht sie der Liebe, mit der Gott sich allein durch alle Wesen hindurch liebt. Aus dieser Einstellung heraus ist es wohl zu erklären, daß es in Indien kaum zu sozialer Fürsorge gekommen ist und daß die Einrichtung der Kasten jahrhundertelang unerschüttert bestehen konnte.

Die „Nichtschädigung" bezieht sich außerdem nicht bloß oder auch nur vorzüglich auf den Menschen; sie begreift in gleicher Weise die Tiere und alle Wesen in sich. Das erscheint zunächst als eine Überlegenheit. In Wirklichkeit liegt aber darin eine Nichtbeachtung des Gegenübers und eine in der Lehre von der Maya begründete Verwischung der Seinsunterschiede, die zwischen Mensch, Tier und Pflanze bestehen. Der innerste Kern aller Wesen ist ja die gleiche Gottheit. Auch in der Lehre von der Seelenwanderung erscheint der Unterschied aufgehoben. Der Mittelpunkt des Menschen ist also nicht er selbst. Sein Sein geht im Naturhaften auf wie das der andern Wesen. Die volle und klare Anerkennung des personhaften Seins des Menschen und seiner Würde ist damit nicht zu vereinen. Weil sie diese Lehre nicht klar überwunden haben, konnten die verschiedenen bhakti-Religionen die Kastenunterschiede wohl als nebensächlich bezeichnen, aber nicht allgemein überwinden und abschaffen.

So mischen sich in dieser indischen Gottesliebe auf eigenartige Weise Naturhaftes und Personhaftes, ohne daß es diesem gelänge, jenes vollkommen zu überwinden. „Die Verbindung der monotheistischen Sehnsucht mit dem ererbten Pantheismus" (R 152) trägt daran die Schuld. Mythen aus alter Zeit werden durch Allegorisierung vergeistigt, ohne daß das der Gott-

heit Unwürdige abgestreift würde. Es zeigt sich, wie schwer es für den Menschen ist, sich dem Einfluß seiner Geschichte und Überlieferung aus eigener Kraft zu entziehen. Wir sehen aber auch die Punkte, an denen der Mensch in seiner Gotteserkenntnis immer wieder auf unlösbare Schwierigkeiten stößt.

Da steht zunächst die Frage, wie die Einheit Gottes mit seiner Personhaftigkeit zu vereinen sei. Ferner gehört dazu die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt. Wie kann eine Welt neben dem unendlichen Gott bestehen, ohne daß ihre Wirklichkeit fraglich würde? Unmöglich erschien es meist auch gerade den Geistern, die nach einem höheren und reineren Gottesbegriff strebten, daß sich Gott um die Welt kümmere und sie sogar liebe; sie hielten dies der göttlichen Majestät für unwürdig. Und wie soll Gott einer und personhaft zugleich sein, wo doch Gemeinschaft wesentlich zum personhaften Sein gehört? Polytheismus und Pantheismus entscheiden sich für eine Seite der Alternative. Erst die Offenbarung des Geheimnisses der Dreifaltigkeit und der Schöpfung aus dem Nichts durch den vollkommen freien Willen Gottes und seine unendliche Seinsmacht versöhnte die scheinbar unvereinbaren Gegensätze und ließ beiden Seiten Gerechtigkeit werden.

Daß der Mensch hie und da trotzdem die polytheistischen und pantheistischen Formen der einheimischen Religion zu einer reinen Gottesliebe durchstoßen konnte, ist um so bewundernswerter, als ihm, wenn auch sicher nicht die Gnade, so doch die äußere Hilfe der Offenbarung fehlte. Die Unruhe des Herzens zu Gott gehört zum Wesen des Menschen. Und wenn auch unter dem Einfluß der Erbsünde diese Unruhe sich immer wieder auf falsche Wege verirrt hat, wie dies die Religionsgeschichte zeigt, so blieb sie doch wirksam und hat, wie das eingangs zitierte Werk von Th. Ohm OSB zeigt, überall schöne Blüten getrieben. Sollte ein Christ von dem Adel und der Entschlossenheit dieser Liebe bei Nichtchristen überrascht sein, so mag diese Überraschung für ihn ein Anlaß sein, sich wieder auf die Grundlagen seines eigenen Christentums zu besinnen, die da sind, daß Gott die Liebe ist (1 Jo 4, 8), daß er die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe (Jo 3, 16), und daß nur der, der seinen Nächsten liebt, in Gott bleibt und Gott in ihm (1 Jo 4, 16), daß aber ohne die Liebe zum Nächsten die Gottesliebe unwirklich ist (Mt 25, 31—46; 1 Kor 13, 1—13; 1 Jo 3, 11—24). Diese Liebe zu Gott und zum Nächsten soll aber ebenso uneigennützig sein wie die Liebe Christi zu uns (Jo 15, 12f.). Denn was allein bleibt in alle Ewigkeit und worin die himmlische Seligkeit besteht, das ist die selbstlose Liebe (1 Kor 13, 8—13). Nur wer diese wesentlichen Grundlagen des Christentums nicht mehr kennt, kann meinen, in den indischen Religionen eine dem Christentum überlegene Form der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung sowie des Heils finden zu können.

Materie und Leben

JOHANNES HAAS SJ

Selbst ein Mensch, der sich wenig Gedanken macht, kennt den Unterschied zwischen lebenden und nicht lebenden Dingen. Beide sind Körper, also materielle Gebilde, von denen die einen eben Leben „haben" und die anderen nicht. So entdeckt er leicht das Verhältnis von Materie und Leben und weiß, daß beide in einer nicht leicht zu bestimmenden Beziehung zueinander stehen. Mancher macht sich gelegentlich über dieses Verhältnis seine Gedanken, die jedoch bei den meisten nicht sehr weit führen; sie bleiben ohne große Tiefe und Klarheit. Die wenigsten ahnen, daß hier ein Grundproblem in der Auseinandersetzung mit der materialistischen Weltanschauung liegt.

Die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Leben ist nicht erst in unserem Zeitalter aufgeworfen worden, das Nachdenken über sie ist so alt, wie das weltanschaulich-philosophische Denken überhaupt. Es war auch immer so, daß die im Laufe der Zeiten erzielten oder vorherrschenden Lösungen ihren Einfluß auf andere Gebiete des Denkens, ja sogar auf das praktische Leben geltend gemacht haben. Was unserer Zeit in Hinsicht auf diese Frage ein besonderes Gepräge gibt, ist einmal die Tatsache, daß weiteste Kreise in die Auseinandersetzung hineingerissen wurden; sodann aber der Umstand, daß uns wissenschaftliche Erkenntnisse zu Gebote stehen, die es gestatten, eingehende und präzise Aussagen zu diesem Gegenstand zu machen, die das Problem der endgültigen Lösung nahebringen.

Eine Darstellung der problemgeschichtlichen Lage würde an dieser Stelle zu weit führen. Was man in der Antike, im Mittelalter, in der Renaissance und in der neuesten Zeit unter Materie verstand und versteht, ist nicht das gleiche und müßte im einzelnen untersucht werden. Immerhin war man sich bis in die neueste Zeit darin einig, daß die Frage: Materie und Leben zu tiefst eine philosophische sei.

Erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts verlagerte sich die Auseinandersetzung über das Problem Materie und Leben aus dem Bereich der Philosophie in den der Wissenschaft, wobei es gewaltig an Umfang zunahm. Es wird jetzt unter dem Thema „Mechanismus und Vitalismus" erörtert. Die entscheidende Frage lautet: Sind die Kräfte und Gesetze der Materie allein hinreichend, um die Vorgänge und die Entstehung des Lebens zu erklären? Die physiologische Forschung hatte bedeutende Fortschritte gemacht, und viele der gefundenen Tatsachen wurden so oder so ausgewertet. Die meisten bedeutenden Biologen der damaligen Zeit griffen mit Leidenschaft in den Streit der Meinungen ein, und die Zahl der sich darauf beziehenden Veröffentlichungen ist eine wahre Hochflut. Zu einer klaren Entscheidung kam es aber damals nicht. Die meisten der bekannt gewordenen Tatsachen schienen den Mechanismus zu begünstigen; auf der anderen Seite

sträubte sich der wissenschaftliche Takt vieler Forscher, den Mechanismus und damit den Materialismus als letzte Lösung anzuerkennen. Die damals gefundenen Tatsachen waren eben noch nicht hinreichend, eine endgültige wissenschaftliche Lösung des Problems Materie und Leben zu gestatten.

Was vor etwa 50 Jahren auf den Kathedern der Hochschulen und im Bereich wissenschaftlicher Zeitschriften besprochen wurde, ist heute in die breiten Massen getragen worden. Politisch einflußreiche Kreise haben für den Materialismus Partei ergriffen und sorgen mit oder ohne Druck für seine Verbreitung unter dem Volke. Hierbei stehen natürlich die praktischen Konsequenzen und nicht so sehr die theoretischen Erwägungen im Vordergrund des Strebens. Problemgeschichtlich betrachtet, bedeutet diese Entwicklung, daß die Überbewertung der Materie ihren Höhepunkt erreicht hat. Das Leben und seine Autonomie, das Leben des Geistes eingeschlossen, wird als Begleiterscheinung des Materiellen gesehen und damit in seiner Existenz geleugnet. Die Organismen sind nichts als Materie, die lebenden Funktionen lassen sich restlos aus den Eigenschaften und Gesetzlichkeiten der Materie ableiten und verstehen. Insbesondere ist die Entstehung des Lebens auf der Erde und die Entwicklung der Vielfalt lebendiger Formen durch das Wirken rein materieller Kräfte bedingt. Diese These gilt für alle Organismen ausnahmslos, also auch für den Menschen. Es sei also dafürzuhalten, daß auch der Mensch aus Materie allein bestehe, was als Konsequenz nach sich zöge, daß auch das menschliche Geistesleben als Begleiterscheinung der Materie zu verstehen sei, womit es praktisch geleugnet und aufgegeben wird.

Die heutige Situation

zeichnet sich vor unseren Augen in folgender Weise ab: Der Materialismus hat sich wie eine Hochflut über die abendländische Kultur ergossen und droht sie zu verschlingen. An den furchtbaren Folgen wird sichtbar, daß diese Lehre das Verhältnis von Materie und Leben nicht richtig bestimmt hat. Zur Abwendung der dringendsten Gefahren wird man alle Hilfsmittel anwenden, insbesondere wird man Einzelheiten der materialistischen Lehre mit Gegenbeweisen zu entkräftigen suchen. Solche Maßnahmen werden die dringendsten Gefahren bannen; überwinden werden sie den Materialismus nicht. Dazu ist notwendig, das Verhältnis von Leben und Materie richtig zu bestimmen. Man glaube nicht, daß solche abstrakte Gedankenarbeit keinen Einfluß auf das Weltgeschehen habe. Wer mit Aufmerksamkeit die Geschichte verfolgt, wird immer wieder feststellen, daß sich die in der Stille der Gelehrtenstuben entwickelten Ideen früher oder später als treibende Kräfte großer Bewegungen erweisen.

So wird die Notwendigkeit sichtbar, sich rein theoretisch mit dem fundamentalen Verhältnis von Materie und Leben auseinanderzusetzen. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt haben wir nun einen wichtigen Vorteil in der Hand. Es ist der wissenschaftlichen Forschung in den letzten Jahren gelungen,

einen tiefen Einblick in die elementaren Lebensfunktionen zu tun (vgl. diese Zeitschrift 156 [1955] 355). Diese spielen sich in einem Bereich ab, in dem sich Materie und Leben gewissermaßen berühren. Wir blicken hier in das innerste Getriebe des Lebendigen hinein und brauchen uns nicht länger, wie früher, mit Vermutungen zu begnügen. Es wird hier ganz deutlich, wieweit die Leistung der Materie reicht und wo sie aufhört, wieweit das Leben von diesen Leistungen abhängt und wieweit es durch seine eigenen Leistungen das Versagen der Materie ergänzt. Die bisher bekannt gewordenen Befunde haben zunächst rein wissenschaftlichen Charakter und werden von allen Gelehrten, die auf dem Gebiet arbeiten, anerkannt. Es gilt nun, aus diesen Befunden die philosophischen Folgerungen für das uns hier beschäftigende Problem vom Verhältnis der Materie zum Leben zu ziehen.

Leben und Materie in philosophischer Sicht

Bei der Auswertung der Befunde der Zellphysiologie gehen wir am zweckmäßigsten so voran, daß wir zunächst die Leistungen des Materiellen für das Leben herausstellen und sodann prüfen, ob die Materie wirklich der einzige und letztlich tragende Daseinsgrund des Lebensgeschehens ist. Wir lassen also gegen die antike und mittelalterliche Unterbewertung der Materie diese zuerst zu ihrem Recht kommen, und dann werden wir gegen die Überbewertung der Materie in der Neuzeit die wesentlichen Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit aufzeigen. Dabei wird sich ergeben, daß die Materie keineswegs als der alleinige Daseinsgrund des Lebensgeschehens angesehen werden kann. Damit kommt ein „höherer" Daseinsgrund des Lebens in Sicht, dessen Leistungen und Grenzen kurz skizziert werden. Sodann können wir das Verhältnis von Leben und Materie positiv formulieren.

Die Leistung der Materie für das organische Leben

Unter Leben verstehen wir eine große Vielfalt von Funktionen, die die Organismen mit Hilfe ihrer Organe vollziehen. Wie alle diese Organe aus Zellen aufgebaut sind, so bauen sich auch die Leistungen der Organe aus den Leistungen ihrer Zellen auf. Wir nennen diese Leistungen Elementarfunktionen. Sie haben eine Reihe von gemeinsamen Eigenschaften, die den Gegenstand der Zellphysiologie darstellen. So erweisen sich alle Elementarfunktionen als manchmal sehr lange Ketten biochemischer Reaktionen, die in mannigfaltiger Weise ineinander und miteinander verwoben sind. Die einzelnen biochemischen Reaktionen werden katalysiert von Eiweißkörpern, den Enzymen, und zwar in der Regel jeder Reaktionsschritt von einem anderen Enzym. Es finden sich also sehr viele verschiedene Enzyme in den einzelnen Zellen. Die eigentlich lebendige Substanz wird von Makromolekeln aufgebaut, von denen die Eiweißkörper oder Proteine und die Nukleinsäuren zwei besonders wichtige Klassen sind. In diesen Makromolekeln werden

niedermolekulare Bausteine in einer streng spezifischen Weise angeordnet, und von dieser molekularen Ordnung hängt die biologische Wirksamkeit der genannten Stoffgruppen ab. Aus den Makromolekeln sind die Organe der Zelle, wie Kern, Grundcytoplasma, Mitochondrien u. a. aufgebaut. Diese Ordnung liegt unterhalb der Sichtbarkeit des Lichtmikroskopes und wird deshalb als submikroskopisch bezeichnet. Von ihr hängt die Zusammenfassung der einzelnen biochemischen Reaktionen zu geordneten Abläufen ab. Die Zusammenfassung dieser Einzelabläufe zu Zellfunktionen geschieht durch die Integration der Zellorgane zum Ganzen der Zelle.

Mit diesen Sätzen kann man die grundsätzlichen Einsichten der Zellphysiologie umreißen; sie gestatten es, die Leistung der Materie im organischen Leben in folgender Weise zu kennzeichnen: Alle Vorgänge des organischen Lebens können als materielle Geschehensfolgen an einem materiellen Substrat bezeichnet werden. Das geschieht mit den Begriffen und Kategorien des Materiellen, also mit den Begriffen von Physik und Chemie. Als materielle Geschehnisse haben sie auch Ursachen im Bereich des Materiellen; sie unterstehen also den materiellen Ursache-Wirkung-Beziehungen. Die Analyse des Lebensgeschehens in die ihm zugrundeliegenden materiellen Vorgänge, ihre Beschreibung in den Begriffen von Physik und Chemie und die Auffindung der jeweiligen materiellen Ursachen ist die Aufgabe der Physiologie.

Weil die Lebensfunktionen materielle Vorgänge an materiellen Gebilden sind, unterliegen sie auch den Gesetzen der materiellen Welt; alle Eigenschaften und Gesetzlichkeiten der Materie bleiben innerhalb der Organismen erhalten. So kommt es auch, daß in den Organen und Zellen die gleichen Gesetze gelten, wie in ähnlich gebauten materiellen Systemen, den Maschinen. Da die Elementarfunktionen im wesentlichen chemischer Natur sind, kommen vor allem die Gesetze der physikalischen, organischen und makromolekularen Chemie in Betracht. Die Gesetze der Chemie beruhen wiederum auf den Eigenschaften der Atome, die in der modernen Quantenmechanik eine zusammenfassende Beschreibung gefunden haben. Weil die Gesetze des Materiellen in den Organismen erhalten bleiben und keines von ihnen außer Kraft gesetzt wird, muß das Leben ihre Gültigkeit voraussetzen; es kann seine Wirksamkeit nur so entfalten, daß es diese Gesetze achtet und ausnützt. Nur durch die Unterordnung unter die materiellen Naturgesetze und durch die Ausnützung der mit ihnen gegebenen Möglichkeiten kann das Leben seine Ziele erreichen und seine Gestalten aufbauen. Wir finden hier ähnliche Verhältnisse wie in der menschlichen Technik. Daß sich kein Ingenieur über die Naturgesetze hinwegsetzen darf, gilt uns heute als Selbstverständlichkeit; nur durch ihre sorgfältige Beobachtung erreicht er seine Absichten. Anderseits wird die Materie durch das Leben und durch die Technik zu Leistungen befähigt und zu Gestaltungen geführt, die sie aus eigenen Kräften nicht hätte erreichen können.

Aus all diesen Überlegungen folgt, daß wir heute die Bedeutung der Ma-

terie für das Leben nicht leugnen oder in irgendeiner Form abschwächen dürfen, etwa dadurch, daß wir ihr innerhalb des Organismus ein eigenes Sein absprechen. Die Materie ist nicht Hemmnis für das Leben, sondern sein Mittel und Möglichkeitsgrund, ohne sie wäre organisches Leben überhaupt nicht denkbar. Die Tatsache, daß alle Eigenschaften des Materiellen im Organischen erhalten bleiben, zeigt, daß das substanzielle Sein der Materie im lebenden Körper voll und ganz erhalten bleibt. Die Wissenschaft macht heute von dieser Erhaltung der materiellen Eigenschaften im Lebendigen in einer verblüffenden Weise durch die Verwendung radioaktiver Isotope zur Aufklärung biochemischer Vorgänge weitgehend Gebrauch.

Die Grenzen der Materie im organischen Leben

Haben wir uns bisher bemüht, die Materie wirklich zu ihrem Recht kommen zu lassen, so gehen wir jetzt einen Schritt weiter und suchen zu ergründen, wieweit ihre Leistungsfähigkeit reicht und wo ihre Grenzen liegen. Wir stellen nun wieder die entscheidungsschwere Frage: Reichen die Kräfte und Gesetze der Materie aus, um alle Erscheinungen des organischen Lebens zu begründen und zu erklären? Ist die Materie der alleinige Daseinsgrund des Organischen?

Zunächst müssen wir feststellen, daß alles Lebendige eine entscheidende Eigenschaft an den Tag legt, und das ist die Ordnung. Alle Vorgänge des Lebens verlaufen in geordneter Form, und sie führen zur Ausbildung von geordneten körperlichen Gebilden, von Strukturen, Formen und Gestalten. Durch die Tatsache der Ordnung unterscheiden sich lebendige Vorgänge von rein materiellem Geschehen; durch das Ineinandergreifen der zahlreichen Reaktionsketten ein vitaler Prozeß vom Durcheinander eines toten Substanzgemisches. Die Ordnung läßt sich in allen Dimensionen nachweisen. Sie findet sich im molekularen Bereich bei den Proteinen und Nukleinsäuren; im Submikroskopischen bei den elementaren Lebensfunktionen; man trifft sie im Mikroskopischen und Makroskopischen bei den zahlreichen sinnvollen Gestalten und Funktionen der Organe und des Gesamtorganismus. Die Ordnung im Ablauf des Lebensgeschehens findet eine vorläufige Erklärung in der jeweiligen Struktur des Lebensträgers, nach dem biologischen Prinzip, das übrigens auch im Bereich des Technischen gilt: Die Struktur erklärt die Funktion. So erklärt sich das Funktionieren des Wirbeltierauges aus seinem eigentümlichen Aufbau, der mit dem eines Photoapparates Ähnlichkeit hat. Das eben genannte Prinzip gilt auch im submikroskopischen und makromolekularen Bezirk. So nimmt denn die eingangs gestellte Frage die Form an: Gibt es in der Materie Gesetzmäßigkeiten und Kräfte, aus denen die die Ordnung des organischen Lebens bedingende Struktur mit Notwendigkeit folgt?

Es wurde oben darauf hingewiesen, daß die biochemischen Reaktionen, in denen die elementaren Lebensfunktionen der Zelle letztlich bestehen, in

ihrem Verlauf von Enzymen abhängen, also von Eiweißkörpern mit genau festgelegter molekularer Struktur, ferner vom makromolekularen Aufbau der Zelle und ihrer Organe. Es gibt nun in der Materie keine Kräfte und Gesetzmäßigkeiten, die mit Notwendigkeit zum Aufbau solcher Proteine und Zellorgane führen. Wenn es solche gäbe, müßten sie chemischer Natur sein, also sich in der Elektronenhülle der Atome vorfinden. Die Eigenschaften der Elektronenhülle der Atome werden nun in der Quantenmechanik mit großer Ausführlichkeit behandelt. Die Erforschung dieser Regionen gilt als grundsätzlich abgeschlossen, so daß man hier nicht auf entscheidend neue Entdeckungen hoffen darf. Zwar ist es selbstverständlich, daß jede einzelne biochemische Reaktion nach den Gesetzen des Materiellen, also auch nach den Gesetzen der Quantenmechanik verläuft. Aber diese Wissenschaft bietet keine Handhabe, die Ordnung in den Reaktionsfolgen des elementaren Lebensgeschehens zu begreifen, weil sie keine Möglichkeit gibt, die eigenartige molekulare Struktur von Proteinen und Nukleinsäuren zu erklären. Solche Handhaben sind aber nicht vorhanden, weil es eben in der Natur keine Kräfte gibt, die mit Notwendigkeit zur Ausbildung der besprochenen Ordnungsgefüge führen. Gäbe es solche, so hätte sie die Natur, die geschickte Ausnützerin der materiellen Kräfte, wohl benützt. So aber geht sie bei der Erzeugung der organischen Riesenmolekeln in der Weise voran, daß schon vorhandene Protein- und Nukleinsäuremolekeln immer nur nachgebildet werden, so daß die innere molekulare Struktur von einer Molekel auf die andere übertragen wird. Was für die Ordnungsstrukturen der Riesenmolekeln gilt, bewahrheitet sich noch viel weitgehender in den submikroskopischen, mikroskopischen und makroskopischen Größenordnungen des Lebens.

Über diesen negativen Bescheid hinausgehend, läßt sich aber auch positiv das Verhältnis bestimmen, in dem hier Leben und Materie zueinander stehen. Offenbar finden sich in der Materie sehr wohl Kräfte und Gesetze, aus denen sich die organischen Vorgänge ergeben; sie bilden aber nur die mögliche Voraussetzung. Mit den im Atomaren vorhandenen Kräften sind bestimmte chemische und biochemische Verbindungen und Reaktionen möglich, jedoch nicht notwendig mit ihnen gegeben. Der schon einmal herangezogene Vergleich mit der menschlichen Technik mag den vorliegenden Bestand näher verdeutlichen. Die in der materiellen Welt liegenden Kräfte ermöglichen es beispielsweise, ein Flugzeug zu bauen und zu fliegen. Es gibt jedoch dort keine Kräfte, die mit physischer Notwendigkeit zum Aufbau von Flugzeugen führen. Das Materielle ist somit immer nur der Möglichkeitsgrund sowohl für den Aufbau technischer Geräte als auch für den Ablauf des Lebens. Aus diesem Grund kann man die Ordnung des Organischen zwar mit den Kategorien des Materiellen beschreiben, aber nicht erklären und herleiten. Die exakte Beschreibung der elementaren Lebensfunktionen mit den Kategorien des Materiellen ist in der Zellphysiologie bis in die Dimensionen des Submikroskopischen und Makromolekularen durchgeführt

worden; eine Erklärung von Struktur und Ordnung in diesen Bezirken aus den Kräften der Materie ist dadurch aber nicht erfolgt.

Soll nun aber der Schritt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit getan werden, so bedarf es dazu einer „Kraft", allgemeiner gesagt, einer Ursache. Das notwendige Erfordernis von Ursachen zur Realisierung vorhandener Möglichkeiten ist ein allgemeines, absolut und ausnahmslos geltendes Seinsgesetz, das im ontologischen Kausalprinzip seinen Ausdruck findet. Beim Beispiel des Flugzeuges liegt die Ursache in der menschlichen Planung und Arbeit, wie alle ohne Zögern zugeben werden. Die absolut notwendige Geltung des ontologischen Kausalprinzips fordert auch, daß bei der Realisierung der in den Kräften des Materiellen liegenden Möglichkeiten für die Zwecke des Lebens Ursachen am Werk sind. Von ihnen können wir sofort sagen, daß sie nicht materieller Natur sein können, sonst würden nämlich alle für die Grenzen der Materie angestellten Überlegungen auch für sie gelten. Ordnung und Struktur im Bereich der Zelle wie im Bereich der Organe und Organsysteme haben im materiellen Substrat also nicht ihre Ursache, sondern immer nur ihren Möglichkeitsgrund; die Ursache, der hinreichende Grund liegt in einem nichtmateriellen Substrat. Seine Existenz wird aus der Grenze der Leistungsfähigkeit erschlossen, die der Materie anhaftet.

Dieses so erschlossene immaterielle Substrat wird herkömmlich mit verschiedenen Namen belegt: Seele, Lebenskraft, Lebensprinzip, ganzmachender Faktor, Entelechie u. a. Am Namen liegt wenig, wichtig ist der Begriff, für den die Namen stehen. Vielleicht ist es am unverfänglichsten, wenn wir die eben erschlossene Wirklichkeit einfach „Leben" nennen. Wir müßten dann allerdings zwei verschiedene Bedeutungen von „Leben" unterscheiden. Einmal die Gesamtheit der Funktionen, die das Leben ausmachen, also Leben als Funktion; und den sie tragenden und bewirkenden substanziellen Grund, also Leben als Substanz. Offenbar hängen beide Bedeutungen innig miteinander zusammen; wenn wir von Leben schlechthin reden, meinen wir gewöhnlich beide. Wir wollen jetzt daran gehen, die Leistungen des Lebens, jetzt vorwiegend im substanziellen Sinn gemeint, zu bestimmen.

Die Leistung des Lebens beim Organischen

Aus dem eben Gesagten folgt: Die Leistungsfähigkeit der Materie versagt vor der Tatsache von Ordnung und Struktur, die zum Wesen von organischen Gestalten und Vorgängen gehören. Die Unmöglichkeit, Ordnung und Struktur aus den Kräften der Materie allein zu erklären, wurde schon früh erkannt und in entsprechenden Beweisen des Vitalismus formuliert. Jedoch hat der Mechanismus immer auf die Möglichkeit hingewiesen, die Materie könnte zunächst unsichtbare, wir sagen heute submikroskopische, Strukturen innerhalb der Zelle hervorbringen, die dann mit Notwendigkeit zu mikroskopischen und makroskopischen führen. Solange diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden konnte, haftete den Vitalismus-Beweisen immer

noch etwas Unbefriedigendes an. Heute sehen wir jedoch ganz klar: Diese vom Mechanismus in Erwägung gezogene Möglichkeit besteht nicht, im Gegenteil, gerade bei den makromolekularen und submikroskopischen Strukturen kann man das Versagen der Materie am eindeutigsten nachweisen. So können wir denn ganz allgemein sagen: Das Vorhandensein von Struktur und Ordnung im Lebendigen ist der eigentliche Grund, die Existenz und das Wirken des Lebens als Substanz anzunehmen. Struktur und Gestaltetheit beginnen im Makromolekularen und Submikroskopischen, also an den Proteinen und den Organen der Zelle; sie setzen sich fort in den Zellen und Geweben und schließlich in den Organen und Organsystemen. Die Struktur ist wiederum die Grundlage für die Funktion, sowohl in der Zelle als auch bei den Organen. Daraus schließen wir: Die Erstellung und Erhaltung der organischen Struktur ist die eigentümliche Leistung des Lebens; Struktur in der eben angegebenen weiten Bedeutung, innerhalb der Zelle und bei den Organen.

Bekanntlich muß die organische Struktur in jedem vielzelligen Organismus immer wieder von neuem erstellt werden. Wie diese Erstellung vor sich geht, zeigt sich beim Studium der Entwicklungsgeschichte der Organismen. Alle vielzelligen Organismen beginnen ihr Leben mit den bescheidensten Anfängen, gewöhnlich aus einer befruchteten Eizelle. Das Entwicklungsziel ist für jede Organismenart streng von vornherein festgelegt und wird auf dem geradesten Wege erreicht. Es ist in irgendeiner Weise „vorgegeben" und besteht vorher schon auf immaterielle Weise, offenbar in der Lebenssubstanz. Am besten dürfte uns hier ein Verständnis gelingen, wenn wir diese Gestaltung nach Analogie mit dem menschlichen Wirken verstehen, das sich ja auch so vollzieht, daß ein immateriell erfaßtes Ziel in die Wirklichkeit überführt wird. So können wir auch den Entwicklungsprozeß verstehen als die Überführung eines immateriell vorgegebenen Entwicklungsziels in die materielle Wirklichkeit. Überhaupt vollziehen sich die organischen Vorgänge in ähnlicher Weise wie die menschlichen Handlungen, weshalb wir sie bis zu einem gewissen Grade „verstehen" können. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden liegt jedoch darin, daß die vitalen Prozesse ganz ohne Bewußtsein ablaufen, während die eigentlich menschlichen Handlungen stets von ihm begleitet sind. Wegen der Ähnlichkeit der organischen Vorgänge mit den seelisch-menschlichen Handlungen hat man die Lebenssubstanz als einen seelenartigen Faktor oder als Psychoid bezeichnet.

Die Leistungsfähigkeit des Lebens hat jedoch ebenfalls ihre Grenze, die mit der beständigen Abhängigkeit des Lebens von der Materie gegeben ist. Das Leben ist auf die Materie als auf ihr wesentliches Ausdrucksmittel angewiesen. Sodann setzt die Aktivität des Lebens die Unversehrtheit der organisch-materiellen Struktur voraus. Zwar kann innerhalb bestimmter Grenzen die verletzte Ordnung durch die Aktivität des Lebens wiederhergestellt werden, jedoch haben auch diese Regenerationsleistungen ihre Grenzen. Besonders ohnmächtig scheint das Leben biochemischen Mängeln und

Defekten gegenüber zu sein. So können fehlende Enzymsysteme oder Hormone so gut wie gar nicht ergänzt werden. Noch viel deutlicher wird die Abhängigkeit bei der Erbsubstanz, die in den Zellkernen niedergelegt ist. Änderungen in ihr können von der Lebenssubstanz nicht wieder ausgeglichen werden; manchmal bedingen selbst kleine Änderungen die Unfähigkeit des Lebens, die Zusammenarbeit fortzusetzen. Wir sprechen dann von Letalmutationen. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß jeder Lebensvorgang durch eine materielle Ursache, einen Reiz, eingeleitet werden muß. In besonders auffälliger Weise kommt die Abhängigkeit des Lebens von der Materie in den Entwicklungsvorgängen zum Ausdruck, die in strenger, uns bisher noch unbekannter Weise von der Erbmasse gesteuert werden. Alle diese Abhängigkeiten des Lebens von der Materie sind ebenso viele Grenzen seiner Leistungsfähigkeit.

Das Verhältnis von Materie und Leben

Die bisher besprochenen Tatsachen bezeugen also eine enge gegenseitige Abhängigkeit und gegenseitige Ergänzung von Materie und Leben. Die Ergänzung tritt immer dann ein, wenn das eine Substrat an die Grenze seiner Leistungsfähigkeit gekommen ist: Die Unfähigkeit der Materie, aus eigenen Kräften Struktur und Ordnung hervorzubringen, wird ergänzt durch die Leistung des Lebens. Die Unfähigkeit des Lebens, aus sich heraus materielle Gebilde zu erzeugen, wird ergänzt durch die Kräfte und Realitäten des materiellen Seins.

Man kann noch einen Schritt weiter gehen und die durch die Tatsachen nahegelegte gegenseitige Abhängigkeit und Ergänzung der beiden substanziellen Prinzipien der Organismen als ihre seinsmäßige Zusammensetzung deuten. Ein Organismus ist also weder ein rein materielles noch ein rein immaterielles Wesen, sondern ein aus beiden zusammengesetztes Subjekt. Das innere Band, das die beiden Substrate aneinander kettet, ist uns vollkommen dunkel und wird es wohl immer bleiben. Die Dunkelheit der Tatsache gibt uns jedoch nicht das Recht, sie zu leugnen. Es gibt ja auch in der rein materiellen Welt genug Vorgänge, deren innere Natur wir nicht erfassen können, zum Beispiel die Entstehung magnetischer Felder, wenn elektrische Felder sich ändern. Es ist nun leicht einzusehen, daß ein seinsmäßig zusammengesetztes Subjekt auch seinsmäßig zusammengesetzte Handlungen hervorbringen muß. Daß ist in der Tat bei allen vitalen Leistungen der Fall. Alle Lebensvorgänge haben eine materielle und eine immaterielle Seite dadurch, daß sie geordnet und ganzheitsbezogen, anders ausgedrückt, biologisch sinnvoll sind (früher sprach man von Zweckmäßigkeit). In dieser Ordnung und Ganzheitsbezogenheit kommt offenbar die Leistung der Lebenssubstanz zum Vorschein. Die seinsmäßige Zusammensetzung der Organismen und ihrer Leistungen löst auch die berühmte Streitfrage, ob die Lebensvorgänge kausal oder teleologisch zu begreifen seien. Sie sind sowohl

kausal als auch teleologisch bestimmt, also müssen sie auch nach beiden Rücksichten hin erforscht und verstanden werden. Es ist also unsinnig, Teleologie auf Kausalität oder Kausalität auf Teleologie „zurückführen" zu wollen. Ein solches Bemühen übersieht die ontische Zusammensetzung der Organismen und ihrer Handlungen.

Die eben ausgeführte Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Leben gibt mit der antik-mittelalterlichen Lösung dem Leben den Primat vor der Materie, läßt die Materie aber zu ihrem vollen Recht kommen. Dadurch wird das berechtigte Moment des Materialismus aufgenommen, ohne ihm Anlaß zu übersteigerter Wertung und ausschließlichen Setzung der Materie zu geben. Die Synthese macht Gebrauch von der eingehenden wissenschaftlichen Kenntnis jenes Bereiches, in dem sich Materie und Leben gewissermaßen berühren. Sie entspricht vollauf dem gegenwärtigen Wissenschaftsstand. Aufgabe der Zukunft wird es sein, die Lösung, die hier im Grundriß aufgezeigt wurde, bis in die Einzelheiten philosophisch durchzuarbeiten; sodann die Konsequenzen für andere Gebiete, in die der dialektische Materialismus eingedrungen ist, herauszuarbeiten; und schließlich ihr auf diesen Gebieten zum Durchbruch zu verhelfen.

Werdendes Abendland

HERBERT SCHADE SJ

Die Katastrophen der Zeit haben die dunkle Ahnung von einem untergehenden Abendland hervorgebracht. Mannigfache Bilder der Frühzeit steigen in uns auf und regen eine intensive Erforschung des Ursprungs der Epoche an. Darüber hinaus haben die Zerstörungen unserer Städte und Dome im letzten Krieg die Fundamente unserer Kultur im eigentlichen Sinne des Wortes aufgedeckt und eine Reihe von Grabungen und Forschungen möglich gemacht, die sonst undenkbar gewesen wären. So in Trier, Köln und Xanten, wo Bomben die Grundmauern uralter Bauten bloßlegten. Der Untergang hat uns also tatsächlich über das Werden des Abendlandes unterrichtet. Die Ergebnisse dieser neuen Forschungen, eine Fülle von Erinnerungen an die Frühzeit und eine stattliche Reihe von Denkmälern hat die Ausstellung in der Villa Hügel in Essen zusammengetragen, die im September ihre Tore schloß. So rechtfertigte sie ihren stolzen Titel und zeigte, daß Ende und Ursprung in fruchtbaren Beziehungen stehen können.[1]

[1] Dabei sei daran erinnert, daß die Ausstellung „ARS SACRA" die 1950 von Prof. *A. Boeckler* in München gestaltet wurde, das erste große Unternehmen dieser Art darstellt. (Vgl. diese Zeitschrift 147 [1950/51] 36).

Es soll hier nicht nur auf diese Ausstellung hingewiesen und historisierend das Nacheinander der Kulturen abgehandelt werden, sondern es geht nach den Worten des Bundespräsidenten um „eine Kräftigung des Wissens um die nicht verlorenen, um die unverlierbaren Werte, deren Schutz und Bestätigung ewiger Auftrag bleibt."[2] Oder um es in einem Satz von Kardinal Frings zu fassen: „Heute besinnt sich Europa wieder auf seine Gemeinschaft, auf die Quellen seiner ursprünglichen Kraft, auf das Gesetz, unter dem es angetreten ist."[3]

Hier soll zunächst ein kurzer Hinweis auf den Aufbau der Ausstellung erfolgen. Dann sollen an Hand der Kunstdenkmäler, die in Essen zu sehen waren, einige dieser eben erwähnten Werte, Gesetze und Strukturen des frühen Abendlandes aufgezeigt werden.

Der Aufbau der Ausstellung

Die Ausstellung, die unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten stand, besaß einen namhaften Ehren- und Arbeitsausschuß und stellte eine wissenschaftliche und organisatorische Leistung von Rang dar. Von besonderem Wert ist der Katalog, dessen einführende Kapitel jeweils von einem Fachmann ausgearbeitet sind.[4]

Zeitlich umfaßte diese Heerschau einer versunkenen Welt vier Epochen: die Römerzeit von 50 vor Chr. bis 400 nach Chr., die Zeit der Merowinger, die Zeit der Karolinger und schließlich die Zeit der Ottonen. Dabei wurden Profangeschichte, Kirchen- und Kunstgeschichte auch im Katalog jeweils eigens herausgestellt.

Räumlich rückte die Schau vor allem die Landschaften von Rhein und Ruhr in den Vordergrund, in denen auch die Vororte des frühen Abendlandes in Deutschland lagen, wie ja auch die Herrscher dieser Zeit dem fränkischen und sächsischen Hause angehörten.

Diese vergangenen Welten stiegen nun vor dem Besucher der Villa Hügel auf. In merkwürdigem Dämmerlicht, als befände man sich in einer Grabkammer, standen die Denkmäler: dort ein Fragment, der Kopf eines römischen Kaisers, von einem schräg einfallenden Scheinwerfer angestrahlt, hier im Glaskasten bei künstlichem Licht matt glänzendes Silber. Neben diesen ein wenig an surrealistische Malerei erinnernden Effekten, (die namentlich in der Halle durch den Mangel an natürlichem Licht zu erklären waren) drängte sich der lehrhaft-wissenschaftliche Charakter der Ausstellung in

---

[2] Katalog: S. 1. [3] Katalog: S. 3.

[4] Einige Namen mögen hier folgen: Ausstellungsleitung: Dr. Heinz Köhn, Direktor des Museums Folkwang; Dr. Victor H. Elbern, Generalsekretär des Arbeitsausschusses; Assistenz: Dr. Paul Vogt, Museum-Folkwang. Aufbau: Prof. Dr. Ing. Hans Schwippert. Räume: Architekt Ernst Althoff. Graphische Gesamtleitung: Prof. Hermann Schardt. Graphische Gestaltung der Karten: Hans Nienheysen. Wissenschaftlicher Kartograph: Dr. Friedrich Prinz. Ausstellungsbüro: Dr. Charlotte Horstmann. Katalog: Dr. Viktor Elbern. Für die Einführungen zeichneten: J. Klinkenberg, E. Hegel, F. Steinbach, K. Böhner, H. Thümmeler, H. Schnitzler, F. Petri.

zahlreichen großen Karten, Architekturmodellen, Grabrekonstruktionen und übergroßen Fotos auf. Dieser Aufbau — der wohl von der Etruskerausstellung angeregt war — machte Geschichte weiten Kreisen zugänglich und prägte die Denkmäler dem modernen durch die Reklametechnik überbeanspruchten Menschen leichter ein.

Die Bindung an den Raum

Der elementare Wert, der den Menschen des werdenden Abendlandes bildete, war der Raum. Die Erde, auf der er stand, erfuhr er als Geschenk oder Gefährdung. Die Gestirne am nächtlichen Himmel betrachtete er als Weiser und Zeichen. Der Aufgang der Sonne und ihr Untergang, der Wechsel des Mondes gaben den Rhythmus an, in den er sich einzufügen hatte. So besaß der Germane seine Steinkreise, die in einer auf die Stelle des Sonnenaufgangs gerichteten Achse lagen.[5] Das Grundelement der römischen Stadt bildete ein Achsenkreuz zweier Hauptstraßen, des Cardo (S-N-Achse) und des Decumanus (W-O-Achse). Ein Beispiel dafür ist die Anlage von Trier, dessen Forum im Schnittpunkt von Cardo und Decumanus lag. Die Basilika der Matronenkultstätte bei Pesch in der Eifel, eines Heiligtums germanisch-keltischer Muttergottheiten, war ebenso geostet wie ein Großteil der christlichen Basiliken, Klöster und Kathedralen. Auch das christliche Heilsgeschehen war nach der Auffassung des frühmittelalterlichen Menschen in diese kosmische Struktur eingeordnet. So steht auf dem Elfenbeindeckel des goldenen Codex von Echternach das Kreuz auf einer atlantenartig geduckten Frauengestalt, die durch eine Schrift als terra (Erde) bezeichnet ist, während die Büsten von Sonne und Mond in Gestalt von antiken Göttern zu beiden Seiten des Gekreuzigten angebracht sind. Unter dem Crucifixus des Vortragekreuzes des Herzogs Otto und der Äbtissin Mathilde beobachten wir das chtonische Symbol der Schlange, das auch die germanische Ornamentik beherrschte. Das großartigste Denkmal dieses Geistes aber ist der Sternenmantel Heinrich des Heiligen, der seinen Träger zu einem kaiserlichen Atlas umdeutete. Sternbilder und Tierkreiszeichen, Evangelistensymbole und in ihrer Mitte der thronende Christus beschreiben in goldener und weißer Stickerei auf ursprünglich purpurnem Grund das Weltall, dessen irdischer Lenker der Kaiser ist. In dieser Auffassung der Herrscherwürde findet auch Hebbels Nibelungenschluß seine Rechtfertigung. Dort läßt nämlich der Dichter den Hunnenkönig Attila sprechen:

„Herr Dietrich nehmt mir meine Kronen ab
und schleppt die Welt auf eurem Rücken weiter!“

Und der Gote antwortet:

„Im Namen dessen, der am Kreuz erblich.“

---

[5] *Weigert, Hans:* Geschichte der deutschen Kunst. Berlin 1942, Propyläen-Verlag. S. 19 und S. 55.

An diesen Beispielen sehen wir, daß sich der Mensch des werdenden Abendlandes — ob er nun von der Antike, dem Germanentum oder Christentum herkam — um eine geistige Bewältigung des Raumes mühte. Den Sinn des kosmischen Geschehens suchte er zu erfassen. Demgegenüber beobachten eine Reihe von Kunsthistorikern, daß die kosmischen Gesetze den modernen Künstler wenig verpflichten. Man bemerkt, daß besonders in der Architektur die Bindung an den Boden kaum beachtet wird. Die Wohnmaschine, die auf Stützen schwebenden Hochhäuser kennzeichnen unser Bauen.[6] Auch in der Wallfahrtskirche von Ronchamp sieht Linus Birchler das Gefühl der statischen Sicherheit angegriffen. Ohne diesen Beobachtungen eine moralische Bewertung zu geben, dürfen wir feststellen, daß sich hier der moderne Mensch von der Auffassung der Frühzeit grundsätzlich löst. Genau so wie er den Himmel nicht mehr als „feste Kuppel", sondern als „saugende Leere" empfindet.[7] Aber ist dieser erste Grundwert der Frühzeit, die Erfassung der kosmischen Struktur unseres Daseins, nicht auch für uns von fundamentaler Bedeutung? Kann sich der moderne Mensch auf die Dauer ungestraft dem Rhythmus des Weltalls entziehen? Sonne, Mond und Sterne haben nicht nur naturwissenschaftliche Bedeutung. Und wenn wir auch weit davon entfernt sind, in der Erde eine Göttin zu verehren, so genügt es auch nicht, sie lediglich als Ausbeutungsobjekt zu betrachten. Es scheint tatsächlich, daß der antike und frühmittelalterliche Mensch uns in der Sinndeutung der Welt überlegen war.

Die Bindung an die Zeit

Ein weiterer Wert, dem sich der Mensch des werdenden Abendlandes verpflichtet fühlte, war die Ordnung der Zeit. Wir möchten dabei unsere Betrachtung auf jenes Gesetz einschränken, zu dem der moderne Mensch nur geringe Beziehungen zu haben scheint, auf das Gesetz der Tradition; ohne die Annahme eines solchen Gesetzes nämlich sind eine Reihe von Tatsachen der Geschichte nicht zu verstehen. So weist die Kunstgeschichte nach, daß es im Mittelalter Kompositionsweisen gibt, die sich bis in die Antike zurückverfolgen lassen, und mancher christliche Bildtypus hat seinen Ursprung in heidnischen Bildvorstellungen. Diese Tatsachen lassen sich nur durch die große Ehrfurcht vor den überkommenen Werten der Vergangenheit erklären. Trotz aller politischen Kämpfe zwischen Römern und Germanen, trotz der weltanschaulichen Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen bestand eine große Achtung vor dem vielfältigen Erbe. Dabei waren natürlich die Antike und das Christentum den heidnischen Germanen gegenüber die Gebenden. Doch wird im Katalog der Ausstellung ein Begriff gebraucht,

---

[6] *Sedlmayr, Hans:* Verlust der Mitte. Salzburg, 2. Auflage, S. 102ff. *Birchler, Linus:* Orientierung (Katholische Blätter für weltanschauliche Information) Zürich, in: 31. Juli 1956. Nr. 14/15, S. 158.

[7] *Schadewaldt, Wolfgang:* Griechische Sternensagen, Frankfurt/M. und Hamburg 1956, Fischer-Bücherei. S. 7.

der diese Achtung vor der anderen Kultur auch im umgekehrten Falle zeigt, der Begriff der „Interpretatio Romana". Dieser Ausdruck besagt, daß die Römer fremde Kulte und Kulturen selbst barbarischen Ursprungs übernommen und römisch gedeutet haben. So heißt es von der Bronzetafel von Heddernheim (2. Jahrhundert n. Chr.), die im Zusammenhang mit reichem Reliefschmuck eine Gottheit mit Doppelaxt und Blitzbündel zeigt, daß dieser Juppiter den Baal der nordsyrischen Stadt Doliche darstellt. Auch der Altar des Herkules Barbatus aus dem Brohltal stellt eine solche „Interpretatio Romana" eines heimischen Schutzgottes der Steinbrüche dar.

Viel reicher ist natürlich die Abhängigkeit der Germanen von den Römern. Dabei dürfen wir zunächst auf jenes, dem modernen Menschen so wenig verständliche Bemühen der frühmittelalterlichen Kaiser hinweisen, sich in der legitimen Nachfolge der antiken Herrscher zu sehen. So besaß die karolingische Kaiserpfalz von Ingelheim eine Abfolge von Herrscherbildern, die mit der Darstellung assyrischer und persischer Großkönige begann, um über die Bilder Alexanders des Großen, Romulus' und Remus' und Konstantins in der Verherrlichung Karls des Großen und seiner Taten ihren eigentlichen Höhepunkt zu finden.[8] Karl der Große suchte sich also gleichsam dadurch zu legitimieren, daß er sich in die Abfolge der großen antiken Herrschergestalten einreihte.

Das Bemühen um solche Traditionsreihen konnte man sehr oft in der Ausstellung beobachten. Als Beispiel dürfen wir auf die Karte von Verbeek und A. Mann hinweisen, die uns die Aachener Pfalzkapelle und ihre Nachfolgebauten aufzeigt. Das Vorbild für diesen mittelalterlichen Führungsbau bot die antik-byzantinische Architektur, namentlich S. Vitale in Ravenna. Die Karte macht nun augenfällig, wie sich dieser Bautypus über zweieinhalb Jahrhunderte in ganz Europa verbreitet und dem Kaisergedanken architektonischen Ausdruck verleiht.

Eine weitere Karte sei noch erwähnt, die die religiöse Seite dieses Bemühens um Traditionen und zugleich den Versuch, eine Landschaft sakral zu gestalten, zeigt. Es ist die Karte der Reliquienübertragungen nach Sachsen im 9. und 10. Jahrhundert (Entwurf von E. Hegel). Nach der militärischen Überwindung der Sachsen setzte die Kirche ihre alten Versuche zur Missionierung des Stammes fort. Aber sie begnügte sich dabei nicht mit einer rein intellektuellen Unterweisung der Bewohner des Landes, sondern man schaffte aus Frankreich und England, aus der Schweiz und Italien Reliquien nach Sachsen um das Land gleichsam von Innen her in der kirchlichen Überlieferung zu verankern und durch die Gebeine der großen Schutzpatrone seinsmäßig zu heiligen. Wir glauben, daß es nicht zuletzt diese Art der Missionierung war, die nach kurzer Zeit aus diesem Volk und Land die Hochblüte der ottonischen Kultur hat entstehen lassen.

---

[8] *Leitschuh, Franz Friedrich:* Geschichte der karolingischen Malerei. Berlin 1894. S. 61ff.

Diese Hinweise mögen genügen, uns das grundlegende Gesetz der Tradition ins Gedächtnis zurückzurufen, das in unserer Zeit immer mehr an Wert verliert, das aber im frühen Abendland seine gestaltende Kraft bewiesen hat.

Das Bild vom Menschen

Das Bild vom Menschen gilt als eigentlicher Wertmaßstab für jede Kultur, weil der Mensch die Summe aller erfahrbaren Werte in sich enthält. Was vom Menschen im allgemeinen gilt, kann man von der Frau in besonderer Weise aussagen: Eine Epoche, die der Frau Würde und Ehrfurcht zukommen läßt, wird einen besonderen Rang in der Geschichte einnehmen; denn gerade in dem Bilde der Frau zeigt sich zuerst die Not und Gefährdung des menschlichen Seins. Deshalb scheint es durchaus gerechtfertigt, eine Zeit nach ihrem Bild von der Frau zu befragen, wenn man ihre Auffassung vom Menschen überhaupt kennenlernen will.

Zwei wertvolle Werke der Ausstellung bieten sich für unsere Untersuchung zu einem Vergleich an: Es ist die Göttin Athene des Hildesheimer Silberfundes und die Madonna des Essener Münsterschatzes. Beide Werke stellen sitzende Frauengestalten dar, beide sind von künstlerischem Rang. Die Athene aus Hildesheim steht am Anfang der Epoche, die Madonna aus Essen an ihrem Ende.[9]

Zunächst das Bild der antiken Frau: In dem Rund der Schale, das von einem breiten, aber flach gehaltenen Rahmen mit Akanthus und Palmettenornamenten gefaßt wird, sitzt in erhabenem Relief die Göttin Athene. Angetan mit dem ärmellosen, hochgegürteten Chiton, die Linke um einen Schild gelegt, die Rechte auf einen gebogenen Stock gestützt, atmet die feingliedrige schmale Gestalt unnachahmliche Würde. In einem Winkel hockt kaum bemerkt ihr Symbol, die Eule. Das mit einem Helm gekrönte Haupt der Göttin wendet sich nach außen. Die Tochter des Zeus schaut in die Ferne. Hoheit findet sich zur Eleganz, und Schönheit paart sich mit Würde.

Anders die Madonna des Essener Münsterschatzes: Gedrungen thront die Gestalt auf einem königlichen Schemel. Das Kind ruht auf ihrem Schoß. Das blockhafte Gebilde der ganzen Skulptur ist völlig in Goldblech gefaßt. Edelsteine bilden die Augen von Mutter und Kind. Beide geben kaum das Sitzen oder eine andere Haltung überzeugend wieder. Nur als ferne Erinnerungen an menschliche Haltungen lassen sich diese Gestalten verstehen. „Der Ausdruckswille dieser Kunst zielt auf das Unsichtbare, Ungreifbare, nicht zu Umgrenzende. Die in Gold gehüllte Gestalt des Essener Münsterschatzes ist ihrer künstlerischen Wirkung nach kein körperliches Gebilde. Obwohl sie als eine Thronende erscheint mit dem Christuskinde vor sich, so ist sie doch jeder plastischen oder anthropomorphen Auffassung entrückt,

[9] Die Datierungen, die der Katalog anführt, lauten für die Hildesheimerschale um Christi Geburt (?), für die Essener Madonna, vor 1000 (Zeit Äbtissin Mathilde 973—1011).

wie schon ein Blick auf Antlitz und Augen bezeugt. Das Christuskind läßt keine Kindauffassung zu, so wenig wie die Auffassung eines auf dem Mutterschoß sitzenden Knaben. Diese Maria lebt ausschließlich in der unnahbaren Region des goldenen Lichtglanzes, der von ihr ausstrahlt als von einer aus mystischer, kultischer Distanz zu verehrenden Gottheit. Und doch entbehrt sie in den zart fließenden Umrissen nicht Züge von überirdischer Lieblichkeit und Frömmigkeit."[10]

Es ist kein Zufall, daß die hervorragenden Frauenbildnisse der Ausstellung und damit der Zeit des werdenden Abendlandes sakralen Charakter tragen. Eine Frau ohne sakralen Bezug war in dieser Epoche gleichsam nicht darstellungswürdig. Deshalb sind die Frauengestalten der Ausstellung fast durchweg Göttinen, heroisierte Tote, Madonnen oder Heilige.

Doch wie die griechische Göttin vorwiegend Werte der diesseitigen Welt aufbietet, die Hoheit der Frau anschaulich zu machen: die Schönheit der Proportionen, die Weite des Raumes in der Haltung des Hauptes, die seelische Tiefe im Blick, Anmut und Hoheit in Gewandung und Waffen, so scheint die Madonna der ottonischen Blütezeit Werte sichtbar zu machen, die von einer jenseitigen, alles menschliche Sinnen überragenden Welt künden: das überpersönliche Leuchten von Gold und Edelstein, das göttliche Urbild der großen Frau mit dem Kind, die heilige Ordnung des Daseins selbst. Sicher kannte auch das Bild der antiken Frau dunkle Schatten, und die Kirche des frühen Mittelalters mußte gegen Raubehen kämpfen, aber die natürliche und übernatürliche Würde der Frau wurde in großen Bildern gefaßt. Betrachten wir dagegen das Idealbild der Frau der Gegenwart, so weist auch dieses Bild tiefe und neue Züge auf. Aber manche Kunstausstellung, mancher Roman und mehr noch mancher Film berichtet uns von der großen Gefährdung der Frau. Und mag ihr Bild um manchen Zug bereichert erscheinen, eines fehlt ihm bestimmt, die sakrale Würde. Die vielen Bilder, die Frauen als Blickfang und Werbung für Waren benutzen, sprechen eine erschütternde Sprache. Diese Bilder werden nicht eher aus dem Gesichtskreis unserer Zivilisation — denn Kultur kann man das wohl kaum nennen — verschwinden, ehe nicht die sakrale Würde der Frau und damit des Menschen neu entdeckt ist.

Das Gottesbild

„Der Glaube an den Menschen setzt voraus den Glauben an die Gottheit, durch die er ist. Ohne Gottesglauben versinkt der Glaube an den Menschen in die Verachtung des Menschen, in den Verlust der Achtung vor dem Menschen als Menschen mit der Folge, schließlich mit dem fremden Menschenleben gleichgültig, verbrauchend und vernichtend umzugehen."[11] Dieser

[10] *Jantzen, Hans:* Ottonische Kunst. München 1947. S. 133.
[11] *Jaspers, Karl:* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt/M. und Hamburg 1955. S. 213.

Satz, der von den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit diktiert ist, zeigt, daß das Bild vom Menschen von der Gottesvorstellung einer Zeit geprägt wird. Unsere Bemühungen um die „unverlierbaren Werte" des werdenden Abendlandes werden deshalb von der Untersuchung des Menschenbildes zur Betrachtung des Gottesbildes fortschreiten müssen. Wir wählen als Beispiel das Christusbild eines Grabsteins aus Niederdollendorf (7. Jahrhundert). Einmal weil dieses Bild zu den frühesten und kaum bekannten germanischen Christusbildern gehört, dann aber auch deshalb, weil dieses Relief die Grundzüge antiker, germanischer und christlicher Gottesvorstellung in sich begreift.

Zunächst jedoch eine Vorbemerkung: Es mag manchen Betrachter geben, der von einem religiösen Bild fromme Anmutungen und ein Gefühl der Rührung erwartet. Ein anderer erhofft vom religiösen Bild die Bestätigung seines konventionellen Tuns, seiner Sittlichkeit, die jeden Anstoß fürchtet. Ein dritter verlangt vom Kunstwerk ästhetischen Genuß. Erwartungen dieser Art werden durch die religiösen Werke des frühen Abendlandes kaum erfüllt. Wer dagegen ein Gottesbild sucht, das den Betrachter auf die Knie zwingt, der schaue sich diese Bilder der Frühzeit an. Das gilt auch von der Stele aus Niederdollendorf: Auf der einen Seite des Grabsteins sehen wir den heroisierten Toten mit Schwert, Kamm und Schlangen,[12] auf der anderen Seite steht Christus. Sein Haupt wird von der Sonne umstrahlt, die Rechte trägt die Lanze, das Zeichen germanischen Königtums. Unter der Gestalt befindet sich wie eine ornamentale Schlange ein breites Flechtband. Den Hintergrund der Gestalt bilden gegeneinandergeführte Winkel, die wir als karge Zeichnung der antiken Mandorla deuten können. Wie die Lanze die germanische Umbildung des imperialen römischen Kreuzstabs darstellt, so erinnert der Kreis auf der Brust an das Gorgonenhaupt auf dem Panzer des Kaisers. Die künstlerische Durchführung der gesamten Komposition erfolgte in einem geometrischen Ritzstil. Dem Künstler ging es also kaum darum, ästhetische Ansprüche zu befriedigen. Manche werden deshalb das Bild als primitiv bezeichnen. Dafür tritt seine sakrale Bedeutung eindringlich hervor: Während der Verstorbene von Schlangen bedroht wird, erscheint Christus im Lichte der Sonne als siegreicher Herr und Heiland der Welt.

Fassen wir die Grundzüge des Bildes zusammen, so finden wir die stärksten Kräfte aus Welt und Geschichte in der Gestalt Christi vereint, die kosmische und imperiale Sphäre. Die künstlerische Form dieser Steinplatte nannten wir geometrisch und primitiv, um darauf aufmerksam zu machen, daß ihre Schöpfer von religiösen Anliegen zu diesem Werke gedrängt wurden: Sie haben Gott im Kosmos und der Geschichte erfahren und sie wollten sein Bild im Leben und Tod vor sich haben, um Welt und Geschichte, Leben und Tod zu bestehen.

---

[12] Das Kämmen des Haares weist auf das Fortwirken der Lebenskraft hin.

Ein Blick auf die glatten und oft so nichtssagenden Denkmäler unserer Friedhöfe verrät, wie viel von der Gottesauffassung des frühen Abendlandes verlorengegangen ist. Rein künstlerische und formalästhetische Reformvorschläge werden diese Not der religiösen Gegenwartskunst kaum bannen. Was fehlt und was uns von der Frühzeit unterscheidet, ist die religiöse Erfahrung, die Erfassung von Welt und Geschichte als Ort der Begegnung mit dem persönlichen Gott.

Hier dürfen wir unsere Erwägungen über die tragenden Werte des werdenden Abendlandes abschließen; denn noch einmal ist das große Gesetz deutlich hervorgetreten, das schon das Ergebnis unserer Betrachtungen über die Bindung an Raum und Zeit und das Menschenbild der Epoche charakterisierte: „Das physische Sein der Dinge kommt nur als Träger von Bedeutung in Sicht," Schöpfung ist Offenbarung.[13] Die Erfahrung des Heiligen, die der moderne Mensch kaum noch macht, bestimmte damals Wille und Werk. Den Kanon, nach dem die Gestalt der Athene auf der Hildesheimer Silberschale gebildet ist, können wir erlernen, die geometrischen Formen eines merowingischen Christus können wir nachmachen. Doch damit werden wir den Geist des Abendlandes kaum retten; denn das Gesetz, unter dem das werdende Abendland seinen Weg in die Geschichte antrat, war nicht wissenschaftlicher oder künstlerischer Natur. Vielmehr wurde der Mensch durch die Erfahrung des Heiligen geprägt. Erst wenn wir also wie die Menschen der Frühzeit das Heilige wieder erfahren, bauen wir weiter nach gleichem Gesetz.

Über Rilkes Antichristlichkeit

BERT HERZOG

Es hat nach Rilkes frühem Tod nicht an Versuchen gefehlt, den Dichter der „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge", der „Duineser Elegien" und des „Stundenbuchs" — wenn auch mit Vorbehalten — für eine der christlichen Konfessionen in Anspruch zu nehmen. Zähringer bemühte sich, in Rilkes Dichtungen eine katholische Grundströmung nachzuweisen, und Kindt war der Meinung, es sei in Rilke etwas Evangelisch-Protestantisches zu spüren. Aber diese Versuche mißlangen und auch der von Liselotte Cor-

[13] *Brunner, August:* Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg i. Br. 1956. S. 155.

bach, die wenigstens kryptochristliche Frömmigkeit feststellen wollte, indem sie vereinzelte etwas mißverständliche Aussprüche Rilkes erbaulich deutete. Es hat sich nämlich inzwischen herausgestellt — und das ist eines der wenigen sicheren Ergebnisse der Forschung —, daß Rilke von nichts weiter entfernt gewesen sein kann als von einem konfessionellen Christentum, ja man muß sogar sagen vom Christentum überhaupt.

Er selbst hat sich deutlich genug ausgesprochen, in Briefen, Gesprächen, in Prosaentwürfen, frühen Novellen und späten Gedichten; am deutlichsten in jenem „Brief eines jungen Arbeiters", der erst nach seinem Tod veröffentlicht wurde und den man nach seinem Hinscheiden unter anderen angefangenen Arbeiten auf seinem Schreibtisch in Muzot gefunden hat. Aber es hätte dieses „Arbeiterbriefes" nicht mehr bedurft, um sich darüber klar zu werden, daß Rilke, wie er selbst gestand, sich schon früh „immer leidenschaftlicher von allem Christlichen entfernt" hat; denn bis in sein Testament hinein verbat er sich den Trost der christlichen Religion und beschwor noch ein Jahr vor seinem Tod seine Freunde, jeden priesterlichen Beistand, der sich aufdrängen könnte, von ihm fernzuhalten. „Schlimm genug", schrieb er, „daß ich in den körperlichen Nöten meiner Natur den Vermittler und Verhandler im Arzte zulassen mußte; der Bewegung meiner Seele aufs Offene zu wäre jeder geistliche Zwischenhändler kränkend und zuwider." Es ist auch unmöglich geworden, die schneidenden Sätze zu überhören, in denen sich Rilke über das Christliche aussprach, und zu vergessen, daß schon der Einundzwanzigjährige in der Erzählung „Der Apostel" (damals von Nietzsche begeistert) geschrieben hat: „Der, den sie als Messias preisen, hat die ganze Welt zum Siechenhaus gemacht." Er nannte diesen „Apostel" 1896 in einem Brief an Bodo von Wildberg sein „halb ernstes, halb satirisches Glaubensbekenntnis". Rilkes Antichristlichkeit ist zeitenweise sogar rabiat gewesen, und er kannte seit seinem zwanzigsten Jahr nur zweierlei, über das er immer ungehemmter seinen Spott ausgoß: das Christentum und die Bürgerlichkeit. Es will gar nichts besagen, wenn er die Engel rühmte; denn er hat erklärt, daß seine Engel mit den christlichen nichts gemein haben; wenn er mit schönen Versen Maria umspielte; denn im „Stundenbuch" steht schon das entscheidende Wort: „Wehe, sie gebar noch nicht den größten"; und wenn er oft in der Bibel las; denn er benützte sie als Anregung für seine Poesien und er las zeitenweise ebenso eifrig den Koran.

Es ist deutlich geworden, daß Christus ihm im Weg stand und daß er ihn zu verdrängen suchte. Christus, nicht Jesus. Jesus schien ihm keine Gefahr zu sein; denn Jesus war für ihn nur jener jüdische Rabbi, den man vor zweitausend Jahren ans Kreuz schlug und von dem es im Arbeiterbrief heißt: „Er hat (noch) nichts von uns gewußt, nichts von unserer Arbeit, nichts von unserer Not, nichts von unserer Freude ... Was will er (eigentlich) von uns? Er will uns helfen, heißt es, aber ... seine Verhältnisse waren so weitaus andere ... und (unsere Welt hat nun) keinen Zugang mehr für ihn. Das Mindeste, was wir von ihm fordern, wäre, daß er (inzwischen) ohne Rest aufge-

gangen sei, ja, ganz ohne Rest — spurlos." Das heißt: er schob ihn in die Vergangenheit zurück, machte ihn zu einem vergangenen Menschen verschollener Zeiten und konnte ihn übergehen. Mit Christus aber war es anders. Christus nämlich war für ihn jener, den die Christen aus Jesus gemacht hatten und der nun nicht ohne Rest aufgegangen, sondern geblieben war bis in unsere Tage. Rilke konnte sich aber nicht denken, daß „das Kreuz bleiben sollte, das doch nur ein Kreuzweg war. Es sollte uns gewiß nicht überall aufgeprägt werden wie ein Brandmal. In ihm selbst sollte es aufgelöst sein. Aber die Menschen", schrieb er, „sind hier wie Hunde gewesen, die keinen Zeigefinger verstehen und meinen, sie sollten nach der Hand schnappen ... Statt vom Kreuzweg aus weiterzugehen, hat sich die Christlichkeit dort angesiedelt ... (und nun trägt sie) die Schuld, daß die Wanderung nicht weitergeht. Sie (die Christen) haben aus dem Christlichen ein métier gemacht, eine bürgerliche Beschäftigung sur place ... Sie haben nun dieses Gedräng auf dem Gewissen, dieses Anstehen auf der überfüllten Stelle ... und leben von der Aufrichtung der schiefen oder völlig umgewehten Kreuze." Und darum holte er zu der Frage aus: „*Wer,* ja — anders kann ich es jetzt nicht ausdrücken, *wer* ist denn dieser Christus, der sich in alles hineinmischt ... der, so scheint es, immer wieder verlangt in unserem Leben der *erste* zu sein. Oder legt man ihm das nur in den Mund?" Er glaubte, daß man es ihm nur in den Mund gelegt hat. Und das In-den-Mund-Gelegte war eben Christus in Jesus. Christus war der in Permanenz erklärte Jesus, aus dem der Mittler wurde, der Sohn, der Erlöser, während doch Jesus nur ein „Weisender" gewesen sei, ein „Zeigefinger" auf Gott. Er wollte aber keinen Mittler, keinen Erlöser, keinen, der ihm den Weg zu Gott verstellte. Er wollte freien Weg aufs Offene zu. Er hatte mit Christus gebrochen.

Schon sehr früh; denn der als Katholik getaufte und erzogene Rilke ist nicht erst allmählich in den Zustand leidenschaftlicher Ablehnung geraten, sondern er hat sich, wie es scheint, eines Tages plötzlich abgewendet, damals, als er kaum fünfzehnjährig aus der Kadettenanstalt entlassen wurde, um dann „Handelsschüler" in Linz und danach „Privatist aufs Abitur" in Prag zu werden. Das ereignete sich nach einer Phase fiebriger und ungesunder Frömmigkeit und einer gewaltsamen Gefühlsübertreibung, die zu merkwürdigen Zuständen mit pathologischen Symptomen geführt hatte, zu Halluzinationen und einer rasch wieder verschwindenden Andeutung von Stigmen an beiden Füßen, die, es ist nichts anderes anzunehmen, hysterischer Natur gewesen sein werden. Hinter allem aber stand ein seelischer Konflikt, der mit seiner Mutter zusammenhing. Er liebte sie und haßte sie zugleich, und in seinen ambivalenten Spannungen sah er keinen andern Ausweg mehr als die Flucht aus der Mutterwelt unter Hinterlassung alles dessen, was mit ihr zusammenhing. Und es hing sehr viel mit ihr zusammen, auch das Christentum, das er zuerst durch sie lieben und dann in ihr hassen gelernt hatte. Mit ihr stand und fiel es für ihn. Man täusche sich nicht. Seine religiösen Entscheidungen fielen nicht dort, wo der Philosoph seinen Standort hat und

sich mit rationalen Argumenten zu schaffen macht, sondern sie fielen im Vorfeld und in der Zeit des Übergangs von der Pubertät in die Adoleszenz; sie waren affektiver Art.

In diesem Vorfeld aber stand ein Kind, das zwei Monate zu früh auf die Welt gekommen war, „um Mitternacht", wie es in einem späten Brief seiner Mutter heißt, „in der gleichen Stunde, wo unser Heiland geboren wurde, und da es zum Samstag ging wurdest du sofort ein Marienkind: der gnadenreichen Madonna geweiht... Klein und zart war unser süßer Bubi... und als er vormittags im Bettchen lag, bekam er das kleine Kreuzchen (das vorsorglich gekauft worden war) und so wurde Jesus sein erstes Geschenk." Der süße Bubi kam gleich in die Herzweiche und wurde verzärtelt. Danach aber geschah das Unglaubliche, daß diese Mutter den Knaben als Ersatz für ein verstorbenes Töchterchen nahm, den Kleinen zum Transvestiten machte, ihm bis ins sechste Jahr Mädchenkleider anzog, ihm Locken wachsen ließ und ihn ihre „süße kleine Sophie" nannte. Er mußte mit Puppen spielen und mit Mädchen umgehen und das wurde nicht nur überaus lächerlich, sondern auch der Grund für einen verheerenden Einbruch von Angst in das junge Leben. Denn René, wie Rilke damals noch hieß, konnte nicht leisten, was die Mutter von ihm verlangte, es kamen immer wieder die peinlichen Augenblicke, wo er sich als Knabe zu benehmen hatte, und so wurde er in eine Schauspielerei hineingetrieben, die vieles in ihm verdorben und verdreht hat. Wenn der Knabe René einmal böse gewesen war und in sein Zimmer verwiesen wurde, kam es vor, daß er von dort aus in der Mutter Zimmer schlich und mit hoher schriller Mädchenstimme als brave „Sophie" auf den schlimmen Buben schalt. Ein symptomatischer Vorgang, der die Gespaltenheit seiner kleinen Person enthüllte.

Als die Eltern sich trennten und der Elfjährige in die Kadettenanstalt abgeschoben wurde, löste sich die Spannung nicht; denn, nun zwischen Vater und Mutter hin und her gezerrt, blieb seine Wunde offen; der Vater war für strenge Erziehung und wollte aus René einen Soldaten machen, die Mutter aber kam vom „Töchterchen" nicht los und unterstützte alles, was den Knaben seelisch verweichlichen konnte, was an ihm schon mädchenhaft geworden war, und in den Ferien machte sie immer wieder zunichte, was im Internat an René männlicher zu werden begann. Bis die Pubertät alles vollends verwirrte, und die Spannungen, unerträglich geworden, zu einer brüsken Losreißung führten, die Liebe zur Mutter in Haß umschlug, in den Haß des sich gefährdet Fühlenden, der vor einer Mutterliebe zu flüchten begann, die ihn zu zerstören drohte. Damals brach er auch mit dem Christentum.

Mit seiner Mutter nämlich war für ihn verwachsen das Christentum und die Liebe, jene Liebe, vor der er zitterte und bebte, und jenes Christentum, das mit der Liebe umzugehen schien wie mit Konfekt. Er hat die Liebe nur von einer bedrohlichen Seite her kennengelernt und ihre aussaugende und verschlingende Art. Darum wurde später aus ihm jener Malte Laurids Brigge, der von zu Hause fortging als verlorener Sohn, weil er die „innige Indiffe-

renz des Herzens" ersehnte und sich vornahm „niemals zu lieben, um keinen in die entsetzliche Lage zu bringen, geliebt zu sein", eben so, wie seine Mutter ihn geliebt hatte, wie er zu seinem Schrecken von ihr geliebt worden war, unter einer Vergewaltigung seiner Natur. Diese Mutter aber hatte ihm vorgesagt: Gott ist die Liebe, der süße Jesus liebt dich, liebe auch ihn mit allen Fasern deines Herzens, gib ihm dich ganz zu eigen, oder wie jeweils die Formeln heißen, die viele so leichthin sagen, mit nichts verbunden als mit kleinen überanstrengten Gefühlen. Er hatte es wohl versucht nach der Weise dieser Mutter Gebetlein zu plappern, sich in das Kreuz hineinzumeditieren, die Herzwunde Jesu zu küssen, die Wundmale an Händen und Füßen, aber eines Tages gelang ihm das nicht mehr, weil er in den Umschlag geraten war und weil ihn nun der Haß überschwemmte. Von da an mußte er sich die Liebe immer so denken, wie die Liebe seiner Mutter gewesen war: verzehrend, gewalttätig, ihn verschlingend. Liebe? Er sah in ihr nur noch Gefahr, Desintegration seiner Person, eine Beraubung seiner Freiheit. Er suchte nun Sicherheit vor Liebe und er fing an zu fliehen, wo Liebe auf ihn zukam. Von Christus aber hatte er nur gehört, daß er liebe und Liebe erwarte, daß er der große Liebende sei, der mit dem vor Liebe blutenden Herzen, der sich aus Liebe für die Menschen kreuzigen ließ und der nun darum „verlangt, in unserem Leben immer der erste zu sein", der Geliebte, der eifernd Liebende, der Eifersüchtige auf alle Liebe. Er ist nie fähig geworden, mehr darin zu sehen als eine Verschlingung und Verspeisung, und hier war denn der innere Ort, wo die Entscheidung gegen Christus fiel. Christusliebe und Mutterliebe flossen in ihm ineinander und beide erzeugten in ihm die gleiche Angst, den gleichen Widerstand, den gleichen Haß.

Aber es kam noch ein drittes hinzu: der in jener Zeit aufkeimende Haß auf den Bürger. Der Bürger wurde für ihn die verächtlichste Figur, die es gibt (wobei zu beachten sein wird, daß er selbst aus einem stickluftigen Prager Bürgermilieu hervorging und die teilweise zweifelhaften Tugenden einer saturierten Bürgerschicht von seinen Eltern und seiner Verwandtschaft vorexerziert erhielt). Der Bürger wurde für ihn etwas, das er floh, er schien ihm ein Todfeind aller Schönheit zu sein, ein innerlich erstorbenes Gewächs, er ertrug ihn nicht mehr. Aber fast alle Bürger, die er um sich sah, schienen Christen zu sein. Er sah sie am Sonntag in der Kirche, sie schwenkten Kreuze und Fahnen, trugen Kerzen und geweihte Medaillen, stifteten Seelenmessen und Paramente und schienen sehr beschäftigt zu sein mit ihrem Seelenheil, besonders aber seine Mutter. Doch es entging ihm nicht, daß viele eine doppelte Moral besaßen und nicht nur den lieben Gott, sondern auch noch das goldene Kalb verehrten und daß ihre fromme Betriebsamkeit manchmal eine etwas gespenstische Beschäftigung war. Er glaubte sich nicht zu täuschen; denn er sah solche Christen in nächster Nähe, und er hat einmal von seiner Mutter gesagt: „Sie betet, wie andere Kaffee trinken." Diese Mutter liebte es zwar, wie er später im „Malte" schrieb, stundenlang zu knien und sich hinzuwerfen und „sich so recht mit dem großen Kreuz zu gebärden vor der

Brust und um die Schultern herum", sie hatte eine gefühlvolle Weise zu beten und Kreuze zu küssen und Stoßgebete zum Himmel zu schicken, aber sie blieb (selbst als alte Frau noch) auf dem Standpunkt, „daß Zerstreuungen auch in Glaubenssachen ausreichend sind für die geistigen Bedürfnisse einer Dame von Welt" (was sie zu sein glaubte), und um 1900 gab sie ein Büchlein heraus mit Aphorismen und fand es bemerkenswert zu schreiben: „Die weltfreudigsten Frauen benützen zuweilen den Heiligenschein als Kopfbedekkung".

Wer das weiß, der spürt denn auch immer in den oft bissigen und gewagten Ausfällen Rilkes gegen die christliche Frömmigkeit, daß hier der Bürger und seine Mutter transparent sind. Über solche Erfahrungen lief die Kette seiner Assoziationen, daraus stieg die Vorstellung auf von einem satten, selbstzufriedenen Christentum, das sich einen „billigen Trostmarkt" eingerichtet hatte und „geistliche Zerstreuungen kaute." Er sah, wie diese christlichen Bürger eine himmlische Buchhaltung führten mit peinlich aufgerechnetem Soll und Haben und einem geistlichen Aktivsaldo, den in der Sterbestunde vorzuweisen, sie grimmig entschlossen waren. Sie flößte ihm keine Sympathie ein, diese Religions-Bourgeoisie, die mit dem Herrgott umzugehen pflegte wie mit einem Geschäftsteilhaber, und man kann das verstehen; aber es ist nun leider auch festzustellen, daß Rilke seine falsche Gleichung Christentum = Bourgeoisie, dieses adoleszente Rebellensynonym nie aufzulösen vermochte und daß ihm dieser Kurzschluß bis ans Ende das Konzept verdorben hat. Noch im „Arbeiterbrief" bezog er, über das Christentum spottend, seine Ausdrucksweise aus der Welt des Geschäfts, der Börse und des Handels, und das war diesem sonst so differenziert urteilenden Menschen eigentlich nicht angemessen, auch wenn man in Erwägung zieht, daß Rilke ein Organ für das Komische hatte und für alle Nuancen der Travestie; denn gelegentlich weiß man nicht, ob seine Vergleiche nun geistreich sind oder geschmacklos. Aus Ronda schrieb er 1912 an die Fürstin Taxis: „Seit Córdoba bin ich von einer beinah rabiaten Antichristlichkeit... wirklich, man soll sich nicht länger an diesen abgegessenen Tisch setzen und die Fingerschalen, die noch herumstehen, für Nahrung ausgeben. Die Frucht ist ausgesogen, da heißts einfach, grob gesprochen, die Schalen ausspucken. Und da machen Protestanten und amerikanische Christen immer noch wieder einen Aufguß mit diesem Theegrus, der zwei Jahrtausende gezogen hat. Mohammed war auf alle Fälle das nächste, wie ein Fluß durch ein Urgebirg bricht er sich durch zu dem einen Gott, mit dem sich so großartig reden läßt jeden Morgen, ohne das Telephon ‚Christus', in das fortwährend hineingerufen wird: Holla, wer dort?, und niemand antwortet." Wenn man solchen Sätzen ihr manchmal faszinierendes Sprachgewand nimmt, dann werden sie ein Gegenstand peinlicher Verlegenheit, dann zeigt sich nicht nur eine totale Verkennung dessen, was Christentum ist oder sein will, sondern es zeigt sich ein Absinken des Niveaus, das konsternierend wirkt; dann wühlen sich Haß und Ressentiments hervor und dieser „zarteste und reinste Geist der Epoche",

wie man ihn einmal genannt hat, schreibt wie ein Freidenkervereinsvorstand. Aber es zeigt sich auch, daß Rilkes Vorstellungen von Christus und christlicher Religion schon am Ausgangspunkt verdreht worden sind und in eine falsche Richtung führten, daß es aber dabei blieb und daß es später keine Korrekturen gab. In dieser Hinsicht blieb er einfach stehen und bewegte sich durchaus nicht „aufs Offene zu", sondern in dem in der Jugend abgezirkelten Kreis seiner — man möchte sagen — agglutinierten Kausalität.

Seine Ressentiments aber haben ihm mehr als einen Streich gespielt. Bezeichnend dafür ist das 1906 entstandene Gedicht „Der Ölbaumgarten". Wir wissen, was sich nach den Evangelien dort zugetragen hat und um was es ging in der Todesangst Jesu. Rilke aber, der öfters die Neigung hatte, alles auf den Kopf zu stellen und am eigentlichen Sinn vorbeizuhören, erfaßte die Gelegenheit, Jesus einen Betrug zu unterschieben. Denn in diesem Gedicht stehen die bemerkenswerten Verse:

Ich bin allein mit aller Menschen Gram,
den ich durch dich zu lindern unternahm,
der du nicht bist. O namenlose Scham ...

Man kann diese Verse wohl nicht gut anders paraphrasieren als so: Dieser Jesus wußte zwar, daß es den (Gott-)Vater nicht gibt, aber er hatte den Menschen vorgemacht bei diesem (nichtseienden) Vater für sie zu bitten. Und damit machte er den Bittenden zum Scharlatan. Das war eine tückische Wendung, aber es war nicht die einzige in Rilkes Werk; im „Stundenbuch" wimmelt es von solchen.

Es war der Haß, der hier die Zügel schießen ließ. Es kann keine Rede davon sein, daß er von Christus frei war, er war von ihm so wenig frei wie Wiechert, der sich auch keine Gelegenheit entgehen ließ, mit Christus und Gott zu hadern und sich in Blasphemien zu ergehen. Beide waren mit dem Haß an ihn gebunden bis zum Ende. Wenn aber Haß verhinderte Liebe ist, wie, wenn ich nicht irre, Kierkegaard gemeint hat, dann ergeben sich Aspekte, die wohl einmal zu betrachten wären.

Aber eine Hoffnung sollte man fahren lassen und ein Gerücht auf die Seite der Legenden tun: die in gewissen Kreisen zirkulierende Behauptung, er habe sich insgeheim vor dem Tod noch mit einem Priester ausgesprochen und sich mit Christus versöhnt. Denn das Dabeistehen eines Geistlichen während der Beerdigung beweist das nicht, und daß ein Priester den Sterbenden im Sanatorium hatte besuchen dürfen, ist kategorisch verneint worden von jenen, die dazu berechtigt sind, und wir haben keinen Grund das zu bezweifeln.

Johannes Kapistran, der „Apostel Europas“

OTTOKAR BONMANN OFM

Die Geschichte Europas im 15. Jahrhundert kennt drei größere Kulturgebiete von starker eigener Prägung, die von bedeutenden Meistern wiederholt geschildert worden sind: die italienische Renaissance, die burgundische Hofkultur und die reiche, aber vielgestaltige brodelnde deutsche Volkslandschaft.

Dieses Jahrhundert der starken Individualitäten wird gewöhnlich unter dem Gesichtspunkt der profanen Kultur betrachtet.[1] Solche Einschränkungen bringen es aber mit sich, daß in jedem dieser drei Gebiete hervorragenden, vor allem kirchlichen und religiösen Persönlichkeiten noch nicht vor der Geschichte die Gerechtigkeit widerfahren ist, die sie objektiv beanspruchen dürften. Einige von ihnen, um hier allein Johannes Kapistran zu nennen, schreiten nicht nur über alle diese drei Gebiete hin, sondern sind auch noch außerhalb Europas im Dienste der Kirche tätig.

Seit ein paar Jahren hat man in Quaracchi-Florenz, in dem dortigen Forschungsinstitut des Franziskanerordens, mit den Vorarbeiten zu einer kritischen Edition der gesamten Korrespondenz Kapistrans begonnen. Es sind bis heute gut 700 Stücke dieses Commercium litterarum bekanntgeworden, darunter eine größere Zahl von Brieftraktaten, wie sie damals üblich waren, bzw. von Briefen, die wir heute mehr als Flugschriften bezeichnen würden. Kapistran rühmt sich, von den Päpsten seiner Zeit allein 60 Privatbriefe erhalten zu haben; sie sind noch nicht alle wiedergefunden.

Dagegen besitzen wir Brieftexte von fast allen Großen seiner Zeit, von Kirchenmännern und Laien; Korrespondenzen mit den Stadtverwaltungen, mit beinahe allen Höfen (Neapel, Mailand, Dijon, England, Polen, Böhmen, Ungarn); Schreiben vom kaiserlichen Hof und aus dem schlichten Volk, das sich mit rührendem Vertrauen an Kapistran wendet. Es gibt in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts wohl kaum eine Frage von Bedeutung, die nicht sehr bemerkenswert in diesem Epistolarium auftaucht. Wenn dieses einmal gedruckt vorliegt, wird es sicher eine ganz hervorragende Quelle zur Kulturgeschichte des frühen 15. Jahrhunderts werden.[2]

---

[1] Nachdem schon J. Burckhardt nachdrücklich auf die Wanderprediger hingewiesen hatte, war es vor allem Pastor, der eingehender über Kapistran berichtete. Er war dieser Gestalt bei seinen Forschungen oft begegnet und hielt eine quellenmäßige Lebensbeschreibung für eine dankbare Aufgabe. Vgl. *Gesch. d. Päpste I (1926) 482, bzw. III,* 72.

[2] Als der äußerst langwierige Kanonisationsprozeß 1690 glücklich zum Abschluß gekommen war, begünstigt von den damaligen Türkeneinfällen, bemühte man sich, Kapistran auch offiziell den Ehrentitel eines „Apostels Europas“ zu erwerben. Das maßgebende Schriftstück wurde später in die *Acta Sanctorum, Oct. X, 427—31* aufgenommen. Auf diesen Titel kam jüngst Papst Pius XII. in seinem Schreiben zum 500jährigen Jubiläum des Heiligen zu sprechen. Vgl. *Osservatore Romano, 24. Oktober 1955.* Vgl. *Johannes Hofer,* CSSR, *Johannes von Capestrano, ein Leben im Kampf um die Reform der*

Die Persönlichkeit Kapistrans

Kapistran ist der Sohn einer italienischen Mutter und eines nordischen Vaters, der nach guter Tradition sogar ein deutscher Ritter war und sich hoch oben in den südlichen Abruzzen, eine Autostunde von Aquila entfernt, in Capestrano eine neue Heimat gegründet hatte. Dort wurde Johannes 1386 geboren.[3] Er ist denn auch in seiner Art ein rechter Italiener, was man im Auge behalten muß, wenn man ihn später z. B. gegen die Hussiten kämpfen sieht; er offenbart aber auch Züge, die man eher als nordisch bezeichnen wird.

Er hat von Haus aus eine Anlage aufs Wesentliche und Große; Halbheiten, Unklarheiten, Leisetreterei sind ihm von Natur zuwider. Vorwiegend rationaler Typ, besitzt er ein außerordentliches Gedächtnis, das bis in die letzten Tage hinein beneidenswert genau und zuverlässig bleibt; es ist geradezu seine starke Seite. Dagegen scheinen eigentlich musische Anlagen zu fehlen. Das Wort Musik soll in seinen Werken nicht vorkommen. Von Beziehungen zur Poesie, etwa zu Jacopone da Todi, wie so oft bei Bernhardin von Siena, findet man keine Spur; dieser Mangel kann fast so etwas wie ein Kriterium für die Scheidung der echten von den unechten Werken sein.

Sein vorwiegend cholerisches Temperament trieb ihn schon früh in die ersten Reihen, dorthin, wo man zu seiner Zeit Geschichte machte. Später stand er im Orden, nahezu ununterbrochen, immer auf hohen und höchsten Posten, wo er Einfluß ausüben konnte. Und er wollte das wohl auch; er betrachtete das als seine Aufgabe, ohne daß ihn die Zeitgenossen als aufdringlich empfunden oder es ihm als Überheblichkeit ausgelegt hätten, wenn er sich da und dort mit gutem Erfolg in den Gang der Ereignisse einzuschalten wußte. Er war eine geborene Führernatur, das wurde neidlos anerkannt. Der heilige Bernhardin schätzte ihn gerade wegen dieser Qualitäten, und Papst und Kaiser bedachten ihn mit vielen Aufträgen. Es ist ja nicht ein geringes

---

Kirche, Innsbruck 1936. Bezüglich der Hochschätzung dieses Werkes, das eben noch in kirchlich-klösterliche Kreise dringen konnte, vgl. die *Revue d'histoire ecclésiastique 34 (1938) 119* und das *Archivum Franciscanum Historicum 33 (1940) 426.* Die *Analecta Bollandiana 56 (1938) 213* rechnen es zu den besten Heiligenbiographien und Paul M. Baumgarten veröffentlichte eine sehr eingehende Besprechung in der *Theologischen Revue 36 (1937) 343—350.* — Es ist ein schwerer Verlust, daß der große Registerband aus dem zweiten Generalvikariat Kapistrans (1449—1452), den er später privat fortgesetzt hat, spurlos in der Geschichte verschwunden ist. Man kann ihn wohl weitergehend rekonstruieren, aber für die kritische Edition der Briefe wäre er von größter Bedeutung. Nachweislich ist er um 1700 noch in S. Isidoro-Rom benutzt worden. Wer könnte nur Interesse gehabt haben, diesen Band aus dem übrigen Bestande herauszunehmen und zu vernichten? Eher dürfte er als Reliquie „sichergestellt" worden sein. Es könnten auch die vielen Namen der böhmischen Konvertiten, die hier verzeichnet waren, Interesse geweckt haben. Schließlich hat ja das irische Kolleg einige Zeit leer gestanden, bevor die Nazarener sich dort einrichteten. Man würde sich mit allem versöhnen, wenn dieser Band bei Gelegenheit des Jubiläums in irgendeinem Privatarchiv wieder auftauchte.

[3] Im Lateinischen heißt er *Johannes de Capistrano,* bzw. danach adjektivisch *Capistranus,* woraus die deutsche Sprache, wie andere, einen eigenen Vornamen *Kapistran* gebildet hat. Modern könnte man ihn (mit Hofer) *Johannes von Capestrano* nennen, nach der heutigen Schreibweise seines Geburtsortes. Alle anderen Mischformen, die so häufig begegnen, wären als unglückliche Bildungen zu vermeiden.

Zeichen für die Echtheit, wenn auf solche Weise einem Menschen Ämter und Aufgaben wie von selbst zufallen.

Kapistran ergriff seiner Anlage gemäß das Studium der Rechte. Zu einer Zeit, da mehr und mehr die Bildungsreisen aufkommen, bleibt er geschlagene zehn Jahre an einem Platz, und zwar in Perugia, der damals ersten Rechtsfakultät, und hörte dort nur einige wenige, aber große Meister, deren er sich später rühmen wird.

Er ist keiner von den vielen Erlebnistypen seines Jahrhunderts, die nie genug sehen und aufnehmen können, von Padua nach Paris, von Erfurt nach Oxford, von Prag und Krakau nach Wien wandern, fast so etwas wie auf der Flucht vor sich selbst, die am Ende aber irgendwo als Stadtschreiber landen oder als Sekretäre von Fürsten humanistisch gefärbte Briefe aufsetzen und sich mit der einst so beklekelten Spießbürgerei doch wirklich grandios versöhnen. Er ist etwas Strebernatur; freilich, aber er wollte in die Vorderfront, und das Leben ist ja kurz. Diese Jahre entwickeln in ihm einen außergewöhnlichen Ordnungssinn, ja einen regelrechten Drang zum Ordnen. Unordnung und Durcheinander scheinen ihm schon physisch Mißbehagen bereitet zu haben. Man sieht es noch den erhaltenen Consultationes an, d. h. den schriftlich angeforderten und vielfach in Briefform gegebenen Rechtsberatungen, wie es ihm Freude macht, verwickelte Fälle zu entknoten und zu ordnen. Es ist kein Zweifel, ein solcher Mann hätte auch Karriere gemacht, wenn er im Staatsdienst verblieben wäre. Er war mittlerweile am Hof von Neapel Rechtsrat geworden; dann hatte man ihn als Hauptrichter in das damals neapolitanische Perugia geschickt, also mitten ins Zentrum der wissenschaftlichen Rechtspflege, von wo er ausgegangen war; hier war er zeitweise sogar Governatore, Regierungspräsident, mit militärischer Obergewalt — er zählte damals 28/29 Jahre.

Die Bekehrung

Kapistran hätte also versucht sein können, das Haupt recht hoch zu tragen (und vielleicht hat er es auch getan), wenn nicht genau um diese Zeit jenes Ereignis über ihn gekommen wäre, das geradezu der Schlüssel zum Verständnis dieses Mannes wird, seine Bekehrung.

Sie ist buchstäblich über ihn gekommen, ist eigentlich erlitten worden und bedeutet wohl nichts anderes zunächst als eine Erschütterung seiner physischen und psychischen Existenz bis in die Wurzel. Begonnen hat sie, wie bei so manchen Großen, bei Franziskus oder Ignatius, mit der Gefangensetzung des Governatore und einer barbarischen Kerkerhaft. Man darf sie zu den klassischen Bekehrungen der Religionsgeschichte rechnen, die sich mehr schlagartig und mit großer Heftigkeit vollziehen. Sie zu schildern wäre ein eigenes Kapitel.[4] Anfangs wehrte er sich aufs äußerste; dann überkommt

[4] Einen sehr wesentlichen Überblick über die Quellen, also letzten Endes über die diesbezüglichen Äußerungen Kapistrans selbst, gibt Hofer, a. a. O. 65 ff. Das Material verdient aber eine neue, eigene Bearbeitung.

ihn fast Angst, er möchte tun, was er nicht will, nämlich Priester werden. Es ist doch wohl ein Zeichen für die Heftigkeit dieser psychisch-physischen Kämpfe, wenn ihm dabei in einer Nacht das Haupthaar ausfällt. Aber endlich, so gesteht er selbst, „endlich sah ich ein (oder besser: war ich lebendig davon durchdrungen), daß es Gottes Wille sei, alles zu verlassen, was man Welt nennt, und ihm allein zu dienen".

Als das einmal erreicht war, war es aber auch ein Kapistran, der es durchführte; immer geradeaus. Er ging in die Höhle des Löwen hinein, ging zu seinen Feinden und versöhnte sich (das hätte er früher wohl für unmöglich gehalten; so sollte er aber bei seinen späteren Friedensaktionen auch wissen, was Feindschaft damals bedeutete). Dann löste er seine Ehe, die noch nicht vollzogen war (die Frau wollte zuerst nicht, sie besuchte ihn noch im Noviziat, aber schließlich vermochte er auch sie dahin zu führen, daß sie gleich ihm die Ehelosigkeit wählte; nach seiner Profeß habe sie noch zehn Jahre gewartet, dann doch geheiratet; sie hatte ein einziges Kind, das mit einer Art Aussatz behaftet war; Kapistran soll darin eine Strafe des Himmels gesehen haben). Anschließend ging er zum ersten Mal zur heiligen Kommunion (er hatte wohl öfter gebeichtet, hatte auch als Laie das Marianische Offizium gebetet, aber zum Tisch des Herrn war er nie gegangen; er hielt das später für eine der großen Sünden seines Lebens). Endlich kehrte er nach Perugia zurück, wo er als Jurist Ansehen und als Governatore Autorität besessen hatte, und löschte dort durch den berühmten Eselsritt, rücklings wie die Narren, seine bürgerliche Existenz vollständig aus. Die alten Lehrer hätten das Haupt über eine solche Entwicklung geschüttelt. Dann ging er auf den Monteripido hinüber ins Noviziat; dort hatten sich, außerhalb der Stadtmauern Perugias, die Observanten niedergelassen.

Hier im Noviziat findet nun Kapistran die letzte Klarheit, und es ist auffallend, welche Ruhe und Sicherheit über ihn kommt. Sein ganzer weiterer Weg ist von ihr gekennzeichnet. Alles was jetzt noch folgt, ist ein rastloses Arbeiten, als müßte er bald sterben und vorher noch vieles zur Ehre Gottes durchführen. Wirklich redet er, kaum erst ein Vierziger, von seinem bevorstehenden Tod und wird dabei doch 70 Jahre alt. Man findet ihn wohl niedergeschlagen oder nervös reizbar, er war ja für gewöhnlich überarbeitet. Man sieht auch, wie er sich zur Zeit der größten äußeren Erfolge weinend zurückzieht, weil er das Mißverhältnis zwischen den Ehrerweisen der Menschen und der Lahmheit, mit der er selbst dem Anruf Gottes entspreche, unerträglich fand.

Aber, daß er jemals einen Zweifel an der Richtigkeit seines Weges bekommen oder gar vom Pflug aus zurückgeschaut hätte, scheint undenkbar. Kapistran ist als religiöser Mensch durchaus einheitlich gebaut, als sei er nie etwas anderes gewesen, und dabei trennt die Bekehrung doch zwei Welten.

Seine markanten natürlichen Fähigkeiten sind nun in einem tiefen persönlichen Glaubensleben gegründet und überhöht, und bald wird er auch wieder führen.

Seine Welt

Die Bekehrung Kapistrans war weniger eine moralische als eine psychologische, so als hätte sich seine ganze Art zu sehen und zu empfinden gewandelt. Sein Welt-bild ändert sich. Der Ordensmann sieht jetzt mit einem viel universaleren Blick als jemals zuvor der Richter Kapistran, wie Europa und das Abendland geistig in Trümmern liegt. Er war von dem zerfahrenen Hof Neapels gekommen, wo man zwischen den päpstlichen Obedienzen internationale Politik zu spielen suchte; so taten es damals ziemlich alle. Das zwei- und dann dreifache Schisma hatte auch im Volk weithin die christliche Substanz zerstört; von einem kirchlich-sakramentalen Leben konnte über breite Länderstriche hin keine Rede mehr sein; wir machen uns heute kaum eine rechte Vorstellung von den damaligen trostlosen Verhältnissen. Unordnung herrschte überall und damit, als Grund und Folge zugleich, das Faustrecht, bei Großen und Kleinen.

Kapistran sah nun in der Verwirklichung des Evangeliums und im Glauben der Kirche das einzige wahre Ordnungselement, das sich noch mit Verstand vertreten ließ. Alle anderen Parolen und Rezepte — sie wechselten ja ständig nach Ländern und Machtverhältnissen — waren samt und sonders willkürlich und relativ, und all die verschiedenen Versuche bisher, auf irgendeinem diplomatischen Weg doch noch zu einer Einheit in der Kirche zu kommen, wurden fast schon zum Ärgernis. Nach seiner Konversion gab es für Kapistran kein höheres und notwendigeres Ziel, für das es sich als Mann zu arbeiten lohnte, als die erneute Heimholung des Abendlandes zu Gott. Das hieß aber für ihn praktisch und konkret: Heimholung zu seiner Kirche auf Erden. Aber war die Kirche nicht geteilt? Darum zunächst zu ihrer Lehre: das Evangelium muß wieder ganz von vorn und neu gepredigt werden; und dann zu ihrer Einheit; und das bedeutet für ihn ohne weiteres und allein: Einheit der Kirche unter dem römischen Papst.

Man müßte sich den Jubel Kapistrans vorstellen können, als er 1418 in Mantua den Papst öffentlich begrüßen durfte. Leider ist diese Predigt nicht vollständig erhalten. Dort tagte gerade das Generalkapitel des Ordens, als Martin V., von Konstanz aus auf dem Heimweg nach Rom, die Stadt Mantua berührte. Kapistran war kaum erst in den Orden aufgenommen und doch schon Sprecher des ganzen Kapitels. Er, der im Papsttum die tragende Säule der Kirche sah, baute seine Ansprache an den Colonna-Papst auf das Wort der Apokalypse auf: „Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei“ (3, 13), „Den Sieger will ich zur Säule im Tempel meines Gottes machen“.

So begann sein erstes Auftreten als Ordensmann mit einem stark persönlich gehaltenen Bekenntnis zum Papst. Und später, nach mehr als einem

Menschenalter, als die Hussiten nicht genug tun konnten, ihm minderwertige Absichten zu unterschieben, wird er betont hervorheben: Ich habe immer nur dafür gearbeitet und arbeite dafür auch zur Stunde, daß die christlichen Völker einig unter dem Stellvertreter Christi wie eine Gemeinschaft zusammenstehen. Er hielt das für den besten Weg einer Heimholung zu Gott.

Der „Wanderprediger"

Um das zu beobachten, müßte man jetzt den Apostel durch ganz Europa begleiten: von Italien aus, wo es kaum ein Stadtwesen von Bedeutung gibt, in dem er nicht mehreremale und in Massenversammlungen, in manchen über ganze Wochen gesprochen hätte, bis hin nach Polen, Böhmen und Ungarn, wo dann sein Leben nach dem Sieg von Belgrad (1456) jäh endet und abstürzt. Müßte sehen, wie er alle Tage, oft sogar mehrmals das Wort Gottes verkündet. Eine einfache Aufzählung der Städte Europas, in denen er wirkte, ließe allein schon das Ausmaß dieser Volkskatechese ahnen und spräche für eine Leistung, die schon nach der physischen Seite hin Staunen erregt. Was ihn auch überall und jeweils beschäftigen wird, predigen, Ideen verbreiten wird er von nun an immer; es wird die Hauptleistung seines Lebens werden.[5]

Wie primitiv begann das doch alles, als er, der vormalige Regierungspräsident, kaum mit dem Notwendigsten versehen, in Italien mit Holzsandalen über die Gebirge zog! Dann verwandte ihn Eugen IV., dem Kapistran von früher persönlich bekannt war, zu Legationen an verschiedene Höfe. Es wird bei dieser Gelegenheit für Neapel schon ein kleines Schauspiel gewesen sein, nun einen Frater wiederzusehen. Schließlich wurde er mit einer Gruppe von zwölf Gefährten, sieben Priestern und fünf Laien, 1451, dem Greisenalter nahe, noch zum Kaiser nach Wien geschickt.[6] Es gab jetzt für ihn im fremden Land, der Sprache unkundig, noch weniger als jemals zuvor eine feste Stätte. Höchstens daß er an den Hauptpunkten, wie Wien, Nürnberg, Leipzig, Breslau, Krakau, wenige Wochen verweilte und wieder einmal wohnen konnte. Sonst war diese Schar in ihren Wagen auf ein paar Jahre so etwas wie ein fliegender Konvent, in itineribus semper (II Cor 11, 26). Die Städte und Ortschaften, bzw. die Fürsten, die Kapistran eingeladen hatten, stellen das Pferdegespann bis zur nächsten Station und sorgten für den Unterhalt. Das war die Gegenleistung für die Predigt. Ein Wagen trug die Bibliothek; von ihr ist öfter die Rede. Er ließ sich das Privatarchiv mit den Dokumenten durch ganz Europa nachfahren und hütete es wie seinen Augapfel. Er predigte, schrieb und verhandelte lateinisch. Für die deutschen,

---

[5] Es geht uns hier nicht so sehr um die historischen Aspekte und um die objektive Bedeutung seiner europäischen Mission, sondern der Apostel, der Mensch, soll ins Auge gefaßt werden, wie er gerade in der Korrespondenz wieder lebendig wird; nicht so sehr das Werk, sondern derjenige, der es durchgeführt hat.

[6] Er ist vor der Öffentlichkeit nicht wie etwa Nikolaus von Kues als päpstlicher Legat nach Deutschland gekommen, sondern als Missionar. Er besaß aber alle Vollmachten, die in Italien damals ein (kirchlicher) Generalinquisitor reichlich besaß.

slovenischen, böhmischen, ungarischen Zuhörer aus dem Volk jedoch, das keine Schule besucht hatte, waren die Dolmetscher unter den Brüdern. Andere waren seine Sekretäre, kopierten die Flugschriften, fertigten die Reinschriften der Briefe an, lieferten Entwürfe oder trugen sonst Material herbei. Und doch wurde Kapistran bei dem täglichen Andrang mit den Aufgaben kaum fertig. Etliche Briefe sind ausdrücklich *calamo currente* (mit fliegender Feder, wie er sich entschuldigt) und *nocturno tempore* (nachts) geschrieben und abgefertigt. Die Laien der Gruppe bekümmern sich um das leibliche Wohl. Es ist ein gemeinsames Arbeiten für ein gemeinsames Ziel.

Das Wanderleben war für die Missionare, zumal für die älteren unter ihnen, kein geringes Opfer. Man denke an die damaligen Wege, besonders in den Gebirgen, und an die Jahreszeiten; sie waren ja alle Südländer. Man stößt wohl da und dort darauf, im ganzen hört man jedoch davon recht selten. So etwa bei den Gefährten, wenn sie sich in den Briefen in die Heimat mit schlecht verhaltenem Unmut fragen, ob es sich überhaupt lohne, wenn sich der devotus pater („andechtige vatter") bzw. der senior, d. i. Kapistran, dem Kulturland Italien entziehe und ganz den Barbaren widme. Oder auch bei Kapistran selbst, wenn er z. B. in einer Predigt darauf hinweist, man müsse die spezifischen Standesopfer (ob verheiratet oder nicht verheiratet, ein jeder habe sie) ohne Murren oder viel Wesens zu machen, hinnehmen. Er spricht dann von sich, vielleicht hatte sich gerade vorher ähnliches ereignet: Wenn wir den ganzen Tag gefahren sind und dann vom Landregen durchnäßt in einer Ortschaft im Gebirge ankommen und nicht nur keine Unterkunft für die Nacht, sondern nicht einmal Trinkwasser finden, dann gehört das eben zu unseren Opfern.

Kapistran riß nicht nur die Seinen mit sich, er gründete unterwegs zahlreiche neue Konvente. Sie sind doch wohl ein typisches Zeichen von der Wirkungsmächtigkeit dieses Mannes. In den fünf Jahren, die er diesseits der Alpen predigte, schuf er über Österreich, Böhmen und Polen hin aus dem Nichts eine eigene, regelrechte Ordensprovinz, die etliche Hunderte von Mitgliedern umfaßte. In Leipzig und Breslau nahm er je 60, in Krakau allein 130 in den Orden, bzw. in seine Reformbewegung auf.[7] Und das trotz der äußeren Strenge, mit der er und seine Gefährten vorgingen.[8] Ohne diese Strengheiten, die ihm übrigens ein Prüfstein der Echtheit der Selbstverleugnung und der Nachfolge Christi waren, wäre dieses Ordensgebilde wohl ebenso rasch wieder zerfallen, wie es zusammengekommen war. Aber es hielt

[7] Er hatte bereits 1453 200 Novizen aufgenommen. 1455 zählte die Provinz schon 400 Mitglieder. Unter Pius II. waren es 800 geworden in 25 Konventen, so daß 1467 eine Dreiteilung vorgenommen werden konnte. Übrigens gesteht Kapistran bereits 1451, er habe bis dahin im ganzen 4000 neue Mitglieder für die Reform der Observanten gewonnen (Hofer, 145).

[8] Vor allem ist hier Gabriel von Verona, der spätere Kanzler des Matthias Corvinus und Kardinal, durch seinen Rigorismus hervorgetreten. Die Deutschen seien nur durch große äußere Strenge im rechten Geist zu erziehen; dementsprechend hatte er als Provinzvikar Statuten verfaßt. Offenbar tat er des Guten zu viel, er wurde bald durch Christoph von Varese, den späteren Biographen Kapistrans, ersetzt.

stand, wuchs sogar rasch weiter. Und das trotz der zahlreichen Klöster, die es damals gerade in den Städten gab, in denen er seine Haupttätigkeit entfaltete. Die Provinz wurde nach wenigen Jahren schon in drei eigene Provinzen aufgeteilt.

Eine solche Kraft ist sicher nicht allein durch die äußeren Mitteln der Kommunikation und Publizität zu erklären, die er freilich, wenn sie nur einigermaßen brauchbar waren, weitgehend benutzte. Er wollte ja weiteste Wirkungen erzielen, Ideen möglichst weit verbreiten, wollte Aufmerksamkeit gewinnen und Menschen in seine Gedankenwelt hineinziehen. Wenn einmal eine Geschichte der praktischen Massenpsychologie und der Propaganda geschrieben wird, dann wird Kapistran für das Mittelalter, wenn nicht den ersten, so doch gewiß einen der allerersten Plätze einnehmen. Aber solche Mittel wirken nicht auf die Dauer. Das Geheimnis liegt auch nicht in den Krankenheilungen, in den Wundern, wie sie etwa von einem Pariser Kodex nach vielen Hunderten verzeichnet werden, mit Ort und Zeugen, mit Namen und Daten (so daß dadurch das Ms sogar eine erste familiengeschichtliche Quelle geworden ist). Die Frage dieser Wunder ist schwierig und vielfältig. Sie brachten ihm sicher die Verehrung des Volkes ein. Noch viel weniger wird man eine Erklärung in seinem Wissen suchen, das er gerade in den Universitätsstädten und in den dortigen enzyklopädischen Lehrvorträgen ausströmen ließ — man muß sich wundern, was alles auf den Kanzeln behandelt wird. Sein Wissen, zumal im weltlichen und kirchlichen Recht, war wirklich tief und erschöpfend; er wollte es wohl auch den Deutschen einmal richtig zeigen, die damals offenbar nicht so viel von den Italienern hielten. Die eigentliche Wirkung Kapistrans geht aus von seiner religiösen Persönlichkeit. Die einheitliche Verbindung eines tief religiösen Lebens mit der ganzen übrigen Lebens- und Erfahrungswelt, wie man sie bei ihm und seinen Genossen so weitgehend und so selbstverständlich zu sehen bekam, das war es, was die Menschen beeindruckte.

Ein Wanderleben wie das ihrige, auf Straßen und Wegen, auf Wagen, bis in die banalen Einzelheiten der Öffentlichkeit preisgegeben, schränkte die private Sphäre auf ein Mindestmaß ein, zerstörte jeden Nimbus. Und diese Männer hielten dazu gar nicht einmal zurück.

Kapistran erzählte viel, sogar sehr viel aus seinem Leben; man machte ihm dies später sogar zum Vorwurf. Aber gerade diese ungestellte Offenheit hatte damals ihre guten Wirkungen bei den Menschen, die längst kritisch geworden waren. Nach vierzig Jahren Schisma wollte man sich alles zuerst einmal selbst besehen und selbst prüfen. Sie fanden denn hier tatsächlich heilige Männer, die Religion nicht nur lehrten, sondern lebten. Man bewunderte ihre Strenge gegen sich selbst, und wie sie bei aller ihrer Tätigkeit unter den Volksmassen (oft genug, wie etwa in Wien, war es doch der reinste Trubel und Jahrmarkt) trotzdem unerbittlich ihr inneres Leben des Gebetes und der Sammlung durchzuführen suchten, ja wie sie das sogar als ihre erste Aufgabe betrachteten. Das Volk sprach dann auch nur von Kapistran

schlechthin als vom „Andechtigen vatter". Nach der Kanonisation Bernhardins von Siena endlich, von der die Volksscharen, die zum Heiligen Jahr 1450 in Rom gewesen waren, überall erzählten, wollte man wieder einmal wirkliche Heilige sehen und wie sie sich im Alltag ausnähmen. Hier waren sie, und man glaubte ihnen.

Die erstaunten Gefährten berichten in die Heimat, daß die ernsten Deutschen Kapistran mit wehenden Fahnen, in kirchlichen Gewändern und unter Glockengeläute wie einem Heiligen zum Empfang entgegenzögen. Solche Volksbewegungen mag es in dieser Unmittelbarkeit vielleicht nicht einmal mehr im Barock und bei seinen Volksmissionen gegeben haben; in diesem 15. Jahrhundert wuchs das alles aus einem weithin ausgetrockneten und sogar ausgesaugten Boden. Ohne die religiöse Kraft, die von Kapistran und seinen Gefährten ausging, bleiben die weiten Wirkungen seiner Worte und seiner Person, die noch alle in Erstaunen gesetzt haben, im letzten unerklärlich.

Vielfältiges Apostolat

Die Tätigkeit Kapistrans war nicht nur rastlos, sondern auch so umfassend, daß wir hier darüber hinwegsehen müssen. Er versammelte die Volksmassen, um ihren Glauben zu erneuern, er führte im Auftrag des Papstes Legationen gegen das schismatische Konzil von Basel durch, er trat als Friedensstifter zwischen den feindlichen Städten und Parteien auf, er bemühte sich in der Frühzeit des Kapitalismus an der römischen Kurie und bei den Fürsten um eine genaue Durchführung der Judengesetzgebung, er wehrte die vielfachen Häresien in Italien und besonders die Hussiten in Böhmen ab (es besteht eine eigene sog. Hussitenkorrespondenz, die schon Cochlaeus herausgab), er belebte das ganze Frömmigkeitsleben der Kirche bis in die Liturgie hinein mit neuen und auch reichen Formen (auch dies ist ein weites und trotz aller möglichen Mißdeutung zeitgeschichtlich bedeutsames Kapitel), er war in weitem Maße publizistisch tätig (von seinem literarischen Nachlaß ist relativ wenig verlorengegangen, der größte Teil der Werke ist jedoch nie gedruckt worden; sie sind stark vom Tag her verfaßt und gerade darum oft historisch aufschlußreich; eine römische handschriftliche Sammlung seiner Opera aus dem 17. Jahrhundert umfaßt 15 starke Foliobände); er reformierte endlich seinen Orden — es ist die größte Reform des Franziskanerordens — und gab damit auch seinem Werk der Kirchenreform den bestmöglichen Bestand (er unterscheidet sich ja dadurch von all den Kirchenreformern seines Jahrhunderts, die etwa wie Nikolaus von Kues offiziell ins Land kamen, auch weise Gesetze hinterließen, dann aber weiterziehen mußten, daß er mit seinen Klostergründungen und den Brüdern der Reform an Ort und Stelle zurückblieb, um das entzündete Feuer möglichst lange lebendig zu erhalten): So vielfältig und so nachdrücklich er dies alles durchgeführt hat, alles geht einheitlich auf das gleiche Grundanliegen hinaus: nämlich Europa, das christliche Abendland, zu einer klaren Observanz der

im Evangelium vorgegebenen Ordnung zurückzuführen und unter dem Papst einheitlich zusammenzufassen, d. h. auf diesem als dem einzig möglichen Wege wieder zu Gott heimzuholen.

Es müßte sogar der „wunderbare" Sieg bei Belgrad (1456) ganz allein genügen (ohne Kapistran hätte es ja kein Belgrad gegeben!), das Andenken des „Siegers von Belgrad"[9] unsterblich zu erhalten, auch wenn er nicht mit wirklich unendlicher Mühe Europa wie ein Apostel positiv aufgebaut hätte. Denn Belgrad kann historisch nur mit dem Sieg Karl Martells bei Tour und Poitiers verglichen werden, weil es Europa vor der äußeren Zertrümmerung gerettet hat.

ZEITBERICHT

Die Abrüstung der UdSSR — Russischer Kolonialismus — Die belgischen Gewerkschaften — Portugals Handel mit Ost-Europa — Ehescheidungen in der Bundesrepublik

Die Abrüstung der UdSSR

Am 15. Mai gab die Sowjetregierung ihren Entschluß bekannt, mit dem 1. Mai 1957 die Zahl ihrer Streitkräfte um 1,2 Millionen Mann zu verringern. In dieser Zahl sind die schon im Dezember 1955 entlassenen 640000 Mann nicht enthalten.

Die Sowjetunion hat diese Maßnahme, wie nicht anders zu erwarten war, zu propagandistischen Zwecken ausgenutzt. Man wollte den eigenen Friedenswillen vor aller Welt Augen erweisen und die Schuld am Scheitern der Londoner Abrüstungskonferenz den Westmächten zuschieben.

Die eigentlichen Gründe liegen jedoch tiefer. Es sind wohl zunächst wirtschaftliche, die mit der neuen Weise der Führung des kalten Kriegs zusammenhängen. In der *Kraznaya zvesda* vom 17. Mai 1956 forderte der Chef der Arbeitsvermittlung in der Planungskommission, S. P. Tokarev, 3 Millionen Arbeitskräfte für die östlichen Gebiete der Sowjetunion. Man beabsichtigt zwar, Arbeitskräfte aus anderen Gegenden nach dem Osten zu bringen, aber die Zahl derer, die auf diese Weise abgezogen werden können, ist nicht hinreichend. Einer der Hauptgründe, warum die Sowjetunion so intensiv die wirtschaftliche Entwicklung vorantreiben möchte, ist darin zu sehen, daß sie den kalten Krieg gegen den Westen in Zukunft in den wirtschaftlich unterentwickelten Völkern Asiens, Afrikas und Amerikas zu führen gedenkt.

Trotzdem hätten diese Gründe die Sowjetunion wohl kaum bewogen, die Streitkräfte zu verringern, wenn nicht in erster Linie militärische Gründe dafür den Ausschlag gegeben hätten. Im Zeitalter der Atomwaffen benötigt man nicht mehr jene massierten Truppen, die die Sowjetunion zur Führung des kalten Krieges bisher brauchte (aus der Tatsache, daß die Sowjets erst jetzt an die Umstellung ihrer Streitkräfte herangehen, folgt, daß sie bisher — entgegen ihren Behauptungen — keineswegs über genügend atomare Waffen verfügten).

[9] Vgl. *Histor. Jahrbuch* 51 (1931) 162—212.

Was bedeutet nun die Verringerung der Truppenstärke? Vor dem Dezember 1955 hatten die Sowjets 4,7 Millionen Mann unter den Waffen. Davon gehörten 2,6 Millionen dem Landheer an, 800000 der Luftwaffe, 600000 der Marine und etwa 700000—800000 dem MWD und dem Grenzschutz.

Das Heer umfaßte 170—180 Divisionen, von denen 55—60 Panzerdivisionen waren, 40—45 Artillerie- und Flakdivisionen und 5—6 Kavalleriedivisionen. Die Zahl der Brigaden (Fallschirmtruppen, Panzerartillerie, Pioniere usw.) ist nicht bekannt, sie beläuft sich jedoch sicher auf eine dreistellige Zahl.

Die Luftwaffe zählte vermutlich 70—80 Divisionen und viele einzelne Regimenter und Abteilungen, mit ungefähr 18000—20000 Kampfflugzeugen aller Art.

Die Marine — sie ist im Baltischen Meer, dem Nordmeer, dem Schwarzen Meer und im Pazifik stationiert — zählte 3 Schlachtschiffe (von denen die Novorssiisk in letzter Zeit vermutlich gesunken ist), ein Küstenverteidigungsschlachtschiff, 10 schwere Kreuzer (Konstruktion aus dem 2. Weltkrieg), nicht mehr als 18 leichte Kreuzer (Swerdlow-Klasse) 4 oder 5 leichte Kreuzer (aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg) an die 450 U-Boote (verschiedenster Klassen), nicht mehr als 150 Zerstörer und einige hundert kleinere Schiffe, wie Minenboote, Minenräumschiffe, Begleitboote usw.

Die Entlassung von 640000 Mann im Dezember 1955 hatte keinen wesentlichen Einfluß auf die Neugestaltung der russischen Armee. Es wurden lediglich jene militärischen Einheiten nicht mehr ergänzt, die von Grund auf umgestaltet werden sollten.

Anders verhält es sich mit den neuen Entlassungen, die eine Minderung der Truppenstärke um 28—30% bedeuten. Man muß sich allerdings darüber klar sein, daß diese zahlenmäßige Verminderung an Mannschaften keineswegs eine Verminderung der taktischen Einheiten zu bedeuten braucht. Auch die Nachricht, daß die Zahl der Divisionen und Brigaden um 63 vermindert wird, einschließlich der 3 in Deutschland stationierten Luftdivisionen, sagt noch nicht, wie davon die Divisionen des Heeres und der Luftwaffe, vor allem die mehrere Hunderte zählenden Brigaden des Heeres betroffen werden. Und auch die Mitteilung, daß 375 Schiffseinheiten „eingemottet" werden sollen, besagt bei den Hunderten von Schiffen nicht viel.

Es läßt sich also aus der Verminderung der zahlenmäßigen Stärke der Armee noch kein Schluß auf den Abrüstungswillen der Sowjets ziehen. Wie wenig dieser in Wirklichkeit vorhanden ist, zeigt die Tatsache, daß die Sowjetarmee nach ihrer Umgestaltung schlagkräftiger sein wird als bisher. Geht es doch um nichts anderes als um die Umstellung auf Atomwaffen.

Davon werden im Heer am wenigsten die Panzer- und motorisierten Truppen berührt. Im Gegenteil! Schon bis 1955 hatten die Sowjets diese Truppen um 50% verstärkt. Und es ist nach Äußerungen von Marschall Shukow zu erwarten, daß die gesamten Landstreitkräfte motorisiert werden. Daneben werden die Panzertruppen erheblich verstärkt und neuorganisiert, ebenso die Fallschirmtruppen und die Luftabwehr. Neuorganisiert werden sollen ebenso die technischen Dienste. Vermindert werden sollen jedoch die Infanterie und wahrscheinlich die Artillerie zugunsten der Atomartillerie und der Raketenwaffen.

Die Luftwaffe wird erheblich verstärkt werden. Sie wird vor allem Langstrekkenbomber erhalten, wohingegen die kleinen Bomber, die zudem veraltet sind, vermindert werden. Steigen wird auch die Zahl der Kampfflugzeuge und der Raketengeschosse.

In der Marine scheinen die Auseinandersetzungen über die Neugestaltung am heftigsten gewesen zu sein. Sie endeten mit der Absetzung von Admiral Kuznetsov.

Auch hier scheinen noch keine klaren Vorstellungen über die Neugestaltung zu herrschen.

Anders dagegen ist es in Heer und Luftwaffe, wo man über das Stadium der ersten Versuche hinauszusein scheint. Wie wenig die Sowjets daran denken, ihre militärische Stärke zu schwächen und sie notfalls wieder im kalten Krieg einzusetzen, geht aus der Tatsache hervor, daß General Gruenther meinte, und zwar schon zu einer Zeit, da die Sowjets ihre Absicht noch nicht bekanntgegeben hatten, die Sowjetunion hätte die für einen Atomkrieg ideale Stärke, wenn sie ihre Streitkräfte um 63 Divisionen verminderte. *(Bulletin, Juli 1956, Institute for the Study of the USSR, München).*

Russischer Kolonialismus

Eines der Hauptschlagworte der Sowjetunion richtet sich gegen den westlichen Kolonialismus; sie versteht es meisterhaft, damit die erwachenden Völker Asiens und Afrikas gegen den Westen aufzuhetzen. Nun kann man die westlichen Staaten gewiß nicht von allen Vorwürfen, die mit diesem Wort gemeint sind, freisprechen. Aber gibt es nur im Westen Kolonialismus? Es wird vielfach übersehen, daß die Sowjetunion einer der größten und mit stärksten Unterdrückungen arbeitenden modernen Kolonialstaaten ist. Das sei am Beispiel der Zentralasiatischen Länder gezeigt, die keineswegs russisch sind.

Fünf von den 16 Republiken der Sowjetunion liegen zwischen dem Kaspischen Meer und China. Die Bevölkerung dieser Republiken gehört rassisch zur großen Völkergruppe der Türken, religiös zum Islam. Eines dieser Völker sind die Usbeken, die ihren Namen von Osbed, einem Khan der Goldenen Horde im 14. Jahrhundert, herleiten. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde das Land vom zaristischen Rußland annektiert. 1867 wurde ein Generalgouvernement von Turkestan mit dem Sitz in Taschkent errichtet. Wenige Jahre später mußten auch die Fürstentümer von Buchara und Khiwa als Protektorate die russische Herrschaft anerkennen.

Sofort nach der Oktoberrevolution von 1917 konstituierte sich in Taschkent ein örtlicher Sowjet, der in einer seiner ersten Entschließungen die Selbständigkeitserklärung des Mohammedanischen Zentralrats ablehnte. In diesem Sowjet saß kein einziger Usbeke, da es unter der einheimischen Bevölkerung keine Kommunisten gab. Am 20. November 1917 hatten die Sowjets in Leningrad den Mohammedanern völlige Freiheit ihres nationalen und religiösen Lebens zugesichert. Wie sie das aber verstanden, sollte die vom Mohammedanischen Zentralrat eingesetzte unabhängige Regierung in Kokand erfahren: im Februar 1918 wurde sie von den Sowjets „liquidiert". In den folgenden Jahren unterdrückten die Sowjets alle Mohammedaner, trieben sie aus dem Land, was zu einem Partisanenkrieg führte. Erst mit Hilfe der Roten Armee gelang es 1920, die Sowjetherrschaft über die Turkmenen herzustellen. 1920 wurden die Volksrepubliken Khorezm und Buchara vertraglich an die Sowjetunion angegliedert. Im Oktober 1923 und September 1924 wurden beide zu Sozialistischen Republiken erklärt. Aber schon im Oktober 1924 fielen sie der neuen, völlig willkürlichen Grenzziehung in Zentralasien zum Opfer. Sie wurden mit Teilen der Turkestanischen Sowjetrepublik (1921) zu einer neuen Usbekischen Sozialistischen Sowjetrepublik zusammengetan, ohne daß die Bevölkerung befragt wurde. Diese Grenzziehung in Zentralasien hatte nur den einzigen Zweck, den Zusammenschluß der mohammedanischen Völker zu einem einzigen Staat zu verhindern.

Bei ihrem Vorgehen in Zentralasien hatten sich die Sowjets zunächst einiger völkischer, jungmohammedanischer Bewegungen bedient. Als sie jedoch im Besitz der Macht waren, wurden diese als gegenrevolutionär abgetan. Usbekistan er-

lebte das Gleiche, was allen übrigen Sowjetrepubliken widerfuhr: es wurde mit Gewalt der Kollektivierung zugeführt. Jede selbständige Bewegung wurde unterdrückt, die führenden Usbeken fielen der großen Säuberungswelle 1937 zum Opfer. Während des Krieges kämpften seine Söhne an der Front, aber gut über eine halbe Million lief zu den Deutschen über.

Usbekistan ist die bedeutendste der Zentralasiatischen Sowjetrepubliken mit einer Bevölkerung von rund 6¼ Millionen (1939), von denen allerdings 12,5% Russen oder Ukrainer waren. Die Fläche der Republik beträgt rund 407500 qkm. (Bundesrepublik 245289 qkm). Rechnet man Khasakstan nicht mit, dann stellt Usbekistan vier Fünftel der industriellen Produktion Zentralasiens, die Hälfte der landwirtschaftlichen Betriebe, zwei Drittel des Eisenbahnwesens und 60% der Bevölkerung. Seine Hauptstadt Taschkent war 1938 mit 567000 Einwohnern die achtgrößte Stadt der UdSSR.

Usbekistan ist das Aushängeschild der Sowjets für die Völker Asiens und des mittleren Orient, denen gezeigt werden soll, welch großartige Erfolge in einem „unterdrückten und unentwickelten" Volk unter der milden Sonne der Sowjetherrschaft erzielt wurden. Taschkent ist das Schaufenster Sowjetrußlands für die asiatischen Besuche.

Wie steht es in Wirklichkeit?

An der Spitze des Landes steht der Sowjet der Usbekischen Sowjetrepublik. Er tritt zweimal im Jahr für zwei bis drei Tage zusammen, um die Befehle der Parteileitung zu empfangen, die ihrerseits wieder unter dem Zentralkomitee in Moskau steht. Diese Unterordnung der Regierung unter die Partei brachte Chruschtschew bei seinem Besuch in Taschkent im November 1954 klar zum Ausdruck, als er dem Ministerpräsident Yusupow sagte, er müsse sich in acht nehmen, da er durch den Willen der Partei auf einem so hohen Posten stehe.

Theoretisch hat Usbekistan das Recht, sich von der UdSSR zu lösen, da es ein freier und selbständiger Staat ist. Praktisch wäre ein solcher Anspruch Landesverrat, wie Wyschinsky in einer Schrift andeutet: „Wir haben keine einzige Republik, die aus dem Verband der UdSSR auszuscheiden wünscht, da es gegen ihr eigenstes Interesse wäre" (The Laws of the Soviet State, English Edition, New York 1948, S. 285). In der großen Säuberung von 1938 war dies einer der Hauptvorwürfe gegen führende Kommunisten, daß sie versuchten, Usbekistan selbständig zu machen. Ebenso ist die Behauptung, Usbekistan habe seine eigene Gesetzgebung, völlig theoretischer Natur. Die Verfassung der einzelnen Sowjetrepubliken muß in voller Übereinstimmung mit der Verfassung der UdSSR sein. Ebenso verhält es sich mit der bürgerlichen und Arbeitsgesetzgebung. Usbekistan hat zwar einen eigenen Außenminister und einen Verteidigungsminister, aber das sind nur Titel für örtliche Behörden, die unter den Moskauer Ministerien stehen. Als Usbekistan eine eigene Vertretung in Afghanistan wünschte, da dort 1½ Millionen Usbeken wohnen, wurde dies von Moskau abgelehnt. 1930 wurden zwar im Heer nationale Einheiten aufgestellt, sie wurden jedoch 1938 wieder aufgelöst, da dies nach einem Wort Woroschilows mit den nationalen Interessen der UdSSR nicht in Einklang zu bringen sei. Auch finanziell steht Usbekistan völlig unter Moskau. Es kann keine eigenen Steuern erheben, darf jedoch von den für Moskau bestimmten einen Teil behalten, für 1956 jedoch nur 25% der von den Kolchosen erzielten Abgaben (1955 waren es 40%), von der Umsatzsteuer dagegen nur 13,7%. Die Haupteinnahmequelle der Usbeken ist die Baumwolle, deren Preis jedoch nicht in Taschkent, sondern in Moskau festgesetzt wird, und zwar ganz willkürlich, ohne auf die örtlichen Bedingungen der Usbeken Rücksicht zu nehmen, wie dies 1952 der Fall war, als nur eine persönliche Intervention Stalins dies verhindern konnte.

Die Schlüsselstellungen in der Verwaltung sind meistens von Russen besetzt,

die auch in der Partei eine unverhältnismäßig große Rolle spielen. Auf dem usbekischen Parteikongreß im Januar 1956 waren 58,4% der Delegierten Usbeken, 25,7% dagegen Russen. Der erste Parteisekretär ist zwar ein Usbeke, Mukhidinow, aber ihm ist ein Russe zur Seite gestellt. Drei von den elf Mitgliedern des usbekischen Zentralkomitees sind ebenfalls Russen; ähnlich ist es in den einzelnen Distriktkomitees. Auch in der Regierung steht ein Usbeke an der Spitze, dem aber wiederum ein Russe beigeordnet ist. Völlig den Russen ausgeliefert ist der Staatssicherheitsdienst, ebenso der Posten des Generalstaatsanwalts, der nur dem Moskauer Generalstaatsanwalt verantwortlich ist. Ebenso wird der Posten des obersten Militärbefehlshabers von Turkestan von einem Russen bekleidet. Russen sind auch die Direktoren der verschiedenen Kombinate und der wichtigsten Fabriken. Lediglich die Landwirtschaft scheint von Usbeken verwaltet zu werden. So also sieht es mit der vielgepriesenen Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Republiken in der Sowjetunion aus.

Die belgischen Gewerkschaften

Die ersten Anfänge des heutigen belgischen Gewerkschaftswesens gehen ins ausgehende 19. Jahrhundert zurück. Man unterscheidet gewöhnlich 3 Richtungen: die christliche, die soziale und die liberale, die christliche Gewerkschaft (CSC) zählt 645192 Mitglieder, der allgemeine Gewerkschaftsbund (F.G.T.B.) 638491 Mitglieder und schließlich die liberale Gewerkschaft 30—40000 Arbeiter.

Von katholischer Seite hatte man ursprünglich einen Versuch gemacht, anstatt reine Arbeitergewerkschaften, gemischte Gewerkschaften einzurichten, d. h. Unternehmer und Arbeitnehmer im gleichen Verband zu vereinigen. Der Erfolg blieb gering.

Von 1891 ab setzte sich der Gedanke der reinen Arbeitergewerkschaft durch. Die Gewerkschaftsbewegung aller Richtungen hat es nicht leicht, den belgischen Arbeiter für ihre Idee zu gewinnen. Viele waren und sind interesselos, viele zu eigenbrötlerisch. Auch heute noch scheuen viele die Organisation oder das Opfer der Beiträge. Und wie überall sind es oft die erzielten Erfolge der Arbeiterbewegung selbst, die den gut situierten Arbeiter auf den Gedanken bringen, daß es auch ohne Gewerkschaften gehe.

Trotzdem weist Belgien mit seinen 8,5 Millionen Einwohnern heute etwa 1300000 eingeschriebene Gewerkschaftsmitglieder auf. Merkwürdig erscheint auf den ersten Blick, daß die rund 600000 Mitglieder der F.G.T.B. sich zu 60% aus Flandern rekrutieren, das als der religiös bessere Teil des Landes gilt, die Wallonen stellen nur 40%. Dieser Umstand erklärt sich zum Teil dadurch, daß sich eben im flämischen Gebiet zwei große Industrie-Zentren befinden, Gent und Antwerpen. Und diese Hauptplätze der Schwerindustrie sind stark rot beherrscht, während die C.S.C. ihre Anhänger erstlinig in den mittleren und kleineren Unternehmen findet. Trotz dieser Sachlage stammen 80% der Christlichen aus Flandern und nur 20% aus Wallonien. Das heißt, daß sich die Gewerkschaftsidee überhaupt mehr bei den Flamen als bei den Wallonen durchgesetzt hat; die Gewerkschafts-Eingliederung widerspricht der Eigenart des individualistischen Wallonen stärker als derjenigen des Flamen.

Was die Ziele der beiden großen Gewerkschaftsrichtungen, der F.G.T.B. und der C.S.C. angeht, so zeigen sich naturgemäß in mancher Hinsicht wesentliche Unterschiede. Wir weisen auf die wichtigsten hin. 1. in Bezug auf die Rolle des Staates. Gegenüber dem Staatssozialismus der F.G.T.B. muß die C.S.C. eine Mittelstellung einnehmen, d. h. einerseits gegen den Liberalismus Front machen und auf der anderen Seite die Staatsallmacht vermeiden. Weder sozialistischer Staat noch

Nachtwächterstaat. An Stelle der Verstaatlichung streben sie die Mitbestimmung in den Betrieben und eine Organisation der Berufsstände an. Ein weiterer Unterschied liegt in der Familien-Politik. Während sich die Sozialisten für die Kinderreichen nicht sonderlich bemühen, strengen sich die C.S.C. an, hier hilfreich beizuspringen. Wie verschieden die Stellung der Jugend gegenüber ist, zeigt folgender Vergleich: 20000 Jungsozialisten standen im Jahre 1948 80000 jungen katholischen Arbeitern (J.O.C.) gegenüber. Schließlich ist da noch der Unterschied der Taktik. Während die christliche Gewerkschaft im Prinzip die friedliche Auseinandersetzung der Machtprobe vorzieht, neigt die F.G.T.B. zum Masseneinsatz.

Das Verhältnis zwischen den beiden großen Arbeiterorganisationen ist einerseits bestimmt durch den mannigfachen Gegensatz der sozialen Grundsätze, Ziele und Methoden, anderseits durch Interessengemeinschaft in manchen konkreten Fällen und durch die unumgängliche Zusammenarbeit in den Verwaltungsräten verschiedener öffentlicher Körperschaften. Übrigens hat der bekannte belgische Schulstreit sich für die Zusammenarbeit äußerst störend ausgewirkt.

Kennzeichnend für belgische Verhältnisse ist der rechtliche Stand der Gewerkschaften. Das Staatsgesetz von 1898, das die Gewährung der Rechte einer juristischen Person vorsah, enthielt derartige Bedingungen, daß die Gewerkschaften ablehnten. Nur insofern ihnen seit 1948 das ausschließliche Recht zusteht, die Kandidaten für die Betriebsräte aufzustellen, erfreuen sie sich einer staatlich anerkannten rechtlichen Existenz.

Wenn die Gewerkschaften offiziell auch von keiner Partei abhängen und keine Partei darstellen wollen, so üben sie naturgemäß indirekt doch einen großen politischen Einfluß aus. *(Vgl. Aggiornamenti Sociali Heft 8–9, August/September 1956, S. 499 ff.).*

Portugals Handel mit Ost-Europa

Vor kurzem schloß Portugal mit einer Reihe von Ländern hinter dem Eisernen Vorhang Handelsverträge, so mit der deutschen Sowjetzone, mit der Tschechei, mit Ungarn und Polen. Mit der DDR wurde ein Warenaustausch von rund $34^1/_2$ Millionen DM (West) = 244 Millionen escudos, mit der Tschechei ein solcher von 240 Millionen escudos, mit Polen und Ungarn ein solcher von je 260 Millionen escudos vorgesehen. Nach der DDR werden vor allem Weine und Kork geliefert, aber auch Fischkonserven, Pflanzenöle, Sisal, um nur die größten Posten zu nennen, während die DDR an erster Stelle Textilien im Wert von rund 250000 DM (West) ferner Hafeneinrichtungen und Eisenbahnwagen sowie Maschinen für die Textilfabriken liefert. *(Portugal, Faits et Documents 1, Lissabon 1956).*

Ehescheidungen in der Bundesrepublik

Nach dem Bericht des Statistischen Bundesamtes in Wiesbaden scheint die vor Jahren inflationistisch ansteigende Zahl der Ehescheidungen und damit die Ehenot in der Bundesrepublik zurückzugehen. Waren es im Jahr 1946 noch 48896 gerichtliche Ehescheidungen, so stieg diese Zahl auf 88374 im Jahr 1948, um dann allmählich abzusinken. In Prozentzahlen ausgedrückt, hatten wir im Jahr 1946 auf 10000 Einwohner 11,2 Ehescheidungen, 1948 18,8 und 1954 9,0 Ehescheidungen. Am größten ist die Zahl in den Großstädten: In West-Berlin zählt man 27,0, in Hamburg 21,2, und in Bremen 14,3 Ehescheidungen auf 10000 Einwohner, während im Lande Rheinland-Pfalz diese Zahl nur 6,6 und in Baden-Württemberg 7,6 beträgt. Die gerichtlichen Ehelösungen des Jahres 1954 sind zum größten Teil auf

Klagen der Frau (27971 gegen Klagen des Mannes 16922) zurückzuführen. Was das Alter der Ehegatten bei der Scheidung angeht, so zeigt sich, daß die meisten Ehescheidungen im Alter von 25 bis 30 Jahren erfolgen (8474 Männer und 9517 Frauen). Aber auch im Alter von 40 bis 45 und von 45 bis 50 Jahren liegen diese Zahlen noch ziemlich hoch.

Die Ehescheidung hat vor allem für die Kinder verheerende Wirkungen. Man darf annehmen, daß etwa zwei Millionen Kinder im Bundesgebiet von geschiedenen Eltern abstammen und deshalb im Leben gehemmt sind. Nach der Statistik von 1954 waren unter den geschiedenen Ehen 14703 mit einem Kind, 8078 mit zwei Kindern, 3082 mit drei Kindern und 1157 mit vier Kindern zu zählen. Das Kinderelend, das hinter diesen Zahlen steckt, kann wohl nur derjenige ermessen, der sich mit der Verwahrlosung und Kriminalität der Kinder und Jugendlichen zu befassen hat. Dabei ist es wesentlich, daß in den Gemeinden mit mehr als 100000 Einwohnern die Zahlen der geschiedenen Ehen mit Kindern weitaus am höchsten sind. Am geringsten sind die Zahlen in den kleinen Gemeinden unter 2000 Einwohnern, also auf dem flachen Land. Hier zeigt sich am deutlichsten, daß das Dorf und das Land noch die am meisten bewahrende Kraft für die Ehe darstellen. *(Sozialhygienischer Pressedienst, Hamm, August 1956, Walter Becher, Ehenot – in Zahlen gesehen).*

UMSCHAU

Neuer Kurs der äthiopischen Kirche

Die schwierige politische Lage in Ostafrika, die immer stärker werdende Aktivität christlicher Missionare, die Untergrundarbeit des Kommunismus, das Vordringen des Islams sowie das moderne Erziehungsprogramm des Kaisers Haile Selassie zwingen die äthiopische Staatskirche zu der Überlegung, ob der bisher von ihr eingeschlagene Weg richtig war oder ob die religiöse Unterweisung des äthiopischen Volkes, die Ausbildung des koptischen Klerus und die übrige Arbeit der äthiopischen Kirche einer gründlichen Reform unterzogen werden müssen.

Angesichts der wachsenden Zahl der Schulen in Äthiopien, sah sich die äthiopische Kirche zunächst gezwungen, etwas für die Bildung des Klerus zu tun; denn die vom Staat gegründeten Schulen dienen rein weltlichen Zwecken. Die Ausbildung der Priesterschaft bleibt der Kirche allein überlassen. So kommt es, daß die in den Staatsschulen erzogenen Schüler eine weit höhere Bildung als die Priester aufweisen, während in früheren Jahren Bildung ein Privileg des Klerus war; lag doch das gesamte Erziehungswesen in der Hand der Kirche. Es geht nicht mehr an, daß der koptische Priester, der die religiösen Unterweisungen in Bischoftu im Hauptquartier der äthiopischen Luftwaffe durchführt, den Offiziersanwärtern erzählt, die Welt sei flach wie eine Scheibe, während die gleichen Schüler, die später Flugzeuge fliegen werden, in den Navigationsstunden von den schwedischen Instrukteuren ein ganz anderes Weltbild bekommen. Der etwas einfältige Religionsunterricht der koptischen Priester läßt bei der modernen äthiopischen Jugend keinen Erfolg mehr erwarten. Deshalb wurden für das koptische Priesterseminar in Addis Abeba ausländische Lehrer angestellt, um den Theologiestudenten einen Unterricht zu bieten, wie man

ihn auch in Europa finden kann. Allerdings besteht bisher nur dieses eine Priesterseminar; die im Lande verstreuten Diakonatsschulen haben nicht diese Höhe.

Die meisten äthiopischen Priester haben nie eine Schule besucht. In der Regel erlernen die Theologie-Studenten alles Erforderliche von älteren, erfahrenen Priestern. Die Studenten ziehen im Lande umher, lernen die Psalmen in der alten äthiopischen Kirchensprache Ge'ez und erbetteln am Abend ein einfaches Mahl in irgendeinem Dorf, wo sie Unterschlupf finden. Es ist unmöglich, alle in Diakonatsschulen unterzubringen; denn zur Zeit bereiten sich etwa 40000 junge Äthiopier auf das Priestertum vor. An manchen Tagen werden von einem Bischof bis zu 2000 Priester ordiniert. Es gibt äthiopische Dörfer, in denen jeder fünfte Mann Priester ist. Im Durchschnitt aber rechnet man auf 1000 Kopten acht koptische Priester.

Die in Äthiopien eifrig arbeitende Britische Bibelgesellschaft brachte sehr viele Bibeln in Amharisch, der offiziellen Landessprache, unter das Volk. Auch die koptische Kirche muß heute in der Verkündigung die äthiopische Kirchensprache Ge'ez mehr und mehr durch das Amharische ersetzen. Gewisse Teile der Liturgie werden heute schon amharisch gebetet, und es sind Bestrebungen vorhanden, die ganze Liturgie amharisch zu feiern.

Die äthiopische Kirche war bis 1951 von Ägypten abhängig. Erst am 14. Januar 1951 wurde ein äthiopischer Metropolit nach achtzigjährigen Verhandlungen geweiht, nämlich Amba Basilios, der Abuna von Schoa. Zuvor war der Metropolit von Äthiopien immer ein Ägypter gewesen. Auf diese Weise wollte das Patriarchat Alexandria seinen Einfluß geltend machen. Aus politischen Gründen will Äthiopien von Ägypten unabhängig sein. Deswegen wurde Marcos Daoud, der ägyptische Direktor des koptischen Seminars in Addis Abeba, durch einen Inder ersetzt. Daoud gilt als einer der besten Theologen der koptischen Kirche. Er vertrat die Interessen der koptischen Kirche Ägyptens und Äthiopiens auf den Weltkirchenkonferenzen in Lund und in Evanston. Heute ist er Berater des koptischen Patriarchen von Alexandria.

Die Trennung von Ägypten wird noch durch eine andere Tatsache zum Ausdruck gebracht. Äthiopische Theologen, die eine bessere Bildung erhalten sollen, werden auf Grund eines neuen Beschlusses der äthiopischen Bischöfe nun auf das orthodoxe Priesterseminar in Athen gesandt. Viele koptische Priester bezeichnen ihre Kirche gern als „orthodox", die Bezeichnung „koptisch" ist nicht beliebt.

Während in Ägypten die monophysitische Lehre, die 451 zur Spaltung geführt hat, heute aus reiner Opposition gegen Rom wieder sehr in den Vordergrund gestellt wird, ist derartiges in Äthiopien nicht zu bemerken. Ich habe mit vielen äthiopischen Priestern gesprochen, aber keiner konnte mir etwas über den Monophysitismus berichten. Diese Lehre ist im Bewußtsein des äthiopischen Volkes nie lebendig gewesen. 451 waren in erster Linie politische Gründe für die Spaltung maßgebend.

Die Tatsache, daß jährlich etwa 150 bis 200 äthiopische Studenten vom Kaiser zum Studium ins Ausland geschickt werden, steht einer religiösen Erneuerung hindernd im Weg. Als Kopten haben diese jungen Leute in den Studienländern England, Canada, U.S.A. und Frankreich keinen Anschluß an ihre Kirche. Diese jungen Menschen werden eines Tages die Schlüsselstellungen in Äthiopien innehaben. Meistens sind sie nach ihrer Rückkehr stark vom liberalen Protestantismus angesteckt; oft haben sie an den Universitäten den Glauben ganz verloren, zumal sie durch die Errungenschaften der Zivilisation häufig mit dem Altüberlieferten in Äthiopien brechen. Franziskus Abraha, der Sekretär des Apostolischen Exarchates Eritrea, sagte einmal: „Die äthiopische Führungsschicht von morgen ist entwe-

der protestantisch oder ganz säkularisiert!"

Der äthiopischen Geistlichkeit ist auch bekannt, daß der Kommunismus unter der äthiopischen Jugend viele Anhänger gefunden hat. Durch eine bessere Ausbildung des Klerus will die koptische Kirche dieser Gefahr begegnen. Aber wird ihr das gelingen? Schon steht mitten in Addis Abeba ein großes sowjetisches Informationszentrum, schon haben die Sowjets das beste Krankenhaus des Landes, und schon arbeiten ihre Agenten unter den mohammedanischen Stämmen Äthiopiens, die das Joch der Kopten abschütteln wollen. Was wird geschehen, wenn Italienisch-Somaliland auf Wunsch der UNO seine Freiheit erhält? Wenn die mohammedanischen Somalis in Ostafrika zusammenhalten, wird die koptische Staatskirche in eine sehr bedrängte Situation geraten.

All dies weiß Abuna Basilios, der Metropolit Äthiopiens. In seiner Hand ruht eine große Machtfülle; denn er ist der erste Metropolit, der auch „Etschege" ist, das heißt: das Oberhaupt der ganzen äthiopischen Klöster, deren Zahl in die Tausende geht.

Die wichtigsten Aufgaben in den Augen des Metropoliten sind augenblicklich: höheres Niveau der Priesterbildung, Zurückdrängen des Einflusses europäischer und amerikanischer Missionare, Aufklärung über die Gefahren des Islams und des Kommunismus, Hinwendung zur Orthodoxie und ständige Isolierung vom Patriarchat Alexandria, dessen Machtansprüche Äthiopien seit der Mitte des vierten Jahrhunderts verspürt hat.

Weiterhin strebt der Metropolit eine größere Missionstätigkeit der Kopten in den mohammedanischen und heidnischen Gebieten Äthiopiens an. Leider waren die Erfolge bisher gering, da die Orientalen es oft an der nötigen Aktivität fehlen lassen.

Eigenartig ist die Askese der koptischen Mönche. Viele von ihnen essen nichts, was von warmblütigen Tieren stammt, weder Fleisch, Milch, Butter noch Käse. Auch die Eier lehnen sie ab. Leider erschöpft sich die Tätigkeit dieser Mönche oft in Askese und Gebet, während Abuna Basilios diese Klöster zu Bildungszentren machen möchte. Wie auf dem Athos, so ist auch bei den äthiopischen Mönchen wissenschaftliches Streben verpönt. Wann wird hier eine Änderung eintreten?

Der Einfluß der beiden Apostolischen Exarchate Eritrea und Äthiopien ist noch klein. In Äthiopien unterstehen heute erst etwa 20000 Katholiken des äthiopisch-alexandrinischen Ritus der Kongregation für die Ostkirche. In Eritrea, wo der italienische Einfluß länger gedauert hat, sind es 30000 Katholiken. Diesen wenigen Anhängern Roms stehen in Äthiopien und Eritrea etwa 9 Millionen Kopten und 7 Millionen Mohammedaner und Heiden gegenüber.

Zur Zeit ist noch alles im Fluß. Wir dürfen gespannt sein, ob sich die Kopten dem Islam gegenüber behaupten können und ob ihnen die Hinwendung zur Orthodoxie gelingt. Rom kann in der nächsten Zeit noch nicht mit größeren Erfolgen in Äthiopien rechnen. Es gilt erst die Vorurteile zu beseitigen, die durch die wiederholten Angriffe der Italiener auf Äthiopien entstanden sind. Für den einfachen Äthiopier ist es schwierig, die Vorstellungen Italien und Katholizismus zu trennen. Ein Italiener ist ein Katholik, aber auch ein Feind des Landes, und so gilt der Katholizismus eben als landesfeindlich. So sieht die Gleichung bei weiten Kreisen des äthiopischen Volkes aus. Es wird noch viel Zeit vergehen, bis die Äthiopier die italienischen Überfälle von 1935 und 1896 vergessen haben.

Der Hauptmann von Köpenick oder die Entmythologisierung der Uniform

Genau vor 50 Jahren, am 16. Oktober 1906, verübte der Schuster Wilhelm Voigt den berühmten Streich, der ganz Deutschland, ja die halbe Welt damals

auflachen ließ und ihn als „Hauptmann von Köpenick" unsterblich gemacht hat. Wer wüßte heute überhaupt von Köpenick ohne seine Tat? Man begreift, daß dieser Stoff einen Mann wie Käutner in dem Augenblick reizen mußte, da das Militär in der Form der westdeutschen Bundeswehr von neuem in unser Leben Einzug hält.

Der hübsche Film, der dabei herauskam, bleibt denn auch keineswegs bei dem etwas billigen Effekt des berühmten Handstreiches stehen. Käutner und Zuckmayer, die gemeinsam für ihn zeichnen, vertiefen die Story auf eine doppelte Weise: Einmal wird der Schuster Voigt durch einen langen Leidensweg in Gefängnissen und bei den Behörden auf seine große Stunde innerlich vorbereitet, wobei zugleich dafür gesorgt ist, daß das Publikum den zwar straffällig gewordenen, im übrigen aber unbeholfen-gütigen Mann in sein Herz schließt. Für Heinz Rühmann aber wird es die große Rolle seines Lebens. Großartig, wie er das spielt und wie gründlich und sauber der Film bis in alle Nebenrollen und Einzelheiten gearbeitet ist.

Auf der andern Seite versäumt der Film nicht, sich die Voraussetzung des ganzen Streiches gründlich vorzunehmen: die Uniform und ihre geradezu magische Wirkung auf die deutschen Menschen der Wilhelminischen Ära, die Frauenwelt kräftig eingeschlossen. So wird der Film zu einem Sittenbild und einer Zeitsatire. Sie gilt für ganz Deutschland; aber ihr Brenn- und Mittelpunkt heißt Berlin. Dieser Film atmet Berliner Luft, und man muß schon etwas Berlinerisch verstehen, um ihn ganz zu gustieren. Der Berliner, der uns hier begegnet, ist der waschechte Typ mit der treffsicheren „Klappe" und dem leicht gerührten Herzen. Es ist — in den volkstümlichen Partien — einigermaßen das Milieu von Zille und aus den Anfängen des Sozialismus und in den höheren Kreisen, nun ja, da ist es noch weniger erfreulich.

Dennoch ist auch dies leider echt: die Schilderung des satten Bürgertums um die Jahrhundertwende, mit seinem robusten Selbstbewußtsein, seinem Staatsethos und seinem Hurrapatriotismus. Der Offizier und allenfalls noch der Reserveoffizier ist das Höchste. Die Uniform ist alles. Sie ist der Held dieser Geschichte. Oder vielmehr: indem der Schuster sich ihrer „frevlerisch" bedient, wird offenbar, wie sinn- und maßlos sie in dieser Welt der hackenschlagenden und schnurrbartstreichenden Männer vergötzt wird. Während dies alles, der Lächerlichkeit preisgegeben, zusammenstürzt, kommt uns zum Bewußtsein: so also lebten unsere Eltern und Großeltern! Das also war die „gute, alte Zeit"; und so sehen die grünenden Triebe germanischen Kraftmeiertums aus, die womöglich ungeahnt munter in uns weiterwuchern. So bieder und kreuzbrav vieles davon gemeint gewesen sein mag, man beginnt den Spott des Auslandes und die wachsende Sorge weitblickender und freiheitsliebender Menschen bei uns selbst zu begreifen. Alles in allem, ein heilsamer Deutschenspiegel, wenn man natürlich auch nicht verlangen kann, daß der Film, indem er sich diesen einen Zug aufs Korn nimmt, allen Erscheinungen der Wilhelminischen Zeit gerecht werde. So hat z. B. Michael Freund in „Die Zeit" (Hamburg, 13. Sept. 1956 Nr. 37) darauf hingewiesen, welche verfassungsmäßige Sicherheit die bürgerliche Welt damals besaß und wie gerade in der konstitutionellen Monarchie die zivile Verwaltung staatsrechtlich gegen Übergriffe des Militärs geschützt war. (Wir meinen hier dagegen das psychologische und soziologische Moment.)

Die Kritik könnte an manchen Stellen ansetzen. Es wird etwas viel auf die Tränendrüsen gedrückt, obwohl das, wie gesagt, in etwa zur Berliner Volksart paßt. Es werden etwas viel Sentenzen vorgetragen, obwohl auch das dem Mann aus dem Volk liegt: auch dem zerstreuten Zuschauer wird allmählich klar, worauf das Ganze hinauswill. Wichtiger scheint uns eine andere Frage, näm-

lich die, ob nicht die Inhaber der staatlichen Gewalt reichlich schlecht wegkommen und alles Licht der Güte auf die lichtscheuen Elemente konzentriert wird. Könnte nicht auf diese Weise in den Augen des Publikums die Autorität des Staates und seiner Organe überhaupt in Mitleidenschaft gezogen werden? Gewiß, im Film handelt es sich um die Beamten und Reviervorsteher von 1906. Dennoch: könnte sich nicht bei manchen die Vorstellung bilden und feststellen: Behörde ist Behörde, Polizei ist Polizei? Sie halten alle zusammen, die jenseits der Barrikade sitzen. Sie sind hart und eng und pharisäisch und treten den kleinen Mann, wo sie nur können.

Solche Schwarz-Weiß-Malerei wäre gefährlich. Wir brauchen gerade heute eine neue, ehrliche Achtung vor der Autorität des demokratischen Staates. Wenn die Schutzleute im demokratischen Staat dazu erzogen werden, sich dem Staatsbürger gegenüber als Helfer und Freunde zu fühlen (und unsere Verkehrs- und Schutzpolizei lebt diese neue Gesinnung doch auch tatsächlich), dann muß umgekehrt auch der Staatsbürger seine Vorurteile gegen die Männer des Ordnungs- und Sicherheitsdienstes abbauen, auch wenn sie uniformiert sind. Sie schützen ihn doch nur selbst; und daß sie eine Uniform tragen, hat seinen guten Sinn. Und was die Tatsache angeht, daß wir nun auch wieder Mitgliedern der Bundeswehr begegnen und vielleicht selbst eines Tages die neue Uniform anziehen, so soll und darf das gewiß nicht zu einem neuen Mythos der Uniform führen. Aber wer einen Blick dafür hat, muß doch zugeben, daß die neue Uniform offenbar aus einer neuen geistigen Haltung geschaffen worden ist. Die Männer der Bundeswehr, denen man begegnet, tragen sie bescheiden. Ja, es scheint, daß man sie in ihrem Selbstbewußtsein eher bestärken, als es dämpfen muß. So sehr haben sich die Dinge inzwischen gewandelt. So schwer lastet die Hypothek der Vergangenheit auf unsern jungen Männern.

Der Film selbst hat dankenswerterweise ein Korrektiv angebracht, das man nicht übersehen darf. Er hat die Schwarz-Weiß-Malerei durch eine Rolle zu dämpfen und auszugleichen versucht, die gerade in ihrer Differenzierung schwierig und undankbar erscheint. Wir meinen die des Schwagers und halten ihre Interpretation durch Willy A. Kleinau für eine großartige Leistung. Mit diesem Mann wird nicht nur der gehobene Mannschaftsstand repräsentiert (er ist kleiner Beamter und im Dienst Unteroffizier), in ihm steht die breite und wichtige Schicht des Volkes vor uns, die mit ihrem Fleiß, ihrer Treue und ihren Opfern weithin den Staat trägt. Der Schwager sieht durchaus die Grenzen und Härten der nun einmal herrschenden Ordnung (er hat ja selbst unter ihr zu leiden). Dennoch bejaht er sie aus Pflichtbewußtsein, ja aus der geradezu metaphysischen Ahnung heraus, daß die Welt ohne diese entsagende Treue aus den Fugen ginge. Es ist vieles an den richtigen Ort gerückt, wenn man dieser Gestalt und der breiten Schicht, die sie repräsentiert, die nötige Beachtung schenkt. Es ist ja schließlich auch ein Lichtblick, daß die kaiserliche Justiz im letzten Augenblick dennoch Sinn für Humor hat (Majestät selbst hat gelacht!), und so steuert der Film fröhlich dem happy-end entgegen.

Noch einmal marschieren die schmukken Soldaten. Sie marschieren mit klingendem Spiel an dem einfachen, unbeholfenen Schuster mit seinem Pappkarton vorbei. Es ist ein Sieg des Films und Heinz Rühmanns, daß nun nicht mehr den Soldaten in ihren noch so schmucken Uniformen, sondern dem „vielgeprüften" einfachen Mann mit der Melone unsere Herzen zufliegen (ach, es liegen ja auch zwei Weltkriege dazwischen!). Es ist schön, daß Armut und Menschenfreundlichkeit im Bund mit dem blitzenden Schalk gesiegt haben. Der Bürokratie ist ein Schnippchen geschlagen. Die Uniform ist entmythologisiert. Schön und gut; wir freuen uns

mit. Dennoch, wenn uns der Film mit dem ans Herz greifenden hellen Bild entläßt: der Schuster schreitet mit seinen ihn froh umringenden Kindern dem wiedergefundenen Familienglück entgegen — wer bändigt denn das Chaos und schenkt dem Menschen den Raum für ein bißchen Glück und Frieden? Doch nur die Ordnung des Gemeinwesens in Gerechtigkeit und Freiheit. Und in ihm haben, da wir nun einmal auf dieser rauhen Erde leben, auch die uniformtragenden Hüter des Friedens ihren Sinn und ihre Ehre.

F. Hillig SJ

Östliche Musikauffassung

Musik war stets eine wertvolle, ja nicht selten unentbehrliche Helferin des Missionars. Ihre Dienste und Verdienste begegnen uns in allen Jahrhunderten der Missionsgeschichte — man denke nur z. B. an die Missionsarbeit der Söhne des heiligen Benedikt, des heiligen Franz von Assisi und des heiligen Ignatius. Auch in der Enzyklika Pius' XII. „Musicae sacrae disciplina" vom 25. Dezember 1955 (AAS 1956 [XXXXVIII] 1) findet der Missionar kostbare Sätze, auf die wir noch zu sprechen kommen. Die Missionsliteratur der letzten Zeit zeigt für missionsmusikalische Fragen eine erhöhte Aufmerksamkeit. Den Grund dafür sehen wir in den wertvollen Erkenntnissen der neueren Völkerkunde. Sie schenkt uns ein tieferes Verständnis der nicht-westlichen Kulturen und der seelischen Grundhaltung dieser Völker zur Musik, die jene des Abendländers an Weite und Tiefe übertrifft. Die Folge davon ist eine klarere Einsicht in den wirklichen Wertgehalt, den die Musik für die missionarische Arbeit besitzt, sowie die praktischen Aufgaben, die sich daraus ergeben. Die folgenden Ausführungen handeln von diesen Grundhaltungen.

Für den Abendländer ist Musik eine Tätigkeit im Reiche des Schönen. Sie ist ihm etwas, das dem ästhetischen Empfinden, wenn man will, dem ästhetischen Bedürfnis entspricht, eine Beschäftigung, die angenehme Abspannung und hohen Genuß zu bringen vermag; gewiß einen wesentlich höheren Genuß als etwa die Freuden einer wohlbesetzten Tafel, aber doch — abgesehen von Künstlerkreisen, denen Musik zum Beruf, ja zur Berufung werden kann — einen „Ohrenschmaus", der nur Salz und Würze des Lebens, Schmuck und Bereicherung unseres Daseins bedeutet. Selbst die geistliche Musik oder die sogenannte ernste, klassische Musik, etwa eine Symphonie, ein Oratorium, wird selten zu uns in ein innigeres, tieferes Verhältnis treten als eben in das eines tiefen ästhetischen Genusses. Es mag besonders empfänglichen Naturen geschehen, daß sie etwa durch den „Messias", die Matthäuspassion oder die Neunte Symphonie Beethovens oder Bruckners persönlich derart tief berührt werden, daß die Wellen auch in das ethische Gebiet hinüberschlagen und sie den Eindruck haben, als bessere Menschen aus dem Reich der Töne in das der Wirklichkeit zurückzukommen. Doch das sind seltene Ausnahmen. In der Regel finden wir den Satz Platos, die Güte eines Staates stünde stets auf verhältnisgleicher Höhe mit der Güte seiner Musik,[1] wirklichkeitsfremd und sonderbar.

Musik und Ethik haben nach unserer heutigen Auffassung wenig miteinander zu tun. Platos Musikphilosophie — so sagte man wohl besser statt Musikästhetik — steht im Mittelpunkt seiner Ethoslehre. Die dorische Skala e'-e (die Griechen rechneten ihre Tonleitern absteigend, nicht wie wir aufsteigend) hatte nach Plato Willensstärkung, die lydische Tonart c'-c und phrygische d'-d eine lähmende, willensschwächende Wirkung. Das war nicht die vereinzelte Lehre eines weltfernen Denkers, sondern die Überzeugung eines der größten Lehrer seiner Nation. Seine Forderung, daß darum der Staat für die mu-

[1] Vgl. *Fritz Högler*, Geschichte der Musik von der Antike bis zur Wiener Klassik, Wien 1951, S. 29.

sikalische Erziehung der Jugend Sorge tragen müsse, fand Widerhall: In Arkadien wurden alle Männer bis zum 30. Lebensjahr auf Staatskosten in den wichtigsten Fächern der Musik unterrichtet; in anderen Staaten wurde der Instrumentalunterricht für die jungen Leute zum Pflichtfach erklärt.[2]

Worin liegt nun der Grund für diese Erscheinungen? Die Ursache scheint uns in einer wesentlich anderen Grundhaltung der Griechen der Musik gegenüber zu liegen, als es jene ist, die wir gewohnt sind. Man nahm im alten Griechenland die Musik ungleich ernster und tiefer als wir. Sie war dort nicht nur eine Betätigung der Randzone menschlichen Lebens, sondern eine Funktion der menschlichen Gesamtpersönlichkeit, etwas, das seine Wurzeln bis in den Kern des menschlichen Wesens und bis in die Bereiche des staatlichen Lebens hineinsenkte. Daher galt Musik den Griechen als etwas, um das sich der Staat kümmern mußte, etwas, das man so wenig vernachlässigen durfte wie die sportliche Ausbildung der Jugend und die national-religiösen Festlichkeiten in Olympia, Delphi und Korinth.

Und nun die überraschende Tatsache: die gleiche ganzheitliche, universale Einschätzung der Musik finden wir nach dem Zeugnis der neueren Völkerpsychologie auch heute noch bei vielen außereuropäischen Völkern, ja, man darf wohl sagen: bei fast allen Völkern, die nicht im Bereich der abendländischen Kultur leben, in Indien, Japan, Ozeanien, Afrika, China. Um bei letzterem zu bleiben: In China treffen wir genau dieselbe Auffassung durch die ganze Länge der geschichtlichen Überlieferungen bis zurück in die Zeiten der mythischen Kaiser und Gründer des staatlichen Lebens.

„Der Sage nach soll Huang ti, einer der fünf mythischen Kaiser Alt-Chinas, zuerst die Musik mit dem Kosmos in Übereinstimmung gebracht haben. Er ließ ein Bambusrohr von 1 Fuß der damaligen Maßeinheit schneiden. Nach dem Ton dieses Flötenrohres wurden alle Instrumente gestimmt. Alle späteren Dynastien trugen Sorge, den ‚richtigen' Grundton (huang tshung) wiederzufinden, dessen Rohrlänge zugleich das Grundmaß für alle Maße und Gewichte war. Er hat wiederholt gewechselt. Denn beim Sturz einer Dynastie wurde der alte Normalton für falsch erklärt. Man glaubte, das Unterliegen der alten Dynastie darauf zurückführen zu müssen, daß ihre Maße nicht mehr in Ordnung, nicht mehr mit dem Weltganzen in Übereinstimmung waren."[3] Am Normalton war also nicht nur das

[2] Vgl. *Fritz Högler*, a.a.O. S. 29f.

[3] *Fritz Bose* in: Atlantikbuch der Musik, herausgegeben von *Fred Hamel* und *Martin Hürlimann*, Zürich/Freiburg i. Br., 8. Auflage, S. 803.

KUNG	SHANG	KIO	CHI	YÜ
das ganze Leben	Mannesalter	Kindesalter	Jünglingsalter	Greisenalter
das ganze Jahr	Herbst	Frühling	Sommer	Winter
Mitte	Westen	Osten	Süden	Norden
Erde	Metall	Holz	Feuer	Wasser
gelb	weiß	blau/grün	rot	schwarz
Gedanken	Sorge	Zorn	Freude	Furcht
Wissen	Pflichtgefühl	Menschlichkeit	Anstand	Treue
süß	scharf	sauer	bitter	salzig
Saturn	Venus	Jupiter	Mars	Merkur

Eichamt interessiert, sondern er hatte für die ganze Welt- und Lebensanschauung des chinesischen Volkes Bedeutung, da die Musikauffassung im alten China kosmologisch wertbetont war. Die fünf Töne der chinesischen Musik: kung, shang, kio, chi, yü, wurden mit den Jahreszeiten, Lebensaltern, Seelenregungen usw. in Beziehung gebracht. Es gibt ganze Listen, aus denen diese Beziehungen ersichtlich sind (s. S. 68 unten). Die Liste könnte weitergeführt werden. Jeder dieser Töne kann Hauptton einer Leiter sein, die ihre kosmische Bedeutung von ihm empfängt. „Melodien mit dem Hauptton kung geben gute Gedanken, sind gut für alle Gelegenheiten, Melodien mit dem Hauptton kio spielt man mit Nutzen den Knaben vor, da sie kriegerisch stimmen und langes Leben verheißen. Chi-Melodien spenden Freude, erringen Liebe, Yü-Melodien erwecken Furcht und Shang-Melodien Trauer, da sie dem Herbst zugeordnet sind und der Trauerfarbe weiß."[4]

Diese universalistische Weltanschauung lebt irgendwie heute noch im chinesischen Volk weiter. Das ist ohne Zweifel der Grund, weshalb Singen auch im Volkserziehungsprogramm der kommunistischen Regierung einen breiten Raum einnimmt: in Schulen, politischen Trainings, in Volksversammlungen, ja selbst in Gefängnissen wird ausgiebig gesungen. Der amerikanische Missionar Mark Tennien, der sechs Monate im Gefängnis von Schumkai, Provinz Kuanghsi, zusammen mit den chinesischen Häftlingen zugebracht hat, berichtet, daß dort gemäß der Gefängnisordnung täglich vier Stunden gesungen werden mußte; ein Bursche, der im Lernen der kommunistischen Lieder nachlässig war, wurde einen Monat lang in Ketten gelegt.[5]

Die Wichtigkeit, die hier dem Singen zugeschrieben wird, kann man nur verstehen, wenn man weiß, daß diesen Menschen Musik eben nicht nur ein angenehmer Zeitvertreib ist — in den kommunistischen Gefängnissen ist man nicht darauf erpicht, den Gefangenen einen angenehmen Zeitvertreib zu verschaffen! —, sondern lebendiger Ausdruck des ganzen Menschen, dem zugleich eine formende Kraft innewohnt, die bis in die tiefsten Schichten der Seele hinabdringt, die sich großenteils dem Einfluß des Gedankens und Willens entziehen. In dieser Grundhaltung findet sich kein wesentlicher Unterschied zwischen Alt-Griechenland und dem China der Geschichte wie der Jetztzeit. Eben diese ganzheitliche Grundhaltung und Wertung der Musik im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft zeigt uns auch Erscheinungen im Leben anderer Völker in einem neuen Licht. Wir stehen vor der merkwürdigen Tatsache, daß die Musik im abendländischen Kulturkreis zwar eine staunenswerte technische Fortentwicklung durchgemacht hat, die wir in anderen Kulturkreisen vergeblich suchen, doch hat sie gerade außerhalb des Abendlandes einen Einfluß und eine Mächtigkeit im gesamten Leben des Volkes wie des einzelnen, daß sie als übernatürlich, zauberhaft, ja göttlich empfunden wird. Im Hinblick auf ihre Unkompliziertheit und Schlichtheit erscheint uns dies unbegreiflich, und in früheren Zeiten waren wir geneigt, es als „primitiv" abzutun.

So, wenn etwa ein Missionar seine Negerchristen bittet, ihm ihre einheimischen Hochzeitslieder vorzusingen, und die Antwort erhält: Aber Pater, wir haben doch jetzt gar keine Hochzeit, wie können wir da Hochzeitslieder singen? Oder wenn die Schwarzen ihrer Freude am Besuch des Europäers dadurch Ausdruck geben, daß sie eine kurze Tonfolge von drei bis vier Noten, z. B. c, h, a, g mit dem stets gleichen Text, etwa „Heissa, der weiße Mann ist da!" singend und tanzend buchstäblich stundenlang wiederholen. Primitiv? Nun, wir finden das gleiche in Ländern der Hochkulturen.

Wie bezaubert lauschen gebildete Chinesen stundenlang den Darbietungen des so handlungsarmen nationalen Singspie-

[5] *Mark Tennien*, Kein Geheimnis ist sicher, Salzburg 1952, S. 120 und 126.

[4] *Fritz Bose*, a.a.O. S. 304f.

les oder auf den Märkten den längst bekannten und in eintönigem Singsang vorgetragenen Geschichten der Märchenerzähler. Die fahrenden Sänger, die ihre Vers-Epen in ganz schlichten Singweisen darbieten, finden stets unermüdlichen Zuhörer, in Indien so gut wie in Afrika. „Die Hindu haben ein Fest, an dem die heiligen Schriften des Hinduismus vom Anfang bis zum Ende in einer ununterbrochenen Folge rezitiert werden. Dies dauert sieben Tage und sieben Nächte. In jedem Dorf, wo diese Gesänge vorgetragen werden, löst sich Gruppe für Gruppe im Singen ab, und die Zuhörer nehmen sich während dieser Zeit kaum Muße zum Essen und zu kurzem Schlaf. In Anlehnung an dieses Fest haben schon in mehreren Dörfern die Christen selbstgedichtete Gesänge aus der Bibel in einer drei Tage und drei Nächte währenden Feier vorgetragen, was bei allen Zuhörern helle Begeisterung auslöste und wie eine gute Volksmission wirkte."[6] Ich selbst war unlängst Zeuge, wie Philippinos in den letzten Tagen vor Ostern 24 Stunden lang ohne Unterbrechung ihre „Pabasa" sangen, ein Reimepos, das mit der Schöpfungsgeschichte beginnt, um nach einigen Szenen des A. T. das Leben Christi und besonders sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung, Himmelfahrt und seine Wiederkehr zum Gericht zu schildern — ein Gegenstück zum altsächsischen „Heliand". Und diese gut 3000 kurzen vierzeiligen Strophen werden in drei oder vier Singweisen vorgetragen, bieten also musikalisch nicht mehr Abwechslung als das Dies irae der Totenmesse! Primitiv?

Die wirklichen Kenner sind heute vorsichtiger geworden mit diesem abträglichen Urteil. Hohe musikalische Ansprechbarkeit reagiert oft schon auf den leisesten Anstoß und findet zuweilen für lange Zeit darin ihr Genügen, wie sich durch verschiedene Züge aus dem Leben unserer großen Meister belegen läßt. Ein einziger Geigenton, der einförmige Gesang eines Vogels vermag unter Umständen die Seele bis in ihre Tiefen zu bewegen. Damit soll nicht gesagt werden, daß in all diesen Menschen ein Bach oder Beethoven steckt — solche Begabungen bringt nicht einmal jedes Jahrhundert hervor —, aber eines scheint dadurch erhärtet: all diese Völker, denen mit Recht eine auffallende Begabung, Vorliebe und Hochschätzung der Musik nachgerühmt wird — die Russen, Mongolen, Chinesen, Japaner, Ozeanier, Malayen, Inder, Neger, Indianer usw. wissen sich zuinnerst mit der Musik verbunden; sie ist ein untrennbares Stück ihres Lebens und ihrer Seele. Pater Wilhelm Schmidt SVD hat einmal von den Negern gesagt: „Dem Neger ist seine Musik aus seiner Seele herausgewachsen. Ihm diese Musik nehmen, hieße, einen Teil seiner Seele zerstören."[7] Was die Forschung des Wissenschaftlers unserer Erkenntnis zugänglich machte und die Erfahrung des Missionars hundertfach bestätigte, das hat die Dichtkunst in seherischer Klarheit in wenigen Zeilen ausgedrückt:

Ein kleines Lied, wie gehts nur an,
Daß man so lieb es haben kann,
Was liegt darin? Erzähle!
Es liegt darin ein wenig Klang,
Ein wenig Wohllaut und Gesang
Und eine ganze Seele.

(M. Ebner-Eschenbach)

Joseph Kellner SJ

[6] *Stephan Fuchs* SVD, in: ZMR 1952, Heft 2, S. 132.

[7] *Johannes Beckmann*, Die katholische Kirche im neuen Afrika, Einsiedeln/Köln 1947, S. 236.

Trakl und Rimbaud

In der Zeit der hohen Klassik spielt das Christliche eine Aschenbrödel-Rolle. Der schwärmerisch-erglühte Ton Klopstocks wird belächelt und findet keine Nachfolger. Das Bild der Antike beherrscht die schöpferischen Geister, es verdrängt das Christliche in pietistisches Brackwasser. Die idealistische Philosophie bis zu Hegel und Schelling leistet

dem Vorschub, und das 19. Jahrhundert feiert den Triumph wissenschaftlicher Aufklärung, von der das Christliche in die Gesindestube gedrängt wird, wo das Familienblatt und erbauliche Geschichten umgehen.

Davon ist noch heute, nach dem totalen Zusammenbruch der rationalistischen Wissenschaft, die alle Welträtsel gelöst zu haben glaubte, mancherlei zu spüren. Nicht umsonst hat dieser Geist ein Jahrhundert lang geherrscht. Wenn einer das Christliche ernst nimmt, so wie es in der hohen Dichtersprache eines Hölderlin manchmal durchbricht, wird er belächelt, jenes Christliche selbst in Zweifel gezogen und „mythisch" interpretiert; noch bedenklicher erscheint es etwa bei dem Dichter Georg Trakl, von dem man nicht glauben will, daß er christlicher Gefühle überhaupt fähig gewesen ist. In Wahrheit ist es aber, man könnte sagen, unterirdisch oder zumindest unerkannt immer lebendig gewesen und hat in der hohen Dichtersprache eines Hölderlin einen sprachschöpferischen Impuls ausgeübt. Wenn Hölderlin für das Sakrament die Prägung „Brot und Wein" findet, so mag das hier als Beweis genügen.

Mit gleichem Ernst nimmt Trakl in seinem „Brot und Wein"-Gedichte diese Prägung auf und, wie sehr sich seine Dichtung als transzendent im christlichen Sinn erweist, ist an einem Vergleich mit Rimbaud leicht nachweisbar.

Daß Georg Trakls Dichtung gewisse, wenn auch nicht tief gehende Einflüsse von Rimbaud aufweist, ist schon oft beobachtet und untersucht worden. Im Hause seines Schutzfreundes Ludwig von Ficker fand der Dichter ein Buch vor: „Rimbaud, Leben und Dichtung", übertragen von K. L. Ammer, eingeleitet von Stefan Zweig, Insel-Verlag 1907.

Unter den Gedichten Rimbauds in diesem Buche findet sich das Gedicht: „Le Mal", das einen aufschlußreichen Vergleich mit Trakls Gedicht „Menschheit" erlaubt. Im französischen Urtext lautet das Gedicht:

Le Mal

Tandisque les crachats rouges de la mitraille
Sifflent tout le jour l'infini du ciel bleu,
Qu'écarlates ou verts, près du roi qui les raille,
Croulent les bataillons en masse dans le feu;

Tandis qu'une folie épouvantable broie
Et fait de cent milliers d'hommes un tas fumant,
— Pauvres morts dans l'été, dans l'herbe, dans la joie,
Nature, ô toi qui fis ces hommes saintement! —

Il est un Dieu qui rit aux nappes damassées
Des autels, à l'encens, aux grands calices d'or,
Qui dans le bercement des hosannas s'endort

Et se réveille quand les mêres, ramassées
Dans l'angoisse et pleurant sous leur vieux bonnet noir,
Lui donnent un gros sou lié dans leur mouchoir.

(octobre 1870)

(Edition du Mercure de France, preface de Paul Claudel 1916, p. 378)

K. L. Ammer hat das Gedicht, wie folgt, übertragen:

Das Elend

Indessen roten Geifer die Kanonen
den ganzen Tag ins Blau des Himmels spein,
ziehn vor dem König, der sie höhnt, von Bataillonen
rotgrüne Massen in die Schlacht hinein.

Und während ein furchtbarer Wahnsinn dampft,
wälzt sich im Sommerglanz, auf grüner Flur,
zu einem rauchenden Gewirr zerstampft,
ein Hunderttausend deiner Kinder hin, Natur!

Es ist ein Gott, der lacht
ob goldner Kelche, Weihrauch,
Altardecken,
den die Hosannas nicht vom Schlaf
erwecken;

ein Gott, der nur erwacht,
wenn alte Mütter ihm in Angst und
Klagen
den Pfennig weihen, den sie im
Schnupftuch tragen.

Das Gedicht verfaßte Rimbaud im Oktober 1870 im Alter von 16 Jahren. In jener Zeit war er aus dem Elternhaus entwichen, später hatte er sich sogar kurz der Pariser Commune angeschlossen. Das Gedicht ist ein Vorläufer der expressionistischen Dichtung nach dem ersten Weltkrieg und lebt von dem Widerspruch der vorgeblich christlich fühlenden kriegführenden Völker, von denen jedes den gleichen Gott um Beistand für seine gerechte Sache anfleht. Dieser christliche Gott und der Kult vor ihm („goldene Kelche, Weihrauch, Altardecken, Hosiannas") wird, gelinde gesagt, in Frage gestellt, Gott „lacht" über den Kult und er „schläft" dabei ein. Höchstens die Demut alter Mütter könnte ihn rühren. Das Gedicht ist, wie wir heute sagen, durchaus innerweltlich; nicht ohne Grund wird der Natur, nicht Gott zugeschrieben, daß sie die Menschen „heilig" gemacht habe. Diese Haltung wird durch zahlreiche andere Gedichte Rimbauds bestätigt.

Das Gedicht Trakls, mit dem man das Gedicht Rimbauds zu vergleichen pflegt, lautet:

Menschheit

Menschheit vor Feuerschlünden
aufgestellt,
Ein Trommelwirbel, dunkler Krieger
Stirnen,
Schritte durch Blutnebel; schwarzes
Eisen schellt;
Verzweiflung, Nacht in traurigen
Gehirnen.
Hier Evas Schatten, Jagd und rotes
Geld.
Gewölk, das Licht durchbricht, das
Abendmahl.
Es wohnt in Brot und Wein ein sanftes
Schweigen.
Und jene sind versammelt zwölf an Zahl.
Nachts schrein im Schlaf sie unter
Ölbaumzweigen,
Sankt Thomas taucht die Hand ins
Wundenmal.

Im Gegensatz zu dem einsphärig irdischen Rimbaud-Gedicht hat das Gedicht Trakls eine irdische und eine transzendente Sphäre. Die irdische ist bei Trakl ernster, gewaltiger, man möchte sagen: feldgrau, obwohl das Gedicht schon 1912 entstanden ist. Keine grün oder rot uniformierten Bataillone, die vor einem spottenden König in den Tod ziehen. Statt Bataillone — Menschheit, statt König — die Menschenschuld: „Evas Schatten, Jagd und rotes Geld". Gleich ist der rötliche Feuerschein über dieser Szene des Untergangs.

In der zweiten Hälfte des Gedichts handelt aber Trakl nicht von einem fragwürdigen Kult vor einem fragwürdigen Gott. Ein Licht bricht in die verdunkelte Welt ein, ein Licht der Gewißheit. Es geht aus von der Quelle des christlichen Kultes, der Einsetzung des Abendmahls, und nichts spricht deutlicher und ernster vor dem Lärm der Feuerschlünde als das „sanfte Schweigen von Brot und Wein". Man möchte an die Nacht von Gethsemane denken, da die Jünger vom kommenden Verhängnis bedrückt, im Schlaf aufstöhnten, und in der letzten Zeile steht Thomas, der Zweifler, wie ein Sinnbild alles Menschseins auf; aber ihm werden die Wundmale dargeboten, in die er die Hände legt, auf daß er glaube. „Abendmahl" und „Wundenmal", welch ein Reim!

Der Vergleich zeigt, wie wenig beide Gedichte, das des Franzosen und das des Österreichers gemein haben; die so oft bezweifelte Christlichkeit Trakls wird durch die einfache und großartige Aussage seines Gedichts bestätigt.

Eduard Lachmann

BESPRECHUNGEN

Biographien

Gicklhorn, Josef und *Renée:* Georg Joseph Kamel S.J. (1661—1706) Apotheker, Botaniker, Arzt und Naturforscher der Philippineninseln. (Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie. Neue Folge. Band 4). (123 S., 1 Textfigur, 14 Tafeln) Eutin 1954, im Verlag der Gesellschaft. DM 14,50.

Ein um die wissenschaftliche Botanik und Pharmakognosie gleicherweise verdienter Jesuit, von 1688 bis zu seinem frühen Tode 1706 im Kolleg zu Manila als Apotheker und Naturforscher tätig, Freund und barmherziger Helfer der Eingeborenen, vorbildlicher Ordensmann, hat endlich seine gerechte Würdigung gefunden. Das Buch ist die Frucht zehnjähriger, ausgedehnter Nachforschungen eines Wiener Universitätsprofessors und seiner sprachenkundigen Gattin. Es ist reich an bisher unbekanntem Quellenmaterial, bibliographischen und besonders biographischen Nachrichten; reich auch an Berichtigungen von Fehlurteilen und Irrtümern, die sich namentlich an die Kamelie, den herrlichen, heute in Hunderten von Spielarten kultivierten ostasiatischen Zierstrauch knüpfen. Es stimmt zwar, daß Linné die Pflanze G. J. Kamel zu Ehren Camellia japonica benannt hat, doch hat er nie mit Kamel korrespondiert, und dieser selbst hat auch weder ein Bild noch eine Beschreibung der „Camellia" nach Europa gebracht (das er, trotz einer gegenteiligen Angabe von P. Huonder, niemals wiedergesehen hat), erst recht nicht lebende Pflanzen oder Herbariumexemplare. Dagegen hat er als erster die Strychnin liefernde „Ignatiusbohne" (Strychnos Ignatii) und ihre medizinischen Wirkungen von Manila aus in Europa bekannt gemacht. Sie erschien ihm allerdings wegen ihrer manchmal fürchterlichen Wirkweise mehr als ein „venenum" denn als ein „pharmacum".

Nur ein Lebensumstand scheint dem Referenten noch nicht genügend geklärt. Es heißt im Jesuitenlexikon von Koch (Spalte 288), Camell, Missionar und Naturforscher in Manila, als Laienbruder 1682 in den Orden eingetreten, sei schließlich noch zum Priestertum zugelassen worden. Mit dem Zusatz „wie es scheint" steht das auch bei Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 167. Aber sehr auffallend ist doch, daß in dem von Gicklhorn wortgetreu in erstmaliger Übersetzung angeführten Nekrolog Kamels, der zehn Jahre nach dessen Tod erschien und sehr ehrenvoll gehalten ist, vom Priestertum keine Rede ist, er wird darin wiederholt Hermano, Bruder genannt. Da Kamel nachweislich schon bei seinem Eintritt als ausgebildeter Apotheker Gymnasialbildung besaß und im Kolleg zu Manila Gelegenheit zum Theologiestudium war, ist es an sich denkbar, daß er wegen seiner Tüchtigkeit schließlich in den Priesterstand erhoben, dies aber aus irgendwelchen Gründen im Nachruf übergangen wurde. Aber vielleicht hat man auf die Standeserhöhung erst in späterer Zeit, und zwar aus dem Umstand geschlossen, daß die zeitgenössischen englischen Gelehrten J. Ray und J. Petiver ihren Mitarbeiter Kamel in vielen Abhandlungen „Reverendus Pater Camellus" titulieren. Ob zu Recht? — die Frage bleibt offen.

Das Kamelbuch ist eine anregende Lektüre für Biologen, da viele Stellen ihre Fachkenntnisse eng berühren und überraschend wirken. Doch haben es die Verfasser verstanden, einen viel weiteren Leserkreis anzusprechen, indem sie Kamel mitten in die Kulturgeschichte, die politische, Missions- und Ordensgeschichte seiner Zeit hineinstellen. 14 Tafeln bringen u. a. unveröffentlichte Zeichnungen von Kamel, die außer verschiedenen Pflanzen auch den philippinischen Nashornvogel, der die giftige Ignatiusbohne gern und ohne Schaden verzehrt, und eine Heuschrecke, das wunderliche „Wandelnde Blatt", in vorzüglicher Weise darstellen.

H. Schmitz S.J.

Fürstenberg: Fürstin Gallitzin und ihre Kreise. Quellen und Forschungen. Zusammengestellt von Erich Trunz. (108 S., 21 Tafeln.) Münster/Westf. 1955, Aschendorff. Kart. DM 9,80.

Der sogenannte „Kreis von Münster" tritt aus der halb legendenhaften Dämmerung, in der er noch unlängst gelegen hatte, immer stärker ins Licht der geschichtlichen Forschung, und je mehr man von ihm erfährt, desto anziehender wird er, desto reicher an Farbe und Vielfalt der Charaktere. Obige Schrift, eine Sonderausgabe der Zeitschrift „Westfalen", bereichert das bisherige Forschungsresultat um einige reizvolle Studien verschiedener sachkundiger Autoren. Auf folgende sei besonders hingewiesen: Fürstenbergs Briefe an Fürstin Gallitzin von Gisela Oehlert; die Lektüre der Dichtungen auf Fürstenbergs Schulen von Waltraud Foitzik; die Anfänge des münsterischen Theaters von Johannes Hasenkamp; Fürstenberg über die politischen und militärischen Ereignisse seiner Zeit von Ernst Marquardt; Hamann in Münster von Karlfried Gründer.

Zum Wertvollsten gehört eine kritische Würdigung, die Universitätsprofessor Clemens Heselhaus zum Werke Pierre Brachins, Le cercle de Münster et la pensée religieuse de F. L. Stolberg gibt. Ein abschlie-

ßendes Urteil über den „Kreis" läßt sich noch nicht abgeben; denn noch harren viele Dokumente der Erforschung und Veröffentlichung. Vor allem ist die Wechselbeziehung zwischen der Gedankenwelt der Fürstin und jener der mit ihr verbundenen münsterischen Adelskreise noch nicht ganz geklärt, ebensowenig die Stellung Overbergs und Stolbergs. G. F. Klenk, S.J.

Hofmann O.S.U., Maria Victoria: Pastor Jakobs. (240 S.) Freiburg 1955, Herder. DM 9,80.

Schon viel ist über Pfarrer Jakobs geschrieben worden. Das vorliegende Buch ist eine fast vollkommene Zusammenfassung seines Lebens und Wirkens. Es wird besonders dicht dadurch, daß es den Priester selbst sprechen läßt und sein Inneres mit seinen eigenen Worten aussagt. Mit Recht nennt die Verfasserin den Berliner Großstadtseelsorger Karl Sonnenschein, den Münchener Männerapostel P. Rupert Mayer S.J. und den Pfarrer des Ruhrgebietes Konrad Jakobs die drei großen Priester der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Der Pfarrer von St. Marien in Mülheim-Ruhr hat vor allem in der ordentlichen Pfarrseelsorge seine Gemeinde als ein Glied des geheimnisvollen Leibes Christi aufgebaut und sich verzehrt im Dienste der Liebe. So wird seine Lebensgeschichte auch zu einem Bild des heutigen Christentums im Ringen um die Seelen der Menschen des Industriezeitalters. H. Becher S.J.

Pädagogik

Rechtmann, Heinrich J.: Geschichte der Pädagogik. 2., neubearbeitete Auflage. (424 S.) Nürnberg 1955, Glock und Lutz. DM 11,50.

Nach einer grundsätzlichen Einleitung über „Wesen und Stufen der Pädagogik" gibt R. in 27 Kapiteln eine vorzügliche zusammenfassende Schau über die Geschichte der Pädagogik im deutschsprachigen Raum seit den Germanen. Ausgezeichnete Literaturangaben, die zunächst dem Gesamtwerk vorangestellt und außerdem als Spezialliteratur jedem Kapitel folgen, ermöglichen eine vertiefende Eigenarbeit. Einer Übersicht wird man keine Vollständigkeit, zumal nicht an Zeitschriftenliteratur, abverlangen. Dem Namensverzeichnis wurde leider kein Sachregister beigefügt, das den Verfolg eines bestimmten Problems durch die Jahrhunderte (z. B. religiöse Erziehung) und seine Wandlungen erleichtert hätte. Zu danken ist dem Verfasser, daß er sich bemühte, die katholische Pädagogik in ihrer ganzen Breite zu würdigen. Das Buch will darstellen, nicht wesentlich neue Erträge liefern. Trotzdem ist die Darstellung selbständig im Urteil auch gegenüber den gängigen Auffassungen der Erziehungsgeschichte. Weitgehendes Quellenstudium befähigten den Verfasser dazu. Er hat diese Quellen nach Möglichkeit selber sprechen lassen. Die erzieherischen Ideen fanden das vorzügliche Interesse des Verfassers. Einrichtungen und pädagogische Bekenntnisse berücksichtigte er weniger.
K. Erlinghagen S.J.

Fröse, Leonhard: Ideengeschichtliche Triebkräfte der russischen und sowjetischen Pädagogik. (198 S.) Heidelberg 1956, Quelle & Meyer. Hln. DM 15,—.

Über die russische Pädagogik ist im Westen im allgemeinen wenig bekannt. Wegen der mangelnden Sprachkenntnisse ist ein Originalstudium sehr erschwert. Übersetzungen sind aber — wenn man von den Werken der Sowjetrussen Makarenko und L. N. Tolstoi absieht — nur wenige vorhanden. Der zweite Grund liegt darin, daß die geistige Produktion der Sowjetpädagogen wegen ihrer ideologischen Voreingenommenheit in jedem Fall verdächtig und wenig lesenswert erscheint. Für die Zeit vor der Revolution läßt sich aus der Sicht des Westens — selbst weitgehend bei Tolstoi — wenig Originelles aufweisen. Trotzdem muß man dem Vf. dankbar sein, daß er auf Grund solider Quellen- und Literaturkenntnisse (Vf. ist selbst im sowjetischen Rußland geboren und hat dort seine gesamte Schulbildung genossen) eine Geschichte der russischen Pädagogik gegeben hat, die an Vollständigkeit nichts zu wünschen übrigläßt. Vf. baut seine Arbeit ideengeschichtlich auf. Er will der Abfolge und dem Zusammenhang der erzieherischen Leitgedanken nachgehen. Die tatsächlichen Verhältnisse des öffentlichen und privaten Erziehungswesens zu schildern, liegt nicht in seiner Absicht. Unter dieser Rücksicht bleibt das Werk ergänzungsfähig, wenngleich viel Interessantes gesagt wird.

Das Buch hat zwei Teile (mit je vier Kapiteln): I. Die russische, liberal-reformerische Pädagogik, II. die sowjetische, sozialistisch-revolutionäre Pädagogik. Der Trennungspunkt ist das Jahr 1917. Über diese Grenze hinaus laufen jedoch nach rückwärts, aber auch nach vorwärts Verbindungslinien. Wie das vorrevolutionäre Rußland westlich und östlich zugleich orientiert ist, so ist es auch seine Pädagogik. Der von Rousseau stammende aufklärerische Erziehungsoptimismus ist vom Beginn dessen, was der Vf. die „Russische Bewegung" nennt, bis zu Tolstoi, dem Höhepunkt der volkserzieherischen Entwicklung vor 1917, sehr deutlich, wenngleich in verschiedener Stärke. „Humanistische" und „realistische" Erziehungspläne werden in Anlehnung an den Westen erarbeitet. Aufs Ganze gesehen ist das pädagogische Bemühen jener Epoche „wenig originell" (63),

dividuums", ist zu allgemein (63). In Toldas Ziel, die „Freiheit und Würde des Instois praktischer und wissenschaftlicher Pädagogentätigkeit kommt die erzieherische Entwicklung im alten Rußland zum ersten Höhepunkt. Hier (wie auch schon in früheren Arbeiten) sucht der Vf. Tolstoi gegen das Mißverständnis, daß er ein idealistischer Utopist sei, zu sichern und seinen großen Einfluß auf die sowjetische Pädagogik herauszustellen. Diese hatte aber auch schon andere Vorläufer. Von Lenin wurden die pädagogischen Ideen auf dem Hintergrunde seines korrigierten Marxismus zusammengefaßt. Grundlage bleibt aber die Marxsche Idee der polytechnischen Bildung. Von Lenins Nachfolger Stalin wurde die Pädagogik skrupellos in den Dienst politischer Ziele gestellt (138). Trotzdem gelang es ihr vor allem durch den Einfluß von Lenins Gattin Krupskaja, sich mehr Selbständigkeit zu bewahren, als im Westen allgemein angenommen wird (139). Zu einer eindeutig sozialistischen Pädagogik kam es erst unter Makarenko. Sie wurde die „einheitliche Generallinie der Sowjetpädagogik" (149). Ihr Grundanliegen ist „Kollektivpädagogik" wie schon unter Krupskaja und Lunatscharski. Sie hält sich von allen unreif anmutenden Experimenten entfernt und ist ganz auf die harte sozialistische Wirklichkeit abgestellt. Makarenko, der viel Übereinstimmung und Widerspruch mit Tolstoi aufweist, ist selbst langjähriger praktischer Pädagoge gewesen. Kollektiv ist sein Ziel, aber auch sein Mittel (166). Seine Tragik liegt darin, daß er, der Idealist und Freund der Jugend, sich und die Jugend einer politischen Idee opfert. Eine Zusammenfassung, ein gutes Literaturverzeichnis und eine vergleichende chronologische Übersicht beschließen das gründliche Buch. K. Erlinghagen S.J.

Lorenz, Rogger: Pädagogik als Erziehungslehre. Neu bearbeitet und herausgegeben von Leo Dormann. (272 S.) Hochdorf/Schweiz 1956, Martinusverlag. Sfr. 11,—.

In Erfüllung eines ehrenhaften Auftrages hat es der derzeitige Seminardirektor von Hitzkirch übernommen, das Werk seines gelehrten Amtsvorgängers, Msgr. Dr. Lorenz Rogger sel., neu herauszugeben. Man sieht es sehr bald: in diesem Buch ist viel wertvolle Erfahrung zusammengetragen und systematisch verarbeitet worden. Während 40 Jahren stand Lorenz Rogger als Lehrer, Direktor und Hausvater im Erziehungsfach; es ist darum erfreulich, daß uns das reiche Erfahrungswissen dieses Pädagogen durch die Neuauflage seiner Erziehungslehre gerettet wird. Der jetzige Herausgeber, HH. Lic. theol. Leo Dormann, steht selber schon 25 Jahre in führender Stellung in Schule und Erziehung. Er war darum befähigt, das Buch umfassend zu überarbeiten und das Aktuelle und Moderne in Erziehungsfragen mit bewährter Lehre und gesunder Tradition zu verbinden. Jugend und Erzieher schulden ihm dafür Dank.

Das neugefaßte pädagogische Werk ist zunächst gedacht als Lehrbuch in der Hand werdender Lehrer. Darüber hinaus bietet es allen, die in der Erziehung stehen, wertvolle Hilfen. Auch Mittelschullehrer und verantwortungsbewußte, aufgeschlossene Eltern werden mit Nutzen zu diesem Handbuch greifen, das ihnen bei der Lösung praktischer Schwierigkeiten mit klaren Grundsätzen dienen wrd.

Aus dem Inhalt: *Begriff* und *Möglichkeit* der Erziehung / Der *Zögling* in seiner Natur und in seinem Ziel / *Die Erzieher* (Gott als Erzieher; die Berufserzieher wie Eltern und Lehrer; die Kirche als Erzieherin; der Staat als Erzieher; Miterzieher, gegeben durch die gesellschaftliche Umwelt) / Der *Lehrerpersönlichkeit* und ihrer Ausbildung und Erziehung widmet das Buch ganz besondere Aufmerksamkeit. Sehr eingehend werden ferner die Erziehungsmittel behandelt (Übung, Gewöhnung, Überwachung und Aufsicht, Disziplin, Aufmunterung, Lob und Tadel, Warnung und Drohung, die Belohnung, die Strafe, Belehrung, erziehender Unterricht, die Arbeitsschule [l'école active], Lektüre, Individuelle Aussprache und Erzieherbrief usf.). Auf das Kapitel der *Erziehungsgesetze* im allgemeinen folgt jenes über die *Erziehungsstätten,* welche Frage heute bekanntlich stark im Brennpunkt der Diskussion steht. Die Ausführungen darüber sind ebenso fesselnd wie lehrreich.

Trotz der Fülle des gebotenen Materials hat der Herausgeber nicht die Meinung, die jeweiligen Kapitel abschließend behandelt zu haben. Vielmehr versucht er am Ende der Abschnitte in anregender Fragestellung und wertvollen Fingerzeigen Diskussion und Weiterstudium in allen Sparten der Erziehungslehre anzuregen. — Bei Zitaten könnte gelegentlich der Fundort interessieren. Das Werk ist preislich erstaunlich niedrig und verdient weiteste Verbreitung bei allen, die verantwortungsvoll und mit Liebe an der Erziehung unserer Jugend arbeiten. R. Hüsser OFMCap

Philosophie

Meyer, Hans: Weltanschauungsprobleme der Gegenwart. (285 Seiten) Recklinghausen 1956, Paulus-Verlag. DM 10,80.

Der Würzburger Philosoph Hans Meyer beweist mit vorliegendem Buch, daß er nicht nur mit schwerem wissenschaftlichem Rüstzeug einherschreitende Fachliteratur schreiben, sondern sein umfassendes Wissen und

seine Weltschau auch in einem leichter beschwingten Stil breiteren Kreisen der Gebildeten vermitteln kann. Alle acht Themen die er hier behandelt, stammen aus dem Problemkreis der Gegenwart, selbst jene, die weit zurückgreifen in der Geistesgeschichte. Da ist z. B. der Abschnitt über Augustinus. Zunächst ein historisches Thema und doch allsogleich gegenwartsnahe im Zusammenhang der Hauptfrage des Buches (IV) nach Möglichkeit und Grenzen einer christlichen Philosophie. Auch wo christliches Denken und die Zeitphilosophie der Existenz verglichen werden, ist Augustins Werk und Persönlichkeit aktuell.

Eine weitere uns unmittelbar und hart angehende Problemgruppe ist jene, die der heutigen Ost-West-Spannung zu Grunde liegt (I, II). Es geht um die Eigenart der russischen Volksseele im allgemeinen und ihre neueste Daseinsform im Bannkreis des dialektischen Materialismus. Die Studie über Schelling bietet neue Gesichtspunkte. Ob sich der schwäbische Philosoph aber wirklich zu eindeutigem Theismus durchgerungen hat? Der Abschnitt VII über das Naturgesetz oder natürliche Sittengesetz zwingt zu selbständigem Mitdenken. Das Anliegen, das Suarez gegen Vasquez verteidigt — es handelt sich um den Ursprung des Pflichtcharakters sittlicher Werte — scheint uns allerdings nicht in seiner Tiefe und Tragweite zu Wort zu kommen. Eine Wertung des Menschen und Pädagogen Friedrich Wilhelm Förster beschließt die Themenreihe (VIII). Wer Wegweisung im Meinungsstreit der Gegenwart sucht, wird aus diesem Buch großen Nutzen ziehen.

G. F. Klenk S.J.

Meyer, Hans: Systematische Philosophie. Band I: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre. (445 S.) Paderborn 1954, Ferdinand Schöningh. Leinen DM 22,—.

Man erkennt in diesem systematischen Werke unschwer den Verfasser der „Geschichte der abendländischen Weltanschauung" wieder. Jeder Abschnitt der Erkenntnislehre ist mit historischen Rückblicken bereichert, die die Entwicklung des betreffenden Teilproblems sichtbar machen.

Gegenüber einem gewissen philosophischen Historismus der Neuzeit ist die Kernfrage zu stellen, ob der Mensch fähig ist, zu überzeitlich geltenden Erkenntnissen vorzustoßen, ob er das Rüstzeug besitzt, an die Wirklichkeit heranzukommen, an die Wirklichkeit, die wir als die Innenwelt des Menschen und die ihn umgebende Außenwelt bezeichnen könnten.

Meyer bejaht diese Frage mit der Philosophia perennis. Aber gerade diese Perennitas philosophiae gibt uns wieder die Frage auf, in welchem Sinne sie einen gesicherten und daher dauernden Wissens- und Weisheitsbestand darstelle. Das heißt, es besteht die Aufgabe, den Besitz fester Grundwahrheiten mit einem organischen Wachstum der Weltweisheit in Einklang zu bringen. Eine sehr schwere Aufgabe, die nur in Verbindung von Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik und metaphysischer Anthropologie zu lösen ist.

Meyers Erkenntnislehre gibt dem philosophisch vorgeschulten Leser nicht nur einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Diskussion, sondern auch Anleitung, die erkenntnistheoretischen Probleme erfolgreich zu meistern. Nach allgemeinen Erörterungen zur Wissenschaftslehre werden die Aufgabenbereiche und Grundfragen der Logik aufgezählt. Sie kreisen um die Erkenntnisbedeutung des Urteils, seine Struktur, Wahrheit und Evidenz, um die Eigenart und Funktion des Begriffes und schließlich um das Schlußverfahren. Hinter der Funktion unseres Denkens steigt dann sein Traggerüst: die logisch-ontologischen Prinzipien auf.

Im dritten Abschnitt über spezielle Erkenntnisprobleme möchten wir auf einige Kapitel besonders hinweisen: in der historischen Rückschau geht Meyer von Kant gleich zum Neukantianismus über. Der Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels wird nur gestreift. Sehr wichtig sind die kritischen Randbemerkungen zur thomistisch-aristotelisch-platonischen Erkenntnismetaphysik. Die Schelersche Theorie des Wertfühlens möchte man eingehender untersucht und bewertet wissen. M. meint hier allerdings, daß „die Stellungnahme zur Frage der Werterkenntnis in die Ethik" gehöre (380). Was in manchen Lehrbüchern der Logik und Kritik nur eben am Rande behandelt wird, erhält bei Meyer ein ganzes Kapitel: Das Verstehen als geisteswissenschaftliche Methode. Es wird zu fruchtbaren Diskussionen anregen, was da über das Verstehen des eigenen und fremden Seelenlebens, das historische und Verstehen von Kunstwerken usw. gesagt wird.

Im ganzen gesehen, bietet das Buch den Vorteil der umfassenden Übersicht über die Problemlage und die verschiedenen Lösungsversuche. Man muß dabei allerdings in Kauf nehmen, daß die eigenen Lösungen Meyers nicht immer so systematisch nach allen Seiten entfaltet und gestützt werden, wie es wünschenswert wäre.

G. F. Klenk S.J.

Otto, Walter F.: Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens. (88 S.) Düsseldorf-Köln 1955, Eugen Diederichs. Ln. DM 8,—.

Nach einer eingehenden Darstellung der griechischen Auffassung vom Wesen der Musen und ihren Beziehungen zu den übrigen Gottheiten und zu den Menschen sucht O. in einem letzten Teil die Grundlagen des

Glaubens an die Musen zu erfassen. Der Grieche hat verspürt, daß das Sein der Dinge nicht vollendet ist, solange es nicht eine Sprache gibt, die es aussagt. Sprache und Sprechen sind nicht zunächst um nützlicher Zwecke willen entstanden; wie Tanz und Musik sind sie Selbstdarstellung des Menschen inmitten seiner Welt und das Offenbarwerden der Welt in einem. Gegenüber diesen im ganzen richtigen und schönen Erwägungen tritt die Erfahrung doch wohl etwas zu stark zurück, daß die großen Gedanken und die umfassende Zusammenschau den Menschen, wenn auch nicht ohne Vorbereitung seinerseits, so doch ohne sein Wollen überkommen und sich nicht willkürlich herbeiführen lassen. Es ist, als ob eine fremde Macht sie ihm eingäbe; und diese dem Menschen überlegene Macht empfand der Grieche als göttlich. Nur für den Menschen sind die Dinge der Welt nicht eigentlich da und vollendet, solange er sie nicht sagen kann. Die Erfassung der Welt wird von der überkommenen Sprache weitgehend geformt; und, wie O. richtig sagt, lassen sich Denken und Sprechen nicht trennen. A. Brunner S.J.

Kierkegaard, Sören: Briefe. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von W. Boehlich. (164 S.) Köln 1955, J. Hegner. Ganzleinen DM 6,80.

Ein Mann wie Kierkegaard konnte kein großer Briefschreiber sein. Dazu fehlte ihm das Bedürfnis, sich spontan anderen mitzuteilen, und damit auch die Möglichkeit dazu. Er war seiner Natur nach ein Einzelgänger, der die Methode der indirekten Mitteilung vorzog und glänzend in seinen Werken handhabte. So sind auch die hier mitgeteilten Briefe oft geistreich, aber immer zurückhaltend, deswegen zuweilen literarisch bis zum Künstlichen, und dies selbst seiner Braut und seinen nächsten Verwandten gegenüber. Die Übersetzung liest sich gut. A. Brunner S.J.

Russische Religionsphilosophen. Dokumente. Herausgegeben und übersetzt von Nicolai von Bubnoff. (494 S.) Heidelberg 1956, Lambert Schneider. Leinen DM 15,—.

Die russischen Religionsphilosophen, von denen B. hier Auszüge übersetzt hat, sind im Westen wenig oder gar nicht bekannt. Die meisten, bis auf Nesmelow und Trubezkoi, stimmen mehr oder weniger in der Ablehnung des logischen Denkens des Westens überein. Der Slawophile Kirejewski hält die religiösen Wahrheiten der Vernunft für unzugänglich und weist ihre Erkenntnis einem intuitiven Vermögen höherer Art zu. Leontjew setzt sich mit dem Fortschrittsglauben auseinander und prophezeit, daß der Sozialismus zu blutigen Umwälzungen führen werde. Ganz eigentümlich ist die Philosophie von Rosanow. Er hält jede weltliche Tätigkeit, sogar das Familienleben, mit dem Christentum für unvereinbar, um es deswegen zu verwerfen und eine Religion der Geschlechtlichkeit zu predigen. Sehr eigenwillig ist auch Schestow mit seinem übertriebenen Protest gegen den Rationalismus, der bis zur Auflehnung gegen die „Tyrannei der ewigen Wahrheiten" geht. Scharfsinnig und bemerkenswert ist der Beitrag von Nesmelow zu den Beweisen für das Dasein Gottes. Trubezkoi, ein Schüler von Solowjow, zeigt wie sein Meister neuplatonische Einflüsse in seinen Untersuchungen über den Sinn des Lebens. A. Brunner S.J.

Sozialwissenschaft

Utz, Arthur Fridolin: Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. Sammlung Politeia, herausgegeben von A. F. Utz und E. Bongras, Bd. IX. (128 S.) Heidelberg 1956, F. H. Kerle. DM 8,60.

Nicht vom Prinzip der Subsidiarität, wie es im Titel heißt, sondern von der Subsidiarität selbst oder richtiger vom „subsidium", von den Formen und Grenzen der Hilfestellung und Hilfeleistung der Gemeinschaft für ihr Glied handelt diese Schrift. Das ist ihre Eigenart und ihr Vorzug, wodurch sie sich vor der großen Zahl von Veröffentlichungen auszeichnet, in denen heute um die Sinndeutung des Subsidiaritätsprinzips im allgemeinen oder seiner in der Enzyklika „Quadragesimo anno" vorliegenden sprachlichen Formulierung im besonderen gestritten wird. Leider machen sowohl der Aufbau als insbesondere die völlig ungewohnte Terminologie, deren Vf. sich bedient, das Verständnis unnötig schwer.

Tragender Grundgedanke des Vf.s ist dieser: jede Gemeinschaft hat ein bonum commune, einen Wert oder einen ganzen Reichtum an Werten, der den Gehalt des Gemeinschaftslebens ausmacht und an dem ihre Glieder gebend und empfangend teilzuhaben berufen sind. Aufgabe der Gemeinschaft ist es daher, ihren Gliedern zu dieser Teilhabe am Gemeinwohl zu verhelfen; das ist die „Pflicht gesellschaftlicher Hilfeleistung", aus der sich für die Gesellschaft das Recht ergibt, zu tun, zu veranstalten, in ihre Hand zu nehmen, was immer notwendig ist, um dieser ihrer Pflicht im vollen Umfang zu genügen. Die dem Glied von seiten der Gesellschaft geschuldete Hilfe kann dem Inhalt wie auch der Art der Hilfeleistung nach verschieden sein. Einmal „institutionelle Hilfe": die Gemeinschaft hat ihre Ordnung und ihre Einrichtungen so zu gestalten, daß ihren Gliedern zu Gebote steht, was diese benötigen, was sie jedoch nicht als einzelne, sondern nur in Gemeinschaft zu schaffen oder vorzukehren

vermögen. Sodann „solidarische Hilfe": die Gemeinschaft hat für ihr Glied einzuspringen durch Leistungen, mit denen sie seinen speziellen Nöten oder Bedürfnissen begegnet; diese solidarische Hilfe kann entweder wie in der Familie oder in religiösen Orden ohne rechtliche Fixierung der Ansprüche und ihres Ausmaßes schlechthin und unmittelbar aus der Gemeinschaftsverbundenheit heraus erfolgen oder in einer Weise rechtlich geregelt sein, daß die Gemeinschaft und ihr Glied einander fast wie zwei unabhängige Rechtssubjekte gegenüberstehen, so daß das Glied mit einem subjektiven Rechtsanspruch gegen die Gemeinschaft ausgestattet ist, den es notfalls sogar im Rechtswege verfolgen kann. Eine individualistische Deutung versteht letzteres dahin, daß das Individuum bereits mit derartigen Rechtsansprüchen ausgestattet in die Gemeinschaft einträte; demgegenüber betont Vf. mit Nachdruck, daß es sich um Gliedschaftsrechte handelt, die als solche dem Glied-Sein, der Glied-Stellung entspringen; sie eignen dem Menschen nicht als atomistischem Individuum (das er gar nicht ist und niemals war), sondern insofern er kraft seiner Personhaftigkeit wesenhaft ens sociale ist.

Leider unterläßt es Vf., die Verbindung zwischen seiner Sicht der Subsidiarität und dem üblichen Verstande des Subsidiaritätsprinzips herzustellen, obwohl sie so nahe läge. Die Gemeinschaft soll helfen; alles, was sie tut, soll Hilfe, soll Wohltat für das Glied sein; darum darf sie nichts tun, was das Gegenteil von Hilfe oder Wohltat wäre. Dem Glied durch aufgedrängte Leistungen, durch Bevormundung oder Bemutterung die freie Entfaltung seiner eigenen Kräfte verunmöglichen, noch mehr: das Glied aufsaugen oder es erdrücken, wäre nicht Hilfe oder Wohltat, sondern deren Gegenteil, hieße nicht, dem Glied zur gebenden und empfangenden Teilhabe am Gemeinwohl verhelfen, sondern es davon ausschließen. Die übliche, auch in der Enzyklika „Quadragesimo anno" vorangestellte negative Fassung des Subsidiaritätsprinzips besagt gar nichts anderes als die Reinerhaltung der Hilfeleistung, die Abwehr ihrer Verkehrung ins Gegenteil.

Wenn Vf. das Gemeinwohl als den zentralen Wert und obersten Leitbegriff betont und das Subsidiaritätsprinzip aus ihm abgeleitet wissen will und nicht umgekehrt, so dürfte das ganz in der Linie liegen, die allen Schulen der christlichen Soziallehre gemeinsam ist. Nichtsdestoweniger soll nicht verschleiert werden, daß bezüglich dieses obersten Leitbegriffs selbst noch keine volle Übereinstimmung erzielt ist, einige wichtige Fragen vielmehr noch der letzten Klärung oder mindestens der Abklärung der wechselseitigen Auffassungen bedürfen.

Einige Hemmungen habe ich, den Ausführungen des Vf.s über die Subsidiarität im Modell des „ideologisch ausgerichteten Staates" und im Modell des „reinen Rechtsstaates" zu folgen. Diesen von ihm so genannten „reinen Rechtsstaat" gibt es nicht und kann es nicht geben, was auch er nicht bestreitet. Wenn es ihn aber nicht geben kann, dann ist er auch als „Modell" (als Idealtypus oder wie immer) unbrauchbar. Was wir heute bei uns und in den meisten Teilen der Welt vor uns haben, sind Staatswesen mit weltanschaulich tief zerklüftetem Staatsvolk. Gott sei Dank aber besteht trotz aller Gegensätzlichkeit auch in grundlegenden Überzeugungen immer noch ein Restbestand allgemein anerkannter Werte. Ohne ein Mindestmaß gemeinsamer Grundwerte wäre nicht nur keine freiheitliche Gemeinschaftsordnung (Demokratie), sondern überhaupt keine staatliche oder sonstige Gemeinschaft und kein Gemeinwohl möglich; über Subsidiarität = Hilfe der Gemeinschaft an ihre Glieder zur Teilhabe am Gemeinwohl brauchten wir uns dann schon gar keine Gedanken zu machen.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Unkelbach, Helmut: Grundlagen der Wahlsystematik. Stabilitätsbedingungen der parlamentarischen Demokratie. (216 S.) Göttingen 1956, Vandenhoek & Ruprecht. Brosch. DM 12,80.

Wo nicht, wie in der Schweiz, das Referendum besteht, hat das souveräne Staatsvolk nur gelegentlich der Wahlen die Möglichkeit, seinen Willen geltend zu machen und so auf den Gang der Politik Einfluß zu nehmen. So kommt alles darauf an, auf welche Fragen oder welchen Fragestand es durch die Abgabe der Wahlstimmen Antwort zu geben hat; welches aber Gegenstand und Inhalt dieser Fragen bzw. dieses Fragestandes ist und welche Wirkung die zu deren Beantwortung abgegebenen Wahlstimmen haben, wird — gewiß nicht ausschließlich, aber doch weitgehend — durch das Wahlverfahren und damit durch das Wahlgesetz bestimmt. Darin liegt die Bedeutung eines jeden Wahlgesetzes. Sie ist um so größer, als die Art der Fragestellung, die das jeweils geltende Wahlrecht mit sich bringt, ihre Rück- und Fernwirkungen auf das gesamte Verhalten der politischen Parteien hat, nicht allein im Wahlkampf, sondern ebenso sehr schon vorher und lange darüber hinaus. Hierin liegt der Zusammenhang zwischen Wahlrecht und politischer Moral begründet. Nicht als ob ein gutes Wahlrecht den Mangel an politischer Moral auszugleichen vermöchte; wohl aber in dem Sinne, daß ein bestimmtes Wahlrecht die politischen Parteien entweder nötigen kann, in ihrem Selbsterhaltungsinteresse sich einer anständigen politischen Moral zu befleißigen, oder

umgekehrt ihnen die Chance eröffnet, durch politische Unmoral politische Geschäfte zu machen. Dies und vieles andere Interessante zeigen die Untersuchungen Unkelbachs, deren praktisches Ergebnis darin gipfelt, daß — jedenfalls für die parlamentarische Demokratie — das Verhältniswahlrecht „pessimal" ist.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Fürst, Reinmar: Bilanzierungsgrundsätze in der Praxis. Betriebswirtschaftl. Bibliothek, Hrsg. von W. Hasenack, Reihe A, Bd. VII. (378 S.) Essen 1956, W. Girardet. Kart. DM 17,80.

Je höher die Steuersätze sind, um so dringlicher wird — auch im Interesse der steuerlichen Gerechtigkeit — die zutreffende Ermittlung der Bemessungsgrundlagen. Für die Ertragssteuern kommt es dabei entscheidend auf die richtige Bilanzierung von Anfangs- und Endvermögen an. Vf. durchleuchtet die einschlägigen handels- und steuerrechtlichen Vorschriften und erarbeitet aus der weitläufigen von der Rechtssprechung entwickelten Kasuistik allgemein anwendbare Grundsätze.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Speck, Otto: Kinder erwerbstätiger Mütter. Ein soziologisch-pädagogisches Gegenwartsproblem. (141 S.) Stuttgart 1956, Ferdinand Enke. Kart. DM 9,80.

Die Schrift bietet eine systematisch geordnete und durchdachte Schilderung der Auswirkungen, die von der Erwerbstätigkeit der Mutter auf die Familie, die Kinder und auf die Mutter selbst ausgehen. Die Ergebnisse wurden auf Grund einer Schulerhebung in München gewonnen, die sich auf 370 Kinder, Knaben und Mädchen aus neun Volksschulklassen, bezog. Die Erhebung besteht aus zwei Teilen: 1. aus der Niederschrift eines Aufsatzes und 2. aus der listenmäßigen Erfassung der familiären Lage und des schulischen Erscheinungsbildes der Schüler. Ferner wurde die Abfassung von familienmonographischen Untersuchungen durch Personen veranlaßt, die Erfahrungen im Bereich der Materie nachweisen konnten. Obwohl die Erhebung nur 370 Münchner Kinder erfaßt, sind die Ergebnisse doch für die einschlägigen Zustände in den Großstädten der Bundesrepublik kennzeichnend. Sie stimmen u. a. überein mit Ermittlungen, die der Rezensent in Freiburg im Breisgau und in Mannheim in Kreisen der Industriearbeiterschaft gemacht hat. Beide Untersuchungen ergeben ein sehr unbefriedigendes, teilweise deprimierendes Bild der Wirkungen, die von der Erwerbstätigkeit der Mutter auf das Befinden der Kinder, den Zustand der Familie und auch auf die Mütter selbst ausgehen, wobei zu berücksichtigen ist, daß ihre Erwerbstätigkeit häufig nicht durch eine tatsächliche wirtschaftliche Notlage veranlaßt wird. Berichtigend ist zu bemerken, daß der Frauenüberschuß gegenwärtig bis in die 30. Lebensjahre in westeuropäischen Ländern nicht mehr besteht, weil die Verminderung der Säuglings- und Kleinkindersterblichkeit den bei der Geburt vorhandenen Überschuß an Knaben aufrechterhält. (Hierüber bei R. v. Ungern-Sternberg in Schmellers Jahrbuch 73. Jahrg. 5. H. S. 78).

R. v. Ungern-Sternberg

Literatur

Jünger, Ernst: Rivarol. (202 S.) Frankfurt 1956, V. Klostermann. DM 9,80, geb. DM 11,80.

Antoine Comte de Rivarol (1753—1801) verdankt die vorliegende Würdigung und die Übersetzung einer Auswahl seiner Maximen einmal seiner geschliffenen Sprache, mehr aber wohl noch seiner konservativen Gesinnung, die die inneren überzeitlichen Werte, nicht ihre zeitgebundenen Formen, durch die Revolution hinüberretten wollte. Beides reizte Jünger. In seiner Einführung vertieft er sich in die Umwelt dieses, den großen Moralisten zuzurechnenden Franzosen, erzählt sein Leben und macht darauf aufmerksam, daß das Wort „konservativ" eigentlich nicht den Gehalt wiedergibt, den Rivarol und er selbst in ihm sehen möchten. Ein neues, „das" Wort ist aber nicht gefunden. Es geht um das Ewige im Menschen und in der menschlichen Gesellschaft, das „ohne theologische Hilfe" (58) nicht verwirklicht werden kann. Die Übersetzung ist, wie man erwartet, vorzüglich und sozusagen jedesmal eine Neuschöpfung. Zwei Beispiele: „Die Verbündeten waren immer um ein Jahr, eine Armee und eine Idee im Rückstand" (99). „Die Politik erinnert an die Sphinx der Fabel; sie verschlingt alle, die ihre Rätsel nicht auflösen" (100). H. Becher S.J.

Berglar-Schröer, Peter: Das Salz der Erde. Roman. (388 S.) Bonn 1956, Bonner Buchgemeinde. DM 14,—.

Immer deutlicher wird es, daß die Zeit von 1914—1944 in einem einzigen großen Zusammenhang steht. Der Sohn eines Frankfurter Studienrates tritt im Lauf seines Lebens in manche Beziehung zu Deutschen, Engländern und Franzosen, die sein äußeres und sein geistiges Leben beeinflussen und ihn auch für die religiöse Wurzel alles menschlichen Geschehens öffnen. Die Versuchungen des reinen Humanismus, der Leidenschaft, des Ehrgeizes, der Eigenliebe treten an ihn und seine Umgebung heran. Viele verfallen ihnen, kaum einer kommt ohne schwere Wunden davon. Da aller äußerer Glanz erbleicht, aller irdischer Reichtum zerstört wird, alle zweitrangige

Weltanschauung zerbricht, wendet sich der Mensch dem wahrhaft Unvergänglichen zu. Während Moser in Vineta in weithin ironischer Behandlung nur eine Diagnose bietet, gelingt es Berglar-Schröer, ein viel reicheres und tieferes Bild unserer jüngsten Vergangenheit zu zeichnen, in dem zugleich auch erkennbar wird, daß und wo wir eine bessere Zukunft aufbauen können. Das deutsche, das europäische und das bürgerliche Schicksal ist noch zu wenden, wenn der Mensch, das Salz der Erde, seine Verantwortung erkennt und den Mut hat, mit Gottes Hilfe an der Zukunft zu bauen. Daß dies die einzige Möglichkeit ist, wird dem Leser dieses ungewöhnlichen Buches zum unmittelbaren Erlebnis, auch wenn man zuweilen lieber Gestaltung als theoretische Erörterung wünschte. H. Becher S.J.

Moser, Hans Albrecht: Vineta. Ein Gegenwartsroman aus künftiger Sicht. (1058 Seiten) Zürich 1955, Artemis Verlag. DM 19,80.

Das Dichtwerk ist, vielleicht unter dem Einfluß des Glasperlenspiels von Hermann Hesse, eingeleitet durch einen Aufsatz des Verwalters des Museums für vinetische Altertümer, worin dieser von den Bemühungen erzählt, die Reste des längst untergegangenen Vineta, einer Stadt unseres gegenwärtigen Abendlandes, aufzufinden. Das Buch schließt mit etwa 150 Seiten Anmerkungen oder alphabetisch angeordneten Begriffen, die halb witzig, halb ernst unsere Lebensart geißeln. Die Mitte des Buches zerfällt in zwei Teile: 1. Saremo, ein junger Mann aus einer abendländischen Stadt, Sohn eines Industriellen, der sich für das tätige Leben nicht geeignet fühlte, als Ungläubiger sich zu bilden suchte und schließlich Redakteur wurde, erzählt dem berühmten Dichter Praetorius sein Leben, um von ihm dafür Gedankensplitter, „Papierkörbe" zu erlangen, mit denen er sein eigenes Schreiben vertiefen möchte. 2. Praetorius hinterläßt Saremo einen angefangenen Roman, mit Angaben über weitere Ausgestaltungsmöglichkeiten, in dem er die letzten Zeiten und den Untergang Vinetas (es sind die letzten Jahrzehnte unserer Gegenwart mit der Herrschaft des Nationalsozialismus) darstellt. Saremo ist, verwandelt, der Mittelpunkt. Als Oswald, als junger Mann ursprünglicher wahrhaftiger Menschlichkeit, geht er durch die Gesellschaftskrisen, die unsere Zeit auch heute noch bestimmen: ein umgekehrter Don Quichote, da dieser allein vernünftig, alle übrigen aber Narren sind. Ironie und geistreiche Beobachtung bestimmen den Stil. Man wird sehr oft an Musils „Mann ohne Eigenschaften" erinnert, mit dem Haltung und Beurteilung Mosers übereinstimmen. Die naturalistischen Kraßheiten, die soziale Welt, die durch Industrie und Kapitalismus bestimmt wird, fehlen fast vollständig. Moser sieht in ihnen wohl mit Recht nur Folgeerscheinungen viel tiefer liegender Übelstände der modernen Menschheit. Den Reichtum der Einfälle, Begegnungen, Sachberührungen auch nur anzudeuten, verbietet der Raum. Der Leser wird immer wieder überrascht, wie sich von selbst ein neuer Blick in die Menschenlandschaft auftut und wie mit so einfachen, klaren und doch funkelnden Sprachmitteln das Ganze gezeichnet wird. Vineta ist ein diagnostischer Roman. Gott als Urgrund ist da, er ist aber ein nicht näher erkennbarer Hintergrund. Menschen, auf die er wesentlich Einfluß nähme, fehlen. So kann auch keine lösende Kraft vom Transzendentalen ausstrahlen, was den Eindruck der mangelnden Unmittelbarkeit menschlichen Ringens verstärkt. Im Vordergrund stehen doch nur Lebensspieler. Das enttäuscht, wie auch Musil enttäuscht. Moser, der seinen Roman vollendete, konnte es wohl, weil er ähnlich, aber nicht mit solchem Tiefgang arbeitete, der Musil wohl den Weg der Vollendung versperrte. Aber es ist sein Verdienst, die furchtbare Sünde der gebildeten Scheinwelt unserer Umgebung erkannt und dargestellt zu haben. Das Buch ist trotz seiner formalen Wunderlichkeiten und erzählerischen Schwächen für einen ernsten Leser eine der wirklich wertvollen Dichtungen der Zeit. H. Becher S.J.

Schede, Wolfgang Martin: Einer namens Salvanel. Roman. (327 S.) Zürich 1955, Artemis-Verlag.

Ein künstlerisch hochbegabter und seelisch äußerst empfindsamer Mensch wird durch den Mangel an Liebe und durch geistige Mißhandlungen für ein Leben in Gemeinschaft anderer fast unfähig. Er gerät außer sich, als er die Gefahr sieht, durch einen andern aus einem mühsam aufgebauten Lebenskreis herausgerissen zu werden und verübt in der Verwirrung einen Totschlag. Dies belastet ihn so, daß er bei einer neuen Bedrohung noch einmal zu einer solchen Tat kommt. Er wird vom Gericht verurteilt, aber das Schicksal gewährt ihm, daß er sühnend sein Leben hingibt, um ein Kind zu retten. Die Umgebung, in der der Roman spielt, ist die Welt der Flüchtlinge, der Großstadt mit Theater und Kunstbetrieb, des ursprünglichen Landes. Der Roman soll die Liebe, die sich selbstlos gibt, als die Rettung des Menschen dartun. Von einer ewigen, erst recht von einer persönlichen Wurzel dieser Liebe ist nicht die Rede. Schede ist ein Meister der Sprache. H. Becher S.J.

Die Stunde der Heiligen

PAUL MIANECKI SJ

Wenn es wahr ist, daß wir heute in einer „Nullpunkt-Situation“[1] stehen, in der nicht nur die bisherigen Formen des Lebens zerbrochen sind, sondern auch ihre Inhalte sich immer mehr verflüchtigen, zerfallen oder zerstört werden, gibt es im Grund nur ein einziges Problem: wie wir aus diesem Zustand saugender Leere, Nihilismus genannt, wieder herauskommen.[2] Der Nihilismus, so verschiedenartig auch seine geistigen und soziologischen Ursachen sein mögen, ist letztlich nicht das Ergebnis der Entlarvung aller bisher geltenden Ideologien, sondern der Verdrängung Gottes. Gott ist tot, und übrig bleibt nichts.

Die Überwindung des Nihilismus ist also mehr als ein Problem der „Moralischen Aufrüstung“ oder der „Rettung der Menschlichkeit“. Sie ist ein religiöses Problem. Es geht dabei um die so einfach erscheinende Frage, wie man wieder eine Tür öffnet, die fest verschlossen und verrammelt ist. Zu allen Zeiten saß und sitzt der Mensch zunächst in dieser irdischen Welt, im bloßen Diesseits, fest. Es scheint kein Fenster zu Gott hin zu geben und keine Tür, von der aus ein Weg zu Gott hin führt. Dennoch haben die Menschen immer geahnt und aus ihrer Lebenserfahrung den richtigen Schluß gezogen, daß diese Welt und dieses irdische Leben nicht alles sein können. Aber erst Gottes persönliche Offenbarung, vollendet und abgeschlossen in Jesus Christus, hat die in sich gerundete Welt ein für allemal aufgebrochen und allem tastenden menschlichen Suchen und Fragen die leuchtende und klare Antwort gegeben, an die dann Jahrhunderte geglaubt und aus der sie gelebt haben. Das ist in der Neuzeit anders geworden. Die Tür, die Christus zu Gott hin aufgestoßen hat, ist scheinbar wieder geschlossen worden. Eine in sich ruhende, meist problemlose, oft aber auch im Theoretischen verzweifelt festgehaltene Diesseitigkeit ist einfachhin das Kennzeichen unserer Tage.

Hier muß zunächst die Tür gebrochen werden, indem das Ungenügen des irdischen Lebens nicht nur erfahren, sondern auch bedacht wird. Der Mensch ist als Geist angelegt, wie Kierkegaard sagt, und damit ein fragendes Wesen, so daß die dumpfe und stumpfe Gleichgültigkeit, die große Massen heute

---

[1] *Hans Paeschke*, Deutscher Geist zwischen Gestern und Morgen. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, S. 450 ff.

[2] Mit einem sadistisch anmutenden Scharfsinn sucht *E. M. Cioran* (Lehre vom Zerfall, Hamburg 1953, Rowohlt) alle bisher geltenden Werte nihilistisch zu entlarven. Man fragt sich, ob das ganze Bemühen nicht lediglich geistreiche Literatur ist oder ob die anmaßende Diktion nur die Verzweiflung des Abtrünnigen verdeckt, der seine Unruhe vor dem Nichts, der Leere und Einsamkeit zu tarnen sucht. Eine Entlarvung des Entlarvers drängt sich dem Leser jedenfalls auf.

gegenüber den letzten Lebensfragen bekunden, einen Verrat am Menschen und den Verzicht auf echte Menschlichkeit bedeuten. Wenn aber der Mensch zu fragen anfängt, wird heute seine rein diesseitig orientierte Einstellung zur Welt fragwürdig. Er muß sie überprüfen und ganz neu durchdenken und auf die neu gestellte Frage auch jene Antwort ganz neu hören, die Christi Botschaft gibt, die er bisher als angeblich längst bekannt, veraltet und überholt beiseite geschoben hat. Das gilt nicht nur für den religiös Gleichgültigen und ausgesprochenen Atheisten, sondern ähnlich für den heutigen Christen, der in der Atmosphäre der bloßen Diesseitigkeit lebt und sie wie die Luft einatmet. Daß Himmel und Hölle, das Ende der Welt und die Wiederkunft des Herrn bis in die Glaubensverkündigung hinein keine bedrängenden, richtenden und aufrichtenden Wirklichkeiten im gewöhnlichen Christenleben mehr sind, offenbart, in welchem Grad auch wir Christen nur innerweltlich leben und darum unsere Einstellung zur Welt neu überprüfen müssen.

Dieses Umdenken, mit dem der Weg ins Reich Gottes beginnt, ist nicht leicht. Denn dabei geht es nicht nur um eine theoretische Erkenntnis, sondern um eine totale Daseinsauffassung mit der ihr entsprechenden Lebensführung. Es geht um ein alles durchdringendes und prägendes Lebensgefühl, das so tief sitzt, daß eine alles umstürzende Bekehrung dafür notwendig ist, die ohne Gottes aufrüttelnde und erweckende Kraft nicht gelingt. Die Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes muß dem Menschen begegnen, nicht nur in der Tiefe der Seele, zu der Gott allein Zutritt hat, als der Gott der neuschaffenden Gnade, sondern auch so, wie Gott uns in dieser Ordnung des Heils begegnen will: im menschgewordenen Gott, der in seiner Kirche fortlebt und fortwirkt. Diese Kirche ist das Zeichen seiner Gegenwart in ihrer Wahrheitsverkündigung, in ihrer Liturgie und nicht zuletzt in ihren Heiligen.[3]

Der reformatorische Rückzug auf das reine Wort und den Dienst am Wort und die rationalistisch eingestellten Jahrhunderte der Neuzeit mit ihrem optimistischen Vertrauen auf den Fortschritt der Wissenschaft haben die Kirche gezwungen, sich auf dem Feld der bloßen Wahrheitserkenntnis dem Zeitgeist zu stellen und ihm mit einer stark apologetischen Verteidigung der Offenbarung entgegenzutreten. Das war notwendig,[4] aber zugleich einseitig,

---

[3] „Schon durch sich selbst ist die Kirche ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, kraft ihrer wunderbaren Fortpflanzung, *ihrer hervorragenden Heiligkeit* und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten . . .“: Vatikanisches Konzil (*Denzinger*, Enchiridion Symb. n. 1794).

[4] „Warum lieben wir die Kirche?“ fragt Ida Görres. „Weil sie die Wahrheit trägt: das, das macht unsere Herzen erzittern vom unaussprechlichen Schauer der Gottesbegegnung; weil sie, genau wie Christus von sich sagt, ‚dazu geboren und in die Welt gekommen ist, um von der Wahrheit Zeugnis zu geben‘! Darum allein. Alles sonst könnte uns gestohlen werden, wäre es auf einer Lüge, einem Traum, einer Illusion aufgebaut. Wir suchen bei der Kirche zuerst weder Kultur noch Weisheit der Menschenführung, noch Ordnung der Völker und der Gesellschaft, noch die gewaltige Macht der nothelfenden, tränentrocknenden Caritas: wir suchen die Wahrheit Gottes in ihr und das ‚Amt der Versöhnung‘, das Kommen seines Reiches — und siehe, all das andere wird uns nachgeworfen.“ Brief über die Kirche in: Frankfurter Hefte 1 (1946) 715.

weil dabei das eigentliche Leben der Kirche mit seiner Frucht der Heiligkeit, zwar immer vorhanden, als leuchtendes Zeugnis und Glaubensmotiv aber nicht so in Erscheinung trat, wie es dem Wesen der Kirche entspricht. Die letzten Jahrzehnte und unsere Zeit bereiten hier einen Wandel vor, wenn man an das neu erwachte Verständnis für die Kirche als mystischen Herrenleib, als Abendmahlsgemeinschaft und Agape denkt, an die liturgische Bewegung und ihre Hinführung zur sakramentalen Welt, die ihre geheimnisvolle und Leben zeugende Mitte im eucharistischen Opfer hat.[5] Langsam scheint auch die Erkenntnis zu wachsen, daß die gesamte hierarchische und sakramentale Ordnung die Heiligkeit des einzelnen Christen in der „Gemeinschaft der Heiligen" zum Ziel und zum Ende hat. Ohne die objektive Heiligkeit der Kirche, ihres Amtes und ihrer Sakramente ist der Heilige schlechterdings nicht denkbar, aber umgekehrt ist auch die gesamte hierarchisch-sakramentale Ordnung zuletzt für den Heiligen da, für die subjektive Heiligung der Christen im allgemeinen wie jener besonders Auserwählten, die man in einem besonderen Sinn „Heilige" nennt.[6]

Es scheint also, daß in unserer Zeit die Kirche mehr als bisher nicht nur als „Säule und Grundfeste der Wahrheit", sondern auch als Ausspenderin der Geheimnisse Gottes und als Kirche der Heiligen gesehen wird und in den Blick auch der Suchenden tritt, was auch in den Bemühungen um die Wiedervereinigung der Christen zu beachten ist. Die wahre Kirche Christi ist jene, die Petrus zum Fels und Oberhaupt hat und Gottes Offenbarung unverfälscht weitergibt und auslegt, in der auch das heilbringende Kreuzesopfer

---

[5] Die für das Leben der Kirche so segensreichen Bemühungen und die liturgische Erneuerung der Gemeinden vollziehen sich nicht im leeren Raum und auf einer von der Welt abgeschiedenen Insel, sondern mitten in dieser Welt mit ihrem Zeitgeist oder Ungeist, immer in Gefahr, von ihm infiziert und verfälscht zu werden. Die erste Gefahr ist ein biologisches oder kollektivistisches Mißverständnis der mit Recht erstrebten Gemeinschaft. Die Gliedschaft in Kirche und Pfarrei setzt die Person voraus und hat die personale gnadenhafte Vollendung zum Ziel. Alles echte liturgische Beten und Tun ist also auch und gerade in der Gemeinschaft personal zu vollziehen, setzt persönliche Gottesliebe und Frömmigkeit voraus und soll sie zugleich wecken und nähren. Wer aus Erfahrung weiß, wie wenig personal der heutige Mensch lebt und gerade darum auch gemeinschaftsunfähig ist, wird seine Hauptsorge nicht darauf richten, daß in der liturgischen Feier alles „klappt" und „funktioniert", sondern eine wirklich betende Gemeinde wächst. Beten aber ist der persönlichste Akt, zu dem der Mensch fähig ist, den zu vollziehen er nur mit äußerster personaler Anstrengung fähig ist.

Dieser personale Vollzug der Liturgie setzt Verständnis voraus. Hier liegt die zweite Gefahr, wenn mit Verständnis der Liturgie ein bloß intellektuelles oder gar rationalistisches Wissen angestrebt wird. Aufklärung ist das große Schlagwort der Neuzeit, und diese Aufklärung ist sehr verschieden von der „Fides quaerens intellectum", die Gottes Geheimnisse, wie sie im Wort und sakramentalen Geschehen uns geschenkt sind, nicht einfach verstehen will, sondern gerade als Geheimnisse stehen läßt. Das Ziel der liturgischen Arbeit kann darum gar nicht ein intellektuelles Verstehen und Begreifen der Sache selbst sein, sondern das zu weckende Verständnis für sakramentale Zeichen und Symbole, die das Geheimnis andeuten und zugleich verhüllen. Den Menschen von heute wieder symbolfähig zu machen und damit an die Welt der Mysterien wieder heranzuführen, zugleich aber auch die liturgischen Formen so zu gestalten, daß sie zu Symbolen und Zeichen werden, die dem Menschen von heute wirklich Symbole und Zeichen sind, ist wichtig. Sonst werden aus den geheimnisvollen Wirklichkeiten wieder abstrakte Ideen und schließlich Propagandaworte, die weder Leben sind noch Leben zeugen.

[6] *Vgl. Hans Urs v. Balthasar,* Bernanos. Köln 1954, Hegner, S. 234 ff.

Christi sakramental ständig gegenwärtig ist und seine Leben zeugende Fruchtbarkeit in den Heiligen der Kirche sichtbar macht.

Auf diesem kurz skizzierten zeit- und kirchengeschichtlichen Hintergrund gewinnt das Wort von Bernanos: „Die Stunde der Heiligen ist immer am Kommen" eine eindringliche Leuchtkraft und wirkt zugleich wie eine beunruhigende Gewissensfrage an uns Christen von heute. Gewiß: immer geht die Zeit auf die große Stunde der Heiligen zu, die das Ende der Zeiten sein wird, wo mit der Herrlichkeit Christi auch die seiner Heiligen offenbar werden wird. Solange aber der Zeitenlauf noch andauert, ist immer die Stunde da und kommt immer noch näher, in der Gott wirkt und das Ziel seines Wirkens die Heiligkeit der Berufenen ist. Doch darüber hinaus wird man die Frage nicht los, ob nicht gerade jetzt und heute die Stunde gekommen ist, wo wir mehr denn je die Heiligen brauchen, um Heilige beten, nach Heiligkeit streben und so und nur so zu Zeugen Gottes werden sollen, wie die Zeit sie braucht. Die Weltverantwortung des Christen, von der heute mit Recht so eindringlich gesprochen wird, würde gefährlich einseitig mißverstanden werden, wenn man damit nur sichtbare Taten der Weltverbesserung, der politischen, kulturellen und sozialen Aktivität oder der karitativen Hilfe meinen sollte. Schon im innerweltlichen Bereich drängt sich heute überall die Erkenntnis auf, daß nicht Institutionen und Organisationen entscheidend sind, sondern der Mensch, der sie menschlich und damit richtig handhabt oder mißbraucht. Wenn es aber um christliche Weltarbeit geht, ist entscheidend der Christ, und zwar im vollen und überzeugenden Sinn, also der heilige Mensch. Seine volle Verantwortung für die Welt erschöpft sich nicht in dem, was er für diese Welt tut. Sie liegt gerade darin, daß er in dieser Welt der Zeuge der andern Welt ist, der Zeuge für Gottes Wirklichkeit, Macht und erbarmende Gnade, der zuerst Gottes Reich sucht und seine Gerechtigkeit und bei aller Weltarbeit nie das Wort vergißt: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele?" (Mt 16, 26).

Wenn es richtig ist, daß die Diesseitsverfallenheit mit ihrem mehr oder weniger bewußten Nihilismus einfachhin das Kennzeichen unserer Weltenstunde ist, dann ist die Stunde der Heiligen gekommen, die alle kompromißfreudige Weltverfallenheit mit ihrer radikalen Hinkehr zu Gott durchbrechen und dem heutigen Menschen wieder klarmachen, daß er ein Wesen ist, das zwischen Gott und dem Nichts, zwischen Himmel und Hölle zu wählen hat. Die Heiligen, und sie allein, sind die großen Gegenspieler des Nihilisten, der positive Pol, der dem negativen scharf entgegengesetzt werden muß, damit ein Spannungsfeld entsteht, das geistige Energien frei macht und wie einen Lichtbogen zum Leuchten bringt. Unserer Zeit fehlen die echten Polaritäten; die Bereitschaft zur Verwischung der Gegensätze und zur Ko-Existenz (die nur ein Symptom der radikalen Diesseitsverfallenheit ist) ist so groß, daß ein bürgerliches und durchschnittliches Christentum nicht dazu imstande ist, die toten Seelen zu erwecken. Dazu ist der Glaube an den Gott,

der Tote erwecken kann, zu schwach und die Verzweiflung am Menschen zu groß.

Wir brauchen heute Heilige; denn nach einem Wort von Jacques Maritain wird der Heroismus bald die einzige Lebensform sein, die dem wirklichen Christen übrigbleibt. Heilige, das wären Zeichen und Wunder der schöpferischen Liebe Gottes; greifbare Beweise dafür, daß Gott mitten in der Welt und in ihrer Geschichte wirkt, Menschen ergreift, umgestaltet und sendet, die dann demütig dankbar sagen können: „Großes hat an mir getan, der da mächtig ist" (Lk 1, 49). Heilige, das wären Menschen, die sich wirklich bekehrt haben, die trotz aller Drüsen und Säfte, trotz aller Erbanlagen, Umwelteinflüsse und Schicksalsschläge aus dem Kerker ihrer Ichsucht immer mehr herauskamen und für eine große Liebe frei wurden. Heilige wären ein lebendiges Evangelium, eine ganz unglaubliche Frohe Botschaft gerade für uns Menschen von heute, die an Gottes verwandelnde Macht nicht mehr glauben und am Menschen verzweifeln.

Warum glauben wir eigentlich diese Frohe Botschaft nicht mehr? Weil wir den Weg des Heiligen nicht ehrlich zu gehen versuchen, sondern zwei Herren dienen wollen; das Hinken nach beiden Seiten macht müde, nimmt uns den gläubigen Mut und auch die Freude. Wir haben zu viel Mitleid mit uns selbst und tun uns zu wenig Gewalt an. Wenn aber der alte Mensch nicht ein Leben lang mit Christus zu sterben bereit ist, kann auch der neue Mensch nicht mit Christus auferstehen. Das Ende ist ein müder Verzicht. Aber wir begegnen auch, so meinen wir, keinem heute lebenden Heiligen, der uns aufrütteln und mitreißen könnte. Sind wir dessen so sicher? Das kann auch an unseren blinden Augen liegen und an der Stumpfheit des Herzens, wenn die Sehnsucht nach Heiligkeit fehlt, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und die Bereitschaft, dem Licht entgegen aufzubrechen.

Schon empirisch gesehen weist unsere Zeit eine erschreckend große und doch auch beglückende Zahl von Martyrern auf; aber wir stehen nicht in jener Kommunikation mit ihnen, die die Gemeinschaft der Heiligen eigentlich besagt und verlangt. Wir beten nicht für die Bekenner in den Gefängnissen und Konzentrationslagern. Wir rufen die Blutzeugen von heute nicht um ihre Hilfe an. Sehen wir in ihnen nur mehr die menschlich bedauernswerten Opfer der politischen Gewalt oder sind sie uns noch Zeugen Christi, die unseren Glauben vermehren, unsere Hoffnung stärken und unsere Liebe entzünden können? Liegt es vielleicht auch an unserer Gleichgültigkeit, daß Gott anscheinend seine Heiligen heute in die Winkel und Ecken der Erde stellt, wo sie sich still wie ein Licht verzehren — nicht aber auf den Leuchter hebt, daß sie die Blicke aller auf sich ziehen? Denn daß es auch heute und mitten in der westlichen Welt Heilige gibt, braucht der nicht zu bezweifeln, der an den immer wirkenden Gott glaubt wie auch daran, daß der Kirche die Heiligen als Zeichen ihrer gottgeschenkten Fruchtbarkeit nie fehlen können. Man hat gesagt, das Zeitalter der großen, ihre Zeit prägenden Persönlichkeiten sei vorbei, so daß auch die Heiligen unserer Tage unbekannt und un-

genannt in der großen Masse verborgen lebten, bis es Gott gefalle, die Augen der vielen auf sie zu lenken. Doch Gott scheint weiter zu schweigen und auch durch das Verheimlichen seiner Heiligen uns noch länger in dieser Welt seiner scheinbaren Abwesenheit zu belassen, damit in dieser Gottverlassenheit der Hunger und die Sehnsucht größer werden und wir aus unserer Ausweglosigkeit endlich nach den Heiligen, diesen Zeichen Gottes, zu rufen beginnen, was immer zugleich das Verlangen und den Entschluß bedeutet, selbst heilig zu werden.

Was das besagt und verlangt, offenbart die unabsehbare Schar der von Gott Gezeichneten und von der Kirche als heilig Verehrten, das gelebte Evangelium, das die Kirche zusammen mit der Botschaft Christi in ihrer lebendigen Tradition von Jahrhundert zu Jahrhundert an jede neue Generation weitergibt. Diese Heiligen gehören zu den Toten, die immer leben. Sie sind mit uns lebendig verbunden in der großen, über Raum und Zeit hinausreichenden Gemeinschaft der Erlösten, deren bestimmendes Gesetz die Liebe ist und die in jenem ständigen Frieden lebt, den nur Gott schenken kann. Tag um Tag treten sie im Stundengebet und in der Opferfeier der Kirche vor uns hin; denn wo Christus, der Erstgeborene, gegenwärtig ist, da sind auch seine Brüder und Schwestern. Es gibt keinen Altar, der vereinsamt dastände. Unter dem Kreuz auf Golgotha standen Maria, das Urbild der Kirche, und die ersten Heiligen dieser Kirche. Wo immer Christus sein Kreuzesopfer gegenwärtig setzt, wird es zum Opfer der Kirche, eine Liturgie im Himmel und auf Erden, die von den vollendeten wie pilgernden Heiligen vollzogen wird. Es wäre gut, wenn wir in der Opferfeier der heiligen Messe, in der wir zugleich das Gedächtnis der Heiligen feiern und ihre Fürbitte anrufen, den Kalender des Kirchenjahres nicht bloß als Kalendarium betrachteten, sondern zugleich mit dem Antlitz des Herrn auch das Antlitz seiner Heiligen suchten, ihr verborgenes und nur dem Betenden sich enthüllendes Antlitz, in dem wir unsere eigene Vollendung beispielhaft vorgebildet finden. Sie sind jene tiefen Brunnen, nach denen die Besten heute wieder zu suchen anfangen, wie die Beachtung zeigt, die doch die Heiligen wieder da und dort finden, wo man sich müht, ihre leuchtenden Bilder wieder freizulegen, die eine fortschrittsgläubige und dann materialistische Zeit gleichsam übertüncht und verstellt hatte.[7]

Freilich genügt die bloße Neugierde nicht, wenn der Wille zur Nachfolge und Aneignung der Heiligkeit, ein wirklicher Aufbruch aus der Diesseitsverfallenheit nicht hinzukommt. Denn gerade die Heiligen sind die unabweisbaren, unerbittlichen und sogar unangenehmen Zeugen dafür, daß die

[7] Ida Görres meint, daß neben der offensichtlichen und reißend in immer tiefere Gottferne abstürzenden Entwicklung bereits eine andere aufgebrochen ist, noch untergründig und wenigen erkennbar, die doch steigt und verheißungsvoll wächst: daß nämlich in einer materialistisch öden und weithin versteppten Welt aufs neue nach uralten Brunnen gesucht, gegraben und Schutt geräumt wird und auch die Rutengänger sich finden, die tief im Grund das gefangene Wasser rauschen hören. (Geleit-Wort zu „Das Geheimnis verbleibt" von *Werner Bergengruen*. Ein Buch der Arche. Nymphenburger Verlag, München 1955, 19.)

Wahrheit getan und das Evangelium gelebt werden muß, wenn es seine den Menschen verwandelnde und zugleich missionarische Kraft offenbaren soll. Gerade darum ist ihre Stunde heute am Kommen, gerade heute, wo die bloßen Ideologien schonungslos entlarvt werden und ihre Kraftlosigkeit offenbar geworden ist, wo aber auch das Christentum den Verdacht widerlegen muß, eine bloße Weltanschauung und Ideologie zu sein, über die man ohne umstürzende Konsequenzen einfach nur diskutieren kann.

Diese Diskussion steht heute weithin an einem toten Punkt, nicht nur weil alles zerredet ist, sondern auch weil der Durchschnittsmensch gar nicht in der Lage ist, sich aus dem Wirrwarr der Meinungen und dem schwammigen Synkretismus herauszufinden. Die Fähigkeit, mit dem Verstand eine christliche Glaubensbegründung auf ihre Richtigkeit zu prüfen oder gar metaphysischen Gedankengängen zu folgen, nimmt erschreckend ab, womit zugleich die Notwendigkeit des durch das gelebte Leben erbrachten Zeugnisses wächst. Die Menschen von heute wollen die Wahrheit sozusagen sehen.[8] Am Anfang steht nicht mehr das Wort, sondern die Illustration, wobei die, wenn auch schwache, Hoffnung bleibt, daß die im Geschauten enthaltene Wahrheit und ihr innerer Sinn miterfaßt oder wenigstens geahnt wird. Die Heiligen sind eine solche Illustration des Evangeliums wie Christus selbst in seinem Leben, Leiden und Sterben, wobei sein gesprochenes Wort sein Leben deutet und zugleich das Leben sein Wort bestätigt. Der christliche Glaube bedarf immer einer theoretischen Begründung und sein Inhalt der Auslegung durch das gesprochene Wort, aber was z. B. der Katechismus an abstrakter Lehre enthält, wird wunderbar anschaulich und zugleich mitreißend, wenn man die Leben der Heiligen dazu liest, die diesen Katechismus auslegen und zugleich von ihm gedeutet werden.

Jedenfalls ist die Stunde immer am Kommen und besonders heute da, wo mit dem gesprochenen christlichen Wort zugleich die redliche Tat verlangt wird, wo allein das gelebte Zeugnis die propagandistische Rhetorik widerlegen kann und in der Erziehung unserer Jugend der bloße Unterricht vom Beispiel des Erziehers her seine verbindliche Kraft erhalten muß. Es ist die Stunde der Heiligen, die leben, was sie sagen, und mit ihrer brennenden Gottesliebe und Nächstenliebe, durch ihren geleisteten Verzicht und ihre Opferbereitschaft das Evangelium sine glossa für ihre Zeit und in ihrer Situation auslegen.

Für unsere dem Diesseits verfallene Zeit ist es nicht einmal so sehr das

---

[8] „Das Glotzen ersetzt das Denken", notiert massiv *Arthur Koestler*, Die Fährte des Dinosauriers, in: Der Monat 7 (1955) 107. Doch *Guardini* sieht wohl tiefer, wenn er auch hier eine Überwindung des Rationalismus sich anbahnen sieht, der die Verstandeserkenntnis und Sinnenerkenntnis heillos auseinandergerissen hat: „Vielleicht vollzieht sich der Wandel der Erkenntnishaltung darin, daß der Schwerpunkt aus dem Denken ins Sehen rückt, so daß wir wieder aus dem so seltsam verselbständigten Zwischenbereich der Begriffe vor die Wirklichkeit gelangen, ihren Stoß empfinden, von ihrer Sinngestalt getroffen werden ... Von hier aus bekommt der alte Satz: ‚Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in der Sinneswahrnehmung gewesen' seine eigentliche Bedeutung." (Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg 1950, Werkbund-Verlag, S. 37.)

Evangelium von der tatkräftigen Bruderliebe, sondern entscheidender und grundlegender das von der Gottesliebe, die sich in der Nächstenliebe auswirkt und ihre Echtheit bezeugt. Es ist in einer Zeit des Nihilismus das Evangelium von der machtvollen, richtenden und rufenden, verwandelnden und tröstenden Wirklichkeit des lebendigen Gottes, das der Heilige als Gegenspieler des Nihilisten durch sein Leben verkündet, das ohne diesen Gott so wenig verständlich ist wie Kolumbus ohne Amerika und die Lebensgeschichte eines Nansen ohne die Existenz des Nordpols. In der Zeit der scheinbaren Abwesenheit Gottes bezeugen die Heiligen seine Wirklichkeit und Nähe und machen uns kompromißfreudigen Christen von heute zugleich klar, daß echte Religiosität eine totale Hingabe an Gott verlangt und das „rein Religiöse", das Gottes Herrschaft auf nur eine Provinz im Menschen beschränken will, eine Häresie ist.[9]

Die Heiligen sind einfachhin theozentrische Menschen, für die Gott und sein Wille der alles beherrschende Mittelpunkt ist. Ihr Leben gehört ihm und soll nichts anderes sein als Gottesdienst, nicht nur in den Zeiten des Gebetes, sondern mehr noch im alltäglichen Tun. Im Grund gibt es für sie nur ein einziges Problem: wie sie den Willen Gottes erkennen und sich ihm ganz zur Verfügung stellen können in jener „Bereitschaft zum Dienst", die nach Thomas das Wesen der Frömmigkeit ausmacht. Sie werfen, wie Edzard Schapers Offizier in „Hinter den Linien", jeden anderen Kompaß ihres Lebens fort, um sich nach diesem Willen Gottes allein zu richten.

So und nur so sind sie zu jenen vollendeten Menschen geworden, nach denen unsere Zeit sich sehnt, weil die Menschlichkeit heute in erschreckendem Ausmaß von außen und innen bedroht ist. Es gibt keine vollendete Menschlichkeit ohne Gott, von dem und für den der Mensch geschaffen ist. Was diese Menschwerdung in der Nachfolge Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, an Kampf und Einsamkeit, an ausweglosser Not und herbem Verzicht in sich schließt, das sieht nach dem Zeugnis der Heiligen ganz anders aus als jene Vollendung unserer natürlichen Anlagen, die wir uns als Ziel unserer Menschwerdung erträumen. Es geht dabei wirklich um das Sterben des alten Menschen, damit der neue Mensch lebe. So liegt über diesem Sterben der Heiligen am Ende und ein Leben lang ein tröstendes Licht, das Licht der Auferstehung. Es leuchtet hell gerade in unseren Tagen, wo eine ganze Literatur uns ständig nur in den Abgrund und ins Dunkel führt, im Dunklen zu leben und am Menschen zu verzweifeln heißt. Der Mensch ist zu allem Bösen fähig, das wissen wir. Welche Möglichkeiten zum Guten aber auch in ihm liegen und unter Gottes Gnade entfaltet werden können, das zeigen die Heiligen. Es kommt alles darauf an, wie man seine Freiheit gebraucht,

[9] „Die Religion verlor nach und nach ihre Macht über den Menschen, sie wurde brüchig und spröde; und was einst das ordnende Prinzip des täglichen Lebens gewesen, wurde zum Sonntags-Luxus ... aber so wenig ein Sonntagsfahrer das Problem des öffentlichen Verkehrs löst, so wenig kann ein Sonntagsglaube die Gefahr bannen, die unsere ganze Spezies bedroht ... Nur eine radikale Änderung unseres geistigen Klimas kann es verhindern": *Arthur Köstler,* Die Fährte des Dinosauriers, in: Der Monat 7 (1955) 114. 116.

von der heute so viel die Rede ist, ob man mit ihr das Nichts wählt oder Gott. Der Sinn der Freiheit liegt in der Überschreitung des egoistischen Ich, in der Liebe zu Gott und zum Menschen. Wer sein Leben festhalten will, sagen die Heiligen mit der Schrift, wird es verlieren. Wer es aber an Gott verliert, wird es gewinnen. All unsere Sehnsucht nach echter Menschlichkeit und wahrer Freiheit wird ohne Antwort bleiben, ohne die Antwort der Heiligen.

Katholikentag in Köln 1956

JOHANNES B. HIRSCHMANN SJ

Daß unsere Zeitschrift im Anschluß an den Katholikentag in Fulda 1954 von ihrem Grundsatz abwich, keine größeren Beiträge über Tagungen zu bringen, hat seinen Grund zweifellos in der Erkenntnis, daß die deutschen Katholikentage keine Tagungen im landläufigen Sinn sind. Was sind sie eigentlich? Die Frage wurde gerade im Anschluß an den Fuldaer Katholikentag in der Öffentlichkeit lebhaft diskutiert. Wir hatten in einem Beitrag zu dieser Diskussion unter dem thesenhaften Thema „Vom Katholikentag zum katholischen Kirchentag" (diese Zeitschrift, Bd. 155 [1954/55] 161) versucht, die Katholikentage als Tage der Selbstdarstellung der katholischen Kirche in Deutschland in der Gesamtheit ihres Lebens zu begreifen. Das Wort „katholischer Kirchentag" war dabei weder im Sinn einer kirchlichen Veranstaltung amtskirchlichen Charakters verstanden noch in Anlehnung an den evangelischen Kirchentag, der ja gerade im Sinn des katholischen Kirchenbegriffs kein Kirchentag ist; ebensowenig war das Wort als Vorschlag zur Umbenennung des Katholikentages gemeint. Berücksichtigt man diese Einschränkungen, so läßt sich unbedenklich sagen, daß Köln in der Herausarbeitung des Sinnes und der Gestalt der Katholikentage ein gut Stück weitergekommen ist. Und zwar in der damals bereits angedeuteten Richtung.

Der Grund für diesen Fortschritt liegt auch — und das wird man für die kommenden Katholikentage bedenken müssen — an den einmaligen *Möglichkeiten des Tagungsortes:* an der bis ins kirchliche Altertum reichenden Tradition des katholischen Kölns, den vielen Heiligtümern der Stadt, den vielen Mittelpunkten des kirchlichen Lebens in ihr, vor allem des katholischen Verbandslebens mit ihren in die Vorbereitung und Durchführung der Tage einströmenden Kräften, der Zahl der Katholiken in der Stadt und im Umkreis der Stadt. Das Ansehen Kölns in der ganzen katholischen Welt führte viele Ausländer auf den Katholikentag. Begünstigt wurde seine Ausdruckskraft nicht unerheblich durch die Verbindung mit der Feier der Wie-

derherstellung und Freigabe des Doms für den Gottesdienst, die an die noch lebendige Erinnerung des Domfestes von 1948 anknüpfen und seine Wirkung vollenden konnte. Schließlich trug zum guten Gelingen der Tage nicht wenig das *Thema* bei: die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern; dieses Thema verband sich angesichts des Doms mit einem Symbol von unvergleichlicher Eindrucksmächtigkeit, das von den Tausenden bei dem Vortrag von Bergengruen „Das Licht leuchtet in der Finsternis", bei der eucharistischen Schiffsprozession, bei dem Pontifikalhochamt zur Domeröffnung, und vor allem im Papstwort bei der Schlußkundgebung als Verbindung des geschauten Bildes und deutenden Wortes erlebt ward.

So war die *überraschend einhellige positive Berichterstattung* der katholischen und nichtkatholischen Presse erklärlich. Die wenigen kritischen Äußerungen zeigten dazu teils entweder eine erstaunliche Nicht-Orientierung oder eine unsachliche Tendenz. Es wäre aber schade, wenn dieses Ergebnis das weiterführende Gespräch über die Gestaltung des Katholikentags abebben ließe. Gerade wenn er Selbstdarstellung der Kirche in der Gesamtheit ihres Lebens in Deutschland ist, werden bei ihm auch ebenso die Mängel in diesem Leben sichtbar werden, wie es notwendig sein wird, ein möglichst getreues Bild dieses Lebens zu erreichen.

Es wurde vor zwei Jahren der Wunsch ausgesprochen, es möge beim nächsten Katholikentag gelingen, in der *Gestaltung der gottesdienstlichen Formen* den Ertrag der liturgischen Arbeit auf den Katholikentagen fruchtbar werden zu lassen. Das ist in Köln im großen gelungen. Für die Fragen der Verbundenheit von Priester und Volk, von lateinischer und deutscher Sprache, von Gebet und Lied geschah hier Vorbildliches. Es hat seine ausstrahlende Kraft bereits auf dem internationalen liturgischen Kongreß in Assisi gezeigt. Es muß sie auch in den deutschen Gemeinden finden. Das führte zu der kühnen Hoffnung, daß uns für die Gestaltung des Gottesdienstes an solchen Tagen auch ein Konzelebrationsritus geschenkt werde, der es ermöglicht, in der weihegemäßeren Teilhabe aller Geweihten, vor allem der Träger der Fülle der Weihegestalt, der Bischöfe, am Vollzug des Opfers in der alle einenden Schlußkundgebung das eucharistische Geheimnis als das Geheimnis der sakramentalen Einheit der Kirche noch sichtbarer zu machen. Dogmatische Bedenken bestehen nicht. Kerygmatisch wäre es ein Gewinn.

Ganz offensichtlich wurde in Köln, daß diese liturgischen Feiern nicht beziehungslos *neben* dem stehen, was ein Katholikentag an Aussagen im Dienst des Weltauftrags der Kirche und an Beiträgen zu seiner Verwirklichung enthält. Alles dies ist innerlich den sakramentalen Lebensäußerungen der Kirche verbunden, und eine Deutung dieser als bloß ästhetischer oder moralpädagogischer, massenpsychologischer oder repräsentationsfreudiger Veranstaltungen im Dienst des heutigen Erlebnishungers würde ihrem Wesen nicht gerecht. Das wissen auch die Gläubigen. Es kommt daher viel darauf an, daß die Zeichen und Texte des liturgischen Geschehens Bezug nehmen auf die Anliegen der Kirche in ihrer weltordnenden Arbeit. Auch hier ge-

schah in Köln Vorbildliches bei den großen Veranstaltungen. Es wird ein in mühsamer Kleinarbeit zu erstrebendes Ziel sein, diese große Linie auch in der Fülle der besondern und kleineren gottesdienstlichen Feiern kommender Katholikentage und in den Bistümern und Gemeinden zu verwirklichen.

Dazu gehört auch die Stilreinheit der Verbindung zwischen *liturgischer Gestalt und Inanspruchnahme technischer Mittel.* Der Wille dazu war bei vielen Veranstaltungen in Köln eindeutig und erfolgreich; und der nun einmal im technischen Zeitalter lebende Gläubige dankt es der Kirche, wenn sie auch hier immer tapferer seine Sprache spricht. Diese wird in dem Maß als echt empfunden, als das Technische selbst restlos dient und in diesem Dienst unauffällig wird, nicht sein Eigensein betont.

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang ein Wort über *die Verbindung der Möglichkeiten des öffentlichen und privaten Gottesdienstes.* Auch diesem hat Köln reichlich Raum geschenkt: dem stillen Beten, der Wallfahrt, dem religiösen Lied. Die Ausnutzung dieser Möglichkeiten war ein eindrucksvolles Zeichen dafür, daß die vor Jahren geführten Kämpfe um das Recht solchen Frommseins neben dem öffentlichen Gottesdienst bei uns ausgekämpft sind. Die Einheit beider Kultformen ist wieder lebendige Wirklichkeit.

Es war für Köln befürchtet worden, daß die Verbindung von Domfest und Katholikentag und die Wahl des Themas die in der Treue zur Tradition der Katholikentage geforderte Stellungnahme zu den Weltaufgaben der Kirche in Deutschland, zum wenigsten aber in dieser Stellungnahme das genossenschaftliche Element in dieser Kirche gefährlich zurücktreten lasse. Beides war nicht beabsichtigt, und beides ist nicht geschehen.

Nicht die Abstinenz von der Aussage der Kirche in den weltlichen Raum. Weder die großen Reden in den öffentlichen Versammlungen wichen dieser Stellungnahme aus noch die Reden bei den Abendkundgebungen noch die Reden in der Schlußkundgebung. Aber es war beglückend, daß, ob nun der Dichter oder der Naturforscher, der Publizist oder die Politikerin der Montanunion, der Berliner Bürgermeister oder der Bundeskanzler sprachen — zu Fragen ihres Arbeitsbereichs sprachen! —, sie es als Laien *aus der Sicht der Kirche* taten ebenso wie der Kölner Kardinal oder der Administrator des Bistums Meißen. Das warnende Wort des christlichen Gewerkschaftlers in der Frage der gleitenden Arbeitswoche und der Friedensgang der Frauen im Dom blieben im gleichen Raum der Kirche. Wichtiger noch als das gesprochene Wort war der lebendige Vollzug, die Verwirklichung dieses Weltauftrags: der gelebte Beitrag zur Überwindung der Wohnungsnot; die Begegnung der führenden Männer des Staates und der Kirche im Raum der Kirche, in voller Wahrung der Eigensetzlichkeit dieses Raumes; die gelebte Einheit des deutschen Volkes über die Grenzziehung durch seine Mitte hinweg; das breite Gespräch mit den Katholiken des Auslandes, ja der ganzen Welt.

Auf früheren Katholikentagen dienten der Stellungnahme zu Fragen aus dem weltlichen Aufgabenfeld der Kirche die *Arbeitsgemeinschaften.* Ihre

Problematik war vor allem in Fulda sichtbar geworden. Man kam im Zentralkomitee zu dem Entschluß, sie vom Katholikentag zu trennen. Echten Arbeitskreisen ist die Atmosphäre solcher Tage nicht günstig. Anderseits würde es eine wesentliche Lebensäußerung der Kirche zu kurz kommen lassen, wenn die Trennung dazu führte, daß das in den Sachausschüssen des Zentralkomitees mit dem Ziel zentraler Inspiration, Information und Koordination Erarbeitete nicht auch dem Katholikentag zugute käme. Ist er doch eine einzigartige Möglichkeit, diese Zusammenarbeit zu befruchten. Der Entschluß, in Köln die Tagung der Arbeitskreise des Zentralkomitees unmittelbar dem Katholikentag vorzulagern, entsprang praktischen Erwägungen. Es war ein Versuch, der sich nur teilweise bewährte. Als richtig erwies sich der Weg, unter Sachverständigen aktuelle Fragen der katholischen Arbeit in Familie, Erziehung, Erwachsenenbildung, in der sozialen Arbeit, in der Landvolkarbeit, im Wohlfahrtswesen, in Presse, Film und Funk, in der staatsbürgerlichen Bildungsarbeit, in der internationalen Zusammenarbeit zu prüfen, um zu konkreten Arbeitszielen aller katholischen Kräfte in den nächsten Monaten zu kommen. Daß die Kreise nicht öffentlich waren, bewährte sich ebenfalls. Es erleichterte die Offenheit der Aussprache und verhinderte, daß für die Ergebnisse oder gar die Ausführungen bei solchen Tagungen die Publizität des Katholikentages irreführend in Anspruch genommen wird. Das ermöglicht eine gewissenhafte Nacharbeit der zur Veröffentlichung noch nicht reifen oder überhaupt nicht für sie bestimmten Vorschläge, Anregungen und Entschließungen. Für einen Teil der Presse, für jenen zumal, der bei jedem wichtigen Gespräch Partner sein möchte, ist das schmerzlich. Aber jede Angelegenheit hat ihr eigenes Verhältnis zur Publizität; und an der Formel festzuhalten, daß in manchen Fragen nur die Synthese zwischen Freiheit der Presse und Freiheit gegenüber der Presse sachgerecht ist, scheint vernünftig. So mußte in Kauf genommen werden, daß über Inhalt und Ergebnisse der Verhandlungen Eindrücke ausgesprochen wurden — auch in der katholischen Presse —, die irrig sind. Es wurde verhältnismäßig wenig grundsätzlich und abstrakt, sondern konkret zu konkreten Fragen gesprochen. Es wurden durchaus auch „heiße Eisen" angepackt. Die Auswahl der Fragen und die bestimmte Fragestellung war im allgemeinen gut und sachgerecht vorbereitet worden. Die Aussprache war nach übereinstimmender Auffassung der Teilnehmer unvergleichlich fruchtbarer als bei den Arbeitskreisen früherer Katholikentage. Die Anregungen, Vorschläge und Entschließungen geben der Arbeit des Zentralkomitees und durch seine Vermittlung den katholischen Kräften in den Bistümern und Verbänden für die Zukunft eine gute Orientierung. Das wird der bald erscheinende Bericht sichtbar machen.

Nicht bewährt hat sich die zeitliche Koppelung der Arbeitstagung des Zentralkomitees mit dem Katholikentag. Sie verhindert eine Auswertung auf dem Katholikentag selbst. Dazu wird ein neues Verhältnis zwischen beiden zu schaffen sein. Es muß ermöglicht werden, daß das in den Arbeits-

kreisen des Zentralkomitees Erarbeitete in großen Reden auf dem Katholikentag und in den Aussprachekreisen dem ganzen Volk zugänglich gemacht wird. Zweifelhaft ist, ob es ratsam ist, in den Arbeitskreisen die Sachverständigen und die Vertreter der Organisationen in den Bistümern und Verbänden wie diesmal zusammenzuführen. Das Anliegen ist klar: es gilt, an der Erarbeitung gemeinsamer Linien in der gesamten katholischen Arbeit sowohl das fachliche Wissen wie die organisierten Kräfte zu beteiligen. Diese Zusammenarbeit ist im deutschen Katholizismus ein Anliegen, für das noch nicht alle organisatorischen Voraussetzungen gegeben sind. Die Entwicklung des Zentralkomitees, in dem sie zu schaffen sind, vollzieht sich langsam und unter sehr erheblichen Schwierigkeiten. Sie liegen in den wenig aufeinander abgestimmten Strukturen des katholischen Organisationswesens in den Bistümern und Verbänden, in denen zwar genügend Kräfte für die Bewältigung der gestellten Aufgaben vorhanden sind, die aber noch nicht die ihnen gerecht werdende Form gefunden haben. Diese Formfindung der Kirche als Gesellschaft in Deutschland wird, wie in der Vergangenheit, eng mit der Entwicklung des Katholikentags verbunden bleiben. Gerade darin liegt eine seiner wichtigsten Funktionen im Leben der Kirche in Deutschland — und es kann hier gesagt werden, daß uns sicher gerade in dieser Frage Köln durch die in den Arbeitskreisen zur Diskussion gestellten Vorschläge ein gut Stück weiter gebracht hat.

Manche vermißten wohl, daß auf dem Katholikentag zu bestimmten brennenden Fragen, wie zur Gewerkschaftsfrage, zur Wehrpflichtfrage, zur Konkordatsfrage nicht offener Stellung genommen wurde. Nun hat jede Frage nicht nur ihre Zeit, sondern auch ihren Raum, in dem solche Stellungnahme fruchtbar ist. Alle drei Fragen werden in solchem Raum in Deutschland heute besprochen, gründlich, nur ohne die auf einem Katholikentag gegebene Gefahr, daß damit jenen Kräften gedient wird, die auf solchen Tagen nach Knüllern suchen, die ihnen gestatten, die Erlebnisse des Glaubens und des Bekennens in den Dienst fraglicherer Werte zu zerren. Die Katholiken sind froh und dankbar, daß ihnen einige Peinlichkeiten des Evangelischen Kirchentages in Frankfurt erspart blieben.

Noch auf eine letzte Unausgeglichenheit der Katholikentage sei hingewiesen, deren Bereinigung ihm zu größerer Sinnerfüllung würde: *die Gestaltung des Rahmenprogramms*. Gerade in Köln wurde sichtbar, wie vieles in diesem Rahmenprogramm in die wesentliche Aussage des Katholikentages selbst hineingehört: die breitgestreute Aussprachemöglichkeit, auch die individuelle, die Darbietung und Ausstellung christlicher Kunst, die Formen der entspannenden Geselligkeit, auch die Veranstaltungen der Verbände gehören hierher, sowie die Treffen vieler freierer Gruppen und Kreise. Gewiß wird man hier der Freiheit der vielen örtlichen und besonderen Einrichtungen einen angemessenen Raum lassen — aber in dieser Fülle läßt sich das einzelne auf das andere einzelne und auf die Gesamtthematik noch erheblich fruchtbarer abstimmen, das Störende und — im Rahmen des Gan-

zen — Formlose und Formschwache überwinden, wenn es zu einer noch umfassenderen Zusammenarbeit aller den Katholikentag verbreitenden und mittragenden Kräfte kommt. Das gilt besonders für das Zusammenwirken der zentralen und lokalen Stellen. Die Aufgabe ist nicht leicht, soll an der gesamtdeutschen Zielsetzung ebenso festgehalten werden wie an der Eigengesetzlichkeit des Raumes, in dem der Katholikentag stattfindet — beides ist wertvoll. Ja, angesichts der zunehmenden Teilnahme der Ausländer wird sogar zu überlegen sein, ob diese Teilnehmer auf dem Katholikentag nicht mehr sind und sein wollen als „Gäste"; ob nicht ihre Einbeziehung in den Katholikentag diesen gerade auch hier vor jene neuen Aufgaben stellt, die sich aus der wachsenden übernationalen Zusammenarbeit aller Christen ergeben.

Alle diese Fragen rechtfertigen nach Köln eine intensive Überprüfung der Frage nach Inhalt und Form der Vorbereitung kommender Katholikentage. Die große Freude über das, was erreicht wurde, darf nicht beruhigen angesichts dessen, was noch nicht erreicht wurde und noch zu erreichen bleibt, soll der Katholikentag seine Funktion im Leben der Kirche ganz erfüllen.

West und Ost im Kampf um die Welt des Islams

WILHELM DE VRIES SJ

Die Suezkanal-Krise hat die Welt des Islams in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses gerückt und deutlich gemacht, daß sich der Islam mit seinen 360 Millionen Anhängern heute seiner Macht und Bedeutung sehr wohl bewußt ist und daß er nicht mehr wie ehedem am Rande des politischen Geschehens steht, sondern mitten darin. Die weltweite Auseinandersetzung zwischen West und Ost hat nun auch den Islam ergriffen. Die Frage ist: Auf wessen Seite werden sich die 360 Millionen Mohammedaner schlagen, auf die Seite des Westens oder des Ostens? Wenn der Islam seine materielle und geistige Macht nun auch noch in die Waagschale des Kommunismus wirft, wird dann das Gleichgewicht der Welt nicht völlig zugunsten des marxistischen Ostens gestört werden?

Der Westen findet sich im Kampf um die islamische Welt von vornherein in einer ungünstigen Position. Westliche Mächte haben lange Zeit weite islamische Gebiete als ihre Kolonien beherrscht. Die meisten mohammedanischen Länder haben erst in den letzten Jahrzehnten ihre Unabhängigkeit vom Westen erkämpft. Der Kampf um die Freiheit ist bekanntlich in Nordafrika immer noch im Gang. Die bittere Erinnerung an die Zeit der Kolonialherr-

schaft europäischer Mächte ist ein schweres Hindernis für einen politischen und geistigen Anschluß der Mohammedaner an den Westen. Wie stark das Ressentiment der Moslems Europa gegenüber ist, zeigte sich z. B. bei der Zusammenkunft zwischen italienischen Orientalisten und hervorragenden Vertretern der mohammedanischen Welt, die vom „Centro di cultura e civiltà" im September 1955 in Venedig veranstaltet wurde. Man gab dort den Mohammedanern Gelegenheit, in aller Offenheit auszusprechen, was der Islam Europa vorzuwerfen hat. Europa saß gleichsam auf der Anklagebank. Bei dieser Gelegenheit sprach unter anderen der frühere ägyptische Unterrichtsminister Taha Hussein, der den Kolonialmächten politische und wirtschaftliche Ausbeutung der islamitischen Länder vorwarf. Die wissenschaftliche und kulturelle Wiedergeburt des Ostens durch seine Berührung mit Europa sei nicht durch das Verdienst der Kolonialmächte geschehen, sondern allen ihren Machenschaften zum Trotz. Taha Hussein erhob gegen Europa den Vorwurf, es habe alles getan, um die Industrialisierung der von ihm kolonisierten Gebiete zu verhindern.[1] Es mag sein, daß diese Anklagen übertrieben sind, aber sie geben uns einen Begriff von der tatsächlichen Stimmung, die in islamischen Kreisen Europa gegenüber herrscht.

Während des Krieges versprachen die alliierten Mächte, denen an der Mithilfe der islamischen Länder viel gelegen war, diesen feierlich die Freiheit. Die Atlantik-Charta vom 14. April 1941 verhieß allen Unterdrückten Befreiung. Der britische Außenminister Eden stellte in seiner Erklärung von Anfang Juni 1941 den Arabern die Hilfe Großbritanniens in ihrem Kampf um die Einheit und Unabhängigkeit in Aussicht. Das tatsächliche Vorangehen mancher Westmächte während des Krieges und erst recht nachher stand mit diesen Versprechungen nicht im Einklang und erbitterte die Mohammedaner nur noch mehr. Im November 1943 führten freie Wahlen im Libanon zu einer frankreichfeindlichen Mehrheit in der Kammer. Die Franzosen suchten nun ihre Stellung ein letztes Mal mit Gewalt zu verteidigen. Ihr Vertreter ließ den Präsidenten der Republik Libanon und den Regierungschef gefangensetzen. In Syrien kam es Ende Mai 1945 wegen schwerer Meinungsverschiedenheiten zwischen Frankreich und der Regierung von Damaskus zu ernsten Unruhen, bei denen die Engländer offen gegen Frankreich und für Syrien Stellung nahmen. In Nordafrika, Marokko, Tunis und Algerien ließ sich Frankreich nur sehr zögernd zu Konzessionen herbei. Erst am 20. März 1956 wurde das Protokoll über die Gewährung der Unabhängigkeit an Tunis unterzeichnet, und in Marokko kam es nach vielen Unruhen endlich am 28. Mai dieses Jahres zu einem befriedigenden Vergleich, während in Algerien noch kein Ende des verbissenen Kampfes der Mohammedaner um ihre Freiheit abzusehen ist, eines Kampfes, der vor allem von Ägypten und Syrien her geschürt wird und der sich der Sympathie und der Unterstützung der ganzen mohammedanischen Welt erfreut. Im fernen Osten versuchten die

[1] Vgl. zur Sache: *Oriento Moderno 1955, 395 ff.*

Holländer nach der Ausrufung der Indonesischen Republik im August 1945 mit Gewalt ihre Position wiederherzustellen, mußten aber schließlich nachgeben und die am 28. Dezember 1949 gegründete „Republik der Vereinigten Staaten von Indonesien" anerkennen.

Neben der bitteren Erinnerung an die Zeit des Kolonialismus und die jüngsten Versuche des Westens, seine Stellung trotz allem noch zu halten, ist es vor allem die Tatsache, daß der Westen Israel, diesen Pfahl im Fleisch der arabischen Welt, unterstützt, die es für die Araber psychologisch sehr schwer macht, sich politisch dem Westen anzuschließen. Die Existenz Israels bedeutet für sie, daß sich der Westen in ihrem eigenen Land trotz der Befreiung vom Joch der Kolonialmächte nun eben doch festgesetzt hat. Die Zivilisation der modernen Juden ist durch und durch westlich. Mit ihnen hat der Westen auf arabischem Boden Heimatrecht gewonnen. Das ist es, was den Arabern unerträglich scheint. Israel verdankt seine Existenz Großbritannien und wird von Amerika gestützt. Schon bei der Präsidentenwahl 1944 setzten sich in Amerika sowohl die Demokraten wie die Republikaner für die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina ein. Die Vereinigten Staaten erkannten den Staat Israel sofort nach seiner Gründung im Jahre 1948 de facto an. Nach offiziellen israelischen Angaben hat die Regierung der Vereinigten Staaten von Juni 1951 bis Juni 1955 Israel materielle Hilfe im Wert von 226 228 000 Dollars gewährt. — Die drei Westmächte haben allerdings bei Gelegenheit der Zusammenkunft ihrer Außenminister in London am 25. Mai 1950 feierlich die Erklärung abgegeben, daß sie unparteiisch gegen jeden Staat vorgehen würden, der etwa den Waffenstillstand zwischen Israel und den Arabern verletzten sollte. Aber auch diese Erklärung hat das Mißtrauen der Araber gegenüber dem Westen nicht zerstreuen können.

Die Welt des Islams ist heute stolz darauf, daß sie ihre politische Unabhängigkeit vom Westen errungen hat, und sie wacht eifersüchtig über ihre Freiheit und will es nicht wahrhaben, daß sie trotz allem wirtschaftlich vom Westen abhängig bleibt. Sie ist bereit, trotz aller damit verbundenen Gefahren wirtschaftliche Hilfe eher von der Sowjetunion als vom Westen anzunehmen. Der Staudamm von Assuan ist ein Beispiel dafür. Tatsächlich ist aber die Ausbeutung der Bodenschätze der islamischen Länder, insbesondere des Erdöls, immer noch in den Händen Europas oder Amerikas. Der Nahe Osten stellt fast 75% der Ölreserven der freien Welt. Das gibt ihm in der gegenwärtigen Weltsituation eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Im Irak blieben zur Zeit des Bündnisvertrages mit Großbritannien im Jahr 1932 die Ölgesellschaften des Mossulgebietes in den Händen der Engländer. In Saudi-Arabien erhielt im Jahre 1933 die „Standard Oil Company" von Kalifornien für sechzig Jahre das Recht der Ausbeutung des Erdöls am Persischen Golf. Der Yemen gewährte 1937 ebenfalls für sechzig Jahre der „Compagnie Française des Pétroles" die Erlaubnis, in seinem Gebiet nach Petroleum zu suchen. Auch in Persien bleibt nach dem Vertrag vom 9. September 1954 immer noch der europäische Einfluß bei der Ölgewinnung stark.

Zur Entwicklung der Industrie brauchen die islamischen Länder dringend auswärtige Hilfe. Das „Bulletin des Nations Unies" veröffentlichte am 15. März 1951 einen Bericht über die wirtschaftliche Lage des Nahen Ostens. Es heißt dort der Sache nach: Das Fehlen von Rohstoffen, von spezialisierten Arbeitern und von Kapitalien hat bisher die Entwicklung der Industrie mit Ausnahme der Erdölproduktion verhindert. In keinem Land des Vorderen Orients — mit Ausnahme von Israel — liefert die Industrie mehr als 15% des nationalen Einkommens. Für gewöhnlich ist der Prozentsatz sogar noch tiefer. Wo es Industrie gibt, ist sie in den Händen von Europäern. Es fehlt den Einheimischen an Kapital und an technisch ausgebildetem Personal. Das industrielle Potential der islamischen Länder bleibt deshalb sehr schwach. Sie können in keiner Weise mit dem Westen oder mit Rußland konkurrieren. — Es fehlt auch sehr an technischen Schulen. So ist die Hilfe ausländischer Techniker immer noch unumgänglich notwendig. Der jüdisch-arabische Krieg hat die absolute technische Unterlegenheit der Araber gegenüber Israel sonnenklar bewiesen. Sie war der Hauptgrund der Niederlage der zahlenmäßig weit überlegenen Araber.

Die Entwicklung der Technik und Industrie ist aber für die islamischen Staaten eine unbedingte Notwendigkeit, schon wegen der ständig steigenden Bevölkerungszahl. In Ägypten wächst die Bevölkerung jährlich um etwa eine halbe Million. Auf einen Quadratkilometer kultivierbaren Landes kommen 800 Einwohner! Um sie zu ernähren, muß das bebaubare Gebiet durch großzügige Bewässerungsanlagen vergrößert werden. Der Staudamm von Assuan ist deshalb eine Lebensfrage für Ägypten. Ohne auswärtige Hilfe aber kann Ägypten ihn nicht bauen. Die Frage ist, ob Sowjetrußland hier wirklich den Westen ersetzen kann.

Schon ihre Abneigung gegen den Westen treibt die islamischen Staaten den Sowjets in die Arme, da sie ohne technische und finanzielle Hilfe von auswärts einfach nicht existieren können. Das lebhafte Interesse der Sowjetunion für den islamischen Vorderen Osten erklärt schon allein die Tatsache, daß sie nicht einmal 10% der Weltproduktion an Erdöl besitzt. Die Sowjets haben in dem Wettrennen vor dem Westen von vornherein viel voraus. Sie sind nicht als Kolonialmacht im islamischen Raum aufgetreten. Daß sie in den Satellitenstaaten einen viel schlimmeren Kolonialismus treiben, als es der Westen je getan hat, sehen wohl manche Mohammedaner theoretisch ein, sie haben es aber nicht am eigenen Leib gespürt. Und dann: Rußland gebärdet sich als scharfen Gegner Israels und gewinnt schon allein dadurch die Sympathie der Araber. Nach seiner Asienreise Ende 1955 gab Chruschtschow vor dem Obersten Sowjet eine Erklärung über Israel ab. Er sagte: „Israel hat von Beginn seiner Existenz an eine feindliche und drohende Haltung gegenüber seinen Nachbarn eingenommen. Hinter Israel stehen die Imperialisten, die es zu ihrem Vorteil gegen die Araber ausnützen."

Die notorisch gottlose Haltung der Sowjets sollte freilich die traditionstreuen gläubigen Mohammedaner von einem Bündnis mit ihnen abschrecken.

Die Bolschewisten haben auch die Anhänger des Islams verfolgt und sie betrachten die Religion Mohammeds ebenso wie das Christentum als „Opium für das Volk". Die erste Ausgabe der Großen Sowjet-Enzyklopädie vom Jahre 1937 bezeichnet in Band 34 den Koran als „Werkzeug der Täuschung und Unterdrückung der arbeitenden Massen". Die Koranschulen wurden geschlossen, und der Koran konnte nicht mehr gedruckt werden. Genau wie für die Patriarchatskirche hat es aber auch für die Mohammedaner in der Sowjetunion eine neue Religionspolitik gegeben, weil die Sowjets begriffen, daß ihnen auch die Moslems für ihre außenpolitischen Ziele nützlich sein können. Die Zeitschrift „Ostprobleme" berichtet (28. 5. 1953), daß in einer schon seit 1944 in Taschkent bestehenden islamischen Theologenschule kommunistische Propagandisten ausgebildet werden, die dann als fromme Derwische mit dem Turban auf dem Kopf und dem Koran in der Hand in den mohammedanischen Ländern für den Kommunismus werben. Die gottfeindliche Tendenz des Marxismus wird geflissentlich verschwiegen. Man sucht aus dem Koran selbst kommunistische Ideen abzuleiten. Der Führer der syrischen Kommunisten Halid Bardasch hat einmal gesagt: „Der Koran ist der Schlüssel zu den Toren des Ostens, und wir Marxisten haben durch Erfahrung gelernt, wie notwendig es ist, diesen Schlüssel richtig zu handhaben." Die Kommunisten behaupten, der Koran gebe den hungernden Massen das Recht, sich gegen die Reichen zu erheben und ihnen mit Gewalt das Gold zu entreißen, das sie sich durch Ausbeutung der Armen errafft haben. Man wird zwar vergeblich nach solchen Stellen im Koran suchen. Das heilige Buch der Mohammedaner verurteilt allerdings scharf die bösen Reichen, die die Armen unterdrücken und ihnen die Almosen verweigern.[2] Er droht den Reichen die Strafe Gottes an in diesem Leben und im künftigen. Aber von da zu einem Recht des Aufstandes der Armen gegen die Reichen ist ein weiter Weg, zumal da der Koran die sozialen Unterschiede als von Gottes Vorsehung angeordnet hinstellt.

Die Sowjets schicken führende Mohammedaner ihres Landes bei Gelegenheit der Pilgerfahrt nach Mekka auf Propagandareise in die islamischen Länder, genau wie sie es mit den Hierarchen der russischen Kirche für die Christen des Nahen Ostens machen. In den letzten Jahren pilgerten regelmäßig Mohammedaner aus der Sowjetunion nach Mekka. Im Jahre 1955 besuchten die sowjetischen Moslems auf der Rückreise Ägypten, den Libanon und die Türkei. In Kairo hielten sie eine Pressekonferenz, bei der sie die volle Religionsfreiheit der Mohammedaner in Rußland priesen. Sie dementierten kategorisch die „Lügenmeldungen der Feinde des Friedens unter den Völkern" über die angebliche Verfolgung der Mohammedaner durch die Sowjets. Der fabelhafte wirtschaftliche Fortschritt der Moslems im Sowjet-Paradies wird von diesen Propagandisten in schillernden Farben gepriesen. Umgekehrt reisten auch kommunistenfreundliche Mohammedaner des Nahen

[2] Vgl. z. B. Sure II, 275—280, IX, 34—35, XVII, 36—38.

Ostens nach Rußland, um dann nachher daheim für die Sowjetunion zu werben, genau wie es Patriarchen und Bischöfe der christlichen Kirchen taten. Ein Moslem aus Syrien, Scheich Al-Aschmar, wohnte verschiedenen Friedenskongressen bei. Noch im Januar 1956 besuchte er die Sowjetunion und verschiedene Satellitenstaaten und sprach im Moskauer Rundfunk, pries die vollkommene Religionsfreiheit, deren sich die Moslems in Rußland erfreuten, und wünschte seinen Glaubensgenossen in der Heimat, es möge ihnen so gut gehen wie den Mohammedanern im Sowjetland.

Die kommunistische Propaganda in den islamischen Ländern ist jedenfalls sehr intensiv, und man fragt sich, ob der Islam dieser Propagandawelle auf die Dauer widerstehen wird. Sicher ist die mohammedanische Religion den Grundsätzen des Kommunismus fundamental entgegengesetzt. Der fromme Mohammedaner, der sein Leben in allen Einzelheiten nach dem göttlichen Gesetz ausrichten will, kann in der kommunistischen gottlosen Lebensauffassung nur eine Degradierung des Daseins sehen. Es gibt allerdings linksgerichtete Mohammedaner, vor allem unter den „Mohammedanischen Brüdern", die einen Kompromiß zwischen Islam und Sozialismus suchen. Sie behaupten, der ursprüngliche Islam stimme in seinen wesentlichen Ideen sehr wohl mit dem Sozialismus überein, da er die Gleichheit aller fordere und die sozialen Unterschiede ablehne. Im Jahre 1948 erschien in Kairo ein Buch mit dem Titel, „Der Kommunismus im Islam". Die Universität Al-Azhar, die in der ganzen islamischen Welt das größte Ansehen genießt, verurteilte dieses Buch mit der Begründung, es gebe im Islam keinen Kommunismus.[3] Der Kommunismus findet aber doch mit vielen seiner Ideen bei nicht wenigen Mohammedanern Sympathie. Freilich, seine Ablehnung jeglicher Religion hält sie doch noch davon ab, sich ihm ganz zu verschreiben.

Es ist sehr die Frage, ob der Islam mit den modernen sozialen Problemen fertig werden kann. Die Modernisten unter den Moslems suchen zwar aus den Prinzipien des Koran eine Lösung für die Fragen unserer Zeit. Sie geben zu, daß viele Vorschriften des Korans für seine Zeit zwar gut und richtig waren, aber heute keine Anwendung mehr finden können. Da es aber im Islam keine allgemein verbindliche Lehrautorität gibt und der Koran als heiliges Buch als unantastbar gilt, ist es doch sehr fraglich, ob sich solche Ideen durchsetzen können. Weil sich aber auf die Dauer das moderne Leben mit starrem Festhalten an der Tradition nicht meistern läßt und weil deswegen eine Auflockerung kommen muß, fragt es sich, ob sich der Islam eher den liberalen, demokratischen Ideen des Westens oder den totalitären des Kommunismus öffnen wird. Da der Islam in sich autoritären Charakters ist und die Gemeinschaft stärker als die Rechte des Einzelmenschen betont, scheint er für den Kommunismus recht anfällig zu sein, zumal dieser eine radikale Gesamtlösung der Probleme verspricht, die für den traditionsgebundenen Islam schwer lösbar sind. Das große Massenelend, das in vielen Gegenden, beson-

[3] Vgl. diese Zeitschrift 155 (1954/55), 136.

ders in Ägypten und im Irak besteht, macht die Volksmassen für den Komunismus, der radikalen Wandel verspricht, aufnahmebereit. Die Intellektuellen hoffen von einem kommunistischen Gewaltregime die Durchführung der Industrialisierung und damit die tatsächliche Unabhängigkeit vom Westen und persönliches Vorwärtskommen.

Die kommunistischen Parteien sind in den islamischen Ländern, obwohl — mit Ausnahme Syriens — verboten, sehr aktiv an der Arbeit. Zahlenmäßig sind sie zwar nicht stark, aber sie sind wohlorganisiert. Diese Parteien sind die Vortruppen Sowjetrußlands, das sich intensiv und mit Erfolg um die Stärkung seines Einflusses in den islamischen Ländern, vor allem im Nahen Osten, bemüht. Zur Illustration sei nur auf einige Tatsachen der jüngsten Zeit verwiesen. Im Juli 1955 ging auf Einladung der Sowjets eine syrische parlamentarische Delegation nach Moskau. Auf der internationalen Messe in Damaskus im September des gleichen Jahres waren die Ostblockstaaten stark vertreten. Am 2. Oktober veröffentlichte die Sowjetunion eine Erklärung über den Vertrag zwischen Ägypten und der Tschechoslowakei bezüglich Waffenlieferung. Im gleichen Monat boten die Sowjets Ägypten und den andern arabischen Staaten materielle Hilfe, Lieferung von Maschinen und von Material zum wirtschaftlichen Aufbau an. Am 31. Oktober wurde in Kairo ein Freundschaftspakt zwischen der Sowjetunion und dem Yemen unterzeichnet. Mitte November kam ein Handelsvertrag zwischen Syrien und den Sowjets zustande. Am 26. November empfing Molotow Vertreter Irans, um über die Teilnahme der Perser am Bagdadpakt zu diskutieren. Mitte Dezember besuchten Chruschtschow und Bulganin Afghanistan. Am 29. Dezember wünschte der Sekretär der Partei in einer Rede vor dem Obersten Sowjet Afrika vollen Erfolg in seinem Kampf für die Freiheit und kritisierte scharf Persien und die Türkei wegen ihres Beitritts zum Bagdadpakt. Im Februar 1956 erhielt auch Syrien Waffenlieferungen des Ostblocks. Am 21. Mai setzte sich Chruschtschow in einem Trinkspruch „auf alle arabischen Völker" bei Gelegenheit des Abschiedsempfangs für den französischen Ministerpräsidenten Mollet energisch für die nationale und soziale Freiheit aller Araber ein. Die Botschafter Ägyptens, Libanons und Syriens waren bei dem Trinkspruch zugegen. Im Juni besuchte der neue sowjetische Außenminister Schepilow verschiedene Länder des Nahen Ostens. In Kairo wohnte er einer Militärparade bei, bei der die neuen vom Osten gelieferten Panzer aufrollten. Im gleichen Monat ging der Schah von Persien nach Moskau. Zum erstenmal seit der Revolution weilte wieder ein Kaiser im Kreml. Die Suezkanal-Krise wird von den Sowjets weidlich für ihre Propaganda ausgenutzt.

Der Westen sieht diesen Machenschaften der Russen nicht untätig zu. Er bemüht sich seinerseits, vor allem die Staaten des Nahen Ostens, aber auch im allgemeinen die ganze islamische Welt politisch auf seine Seite zu ziehen. Heute ist es vor allem Amerika, das als der große Konkurrent Sowjetrußlands im Vorderen Orient auftritt. Frankreich ist von Großbritannien nach dem zweiten Weltkrieg weitgehend ausgeschaltet worden. Die Briten haben

dann aber selbst zurückweichen müssen. Der Vertrag über die Räumung des Suezkanal-Gebietes vom 27. Juni 1954 und dann neuerdings die eigenmächtige Besitzergreifung des Kanals durch die ägyptische Regierung waren deutliche Zeichen des Schwindens des britischen Einflusses im Nahen Osten. Ein schwerer Schlag für das Ansehen Großbritanniens bei den Arabern war ferner die Absetzung des britischen Generals der Arabischen Legion, Glubb, die der junge König Hussein am 2. März 1956 am Radio bekanntgab. Dieses Ereignis wurde in Amman als das Ende des britischen Imperialismus mit lauten Freudenkundgebungen gefeiert. England hatte freilich im Jahr vorher einen gewissen Erfolg erzielt, da es den Bagdadpakt zustande brachte, ein Bündnis, dem die Türkei, Irak, Persien und Pakistan beitraten.

An die Stelle Großbritanniens treten mehr und mehr die Vereinigten Staaten von Amerika, die sich eifrig bemühen, vor allem durch die Lockung materieller Hilfe die islamischen Staaten politisch für den Westen zu gewinnen. Sie haben sich bereits eine starke wirtschaftliche Position im Vorderen Orient geschaffen. Im Jahr 1951 wurde ein Vertrag zwischen Amerika und Ibn Sa'ud geschlossen über die Gewährung amerikanischer Hilfe für den Bau von Bewässerungsanlagen und andere moderne Einrichtungen. Im gleichen Jahr kamen ähnliche Verträge mit dem Libanon, Jordanien, Irak und Ägypten zustande. Die amerikanischen Dollars fließen reichlich in den Nahen Osten.

All dieses Geld wird natürlich von den Vereinigten Staaten nicht aus reiner Liebe zum Islam ausgeworfen. Es steckt das verständliche Verlangen dahinter, die islamischen Länder politisch an den Westen zu binden. Die wiederholten amerikanischen Mahnungen an die arabischen Staaten, sich doch für die westlichen Verteidigungspläne für den Nahen Osten zu interessieren, stießen freilich meist auf taube Ohren. Noch am meisten kam der Irak den amerikanischen Wünschen entgegen. Am 27. April 1953 veröffentlichte das amerikanische Außenministerium den Abschluß eines Vertrages mit dem Irak, demzufolge dieser Staat von Amerika militärische Hilfe zu seiner Verteidigung im Rahmen der Gesamtverteidigung der freien Welt annahm. Die amerikanische Regierung stellte die Bedingung, daß diese militärische Hilfe nicht gegen Israel verwendet werde. Der Abschluß dieses Vertrages hat bei den andern arabischen Staaten böses Blut gemacht. Auch der Libanon nahm im November 1955 amerikanische Waffenlieferungen an. Sein Außenminister erklärte aber ausdrücklich in der Kammer, diese Lieferungen seien an keine politischen Bedingungen geknüpft. Pakistan bat im Februar 1954 um die militärische Hilfe Amerikas und erhielt Zusicherungen in diesem Sinn. Saudi-Arabien lehnte die von Amerika angebotenen Waffen zwar ab, gestand aber Luftstützpunkte zu. Die gleiche Konzession machte Pakistan im November 1955. Ägypten und Syrien haben es bekanntlich vorgezogen, vom Ostblock ihre Waffen zu beziehen. Der Sturz des syrischen Diktators Schischakli und des ägyptischen Präsidenten Nagib wurde allgemein als diplomatische Niederlage Amerikas gewertet. Allerdings erklärte auch Nasser noch im August 1954, Ägypten wünsche die militärische Hilfe Amerikas und

zähle auf seinen Beistand im Falle eines Angriffs. Ein Jahr später vollzog er freilich eine außenpolitische Schwenkung zugunsten des Ostblocks. Diese Schwenkung soll jedoch, wie Nasser ausdrücklich versicherte, nichts an der feindlichen Einstellung Ägyptens gegenüber dem Kommunismus ändern. Die Kommunisten sind und bleiben Verräter und Feinde der Nation. Wie diese Haltung auf die Dauer vereinbar sein soll mit den Lobsprüchen, die Presse und Radio nun der Kommunistischen Partei Rußlands reichlich spenden, ist nicht recht zu sehen. Jedenfalls spielt Nasser ein gefährliches Spiel. Das Massenelend macht Ägypten für den Kommunismus anfällig genug.

Aufs Ganze gesehen stehen im Augenblick die Aktien Sowjetrußlands im Vorderen Orient besser als die Amerikas. Vorherrschend bleibt freilich die Tendenz der Neutralität im Sinne der von Nehru propagierten dritten Kraft zwischen West- und Ostblock. Die Suezkanal-Krise haben die Sowjets wieder geschickt benutzt, um ihr Prestige als Schützer der Interessen der arabischen Nation zu stärken.

Viel wichtiger als ein politisches Bündnis mit den islamischen Staaten wäre eine fruchtreiche Zusammenarbeit zwischen Christen und Mohammedanern zur Abwehr der beiden von der kämpferischen roten Gottlosigkeit drohenden Gefahr. Bevor es dazu kommt, sind noch viele Vorurteile auf beiden Seiten zu überwinden. Die Aufgabe ist auf christlicher Seite erkannt, und es bestehen bereits mehrere Vereinigungen, die sich dieses Ziel gesetzt haben. In Italien ist die „Internationale Akademie des Mittelmeers" zu nennen, die vor allem auf die kulturelle Gemeinschaft zwischen Christen und Mohammedanern, die beide den Mittelmeerraum bewohnen, hinweist. Die Tagung, die im Dezember 1954 in Rom stattfand, wurde auch von islamischer Seite begrüßt. Im September 1953 veranstaltete die Princeton-Universität in Amerika einen Kongreß, dem man den Titel gab: „Colloquium on islamique culture in its relation to the contemporary world". Zweiundzwanzig mohammedanische Teilnehmer wurden nachher im Weißen Haus von Präsident Eisenhower empfangen. Von Protestanten, hauptsächlich Methodisten, getragen ist die Vereinigung „American friends of the Middle East", die April 1954 in Bhamdoun, Libanon, ein Treffen mit hervorragenden Mohammedanern veranstaltete, wo über eine gemeinsame Aktion gegen den Atheismus beraten wurde. Es soll eine „Weltliga von Mohammedanern und Christen" gegründet werden, die dem gleichen Ziele dienen wird.

Der Islam ist gewiß ein Bollwerk gegen den gottlosen Kommunismus, freilich kein uneinnehmbares. Die Gefahr ist groß. Sie zu beschwören, muß die gemeinsame Aufgabe von Mohammedanern und Christen sein, die trotz aller historischen Gegensätze im tiefsten, im Glauben an den einen Gott, den Herrn und Lenker der Geschicke der Menschheit, eins sind.

Um die Abstammung des Menschen

Gestaltlicher Vergleich und fossiler Befund

PAUL OVERHAGE SJ

Eine Evolution der Organismen, also eine Entwicklung der Tier- und Pflanzenwelt im Verlauf der Erdzeitalter von niedrigen, noch einfach organisierten Formen hinauf bis zu den höchstorganisierten Vertretern, paßt durchaus in die Vorstellungen, die sich die Naturforscher heute vom Universum machen. Nach dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild liegen die Dinge, die das Weltall ausmachen, nicht vollendet und ausgestaltet vor, sie befinden sich vielmehr in dauernder Veränderung und Entwicklung und entfalten sich erst nach und nach im Lauf der Zeit. Das gilt von den ungeheuren Sternenwelten, den riesigen Spiralen der Milchstraßen mit den sie bevölkernden Sonnen und Sonnensystemen ebenso wie für unsere Erde und die Welt des Lebendigen. Alle lebenden Wesen machen eine Keimentwicklung vom Ei über den Embryo und das Jugendstadium bis zum erwachsenen Individuum durch. Das Reich des Organischen zeigt dazu nach Ausweis der Fossilfunde in den geologischen Schichten eine ständige Höhersteigerung der Organisation, die sich im Verlauf der Erdzeitalter vollzogen hat. Geht man nämlich immer weiter in die geologische Vergangenheit der Erde zurück, dann gelangt man, z. B. bei den Wirbeltieren, zu immer einfacheren Formen. Es sieht so aus, als ob zu den Wesenseigenschaften des Organischen nicht nur eine immanente Gestaltungs- und Wachstumsfähigkeit gehöre, die bei der Individualentwicklung das Heranwachsen und Reifen des Keimes bis zur hochkomplizierten Endgestalt bedingt, sondern darüber hinaus noch eine immanente Evolutionsfähigkeit über die Generationen hinweg zu einer Weiter- und Höherentwicklung, zu immer verwickelter organisierten Formen während der Jahrmillionen langen Zeiträume der Organismengeschichte.

Nach dieser Auffassung verdankt das Lebendige seinen Ursprung nicht dem plötzlichen Einbruch einer vollendeten und fertigen Wirklichkeit oder, anders ausgedrückt, die Arten der Pflanzen und Tiere mit ihrer Fülle und Vielfalt traten nicht fertig auf den Plan. Nein, das Organische, z. B. der Stamm der Wirbeltiere, hat sich dann von einfachen Anfängen her immer mehr ausgeformt und höher organisiert, immer mehr dem zu, was einst die leibliche Gestalt des Menschen sein sollte. Dieses Endziel wurde von fernher durch ständiges Fortschreiten und Höhersteigen, durch ständig verwickelter werdende Strukturen und Organisationen und durch ständig sich steigernde psychische Fähigkeiten vorbereitet und angestrebt. Mögen sich auch die Naturwissenschaftler in der Frage, durch welche Ursachen diese Höherentwicklung zustande kam und wie eigentlich die großen Baupläne der Organismenwelt im einzelnen geworden sind, in vielen tausend Dingen uneinig sein, alle weisen sie aber darauf hin, daß im Ablauf der Erdperioden diejenigen Merkmale immer mehr vorbereitet wurden und immer deutlicher Gestalt gewannen, die schließlich das körperliche Erscheinungsbild des Menschen zusammensetzen. Es ist, wie es scheint, ein langsames fortschreitendes Reifen und

Sichbereiten auf den Menschen hin, das die aufsteigende Stammeslinie der Wirbeltiere auszeichnet.

Wir wollen hier nicht ausführlich untersuchen, ob eine derartige *Gesamt*evolution des Organismenreiches von der Naturwissenschaft mit *Sicherheit* erwiesen ist, z. B. die Evolution der Wirbeltiere von niedrig organisierten fischartigen Formen nach Art der Agnathen und Placodermen über die echten Fische, die Amphibien, Reptilien zu den Vögeln und Säugern, also über verschiedenartige organische Baupläne und Organisationstypen hinweg. Es sei nur erwähnt, daß sich ein *direkter* Nachweis der Abstammung (Deszendenz) nicht erbringen läßt, weil sich der eigentliche stammesgeschichtliche Vorgang, der Fortpflanzungszusammenhang oder die Blutsverwandtschaft zwischen den Organismen einer stammesgeschichtlichen Reihe, direkter und exakter Beobachtung entzieht und kein fossiles Lebewesen seinen Ahnennachweis bei sich trägt. Die Evolutionsforschung vermag deshalb nur Ähnlichkeiten der Gestalt, also reine *Form*verwandtschaften, niemals aber *Bluts*verwandtschaften oder die genetischen (zeugungsmäßigen) Beziehungen exakt festzustellen. Echte Formverwandtschaft wird zwar für gewöhnlich mit Blutsverwandtschaft gleichgesetzt, weil sich nur so Stammesreihen aufstellen lassen. Wir müssen uns aber bewußt bleiben, daß dies nicht auf Grund exakter und direkter Beobachtung geschieht, noch geschehen kann. Die Behauptung einer Abstammung oder Evolution beruht deshalb stets nur auf einer *Deutung* der *Form*verwandtschaft als *Bluts*verwandtschaft. Sie ist nur eine Auslegung der Befunde. Evolution bleibt deshalb in ihrem Grundcharakter eine Hypothese, eine Annahme zur Erklärung der im Organismenreich in so reicher Fülle beobachteten stufenweise gegliederten Formverwandtschaft, die sich auf indirekte oder sogenannte Indizienbeweise stützt. Wegen dieser indirekten Beweise kann man sie aber, besonders für enger umgrenzte Organismengruppen, als gut begründete Theorie bezeichnen.[1]

Unsere eigentliche Frage ist nun: Können wir in die Evolution der Organismen ohne weiteres den Menschen miteinbeziehen? Den *ganzen* Menschen sicher nicht. Materialistische Evolutionstheorien, nach denen sich der Mensch mit seiner Leiblichkeit *und* Geistigkeit aus der Tierwelt heraufentwickelte, werden dem wirklichen Befund auch nicht gerecht. Das Erscheinen des Menschen ist nämlich ein derartiges, alle organische Evolution übersteigendes Ereignis, daß die Naturwissenschaften allein mit ihren Mitteln und Methoden es überhaupt nicht richtig und erschöpfend zu fassen vermögen. Das beweist schon die Existenz der sogenannten Geisteswissenschaften mit ihrer Fülle von Disziplinen: Theologie, Philosophie, Geschichte, Vorgeschichte, Kulturgeschichte, Literatur, Kunst, Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Politik usw. Alle müssen zusammenwirken, um den unerschöpflichen Reichtum des menschlichen Wesens auch nur einigermaßen zu ergründen und zu erfassen. Die biologischen Wissenschaften haben aber in bewuß-

[1] Zu diesen theoretischen Fragen siehe *P. Overhage SJ* (25; 26; 27).
Von den eingeklammerten Zahlen bezieht sich die erste auf die entsprechende Nummer der am Schluß des Beitrags beigegebenen Bibliographie, die zweite, durch ein Komma getrennte bezeichnet die Seitenzahl des Buches. Sind zwei Zahlen durch einen Strichpunkt voneinander getrennt, so bezeichnet jede eine andere Nummer der Bibliographie.

ter Scheu vor einer Berührung mit den geisteswissenschaftlichen Gegebenheiten den Wesensunterschied, der zwischen geist*mit*bedingter und nur materieller Daseinsweise besteht, meist außer acht gelassen und in den Beziehungen von Mensch und Tier kein qualitatives, sondern nur ein quantitatives Problem gesehen. Auch heute ist das vielfach noch der Fall. Damit aber wird man der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung nicht gerecht, die ihm auch im Biologischen, wie wir sehen werden, zukommt.

Die Frage nach der Einbeziehung des Menschen in den Rahmen einer Gesamtevolution kann also nur in Hinsicht auf seine *leibliche* Gestalt und ihre Entwicklung aus niedrigeren organischen Formen gestellt werden. Geschieht dies, so „hat das kirchliche Lehramt nichts dagegen einzuwenden, daß die Entwicklungstheorie nach dem augenblicklichen Stand der Naturwissenschaften und der Theologie von Fachleuten beider Gebiete zum Gegenstand der Forschung und wissenschaftlichen Diskussion gemacht wird", vorausgesetzt, daß zugleich auch „die Gründe des Für und Wider mit dem schuldigen Ernst und maßvoller Zurückhaltung geprüft und gewertet werden" (AAS XXXXII [1950] 576). Prüfen und werten wir also die Gründe, die die Naturwissenschaften für eine Evolution des Menschenleibes vortragen. Gehen wir aus von den verschiedenartigen Stammbaumkonstruktionen und beschäftigen uns dann mit dem gestaltlichen Vergleich und dem fossilen Befund der in Frage kommenden Formen höherer Primaten.

Widersprechende Stammbaumhypothesen

Jede biologische Forschung am Menschen wird immer wieder versuchen und versuchen müssen, den Ursprung des Menschenleibes aus natürlichen Ursachen durch eine Evolution von tierischen Vorfahren her zu erklären. Das liegt im Wesen der Naturwissenschaften begründet. Es ist deshalb von vornherein zu erwarten, daß auf den Universitäten von den meisten zuständigen Forschern die Evolution des Menschenleibes vertreten wird. Aber wir dürfen nicht glauben, es gäbe bezüglich der Ableitung der menschlichen Gestalt von vorzeitlichen Primatenformen eine auch nur einigermaßen einheitliche Auffassung. Das ist nie der Fall gewesen und ist bis zur Stunde nicht erreicht. Wer sich an Hand naturwissenschaftlicher Bücher über diese Frage zu orientieren versucht, wird deshalb auf eine erstaunliche Fülle verschiedener, ja gegensätzlicher Meinungen in der Beurteilung stammesgeschichtlicher Zusammenhänge, in der Einordnung fossiler Formen, in der Konstruktion von „Stammbäumen" und Ahnenreihen und in der Angabe von erklärenden Ursachen stoßen, die in den einzelnen Werken vertreten werden. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, welche Frage oder welchen Befund man herausgreift. Fast immer gehen die Auffassungen auseinander. Das bestätigen sehr anschaulich die „Stammbäume" des Menschen, die in den letzten Jahren von Heberer, Weinert und andern gezeichnet und veröffentlicht wurden (44, 306). Sie alle sind verschieden, viele sogar in wesentlichen Punkten verschieden. „Das hebt die Tatsache hervor, daß es bei dem augenblicklichen Stand unserer Kenntnisse noch durchaus möglich ist, zu sehr verschiedenen Deutungen der Primatengeschichte zu gelangen. Man kann kaum daran zweifeln, daß zukünftige paläontologische Funde erhebliche, viel-

leicht sogar überraschende Abänderungen in unsern Vorstellungen von der Stammesgeschichte der Primaten herbeiführen werden" (44, 306).

Die verschiedenartigen Meinungen bezüglich der Herleitung der menschlichen Gestalt von tierischen Vorfahren sind so zahlreich, daß sie sich an dieser Stelle unmöglich im einzelnen wiedergeben lassen. Wir können sie nur in groben Zügen etwa folgendermaßen umreißen: Da ist zunächst die Gruppe derjenigen, die die menschliche Leibesgestalt von Großaffen (Pongiden im weiteren Sinn mit Einschluß der fossilen Formen) herleiten. Einige von ihnen halten Formen nach Art der heute lebenden schwingkletternden Menschenaffen für die allernächsten Blutsverwandten des Menschen. Die Amerikaner bevorzugen dabei als Modellform den Gorilla, die europäischen Forscher den Schimpansen; auch an den Orang Utan und den Gibbon hat man gedacht. Andere bestreiten das Auftreten von Hanglern oder Schwingkletterern mit ihren extrem lang ausgebildeten Armen in der menschlichen Stammesgeschichte und ziehen als Modelle weniger einseitig spezialisierte, aber immerhin noch menschenaffenähnliche Formen heran. Eine zweite Gruppe lehnt jegliches menschenäffisches Stadium als Durchgang zur Bautypik der Hominiden (Menschenartigen) ab und sucht unter meerkatzenartigen Formen oder auch unter den Halbaffen passende Ahnenmodelle, etwa nach Art des heute noch lebenden Tarsius oder des ausgestorbenen „Anaptomorphus homunculus". Eine weitere Gruppe läßt die menschliche Form vom frühen Tertiär, ja sogar von der Wurzel des Säugerstammes einen Eigenweg durchlaufen. Man versteht, daß Remane (37) unter dem Eindruck dieser verwirrenden Sachlage von einem „Meinungschaos in der Hominidenphylogenie" spricht.

Die Zahl der Meinungen in der Abstammungsfrage ist also ungewöhnlich groß. Sie ist in Wirklichkeit noch größer, da sich innerhalb der angeführten Gruppen deutlich weitere Varianten und Schattierungen der Auffassung, z. B. betreffs des Zeitpunktes der Abgliederung des Menschenstammes, abheben. Das alles beweist, daß von einer auch nur annähernd übereinstimmenden Deutung weder des vorliegenden fossilen Fundmaterials noch der anatomischen (morphologischen) Befunde an jetzt lebenden Primaten keine Rede sein kann. Mit Recht sagt deshalb Boule-Vallois, daß ein Vergleich der z. Z. dargebotenen Stammbaumdarstellungen geeignet ist, „unsere Zurückhaltung, wenn möglich, noch zu steigern. Es bestehen nämlich zwischen diesen verschiedenen Darstellungen bedeutende, bisweilen sogar wesentliche Unterschiede. Die Gruppe der Hominiden repräsentiert sich in einer solchen Fülle verschiedenartiger Beziehungen und Anknüpfungspunkte, daß man zu der Frage kommt, ob es nicht vernünftiger sei, zu folgern, diese ganze Gruppe hänge noch ‚in der Luft' und die Einfügungsstelle des Menschenzweiges in benachbarte Zweige oder Stämme sei nicht genau bekannt. Ebenso viele Hypothesen wie Autoren" (2, 536). Es hat deshalb keinen Sinn, hier einen Stammbaum abzubilden.

Diese starke Meinungsverschiedenheit ist jedoch nicht auffällig oder sonderbar, sondern sogar zu erwarten. Sie wird letztlich durch die nicht abzuändernde Tatsache hervorgerufen, auf die wir schon hinwiesen: Stammesgeschichtliche Verwandtschaft, die ja letztlich auf genetischer (zeugungsmäßiger) Verwandtschaft beruht, läßt sich nicht direkt und exakt beobachten,

sondern nur auf Grund eines Vergleichs formaler Ähnlichkeiten der Gestalt indirekt erschließen. Sie ist nur eine Deutung des gestaltlichen Befundes. An Deutungen aber sind bekanntlich stets mehrere und verschiedenartige, ja sogar gegensätzliche möglich. Das gilt für die Beurteilung gestaltlicher (morphologischer) Ähnlichkeiten zwischen lebenden Primatengruppen ebenso wie zwischen diesen und ausgestorbenen fossilen Vertretern.

Gestaltlicher Vergleich

Die soeben geschilderte verworrene Situation in der Abstammungsfrage besagt natürlich noch nichts gegen die Abstammung selbst. Es bestehen ja Anzeichen, die auf einen materialursächlichen Zusammenhang des Menschenleibes mit tierischen Formen hinweisen. Sie sind vor allem im Indizienbeweis zusammengetragen, der sich auf gestaltlichen Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen dem Menschen und den heutigen Menschenaffen stützt. Ohne Zweifel sind solche Übereinstimmungen — natürlich neben einer Fülle von Sonderheiten, was man nicht übersehen darf — in großem Ausmaß vorhanden, da ja Mensch und Menschenaffen dem Bauplan der Säuger und unter diesen wieder dem Typus der höheren Primaten angehören. Weinert hat eine ganze Reihe solcher Ähnlichkeiten herausgestellt. Er wählte dazu Merkmale, die, wie er meint, wohl kaum funktionsbedingt seien, wie die Stirnhöhlen, die Zwischenkiefernähte, die Gestalt des äußeren Ohres, die Gaumenfalten, den Abstand der Augen voneinander (Interorbitalbreite), das foramen spinosum (ein kleines Loch an der Schädelbasis, durch das ein Nerv aus der Schädelhöhle austritt), die Variabilität des Schädels, das os centrale (ein kleiner rundlicher Knochen in der Handwurzel, der beim Orang Utan vorhanden, beim Menschen, Schimpansen und Gorilla jedoch mit andern Handwurzelknochen verschmolzen ist), die Wirbel- und Rippenzahl, die Arterienabzweigung, den Eiweißaufbau des Blutes usw. Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt Weinert fest: Der Schimpanse kommt in allen diesen Merkmalen dem Menschen am nächsten, dann folgt der Gorilla, dann der Orang Utan. Aus diesem Befund zieht er den Schluß, daß Gorilla-Schimpanse-Mensch aufs *engste* blutsverwandt seien und sich erst spät, gegen Ende der letzten Periode des Tertiärs, dem Pliozän,[2] nacheinander aus dem gemeinsamen Stamm gelöst hätten. Um dieser engen Verwandtschaft Ausdruck zu verleihen, gibt er ihnen den gemeinsamen Namen „Summoprimaten".

Remane formuliert vorsichtiger und sagt: „Da manche spezielle Übereinstimmungen zwischen Hominiden und Schimpansen bestehen, ist durchaus die Möglichkeit gegeben, daß die Hominiden eine spezielle gemeinsame Stammeslinie mit dem Schimpansen haben" (37, 199). Auf Grund der festgestellten Übereinstimmungen (Homologien) besitzt deshalb nach ihm „bei weitem die größte Wahrscheinlichkeit... die Abzweigung der Hominiden von der Gorilla-Schimpansengruppe, so daß die Zusammenfassung dieser

[2] Die geologischen Perioden, die in der Darstellung genannt werden, haben folgende zeitliche Reihenfolge in die Vergangenheit zurück: Geologische Gegenwart (Holozän), Eiszeitalter (Pleistozän), Tertiär mit den Untergliederungen: Pliozän, Miozän, Oligozän, Eozän, Paläozän. Dann folgen Kreide, Jura, Trias.

drei Linien als Summoprimaten, wie sie Weinert vollzogen hat, durchaus berechtigt ist" (37, 199). Daß eine große Zahl von Autoren eine stammesgeschichtlich weiter zurückliegende Abgliederung des Menschenstammes vertritt, führt Remane unter anderm auch auf Bequemlichkeit zurück. Denn „die nahe Angliederung der Hominiden an die Summoprimaten erfordert", so meint er, „die Angleichung an eine weitgehend konkret darstellbare Ahnenform; je weiter zurück die Angliederung verlegt wird, um so mehr kann sie nach einem Wunschbild geformt werden" (37, 199).

Wir lassen die Richtigkeit und Berechtigung dieser Behauptung dahingestellt und fragen jetzt nach dem Argument Weinerts für die enge Blutsverwandtschaft der Summoprimaten. Es läßt sich folgendermaßen formulieren: Hätte der Mensch unabhängig von den Menschenaffen eine eigenständige Entwicklung durchlaufen und würde man „die menschliche Stammeslinie schon an den Ursprung der anthropoiden Großaffen oder gar noch weiter zurückverlegen", dann müßte „die Menschheit alle Merkmale, die sie mit Gorilla und Schimpanse und schließlich nur noch mit dem Schimpansen unter allen Tieren der Erde gemeinsam besitzt, unabhängig von den genannten Anthropoiden (Menschenaffen) noch einmal in Konvergenzentwicklung erworben haben". Daß aber ein solch reichhaltiger Merkmalskomplex zweimal unabhängig entstanden sei, einmal im Hominiden- und einmal im Pongiden- (Menschenaffen-) Stamm, sei bei der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der Aufbaumöglichkeiten von Eiweißmolekülen „völlig unmöglich". Es bliebe als einzige Erklärung nur enge Blutsverwandtschaft (48, 293).

Diese Beweisführung hat jedoch sehr an Gewicht verloren, seit sich herausstellte, daß manche der von Weinert verwendeten Merkmale (z. B. Stirnhöhlen und Siebbeine) doch funktionsbedingt sind (vgl. 24) oder keine stammesgeschichtliche Wertigkeit (phyletische Valenz, [12])[3] besitzen. Dazu ist man zu der besonders durch das Material der Australopithecinen gestützten Erkenntnis gelangt, daß Erbübereinstimmungen (Genkongruenzen) durch sogenannte „Parallelevolutionen", d. h. durch erbliche Weitergabe einzelner Merkmale oder Gene von einer gemeinsamen, weit zurückliegenden vormenschenäffischen (vorpongiden) Erbgrundlage aus, unabhängig von einander zustande kommen können. Neu sind dann die einzelnen Merkmale nicht an sich, sondern nur in ihrer jeweiligen Zusammenstellung und Häufigkeit. Es ist deshalb aus den heutigen Übereinstimmungen des Menschen mit jetzt lebenden Menschenaffen, wie Heberer betont, „kein Schluß auf die nähere oder weitere phyletische (stammesgeschichtliche) Verwandtschaft mit Eindeutigkeit möglich" (3, 8). Diese gemeinsamen Merkmale sind „belanglos für engere oder entferntere Blutsverwandtschaft" (41, 92). Außerdem ist unsere Kenntnis der lebenden Primaten auch heute noch, wie Straus sagt, „jämmerlich unvollständig" (43, 77). Zahlreiche Gebiete harren z. Z. noch einer genauen Erforschung wie die frühen Stadien ihrer Keimesentwicklung,

[3] Nach Schultz verschmilzt das os centrale beim Orang Utan und Gibbon des öfteren noch nach Erreichung des Erwachsenenzustandes. „Damit verliert ... die phylogenetische Ausdeutung, die Weinert den von ihm vereinfachten Verhältnissen gibt, ihren Wert" (4, 250). Tatsächlich ist nur der Zeitpunkt der Verschmelzung verschieden: beim Menschen im 3. Embryonalmonat, beim Schimpansen z. Z. der Geburt, beim Gorilla während der Kindheit, beim Orang Utan und Gibbon des öfteren im ausgewachsenen Zustand.

ihre Variabilität, ihre Fortbewegungsweisen, ihre Histologie, Neurologie, Physiologie und Psychobiologie. So hatten neuerdings Darlington und Haque die Zahl von 48 Chromosomen, die bisher für Mensch, Schimpanse und Rhesusaffe angegeben wurden, nur für den Menschen bestätigen können. Für den Rhesusaffen zählten sie nur 42 Chromosome. Ein wirklich umfassender Vergleich mit der Physis, der psychologischen Eigenart und dem sozialen Verhalten des Menschen läßt sich deshalb gar nicht anstellen, sonst wären wohl schon früher die ausgesprochenen Sonderheiten des Menschen in das Interesse der biologischen Forschung getreten.

In dieser ausschließlichen Betonung der Ähnlichkeiten und der Geringschätzung oder Außerachtlassung der Verschiedenheiten, die zwischen Mensch und Menschenaffen bestehen, liegt, wie Straus (42, 221) mit Recht sagt, „die größte Schwäche der ‚klassischen' Abstammungslehre" („orthodox anthropoid-apentheorie"). Denn das *Besondere,* nicht das Übereinstimmende bedarf doch bei stammesgeschichtlichen Verknüpfungen der Erklärung, zumal die Sonderheiten des menschlichen Leibes die Voraussetzung für das umweltoffene, aus der Sphäre des Geistigen bestimmte Verhalten des Menschen bilden. Sie lassen sich aber nicht einleuchtend von der Organisation und dem Verhalten schwingkletternder Großaffen her ableiten und begreifen.

Betrachten wir z. B. die von der Stützfunktion befreite Hand des Menschen. Da sie keine einseitige Spezialisation zeigt, sondern „einen generellen Typus" (10) veranschaulicht, läßt sie sich nicht von der Handform der Primaten ableiten. Deren Hände zeigen nämlich ausnahmslos Anpassungen an bestimmte Lebensweisen und lassen sich in die von O. Abel aufgestellten Handtypen (Zangen-, Krallen-, Haken-, Haftscheiben-, Such- und Kletterlaufhand) einordnen, von denen „keine einzige von einer der fünf anderen abgeleitet werden kann. Alle sind durchaus extreme Typen, die das Ende einer selbständigen Spezialisationsrichtung darstellen" (1, 349). Auch die Hand des Gorilla erreicht nicht die Typenhaftigkeit der menschlichen Hand. Ebenso bietet der „Stemmgreiffuß" der Menschenaffen nach Kälin (10; 11) keine Möglichkeit für die Ableitung des „Stützschreitfußes" der Menschen, der besonders im fötalen Zustand eine überraschende Ähnlichkeit mit dem urtypischen Bauplan der Gliedmaßen primitiver Amphibien aufweist, so daß eher deren Gliedmaßengestaltung das Modell für beide abgeben könnte.

Noch viele weitere Merkmale und Merkmalskombinationen der Menschenaffen bieten keinen einleuchtenden Ansatzpunkt für die menschlichen Sondereigentümlichkeiten; so die mächtig entwickelten Überaugenwülste, die Größe und Schrägstellung der Schneidezähne in Verbindung mit der Basalplatte des Unterkiefers, der Bau der Eckzahngruppe (mächtiger, die Zahnreihe überragender Eckzahn, an den der erste untere Prämolar bis zur Einspitzigkeit angeglichen ist, Eckzahnlücke), der parallele Verlauf der Backzahnreihen, die im Verhältnis zu den Beinen sehr langen Arme usw. Da man diese gestaltlichen Eigenschaften der Menschenaffen als ursprünglich oder primitiv bewertete, eignete man sie der Stammform zu, wenn auch in abgemildeterer Form, und war der Ansicht, daß sie sich allmählich bis zur menschentypischen Ausprägung umgewandelt hätten. Eine solche Auffassung läßt sich jedoch kaum noch vertreten, auch wenn man die außerordentliche Breite der Variabilität, die den Primaten eigen ist, in Rechnung stellt.

Diese Merkmale müssen nämlich auf Grund neuer Fossilfunde, wie „Oreopithecus", „Proconsul", der Australopithecinen usw., auf die wir noch zu sprechen kommen, entweder als spezialisiert statt als ursprünglich oder als allein für die Stammesreihe der Menschenaffen typisch gelten. Von menschenaffenartig geprägten Formen lassen sich also die Sonderheiten des menschlichen Formtypus nicht befriedigend erklären und verstehen.

Das gilt auch von dem eigentümlichen Zustand des neugeborenen Menschen. Man erklärte die eigenartigen Proportionen seiner Extremitäten (relativ lange Arme und kurze Beine) im Sinne des „Biogenetischen Grundgesetzes" und sah in ihnen, wie z. B. Weinert und v. Krogh, eine Reminiszenz an eine schwingkletternde Lebensweise der Vorfahren. Ja, man verwertete diesen Befund als „Beweis für den Übergang vom Hangler zum Gänger" (15, 595). Das „Biogenetische Grundgesetz" im Sinn einer Wiederholung von *erwachsenen* Ahnenzuständen läßt sich jedoch nicht mehr aufrecht erhalten.[4] Dazu konnte Nauck nachweisen, daß einige Knochen der unteren Gliedmaßen, (z. B. Sprungbein und Schienbein) frühembryonal durchaus in einer Gestaltung angelegt werden, wie sie sich auch beim erwachsenen Menschen findet, dann aber, vielleicht wegen der intra-uterinen Zwangslage der Beine, einen Umweg in ihrer Entwicklung einschlagen, so daß sie zur Zeit der Geburt in ihrer Ausbildung an Verhältnisse bei erwachsenen Menschenaffen erinnern, ein vorübergehender Zustand, der nach der Geburt wieder rückgängig gemacht wird. Weiterhin haben fossile Reste offenbar gemacht, daß die echte Schwingkletterorganisation eine erst spät in der Geschichte der Primaten auftretende Spezialisation darstellt, der aufrechte Gang dagegen eine viel ältere stammesgeschichtliche Erwerbung sein muß, als man bisher anzunehmen gewagt hatte. Die Proportionen der Extremitäten beim Neugeborenen lassen sich deshalb nicht als Nachweis für ein menschenaffenähnliches Ahnenstadium verwerten.

Auch trifft es nicht zu, daß das eben zur Welt gekommene Menschenkind, wie Prechtl behauptet, „auf der Stufe der Jungen der höheren Säuger stehe" (36, 656), auch wenn die Verhaltensweisen des Neugeborenen „ausschließlich Leistungen der stammesgeschichtlich älteren Hirnteile des Stammhirnes und des Rückenmarks" sind, da die Hirnrinde zu dieser Zeit noch nicht funktionsreif ist, sonderns erst sekundär, immerhin sehr frühzeitig, Schritt für Schritt in Benutzung genommen wird. Der auffällige Zustand des Neugeborenen ist vielmehr, wie Portmann gezeigt hat (34), eine ausgesprochene Sonderheit des Menschen, der in keiner Weise dem Zustand von Säugetierjungen entspricht, sondern nur aus dem späteren, umweltoffenen Verhalten des Menschen verstanden werden kann.

Portmann geht bei seinem Nachweis von den neugeborenen Jungen der Menschenaffen aus und bezeichnet sie in Anlehnung an die bei Vögeln übliche Bezeichnung als „Nestflüchter", die allerdings noch von der Milch der Mutter abhängig sind. Den eigentlichen „Nesthockerzustand" mit dem Verschluß der Sinnespforten haben sie schon im Mutterleib durchlaufen. Sie werden deshalb mit offenen Augen und weitentwickelten Sinnesorganen ge-

[4] Eine ausführliche kritische Nachprüfung über das „Biogenetische Grundgesetz" siehe *P. Overhage SJ*, 32.

boren und vermögen vom ersten Lebenstag an die Mutter als Kletterbaum zu benutzen und sich nach Art der Eltern verständlich zu machen. Sie sind also schon verkleinerte Abbilder ihrer Eltern. Beim Menschen dagegen liegen die Verhältnisse ganz anders. Obwohl auch er den „Nesthockerzustand" mit dem ihn kennzeichnenden Verschluß der Sinnesorgane schon im Mutterschoß (vom 3. bis zum Ende des 5. Fötalmonats) durchmacht und im Augenblick der Geburt bis zum Stadium eines „Nestflüchters", das für alle höheren Säuger charakteristisch ist, herangereift ist, erscheint er dennoch nicht als ein „Nestflüchter" oder als ein verkleinertes Abbild seiner Eltern. Er kann nämlich weder aufrecht gehen, noch zeigt sein Becken die typische Stellung, noch seine Wirbelsäule die S-förmige Doppelbiegung, noch vermag er sich nach Art der Erwachsenen zu verständigen, da er über die ersten Elemente der Wort- und Gebärdensprache noch nicht verfügt. Die dadurch verursachte Hilflosigkeit läßt ihn eher als einen „Nesthocker" erscheinen. Es ist das aber, wie Portmann sagt, ein „sekundäres Nesthockerstadium" von ganz eigenem Gepräge, das dem Geburtszustand des Menschen im Rahmen der Säugetierverhältnisse eine einzigartige Sonderstellung verleiht. Auf einer viel früheren Stufe als bei den höheren Säugern wird das Menschenkind aus dem Mutterschoß entlassen. Der Zustand, der dem Geburtszustand der höheren Säuger entspricht, wird erst ein volles Jahr später erreicht. Dann erst besitzt der junge Mensch die artgemäße Bewegung, die aufrechte Körperhaltung und die Kommunikationsweise, d. h. die Wort- und Gebärdensprache der Eltern, dann erst ist er ein verkleinertes Abbild seiner Eltern mit artgerechter Haltung, Bewegung und Sprache. Die Erlangung dieses wirklich menschentypischen Zustandes vollzieht sich im Verlauf des ersten Lebensjahres in Abhängigkeit von der sozialen menschlichen Umgebung zusammen mit intensivem Wachstum des Körpers und des Gehirns. Hierbei zeigt sich, daß Gehenlernen, Sprechenlernen und erstes begriffliches Denken voneinander untrennbare Glieder einer Entwicklungsganzheit sind, welche die sozial-menschliche Umwelt voraussetzen.

Diese einzigartige Ausnahmestellung, die der Mensch durch die ausgesprochene Besonderheit seines Geburtszustandes und des ersten Lebensjahres gegenüber allen Säugern einnimmt, ist nach Portmann aus menschenäffischen Verhältnissen weder abzuleiten noch irgendwie sinnvoll zu erklären und verständlich zu machen. Hier werde vielmehr offenbar, daß das Biologische am Menschen sowohl in seinem gestaltlichen Gepräge als auch in seinem ontogenetischen Werden und Reifen in die Dienstbarkeit des Geistigen eingefügt und auf die umweltoffene und entscheidungsfreie Daseinsart hingeordnet sei. Dem weltoffenen Verhalten des erwachsenen Menschen entspräche eben einzig und allein der dem Menschen zukommende frühe Kontakt mit dem Reichtum der Welt. Gestalt und Verhalten erscheinen hier also unlösbar miteinander verbunden. Beide reifen beim Menschen nicht einfach im Schutz des mütterlichen Schoßes heran und werden dort ohne Kontakt mit der Außenwelt nach ererbtem Bildungsgesetz voll ausgeformt und der späteren Umwelt gemäß ausgestaltet, der Mensch durchlebt vielmehr entscheidende Ausbildungsphasen seiner Körperformung und seines Verhaltens in enger Wechselbeziehung von psychischen und körperlichen Geschehnissen außerhalb des Mutterleibes. Gerade in dieser Frühzeit, vom Augenblick der

Geburt an, wird das Großhirn oder, wie Kuhlenkampff sagt, das „Instrument Rinde", das ja um diese Zeit noch kein von Natur aus fertig gebauter Führungsapparat ist, sondern als solcher erst im Lauf der menschlichen Entwicklung ausgebildet wird, Schritt für Schritt in Benutzung genommen. Hier tut sich wieder „ein scharfer Gegensatz zum Tier auf, dessen Instrument sofort in Gebrauch genommen wird und keiner Erweiterung fähig ist" (16, 533). Von hier aus erschließt sich noch einmal der Sinn der im Vergleich zum höheren Säuger vorzeitigen Geburt des Menschenkindes: Beendigung des letzten Teils der Embryonalentwicklung unter der weckenden Einwirkung der sozial-menschlichen Umgebung durch direkten persönlichen Kontakt.

Alle die geschilderten Sonderheiten des Menschen, die sich um viele weitere vermehren ließen, offenbaren klar den Abstand, der den Menschen auch im Biologischen vom Tierischen trennt und dürfen wegen ihrer hohen Bedeutung für stammesgeschichtliche Ableitungen bei allen vorhandenen Übereinstimmungen nicht übersehen werden. Sie lassen sich nicht zwingend, wie die „klassische" Abstammungslehre behauptet, aus den Verhältnissen bei menschenaffenartigen schwingkletternden Primaten verstehen. Überhaupt reicht der Vergleich der menschlichen Leibesgestalt mit der jetztlebender Primaten für den Nachweis einer Evolution des menschlichen Formtypus nicht aus. Er vermag keine Entscheidung zu geben. Alle Schlüsse, die allein von dieser vergleichend anatomischen Grundlage her gezogen werden, bleiben notwendig im Hypothetischen stecken, weil die Möglichkeiten der Formbildung in der Natur viel zu reich und mannigfaltig sind. Tatsächlich hat die Erfahrung „in jüngster Zeit immer wieder gezeigt, daß der wahre Geschichtsablauf mit indirekten rekonstruktiven Methoden, wie sie etwa die vergleichende Morphologie oder Ontogenie der rezenten (jetzt lebenden) Organismen bieten, nicht mit Eindeutigkeit erfaßt zu werden vermag" (3, 7). Die Frage nach der Abstammung des menschlichen Leibes ist eben zu einem guten Teil, wie es Mayr einmal formulierte, „the question of the ‚missing link'" (die Frage nach dem fehlenden Glied) oder, wie Heberer (5, 98) treffender sagt, „of the connecting link" (nach dem verbindenden Glied). Ausschlaggebend sind deshalb stets die Funde fossiler Skelettreste von menschenartigen (hominiden) Formen der Vorzeit. Nur sie vermögen als geschichtliche Dokumente und Zeugen der Vergangenheit überzeugende Auskunft über den wirklichen Verlauf der Stammesgeschichte zu vermitteln, wenn sie auch niemals den Ursprung des *ganzen* Menschen verständlich machen können, weil diese Frage den Rahmen biologischer Forschung weit überschreitet, wie wir schon sahen. Sind solche Fossilfunde vorhanden und reichen sie aus, um die Abstammung der menschlichen Leibesgestalt von tierischen Vorfahren zu belegen?

Fossiler Befund

Von hoher Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage ist eine Gruppe von Wesen aus Transvaal in Südafrika geworden, die unter dem Namen Australopithecinen zusammengefaßt werden. Es liegt von ihnen eine Menge fossiler Reste und eine Fülle von Formen vor, wie die Namen beweisen:

„Australopithecus africanus", „Plesianthropus transvaalensis", „Paranthropus robustus", „Paranthropus crassidens", „Telanthropus capensis" und „Australopithecus prometheus". Wir können uns also von dieser Formengruppe und ihrer körperlichen Gestaltung schon ein differenziertes und eindrucksvolles Bild machen, ein Bild, das alle Forscher aufs äußerste überraschte, da niemand derartige Formen auf Grund der bisherigen wissenschaftlichen Kenntnisse für möglich gehalten hatte. Das Ungewöhnliche an diesen Wesen ist ihre auffallende Menschenähnlichkeit. Gewiß wirken die Proportionierung des Schädels, besonders wegen der noch bedeutenden Ausbildung des Gesichts- gegenüber dem Gehirnschädel, und die geringe Größe des Gehirnraumes (482 ccm bei „Plesianthropus transvaalensis S 5") irgendwie menschenäffisch. Betrachtet man aber die Formmerkmale des Schädels gesondert für sich, besonders das Gebiß, seinen Bau und seine Zahnkronenmuster, so zeigen sie Züge, die weitgehend menschlichen Gestaltseigentümlichkeiten entsprechen, ohne sie jedoch völlig rein darzustellen. Ja, die Formung des Beckens legt einen aufrechten oder fast aufrechten Gang nahe (19; 8). Die Reste gehören also zweibeinigen Wesen an, was durch den neuen Fund eines Großteiles der Wirbelsäule (9 Brustwirbel mit einer Anzahl Rippen, alle Lendenwirbel, der größere Teil des Kreuzbeins, rechter und linker Beckenknochen und ein Teil des Oberschenkels) bestätigt wird (38, 263). Da nun die Australopithecinen keine echten Menschen sind,[5] finden wir also bei einer nichtmenschlichen Lebensform eine ganze Reihe von Merkmalen der Gestalt ausgebildet, die bisher allein den Menschen kennzeichneten, so daß hier, wie Kälin sagt, „die Grenzen zwischen menschlicher und vormenschlicher Gestalt weitgehend verwischt sind" (11, 96).

Kann man nun diese „Fastmenschen" als Vorfahren der Menschheit ansprechen? Das ist aus einem doppelten Grund nicht möglich. Zunächst sind gewisse Gestaltsmerkmale bei ihnen einseitig ausgebildet, z. B. die Reduktion der Schneidezähne, die nach v. Koenigswald (14) weiter als beim Menschen fortgeschritten ist. Dann steht ihr Alter entgegen. Sie stammen nämlich nicht aus dem Tertiär, sondern frühestens aus den unteren Schichten des Eiszeitalters, der Villafranchium-Formation, ja es scheint, daß einige Vertreter, vor allem die „Paranthropus"-Formen, schon gegen das mittlere Eiszeitalter hin zu datieren sind, wie Oakley neuerdings (23) darlegte, so daß sie noch mit echten Menschen hätten zusammenleben können. Ein wirkliches fossiles „connecting link" können sie also nicht sein. Sonst müßten sie dem Tertiär angehören, da Fossilfunde von Menschen bis ins frühe Eiszeitalter hineinreichen. Die meisten Forscher betrachten die Australopithecinen deshalb als „blinden Seitenast der Hominiden". Jedoch sind manche der Ansicht, man könne sie in gewissen Grenzen als Modellformen ansehen, die eine Vorstellung gäben, wie sich die angenommene Umformung zur menschli-

[5] Alle Anzeichen, von denen aus man auf echt menschliche Wesensart der Australopithecinen schließen wollte, haben sich bei einer Nachuntersuchung entweder nicht bestätigt, wie die Feuerspuren, oder werden in ihrer Ausdeutung bezweifelt, wie die Zertrümmerung besonders von Pavianschädeln mit Hilfe der Oberarmknochen von Huftieren, wie Dart annahm. Selbst wenn dies das Werk der Australopithecinen gewesen wäre, dann könnte man sie zwar, wie Oakley sagt, als „tool-users" (Werkzeug-Benutzer), nicht aber als „tool-makers" (Werkzeug-Macher) bezeichnen wie die echten Menschen. Eine ausführliche Darlegung über die Australopithecinen siehe *P. Overhage SJ*, 28.

chen Leibesgestalt vielleicht vollzogen oder wie die postulierten Vertreter der „prehuman phase of hominid evolution“ (18) vielleicht ausgesehen haben könnten. Außerdem deuten sie darauf hin, daß der aufrechte Gang und die menschentypischen Gebißmerkmale eine längere Eigenentwicklung genommen haben, als die „klassische“ Abstammungstheorie behauptet.

Sucht man nun in geologischen Schichten des Tertiärs nach Resten fossiler Primaten, von denen sich die Formmerkmale des menschlichen Typus einigermaßen befriedigend und einleuchtend herleiten lassen, so findet sich kein einziges Fossil, das dieser Anforderung auch nur in etwa entspricht. Alle fossilen Reste, auch „Oreopithecus bambolii“, tragen Merkmale, die keine direkte Anknüpfung erlauben. Deshalb kann weder der Punkt, von dem ab die Hominiden ihre Eigenentwicklung einschlugen, genau angegeben noch der Verlauf dieser Entwicklung in ihren einzelnen Etappen verfolgt werden. Das liegt vor allem daran, daß das fossile Material gerade an großen Primaten trotz des Anwachsens in den letzten Jahren, besonders durch die Rusinga-Funde aus dem Viktoria Nyanza-Becken in Kenya (Ostafrika) und der Neubearbeitung von „Oreopithecus bambolii“ durch Hürzeler (9), auch jetzt noch zu dürftig ist. Wir besitzen dazu nur einen einzigen Fund, „Proconsul africanus“, von dem nicht nur Unterkiefer und Zähne, sondern auch Teile des Gesichts- und Gehirnschädels und wenige Reste von Gliedmaßenknochen erhalten sind, die wahrscheinlich zum gleichen Wesen gehören. Von allen andern bisher gefundenen fossilen großen Primaten sind uns nur Zähne und Bruchstücke des Unterkiefers erhalten, bei dreien auch geringe Reste von Gliedmaßenknochen und bei „Oreopithecus“ auch Oberkieferreste. Man versteht, daß das verfügbare Material nicht ausreicht. Kiefer, Gebiß und Zahnkronenmuster, so wichtig sie auch sind, erlauben dazu allein keine eindeutige Beurteilung des übrigen Körperbaus, weder der Schädelform noch der Bewegungsart, da man sonst Gefahr läuft, manchen fossilen Primatenformen z. B. typisch schwingkletternde Bautypik zuzuschreiben, obwohl das, wie wir sehen werden, nicht zutrifft. „Man darf also nicht damit rechnen, genaue Stammbäume zeichnen oder gesicherte Zusammenhänge herausarbeiten zu können. Derartige Versuche, obwohl von vielen Autoren unternommen, sind in den meisten Fällen verfrüht“ (45, 72).

All dies offenbart die schwierige, fast möchte man sagen, trostlose Lage, in der sich die Forschung am „Stammbaum“ des Menschen auch in der Gegenwart befindet. Wir kommen über das Eiszeitalter nicht hinaus. Wir haben keine Reste, so stellt Le Gros Clark fest, die zeitlich den Australopithecinen und „Pithecanthropus“ vorausgehen. „Das ist z. Z. die bedeutendste Lücke in der Fossilgeschichte der Hominiden“ (20, 393). Also gerade aus der „kritischen Periode“ im angenommenen Werden der menschlichen Leibesgestalt, aus der Zeit vor dem Eiszeitalter, fehlen uns brauchbare Funde. Das „Tier-Mensch-Übergangsfeld“ Heberers (5) bleibt deshalb ein bloßes Postulat.

Trotz dieser wenig erfreulichen Sachlage bemüht sich selbstverständlich die Forschung, die wenigen überlieferten Fossilien stammesgeschichtlich miteinander zu verknüpfen, allerdings, wie schon gesagt, fast nur auf der Grundlage eines Vergleichs des Unterkiefers und des Zahnbaues. Da nun aber gerade diese beiden Skeletteile bei den Primaten innerhalb der einzelnen Arten

sehr stark variieren, d. h. beträchtliche Unterschiede in ihrer Gestaltung aufweisen, unsere Kenntnisse über die Variabilität des Gebisses bei den Gruppen lebender und erst recht fossiler Primaten jedoch weithin unzureichend sind, besteht die Gefahr, daß auf geringe Zahnunterschiede zu hoher Wert gelegt und so stammesgeschichtliche Deutungen gegeben werden, die unterblieben wären, hätte man genügend exakte Beobachtungen über die Zahnvariabilität. Man versteht, daß deshalb alle stammesgeschichtlichen Verknüpfungen keine wirkliche, sondern höchstens eine „versuchsweise stammesgeschichtliche Formenfolge" (18, 240) bieten. Es sind, wie Heberer sagt, „Jeweilsgestaltungen der Theorie", die entsprechend der Zunahme der Funde und unseres Wissens gebildet werden und gebildet werden müssen, um unsere Kenntnisse zu ordnen. Sie sind „Ausdruck möglicher Synthesen der Einzelbefunde zu einem Gesamtbild" (3, 2) und können jederzeit umgebaut werden.

Es gibt überhaupt nur eine einzige stammesgeschichtliche Reihenfolge fossiler Primaten, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vertreten werden kann, obwohl auch sie sich allein auf die Beurteilung des Kronenmusters der Unterkieferzähne stützt. Sie geht aus vom ältesten Fund, von „Parapithecus fraasi" aus unteroligozänen Schichten Ägyptens und führt über „Limnopithecus" aus dem unteren Miozän Ostafrikas und „Pliopithecus antiquus" aus obermiozänen Ablagerungen Europas bzw., wie Le Gros Clark lieber möchte, „Hylopithecus" aus dem unterpliozänen indischen Siwalik und „Pliopithecus posthumus" aus mittelpliozänen Lagern der Mongolei zu „Hylobates", dem heute in Ostasien lebenden Gibbon. Die Linien, die zum Orang Utan, zum Gorilla und Schimpansen führen, lassen sich in ihrem tatsächlichen Verlauf überhaupt nicht gesondert nachweisen. Man pflegt meist nur ganz allgemein zu sagen, daß sie irgendwie im „Dryopithecus"-Kreis wurzeln, in einer komplexen, noch nicht endgültig analysierten Formengruppe von Großaffen aus miozänen und pliozänen Schichten Indiens und Europas. Erst recht besteht keine Möglichkeit, die Stammlinie, die zum Menschen führt, in die Tiefe des Tertiärs zurückzuverfolgen und sie dort irgendwo überzeugend von einer Primatenform herzuleiten. „Entgegen der verbreiteten Meinung der Naturwissenschaftler, die sich die Suche nach dem ‚fehlenden Glied' (missing link) zur Aufgabe gestellt haben, ist die Wahrheit diese, daß ganze Stücke der Reihe noch fehlen. Auch läßt es sich, wenn wir wieder eines der zahlreichen fehlenden Glieder entdecken, häufig schwer entscheiden, wohin ungefähr es innerhalb der Reihe gehört" (17, 158f.).

„Die Paläontologie vermag also bis jetzt", wie Patterson sagt, „nicht mit Autorität zu sprechen, jedoch ist sie in der Lage, Hinweise (suggestions) zu geben, die vernünftig und der Beachtung wert sind" (33, 196). Derartige begründete Hinweise rücken jedoch immer mehr von der Auffassung der „klassischen" Abstammungslehre, besonders von Weinerts „Anthropopithecus-Satz" ab: „Nur im *schimpansenhaften* Menschenaffen waren die Bedingungen vereinigt, die *den* Menschen schaffen konnten, der heute als ‚Homo sapiens' lebt" (46, 310). Sie leiten damit eine neue Auffassung der Stammesgeschichte der höheren Primaten ein, die sich besonders auf zwei Gesichtspunkten aufbaut.

Erstens hat sich die Hanglerspezialisation, wie wir sie bei den heutigen

Menschenaffen und beim Gibbon antreffen, erst in später geologischer Zeit ausgebildet. „Proconsul", „Limnopithecus" und „Propliopithecus" waren nämlich keine typischen Schwingkletterer (Brachiatoren). Das beweisen die mitgefundenen Gliedmaßenknochen. Ihre Oberarme sind kurz wie bei den Meerkatzenartigen (Cercopithecinen). Selbst für einige Formen des „Dryopithecus"-Kreises möchten manche Autoren (z. B. 33; 6) das gleiche annehmen. Überhaupt scheinen die großen Primaten des frühen Miozäns („Proconsul", „Limnopithecus") in ihren Gliedmaßenproportionen, ihrer Haltung und Bewegungsweise Züge eines „meerkatzenartigen" Zustandes an sich getragen zu haben. Straus vertritt sogar ganz allgemein die Auffassung, besonders mit Rücksicht auf die Formmerkmale des menschlichen Typus, die er als „essentially generalized" (wesentlich generalisiert im Gegensatz zu einseitig, spezialisiert) bezeichnet, „daß die Hominiden unmittelbarer von stärker meerkatzen- als menschenaffenartig geprägten Formen abstammen" (42, 220), also von „im wesentlichen unspezialisierten Vierfüßern, die für ein Boden- und Baumleben gleich geeignet waren ... und noch keine einseitig ausgebildeten Gliedmaßen besaßen" (42, 217).

Zweitens legen die fossilen Funde nahe, daß sich die Stammlinien der höheren Primaten, der Gibbonartigen (Hylobatiden), der Menschenaffen (Pongiden) und der Hominiden, nicht erst gegen Ende des Tertiärs, wie es die „klassische" Abstammungstheorie vertritt, sondern früher voneinander getrennt und selbständig, parallel nebeneinander entwickelt haben. Die überraschende Formausprägung der Australopithecinen, besonders ihr mehr oder weniger aufrechter Gang und die menschentypische Ausbildung ihres Gebisses und die Befunde bei manchen fossilen Großaffen, vor allem das Fehlen einer ausgesprochenen Hanglerspezialisation, weisen darauf hin, daß manche Merkmale der heutigen Menschenaffen relativ späte Bildungen, viele Merkmale der menschlichen Gestalt jedoch ältere Erwerbungen sind. Seither gewinnt eine neue Auffassung der menschlichen Stammesgeschichte an Boden, die einen Eigenweg des menschlichen Formtypus bis tief ins Tertiär hinein vertritt.

Der Gabelpunkt ist jedoch noch nicht eindeutig auszumachen. Heberer (4) ist geneigt, „Proconsul" als eine Modellform zu betrachten, von der aus die Aufspaltung (Formradiation) in schwingkletternde Menschenaffen und zweibeinige Aufrechtgänger denkbar wäre. Tatsächlich zeigt „Proconsul" Merkmale (Fehlen der Überaugenwülste, relativ kleiner Hirnraum, zarter Jochbogen, umgekehrt birnförmige Gestalt der knöchernen Nasenöffnung, Schmalheit der Zwischenkiefergegend, primitives Windungsmuster des Gehirns usw.), die „meerkatzenartig" geprägt erscheinen. Jedoch wird diese Formgebung durch andere Merkmale, besonders die menschenäffig ausgebildete Eckzahngruppe, in eigenartiger Weise abgewandelt, so daß es schwierig ist, „Proconsul" eindeutig in den Stammbaum der großen Primaten einzuordnen. Die entscheidende Formradiation hätte dann etwa an der Wende von Oligozän zum Miozän stattgefunden. Aber solange „Proconsul" der einzige Schädelfund aus dem gesamten Tertiär bleibt, ist die Basis für derartige Aufstellungen natürlich zu schwach, da die Möglichkeiten der Formbildung innerhalb der Primaten, wie wir schon sagten, zu reichhaltig sind.

Andere Forscher (14, 89; 21, 171) möchten einen andern Zeitpunkt für die

„kritische Phase" im Werden der menschlichen Leibesgestalt annehmen, nämlich das Untere Pliozän. Jedoch stehen dieser Auffassung die gestaltlichen Befunde der kürzlich von Hürzeler neubearbeiteten Reste von „Oreopithecus bambolii" aus obermiozänen Schichten des Monte Bamboli in der Toskana (Italien) entgegen. Die Orientierung der Schneidezähne, die Gestaltung der Eckzahngruppe, die Längenproportionen der Backenzähne, das Bruchstück einer Elle (Ulna) usw. zeigen mehr oder weniger hominidentypische Ausbildung und beweisen damit, daß derartige Merkmalskombinationen, die menschenartige Formen charakterisieren, schon im Oberen Miozän aufgetreten sind. Auf der andern Seite weist „Oreopithecus" aber auch Merkmale auf, die seine direkte Einordnung in die Stammeslinie der Hominiden nicht erlauben. Ob auch gewisse menschenähnliche Merkmale von „Ramapithecus" und vielleicht auch von „Sivapithecus" und „Bramapithecus", alle aus miozänen und pliozänen Schichten vor allem der Siwalik Hills im Pandschab (Indien) zu Gunsten der neuen Auffassung eines Eigenweges der Hominiden verwertet werden können, ist noch umstritten, obwohl schon die Meinung ausgesprochen wurde (12, 3), solche Formen würden vielleicht später einmal der Gruppe der Australopithecinen zugerechnet. Es wird eben ein bedeutend vollständigeres Material an aufeinanderfolgenden Formen benötigt, um stammesgeschichtliche Beziehungen zwischen jetzt lebenden und fossilen Primaten der Vorzeit „mit einiger Zuverlässigkeit aufstellen zu können" (18, 259).

Trotzdem hat Kälin (12) die Konsequenz aus der durch die neuen aufschlußreichen Funde entstandenen veränderten paläontologischen Situation gezogen. Während man bisher nach dem Vorschlag Simpsons (40) alle fossilen Formen höherer Primaten mit Einschluß der menschlichen Reste unter dem Namen „Hominoidea" in das zoologische System einordnete, reserviert Kälin diese Bezeichnung, unserer Meinung nach mit Recht, allein den menschentypisch geprägten Formen der Gegenwart und Vorzeit und verwendet sie als Superfamilie für die Familien der Hominidae, Australopithecidae und Oreopithecidae. Alle menschenaffenartig (pongid) geprägten Vertreter (Hylobatidae, Pongidae, Dryopithecidae) weist er der von ihm neu aufgestellten Superfamilie der „Pongoidea" zu. Damit ist der Eigenweg des menschlichen Formtypus, wie er sich auf Grund der neuesten Ergebnisse der stammesgeschichtlichen Forschung abzuzeichnen scheint, klar herausgestellt.

Ungelöstes Problem

Das sind die neuen Gesichtspunkte und Ergebnisse der Evolutionsforschung an höheren Primaten. Trotz dieser erfreulichen neuen Erkenntnisse sind wir aber, wie Boule-Vallois sagt, „noch weit entfernt, die hauptsächlichsten Glieder der menschlichen Stammesreihe von urtümlichen niederen Formen her genau angeben zu können. Was es auch unserer Eigenliebe kosten mag, wir müssen zugeben, daß wir noch viel zu wenig wissen, um ... das quälende Problem unseres Ursprungs auch nur annähernd lösen zu können" (2, 539 f.). Gilt dieses Wort schon betreffs des Nachweises der Formzustände, die im Verlauf der Stammesgeschichte der Primaten aufeinander gefolgt sind, so erst recht über die Art und Weise, wie sich die Evolution

zum Menschen hin vollzogen haben soll. Trotzdem kann man bisweilen aus der Feder von bekannten Forschern darüber erstaunlich genaue Schilderungen lesen. So schreibt z. B. Heberer über das Werden des aufrechten Ganges, den er vom „Proconsul"-Typus seinen Ausgang nehmen läßt: „In seinem Lebensraum war dem Proconsultypus die Möglichkeit geboten, sich über eine Kette von vielen Tausenden von Generationen nach und nach den Boden als Hauptaufenthaltsraum zu erobern durch Ausbildung des hominidentypischen zweibeinigen aufrechten Ganges ... Diese Erwerbung des aufrechten Ganges erfolgte in einer erdgeschichtlich früheren Zeit, als man bisher glaubte annehmen zu dürfen. Es war der entscheidende Schritt in Richtung auf das Tier-Mensch-Übergangsfeld, die Vorbedingung für die eigentliche Menschwerdung. Die für die Menschen typische und das Humane, das Menschen*wesen* bedingende Vergrößerung des Gehirns ist nur auf der Grundlage des aufrechten Ganges möglich gewesen. Man hat einmal — scheinbar paradox — gesagt, die vormenschlichen Hominiden hätten die Bipedie erworben, weil sie das Bestreben hatten, ja, um zu überleben — haben mußten, auf den Bäumen zu bleiben. Sie waren genötigt, leer gefressene Bäume und Waldstücke — sie waren überwiegend Früchtefresser — zu wechseln. Dabei mußten mehr oder weniger große Strecken freien Geländes überquert werden. Hier aber lauerten Raubkatzen und andere Feinde. Freie Übersicht durch Aufrichtung, Erhöhung des Tempos war lebensnotwendig. Beides war durch Verlagerung der Fortbewegung auf die hinteren Extremitäten möglich. So setzte sich der aufrechte Gang über große Reihen auslesebevorteilter Mutationen langsam durch, er ist im Oberen Pliozän ... im wesentlichen fertig ausgebildet. Der Ausbildungsprozeß dürfte bereits im Miozän begonnen haben" (6, 375).[6]

Nach dieser Schilderung scheint das Werden der aufrechten Haltung des Menschen ein verblüffend einfacher Vorgang gewesen zu sein, der, wie es scheint, in seinen Einzelheiten so klar vor unsern Augen liegt, daß man vor dem erstaunlichen Wissen über diesen stammesgeschichtlichen Vorgang fast erschrickt. In Wirklichkeit wimmelt es in dieser Darstellung von Fragen und Problemen, da wir aus dem Tertiär auch nicht ein einziges fossiles Dokument besitzen, das uns etwas darüber exakt aussagen könnte, wie und in welchen Etappen sich der Prozeß der Aufrichtung vollzogen, wann er eingesetzt, wie lange er gedauert hat, wann er beendet war und durch welche Ursachen er in Gang gekommen ist. Ebenso einfach, allmählich und schrittweise durch Summierung vieler kleiner aufeinanderfolgender auslesebevorteilter Erbänderungen (Mutationen) im Verlauf langer Zeiträume, wie das Werden der menschlichen Leibesgestalt, denkt man sich vielfach auch das Werden der menschlichen Innerlichkeit und des menschlichen Welterlebens, die Entwicklung der Denk- und Abstraktionsfähigkeit, die Ausbildung der Sprache und das Gelöstsein von der instinktgebundenen Verhaftung an bestimmte Situationen der Außenwelt, kurz das Werden der hochbedeutsamen

[6] Ob die aufrechte Körperhaltung die Hirnentwicklung erst ermöglicht hat, wird von Hofer und andern in Zweifel gezogen. Nach Hofer (7, 70 f.) verlief die Hirnentwicklung völlig selbständig und ist der primäre formgebende Faktor für die Gestalt des Hirnschädels gewesen, auch wenn nicht geleugnet wird, daß die menschliche Schädelform sehr günstige statische Bedingungen für die aufrechte Körperhaltung bietet.

psychischen und geistigen Sonderheiten des Menschen, auf die aber nicht weiter eingegangen werden kann, da die Darstellung auf die biologische Seite beschränkt bleiben soll.

Aber alle diese Worte, „über eine Kette von vielen tausend Generationen", „nach und nach", „schrittweise", „langsam", „über große Reihen auslesebevorteilter Mutationen", „durch Summierung vieler kleiner aufeinanderfolgender Erbänderungen" und wie die Worte alle heißen, die in der Schilderung über das Werden des aufrechten Ganges und auch sonst verwendet werden, sind keine wissenschaftlich exakt belegten, sondern nur rein verbale Lösungen, die jeweils dort eingesetzt werden, wo es sich als unmöglich erweist, den wirklichen Vorgang und Ablauf des stammesgeschichtlichen Geschehens ursächlich zu erfassen und exakt nachzuweisen. Sie verschütten deshalb, wie Portmann (35) sagt, das Problem des menschlichen Ursprungs, statt es aufzuzeigen, sie verschleiern das Werden der menschlichen Gestalt, statt es zu erklären, sie „täuschen quantitative Wandlung im Rahmen von Wesensgleichheit vor, wo in Wirklichkeit eine ganz neue Seinsweise entstanden ist" (35, 31). Keine Theorie, die Anspruch auf wissenschaftliche Geltung macht, darf aber das Ungeheure eines solchen Geschehnisses, wie es im Ursprung des Menschen verborgen liegt, durch leere Worte verdecken. Die kleinen Schritte, die allmählich die leibliche Gestalt des Menschen herausgebildet haben sollen, sind vielmehr klar aufzuweisen und zu belegen, soll wirklich eine echte wissenschaftliche Erklärung des menschlichen Ursprungs gegeben werden.

Es genügt nicht, bloß zu zeigen, daß es einer nicht allzu schwierigen Umkonstruktion etwa in Richtung auf Vergrößerung des Hirnschädels im Verhältnis zum Gesichtsschädel und damit einer Zurücknahme des Gesichtes unter den Hirnschädel bedürfe, um rein gestaltlich (morphologisch) die äußere menschliche Schädelgestalt zu formen. Das Problem ist viel tiefgründiger. Es geht bei der Evolution um gen- und plasmaphysiologische Möglichkeiten und bei der Abstammung des Menschen dazu um die grundsätzliche Frage: Kann überhaupt das Rätsel um die Abstammung des Menschenleibes durch das Studium des Tieres gelöst und die Gestalt des Menschen, also die höhere Form, durch morphologische Forschung an lebenden und fossilen Primaten, also an den niedrigeren Formen, ergründet werden? Es ist das die Frage nach dem hinreichenden Grund (ratio sufficiens) für die Formumprägung und die Entstehung eines neuen, auf einer höheren Organisation aufbauenden Bauplans. Es gilt doch letztlich den Ursprung eines Organismus zu erklären, der in Gestalt und Verhalten, in seiner psychischen und geistigen Ausrüstung aufs stärkste ausgeprägte, ihm allein unter allen Organismen zukommende Sonderheiten besitzt. Deshalb fragen heute manche Biologen wieder, ob man tatsächlich die menschliche Gestalt als rein zoologisches Problem aussondern dürfe und dann als etwas rein Tierhaftes, ohne jede Rücksicht auf die doch vorhandenen psychischen und geistigen Wirklichkeiten studieren und erklären könne, oder ob man nicht, um zu einer wirklichen echten Erklärung zu gelangen, die Erscheinungsform des Menschen in ihrem keimesgeschichtlichen Werden, in ihrer gestaltlichen Ausprägung und in ihrem seelisch-geistigen Verhalten als ein *Ganzes* nehmen und begreifen müsse.

Und welches ist nun das Ergebnis unserer Betrachtung über den gestaltlichen Vergleich und den fossilen Befund bei den höheren Primaten? Wie steht es um die Abstammung des Menschen? Wir werden wohl antworten müssen: Das Rätsel um die Abstammung des Menschen besteht auch heute noch. Das „Tier-Mensch-Übergangsfeld" (Heberer) ist nicht gefunden. Das machen die zahlreichen verschiedenartigen Stammbaumkonstruktionen, die Schwierigkeit einer Erklärung der Sonderheiten des menschlichen Formtypus und die Unmöglichkeit einer befriedigenden und einleuchtenden Ableitung der menschlichen Gestalt von fossilen Primatenformen offenbar. Ja, es ergibt sich sogar die merkwürdige Situation, die Straus, ein amerikanischer Anthropologe, mit den Worten umreißt: „Die letzten Jahre waren Zeuge der Entdeckung einer bedeutsamen Zahl fossiler Hominiden, unter ihnen viele unverkennbar primitiver als der heutige Mensch, und zahlreicher fossiler Überreste anderer Primaten. Aber diese Fossilfunde haben, anstatt die Stammesgeschichte des Menschen zu vereinfachen, nur dazu beigetragen, ihre Kompliziertheit zu erweisen, so daß ihr Verlauf, der so klar zu sein schien, gegenwärtig viel dunkler und unbekannter ist als einige Jahrzehnte zuvor" (42, 200).

(1) *O. Abel:* Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere, Jena 1931. - (2) *M. Boule - H. V. Vallois:* Les hommes fossiles, 4. Auflage, Paris 1952. - (3) *G. Heberer:* Der phylogenetische Ort des Menschen, Studium Generale 4 (1951). - (4) *G. Heberer:* Fortschritte in der Erforschung der Phylogenie der Hominoidea, Ergebn. f. Anatomie und Entwicklungsgeschichte 34 (1952). - (5) *G. Heberer:* Die präpleistozäne Geschichte der Hominiden, Homo 3 (1952). - (6) *G. Heberer:* Fortschritte in unserer gegenwärtigen Kenntnis der Herkunftsgeschichte des Menschen, Naturwiss. Rundschau 8 (1955). - (7) *H. Hofer:* Die cranio-cerebrale Topographie bei den Affen und ihre Bedeutung für die menschliche Schädelform, Homo 5 (1954). - (8) *F. C. Howell:* The pelvic remains of Australopithecus, Amer. J. Phys. Anthr. 13 (1955). - (9) *J. Hürzeler:* Zur systematischen Stellung von Oreopithecus, Verh. Naturfor. Ges. Basel 65 (1954). - (10) *J. Kälin:* Zum Problem der menschlichen Stammesgeschichte, Experientia 2 (1946). - (11) *J. Kälin:* Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung. Historia Mundi, herausg. v. F. Valjavec, Bd. I: Frühe Menschheit, München 1952. - (12) *J. Kälin:* Zur Systematik und evolutiven Deutung der höheren Primaten, Experientia 11 (1955). - (13) *A. Keith:* A new theory of human evolution, London 1950. - (14) *G. M. R. v. Koenigswald:* The Australopithecinae and Pithecanthropus, Proc. Kon. Ned. Ak. v. Wet., Ser. B, 57 (1954). - (15) *C. v. Krogh:* Die Stellung des Menschen im Rahmen der Säugetiere, Evolution der Organismen, herausg. v. G. Heberer, Jena 1943. - (16) *D. Kuhlenkampff:* Über den Einbau des Sympathicus-Systems in das cerebrospinale System, Hypokrates 105 (1950). - (17) *G. S. R. Leakey:* Adam's ancestors, 4. Auflage, 1953. - (18) *W. E. Le Gros Clark:* New palaeontological evidence bearing on the evolution of the Hominoidea, Quart. J. Geol. Soc. London 105 (1950). - (19) *W. E. Le Gros Clark:* The os innominatum of the recent Ponginae with special reference to that of the Australopithecinae, Amer. J. Phys. Anthrop. 13 (1954). - (20) *W. E. Le Gros Clark:* The antiquity of Homo sapiens in particular and the Hominidae in general, Scien. Progreß 42 (1954). - (21) *W. E. Le Gros Clark:* The fossil evidence for human evolution, Chicago 1955. - (22) *E. Th. Nauck:* Das Problem der Menschwerdung, Freiburg 1940. - (23) *K. P. Oakley:* Dating the Australopithecinae, Amer. J. Phys. Anthrop. 12 (1954). - (24) *U. Oltersdorf:* Die Anthropologie als Weg der Pneumatisationsforschung, Homo 51 (1954). - (25) *P. Overhage SJ:* Evolution als Hypothese, StdZ 149 (1951/52). - (26) *P. Overhage SJ:* Über die Frage nach der Abstammung des Menschen. Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, Bin-

dung und Freiheit des katholischen Denkens, herausg. v. A. Hartmann SJ, Frankfurt 1952. - (27) *P. Overhage SJ:* Um die Gewißheit der Evolution, Linzer Theol. Prakt. Quartalschrift 101 (1953). - (28) *P. Overhage SJ:* „Fastmenschen". Über die Australopithecinen-Funde in Südafrika, Wort und Wahrheit 10 (1955). - (29) *P. Overhage SJ:* Periodischer Ablauf der Organismengeschichte, StdZ 156 (1955). - (30) *P. Overhage SJ:* „Stammbaum" der Organismen, Wort und Wahrheit 10 (1955). - (31) *P. Overhage SJ:* Problematischer Stammbaum des Menschen, Linzer Theol. Prakt. Quartalschrift 103 (1955). - (32) *P. Overhage SJ:* Die Ontogenese eine Wiederholung der Phylogenese?, Bijdragen. Zeitschr. voor Philosophie en Theologie 17 (1956). - (33) *B. Patterson:* The Geologic history of non-hominid primates in the Old World, Human Biology 26 (1954). - (34) *A. Portmann:* Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 2. Auflage, Basel 1951. - (35) *A. Portmann:* Die werdende Menschheit. Das Ursprungsproblem der Menschheit, Historia Mundi, herausg. v. F. Valjavec, Bd. I: Frühe Menschheit, München 1952. - (36) *H. F. R. Prechtl:* Stammesgeschichtliche Reste im Verhalten des Säuglings, Umschau 53 (1953). - (37) *A. Remane:* Methodische Probleme der Hominiden-Phylogenie I, Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop. 44 (1952). - (38) *J. T. Robinson:* The Australopithecine occiput, Nature 174 (1954), 4423. - (39) *A. H. Schultz:* Man's place among the Primates, Man 53 (1953). - (40) *G. G. Simpson:* The principles of classification and a classification of mammals, Bull. Amer. Mus. Nat. Hist., New York 85 (1944). - (41) *G. G. Simpson:* The meaning of evolution, New Haven 1950. - (42) *W. L. Straus jr.:* The riddle of Man's ancestry, Quart. Rev. Viol. 24 (1949). - (43) *W. L. Straus jr.:* Primates, Anthropologie today, herausg. v. A. L. Kroeber, Chicago 1953. - (44) *W. L. Straus jr.:* Closing remarks, Human Biology 26 (1954). - (45) *H. V. Vallois:* La Paléontologie et l'origine de l'homme, Paléontologie et transformisme, herausg. v. C. Arambourg, Paris 1950. - (46) *H. Weinert:* Ursprung der Menschheit, 2. Auflage, Stuttgart 1944. - (47) *H. Weinert:* Stammesentwicklung der Menschheit, Braunschweig 1951. - (48) *H. Weinert:* Genetik und Paläontologie als scheinbare Gegensätze bei Stammbaumdarstellungen, Zeitschr. für Morph. und Anthrop. 45 (1953).

Abseits der Karawanenstraßen Spaniens

HUBERT BECHER SJ

Die Straßen Spaniens, die zu den großen Städten und geschichtlich bedeutsamen Stätten führen, sind zu Karawanenstraßen geworden. Da trifft man den Spießbürger, der das Besuchsland danach beurteilt, ob in den Badezimmern der Hotels der Fußboden sauber ist. Da begegnet uns der „Gebildete", der nach einer vierwöchigen Reise die Fragen und Rätsel des Landes mit einer Bündigkeit löst, daß es einem die Stimme verschlägt. Hier bietet sich auch Spanien selbst dar in europäischer oder schon in amerikanisierter Form. Die Preise sind gestiegen; bei den meisten Gegenständen um das Neunfache und darüber hinaus, so daß die „billigen Spanienreisen" schon jetzt der Vergangenheit angehören. Nur wenige Gebrauchsartikel und einige Lebensmittel, etwa Wollstoffe und Obst, dann die Tarife der Verkehrsmittel, wie

Straßenbahn und Taxi, sind billiger als anderswo. Die geschichtlichen Sehenswürdigkeiten sind museal aufgemacht, wie die Wohnzimmer Philipps II. im Escorial, und haben das alte, ursprüngliche Gepräge verloren. Anderes zeigt die Spuren der Völkerwanderung, die sich vollzieht: die steinzeitlichen Malereien in der Höhle von Altamira sind verblaßt, und man stellt die Verwitterung fest.

Gleichzeitig bemerkt man einen Aufstieg, der ohnegleichen ist. Wer vor dreißig Jahren zum erstenmal das Land sah und jetzt durch die fast allgemein bedeutend volkreicheren Städte fährt, kommt durch neue, große und moderne Stadtviertel. Er begegnet überall vielstöckigen Geschäfts- und Wohnhäusern, die trotz der amerikanischen Bauweise doch zeigen, daß die Baumeister und Städteplaner aus eigener nationaler Überlieferung schaffen. Das neue amerikanische Botschaftsgebäude in Madrid, das in jede Stadt der Vereinigten Staaten paßte, bleibt vorläufig einzigartig und steht in keinem Zusammenhang mit seiner Umgebung. Dreißig Jahre haben Spanien weithin verwandelt und vorangebracht. Man kann es zuweilen sogar nicht fassen, und wer bedenkt, daß in diese Zeit der Bürgerkrieg mit seinen Zerstörungen und der ihm folgenden Not und Teuerung fällt, der erstaunt vollends über die unglaubliche Kraft und Unternehmungsfreudigkeit eines Landes und eines Volkes, das scheinbar nur in der Vergangenheit und dem Herkommen lebte. Die Rührigkeit in Handel und Wandel ist jedenfalls auf den ersten Blick und im Äußern so allgemein und so vielfältig, daß alles, was man über den Spanier und seinen Lebensrhythmus zu lesen bekam, völlig widerlegt wird.

Auch die Sitten und Gebräuche werden anders. Natürlich werden die herkömmlichen Feste und Vergnügungen in alter Weise gefeiert. Folkloristische Forschungen und Bemühungen sind Trumpf. Sie werden dem Fremden in den verschiedensten Formen vorgeführt und sind zugleich Angriffe auf seine Schaulust und seinen Geldbeutel. Aber man begegnet ebensooft den europäischen und amerikanischen Sitten. Das gilt nicht nur von den amerikanischen Hosen als Bekleidungsstücken der männlichen und weiblichen Jugend. Männer und Frauen, Jungen und Mädchen bewegen sich auf den Straßen wie anderswo, treffen sich zu Ausflügen und Tanz wie überall. Die alte Trennung der Geschlechter, die früher den Vergleich mit dem Orient herausforderte und in der Tat wohl auf den alten arabischen Einfluß zurückzuführen war, scheint völlig verschwunden zu sein. Die Technik hat ihren Einzug gehalten, und das Land jenseits der Pyrenäen ist wirklich nicht mehr der Anfang Afrikas, wie es früher hieß.

Und dennoch ist der Spanier Spanier geblieben und wird immer wieder Anlaß zu verwundertem Erstaunen und zum Anstoß für den, der alles wie zu Hause haben möchte. Das flutende Leben der großen Städte gewährt kaum Möglichkeit der Besinnung und Gelegenheit zu einer wirklichen inneren Anschauung. Man muß schon die Karawanenstraßen verlassen und abseits Land und Leute sehen, um sich einen richtigen Begriff davon zu machen, was sich in diesen Jahren in Spanien vollzogen hat, welche Aufgaben sich dem Land,

seinen Menschen, seiner Regierung, seiner Kirche stellen, welchen Gefahren und Schwierigkeiten es Herr zu werden versuchen muß und versucht.

Die Wirtschaft

Der Spanier ist ein fleißiger Mensch. Das heißt nicht, daß es dort nicht auch Tagediebe gebe und viele es nicht weit in der Kunst brächten, mit möglichst wenig Arbeit auszukommen. Aber aufs Ganze gesehen ist Spanien nur durch den großen und entsagenden Fleiß der 29 Millionen seiner Bewohner auf den gegenwärtigen Lebensstandard gekommen.

Das gilt zunächst von der Landbevölkerung, die noch immer den größten Teil des Volkes ausmacht. Kein Hang ist zu steil, kein Fleckchen so entlegen, daß es nicht je nach der Landschaft mit Wein, Getreide, Gras bebaut würde. Auch dort, wo aus jahrhundertelanger Überlieferung, die die heutige Wissenschaft als richtig anerkennt, nur jedes zweite Jahr gesät und gepflanzt wird, ist schon im Juli alles für die kommende Bestellung vorbereitet. Dabei ist der größte Teil des Bodens sehr karg und trocken. Man kann die Verhältnisse, etwa 100 km südlich der Pyrenäen, durchaus als „iberonordafrikanisch" ansprechen.[1] 60% der Halbinsel liegen 500 m über dem Meeresspiegel. Durchschnittlich fallen 645 mm Regen pro qm bei Schwankungen von 1000—1500 und 175 mm in den einzelnen Landesteilen. Bei der starken Ausdünstung ergibt dies ein drei- bis viermal trockeneres Klima als im übrigen Europa. Die anbaufähige Fläche macht etwa 40% des Gesamtbodens von Spanien (etwa 500 000 qkm) aus; nur die kleinen Gebiete an der Mittelmeerküste, am Nordabhang des Kantabrischen Gebirges und in den tiefeingeschnittenen Flußtälern haben reichliche natürliche Feuchtigkeit und sind außerordentlich fruchtbar. Etwa drei Millionen Hektar können noch durch künstliche Bewässerung verbessert werden. Ein wenig mehr als eine Million (60% davon nach Ende des Bürgerkriegs) sind schon durch Stauwerke fast zu Gartenland geworden. Der große Rest verteilt sich auf kleine Parzellen in den steilen und wilden Gebirgsgegenden und auf die weiten Hochflächen. Man bebaut den Acker noch nach Väterweise, d. h. das Getreide wird mit der Sichel geschnitten, mit dem Schlitten gedroschen und der Wurfschaufel von Stroh und Spreu gereinigt. Maschinen sind nur in wenigen Gebieten eingeführt und möglich, bei großflächigen Mustergütern und anderem Großbesitz. So zählt man im ganzen Land etwa 8000 Traktoren. Bei der individualistischen Gesinnung der Bauern, erst recht des spanischen Bauern ist es kaum möglich, daß mehrere Besitzer sich zusammentun, um durch einen Maschinenpark Ernte und Saat zu beschleunigen. So bleibt man bei der harten und mühsamen Handarbeit, bei der Männern und Frauen seit Jahrhunderten bestimmte Aufgaben zufallen. Man braucht sie nur zu sehen und stellt fest, welches Maß von Anstrengung auf ihnen lastet. Es gibt natür-

[1] A.C.N. de P. 31 (1956) nn 588/9.

lich überreiche Großgrundbesitzer, bei denen nur ganz allmählich sozialer Sinn einkehrt, gibt reiche und selbstbewußte Bauern, aber im Durchschnitt ist die Landbevölkerung arm und ißt ein hartes Brot.

Dennoch wird man, wenn keine äußere Verhetzung den Sinn verkehrt, wenig Unzufriedenheit antreffen. Vieles davon ist Gewohnheit: so ist es immer gewesen. Aber damit ist nur das wenigste erklärt. Im Grund hat die spanische Landarbeiterfamilie wahrhaften Sinn für das Menschliche, das höher steht als die Arbeit und ihr Erlös. Die Menschen genießen im hohen Sinn des Wortes ihre Freiheit, ihre Sonne, ihre Ruhe, Speise und Trank, wie ihre Armut erlaubt, das nachbarliche Zusammensein, die Freuden des dörflichen Lebens im Ablauf des Jahres. Hier ist der gesunde Kraftspeicher des völkischen Lebens.

Es beginnt aber auch der Einfluß von Stadt und Industrie. Der größere Teil der männlichen und weiblichen Jugend wandert ab, um ein leichteres und in barem Geld meßbares Brot zu gewinnen. Damit aber kommen sie in jenen Übergang hinein, den die spanische Stadt und die moderne europäische Wirtschaft heute erleben.

Wenn Spanien ein so billiges Land war, erklärte sich dies hauptsächlich durch das bescheiden lebende und billig arbeitende Handwerk und den ihm gleichzustellenden Industriearbeiter. Die politischen Bewegungen der letzten Jahrzehnte haben, wenigstens was die eigentliche Industrie angeht, vieles geändert. Doch auch heute noch arbeitet der Spanier um einen viel geringeren Lohn als der Arbeiter anderer Länder. Er ist, dank dem Herkommen, aber auch infolge der Not anspruchsloser als anderswo. Durch die Teuerung der letzten Jahre, das größere Selbstbewußtsein und die höheren Ansprüche des modernen Lebens werden diese Zustände immer unerträglicher. Einen großen Eindruck machten im Ausland vor einigen Monaten die Streiks in den großen Industrien des Baskenlandes. Im Inland hat dieser Streik auch in der übrigen Arbeiterschaft des Landes Empörung hervorgerufen. Denn gerade die Industrie um Bilbao zahlte im großen und ganzen dreimal höhere Löhne, als sie sonst üblich waren. Der eigentliche Grund dieser Bewegungen, der natürlich auch eine wirtschaftliche Seite hatte, lag auf geistigem Gebiet, war auch vielfach die Wirkung der gewerkschaftlichen Führung und ihrer Propaganda in der wohl am besten organisierten Arbeiterschaft des Landes. Eine der Hauptanlässe der Bewegung und auch der allgemeineren Unzufriedenheit war eine falsche Pressemitteilung des Staates. Um der Teuerung entgegenzuwirken, hatten Staat, Unternehmer und Arbeitersyndikate einen höheren Lohn vereinbart. Die Erhöhung bezog sich aber nur auf den Grundlohn, der um einen beträchtlichen Prozentsatz ansteigen sollte. Die Verbesserung wirkte sich aber nicht auf die höheren Lohnstufen aus, so daß das wirkliche Einkommen sich kaum vermehrte. Regierung und Fabrikleitungen begründeten das — mit vollem Recht übrigens — mit der allgemeinen wirtschaftlichen Notlage des Landes. Aber mit gleichem Recht antworteten die Arbeiter: Hätte man uns das klar gesagt, wären wir zufrieden gewesen; so

aber hat man Hoffnungen erweckt, hat man uns getäuscht und betrogen! Das menschliche Vertrauen hat Schaden gelitten. Das aber gilt auch bei dem spanischen Industrie- und Stadtarbeiter weit mehr als der materielle Stand.

Wie man hört, planen die maßgebenden Stellen noch weitere Maßnahmen. Aber ohne ausländische Kapitalien und ohne besser gesteuerte Verteilung des Nationalvermögens ist es ausgeschlossen, die Möglichkeiten der Hebung der Wirtschaft zu verwirklichen: Eine fünffache Erhöhung der Erzeugung von Zement und anderen Grundstoffen, eine Verzehnfachung der Erzgewinnung und -verarbeitung, die Herstellung zusätzlicher Stauwerke zur Berieselung von 3 Millionen Hektar Acker- und Gartenland, die Verbesserung der Straßenverhältnisse, die Elektrifizierung und doppelte Gleisführung von einem halben Dutzend der wichtigsten Eisenbahnlinien, die Gewinnung von 30 Millionen Kilowattstunden elektrischer Kraft und die Vermehrung der Kohlenförderung.

Das Bild wäre unvollständig, wenn man nicht beifügte, daß sehr viele Arbeiter auch noch um Nebenverdienste bemüht sind. Die 50- und die in einzelnen Betrieben schon eingeführte 40-Stundenwoche bedeutet für den spanischen Arbeiter keine Vermehrung der Freizeit und der mit ihr verbundenen Möglichkeiten und Schwierigkeiten. Vor allem für den Verheirateten bringt sie andere Beschäftigungen, die er mit großem Geschick sucht und meist zur größten Befriedigung seiner Auftraggeber — sie wirkt sich auch in Peseten aus — ausführt. Es ist auch nicht zu verkennen, daß dieser nicht allseits zu begrüßende Zustand die Volksschichten — Arbeiter - Bürger - Oberschicht — in persönlicher Verbindung und geistigem Austausch hält. Denn auch die Familien nehmen an diesen Nebenverdiensten teil, und es ereignet sich keine Geburt, wird kein Fest gefeiert, kein Toter begraben, ohne daß Nachrichten, Besuche, Geschenke hin- und hergehen.

Dennoch ist, aufs Ganze gesehen, die heutige Lage und Stimmung nicht gut. Eine gewisse Spannung liegt über dem Land. Man weiß, daß die Regierung keine Wunder wirken kann, aber man erwartet doch einen wesentlichen Fortschritt in der Beseitigung der Mißstände. Man scheint die Lösung in neuen Einrichtungen zu suchen. Die bisherigen Wege, bei denen sich einzelne Berufe in den Gewerkschaften und Verbänden zusammenschlossen, werden als unorganisch betrachtet. „Ein Körper ist nur dann gesund, wenn jede lebende Zelle gesund ist.“ Man hält ihn nicht gesund durch Zusammenschluß der Träger gleicher Funktionen. So muß auch der Sozialkörper des Staates dadurch gesunden, daß die einzelnen Zellen gesund sind, d. h. die Einzelfunktionen aufeinander abgestimmt sind. Diese Zellen sind aber im Staat die Familie, der Einzelbetrieb, das Dorf, die Stadt, die Landschaft, die Provinz. Es entzieht sich unserer Kenntnis, was im einzelnen erwogen und geplant wird. Doch gibt man sich sicher Rechenschaft von der Lage und hat einen ehrlichen Willen, sie zu bessern und die wohl an Zahl immer geringer werdenden Kreise, die für das Soziale kein Verständnis zeigen, zu Leistungen heranzuziehen.

Die geistige Lage

„Deutschland ist ein gutorganisiertes Land", das ist der gängigste Lobspruch des Spaniers, den er zuerst äußert. Darin liegt Bewunderung, aber nicht ohne weiteres der Wille zur Nachahmung. Er freut sich selbst an der Technik, bedient sich aber der Errungenschaft mit einer Sorglosigkeit, die in unseren Breiten überall den Einspruch der Polizei zur Folge hätte. Kurzschlüsse, selbst Unglücke, den Ausfall der Elektrizität usw. erträgt der Spanier mit einer Geduld, die uns Trägheit zu sein scheint. Anderseits ist aber der Spanier so einfallsreich und geschickt bei der Wiederherstellung der Schäden, daß man immer wieder erstaunt. Alles, was mit der Materie zusammenhängt, ist ihm im Grund zweitrangig. Das Menschliche ist ihm wichtiger. Das ist z. B. auch seine Rechtfertigung für den Stierkampf: Das Tier gehört dem Menschen. Wenn das Spiel mit dem wilden Urtier dem Zuschauer Freude macht, dann ist alles in Ordnung.

Auf dem Land herrscht noch weithin der festgefügte Gang der Überlieferung. Am Sonntag und am Feierabend gehen die jungen Burschen und Mädchen, jede Gruppe für sich, spazieren, plaudern und spielen. In der Stadt ist das längst anders geworden. Die Mädchen arbeiten in den Büros und Fabriken, studieren und verkehren mit ihrer männlichen Umgebung mit einer arglosen Selbstverständlichkeit und Freiheit, die in Erstaunen setzt und in der doch eine gewisse Haltung unverkennbar ist. Man wird auch kaum sagen können, daß mehr Frauen sittlich zugrunde gehen als früher. Ein guter Kenner des spanischen Gesellschaftslebens wie Nicolás Gonzáles Ruiz kann darum sagen: In Spanien sind die Frauen die Treuhänderinnen der Ehre der Gesellschaft. Die Mädchen von heute sind viel, sehr viel besser als die der vergangenen Generationen, in denen die Abgeschlossenheit zu mancherlei Heuchelei und zur Steigerung der Leidenschaften führte, die schließlich dann durchbrachen.[2]

Es mag jedoch sein, daß dies nur eine Übergangserscheinung ist, da das Familienleben in den alten Bahnen geht. Wenn die größere Freizügigkeit während einiger Generationen sich ausgewirkt hat, wird man sehen müssen, was sich ergibt.

Schon heute macht sich anderswo die Wandlung weniger erfreulich geltend. Die jungen Mädchen aus dem Volk, vor allem auf dem Land, gingen einige Jahre in Stellung. Es war das Gewöhnliche, daß sie bei einer und derselben Familie blieben, bis sie heirateten. Auch dann noch blieb eine Familienbeziehung zwischen der Herrschaft und den früheren Dienstboten fast regelmäßig bestehen. Mädchen, die sich nicht verheirateten, verbrachten ihr ganzes Leben in einem Haus, geachtet, verehrt, zuweilen der Mittelpunkt für Kinder und Kindeskinder. Der gesunde Menschenverstand der Tochter des einfachen Volkes löste oft die Schwierigkeiten, beriet, tröstete, wies zurecht und versöhnte. Das ist eine Ausnahme geworden. Einmal führt der Zug der

[2] A.C.N. de P. 31 (1956) nn 588/9.

Zeit die vom Lande kommenden Mädchen mehr in die Fabrik als in die Familie. Jeden Morgen bringen zahlreiche Omnibusse die Arbeiterinnen aus den Dörfern in die benachbarten Städte. Sie verdienen mehr und sind schon am verhältnismäßig frühen Nachmittag frei, mehr für das Vergnügen als für die Arbeit im Elternhaus oder für ihre Zukunft. So besteht auch in Spanien eine Dienstbotenfrage, vermehrt durch den Drang, häufiger den Platz dahin zu wechseln, wo ein wenig mehr Lohn oder mehr Freiheit gegeben sind. Auch die jungen Burschen wechseln heute viel schneller und oft in plötzlichem, eigentlich unbegründetem Entschluß ihre Arbeitsplätze. Alles ist freizügiger geworden. Statt der Bindung an eine bestimmte Umgebung beginnen das Freiheitsstreben und die Ungebundenheit das Gesellschaftsleben zu beeinflussen.

Das wirkt sich auch dadurch aus, daß man in viel größerem Umfang an eine Weiterbildung denkt. Die Bemühungen des Staates und der Kirche, durch Fortbildungs-, Handels-, Werk-, Berufsschulen bis zu Arbeiteruniversitäten (3) der breiten Bevölkerung voranzuhelfen — am großartigsten hat sich dieses Schulwesen in den notleidendsten Provinzen des Südens, Andalusien, Estremadura usw. durch private Initiative mit nachträglicher öffentlicher Unterstützung entwickelt — kommt dem Bedürfnis der Jugend aus bäuerlicher und Arbeiterherkunft entgegen.

Das wird auch seinen Einfluß auf das politische Leben haben. Der Führungsstaat Francos mit seinen staatlichen Arbeitergewerkschaften hat im ganzen viel für den Arbeiterstand getan. Er hat besonders das Versicherungswesen stark gefördert. Man braucht nur den großen Palast des Provinzialkrankenhauses in Bilbao, die großen Sanatorien und Arbeitererholungshäuser überall in gesunder Gebirgslage zu sehen, um das zu erkennen. Aber die jetzige Ordnung zieht kaum die eigene Entschlußkraft in die Mitbestimmung der Arbeiterwelt selbst heran. Hier liegen Gefahren für die Zukunft, die sich selbst in revolutionären Bewegungen wieder bemerkbar machen können, wenn man nicht bald neue Wege einschlägt. Um es noch einmal zu sagen, das Entscheidende hier ist nicht so sehr die durchaus notwendige Erhöhung der Löhne oder die Besserung der Wohnverhältnisse als die Lenkung und Berücksichtigung des geistigen Lebenswillens des Volkes. Freilich hat auch der ärmste Spanier nie das Gefühl der eigenen Würde verloren. Kriecherische Devotheit und Minderwertigkeitsgefühle wegen seiner armseligen Kleidung, bescheidenen Nahrung, unansehnlichen Arbeit, kümmerlichen Wohnung werden dem Besucher Spaniens eigentlich nie begegnen. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die geistige Lage des Landes durch das Wort „Übergang“ in eine neue inhaltlich noch nicht bestimmbare Form gekennzeichnet ist.

Die religiöse Gesinnung

Katholisch zu sein ist dem Spanier ebenso selbstverständlich wie sein Nationalgefühl. Er ist es, auch wenn er wenig oder gar nicht in die Kirche

geht. Das gilt für Stadt und Land. Die großen Bemühungen der Kirche, vor allem nach dem Bürgerkrieg, haben weite Kreise erfaßt und ihre innere Erneuerung herbeigeführt. Doch wird man kaum fehlgehen, wenn man nur von Minoritäten spricht. Der ganze Rhythmus des kirchlichen Lebens, sicher auf dem Land, weithin auch in den Städten, geht seinen altgewohnten Gang. Und dieser Rhythmus ist nicht immer erfreulich. Man darf nun nicht glauben, daß das einfache Volk das nicht sähe. Aber es läßt sich dadurch kaum zur Kritik beeinflussen. Es besucht den lässigen Gottesdienst wie vordem. Das menschliche Versagen des Priesters wird hingenommen. Denn der Glaube sagt dem Spanier, daß die Religion, der Gottesdienst, die Sakramente und Segnungen in ihrer Wirkung unabhängig sind von der Person des Geistlichen. Nur in einer angekränkelten Schicht des Bürgertums wird man hören, daß man wegen bestimmter Mängel eines Priesters nicht in diese oder jene Kirche gehe oder überhaupt nicht am Gottesdienst teilnehme. Wo man jedoch die Möglichkeit zu einem gut geformten Gottesdienst hat, sind die Kirchen überfüllt. Auch der einfache Mann und die einfache Frau des Volkes eröffnen dem Priester im Beichtstuhl nicht nur diesen oder jenen besonderen Fehltritt, vielleicht noch in kaum erkennbaren Formulierungen, sondern den ganzen Zustand der Seele und des religiösen Lebens, wie er sich aus den Verhältnissen und dem eigenen Charakter ergibt. Man ist da erstaunlich aufrichtig und demütig.

Es ist auch bemerkenswert, wie sicher das Urteil ist bezüglich der äußeren Ausstattung der Kirche. Die alten Gotteshäuser zeigen nebeneinander ihre schöne Architektonik, ihre alten Kunstwerke und die süßlichen Gipsfiguren und sogar Öldrucke des 19. und 20. Jahrhunderts. Dem Volk gefällt noch die glatte Linienführung und die sentimentale Farbgebung moderner Andachtsbilder. Aber es weiß doch zu unterscheiden. „Hübsch", sagt man, wenn man nach dem Urteil über das fragt, was wir als Kitsch bezeichnen würden; „das ist eine ganz andere Sache", hört man mit einem stolzen Unterton, wenn man auf das Alte hinweist, das aus der inneren wahrhaften Ergriffenheit des Künstlers geschaffen wurde. Dagegen finden die religiösen Versuche der Picassos und Dalis kein Verständnis. Man zuckt die Achseln und geht zum Überlieferten zurück.

Der fremde Besucher macht sich jedoch seine Gedanken. Es kann unmöglich ausbleiben, daß über kurz oder lang der der modernen Welt sich öffnende Spanier, der Mensch eigenen Urteils und Geschmacks, auf das Mißverhältnis zwischen der gedankenlos weitergeführten Überlieferung und dem echten religiösen Ernst, zwischen dem angeblich schönen Schein der Fabrikware und dem Verlangen nach wahrem religiösem Gehalt aufmerksam wird. Bis heute scheint die Geistlichkeit zufrieden zu sein, wenn sie dem noch unerwachten arglosen Gefühl entgegenkommt und es befriedigen kann.

Auch hier steht Spanien im Übergang. Im wissenschaftlichen Leben, in der theologischen Forschung und Darstellung, in der Verbreitung von Übersetzungen der Heiligen Schrift, des Meßbuches, der alten klassischen Werke

der Frömmigkeit und Aszese wie neuer Arbeiten zur Verbesserung der Predigt und Katechese, zur Vertiefung der Kenntnisse der Glaubenswahrheiten, zur Aufmunterung des religiösen Lebens auf Grund der Beispiele der alten und neuen Heiligen der Kirche geschieht viel. Aber fast alles setzt beim Volk eine ungebrochene Gläubigkeit voraus, die noch nichts vom Geist der Säkularisierung weiß, von dem auch das katholische Spanien nicht verschont bleiben wird. Es könnte sogar sein, daß eine übermäßige Pflege gewisser äußerer Formen des religiösen Lebens, wie der Reliquienverehrung usw., ein gewisses Unbehagen erweckte und den Menschen, statt zu entzünden, gegen die bisherige Seelsorgeform einnähme.

Allerdings kommt eine solche Vermutung vielleicht aus einer allzusehr rationalistischen Haltung, die das Zusammenleben mit Andersgläubigen im Laufe der Jahrhunderte hervorgebracht hat. Es mag sein, daß in einem Land, in dem Geist und Sinn einheitlich verblieben und die Ausdrucksformen seiner Religion schufen, sich die Säkularisierung der Welt in anderer Weise verwirklicht und daß sich andere Widerstandskräfte offenbaren, mit denen der spanische Katholizismus der Gefahr des Materialismus, der Verfallenheit in das Irdische und der Beschränkung auf den natürlichen Geist begegnet.

Dies zeigt etwa das Verhältnis des Spaniers zum Protestantismus. Er ist für das Volk als Ganzes kein Gegenstand, der es beschäftigt. Man weiß, daß in anderen Ländern Protestanten leben. Man ist erstaunt, wenn man einem Andersgläubigen begegnet, daß er menschlich ein vielleicht besserer Mensch ist, und erkennt es willig an. Aber man denkt nicht daran, deshalb die Wahrheitsfrage zu stellen oder sich in seiner Überzeugung auch nur irgendwie beeinflussen zu lassen.

Frage ist der Protestantismus nur für den Staat und die kirchlichen Kreise im engeren Sinn. Die jüngsten Ereignisse haben hier zu ernstem Nachdenken geführt und auf Gedankengänge aufmerksam gemacht, wie sie etwa Clemens Bauer kürzlich anstellte.[3] So ist das Verhältnis zum Protestantismus hier eine wirklich ernste Angelegenheit geworden. Es ist auch in die Öffentlichkeit gedrungen, daß die mit der Außenpolitik befaßten Männer höchst ungehalten waren, als die Polizei Maßnahmen durchführte, die im Ausland Aufregung hervorriefen, so legal sie sein mochten. Man sucht auch nach einer Möglichkeit, solche Vorgänge von vornherein unmöglich zu machen. In einem Staat, der katholisch ist (29 Millionen Katholiken gegen einige tausend Andersgläubige) und der den katholischen Glauben als Staatsreligion noch anerkennt, ist dies wohl nicht denkbar ohne Fühlungnahme und ohne Beteiligung der Kirche selbst und ihrer hierarchischen Führung.

Diese selbst steht vor einer schwierigen Entscheidung. Es ist selbstverständlich, daß die Freiheit des Gewissens anerkannt wird. Aber darf man die Gläubigen der Gefahr für ihren Glauben aussetzen, die ihnen durch die freie

[3] *Clemens Bauer*, Bild der Kirche — Abbild der Gesellschaft. Hochland 48 (1956) 519—527.

Predigt einer anderen christlichen Lehre droht? Man weiß, daß eine Mehrzahl der Glaubensbekenntnisse den inneren Frieden und die Eintracht stört (das ist auch ein Bedenken der politischen Behörden). Es ist eine Tatsache, daß die meisten Prediger der evangelischen Kirche, soweit nicht Ausländer, abgefallene und verheiratete Priester und Ordensleute, unzufriedene Lehrer, arbeitslose Intellektuelle aus anderen Berufen sind, daß sie falsche Auffassungen von der katholischen Lehre verbreiten (Anbetung der Mutter Gottes, Leugnung ihrer unbefleckten Empfängnis, der jungfräulichen Geburt Christi, Jesus habe leibliche Brüder gehabt, die katholische Kirche halte die Heilige Schrift geheim usw.). Weithin führen soziale Hilfe, Arbeitsbeschaffung, Geldunterstützung, kostenloser Unterricht und Fortbildung der Kinder ununterrichtete Arme den neuen Lehrern zu. Eine echte Auseinandersetzung und Glaubenspredigt findet dagegen kaum statt. Kann es die katholische Kirche Spaniens verantworten, unter diesen tatsächlichen Gegebenheiten darauf zu verzichten, daß der Staat, der doch auch eine göttliche, wenn auch auf das Diesseits beschränkte, Einrichtung ist und damit dem Gesetz der Wahrheit unterliegt, die katholische Kirche in ihrem geistlichen Besitzstand schützt? Es ist sicher, daß die große Mehrheit der Bischöfe diese Frage mit „Nein" beantwortet, daß nur ein geringer Teil die Freiheit höher wertet und die äußere Macht, den weltlichen Arm der Kirche, nicht in Anspruch nehmen möchte. Aber auch jene Mehrheit handelt kaum, ohne den ganzen Ernst der Lage zu spüren und ohne in ihrer Stellungnahme, außer der reinen Theorie die tatsächlichen Verhältnisse zu berücksichtigen: Wenn in religiös gespaltenen Ländern die Toleranz das Gegebene ist, so ist das eine Lösung nach dem Grundsatz des geringeren Übels; wenn wir der freien Verkündigung eines anderen Glaubens die Toleranz versagen, ist es ebenso das geringere Übel, indem wir die Verurteilung durch das Ausland ertragen. Dieser Standpunkt wird um so leichter eingenommen, als die Gefahr der Protestantisierung in Spanien gering ist. Viel drohender sind die Folgen des modernen Lebens, die immer größere Wucht des diesseitigen Weltlichen und des Strebens nach Reichtum und den mit ihm gegebenen Möglichkeiten irdischer Lebensgestaltung.

Noch ist, wie man außerhalb der Karawanenstraße erfährt, das alte Spanien kraftvoll; man möchte sagen, es ergreife fast spielerisch die moderne Zivilisation, Bildung und Technik. Dunkel spüren aber alle, immer deutlicher eine gebildete Schicht, welche inneren Auseinandersetzungen dem Land bevorstehen. Aus dieser Haltung heraus wächst dann auch eine von großer Begeisterung und Verantwortung getragene apostolische Gesinnung und Tätigkeit von Priestern und Laien aller Stände, aller Alter, männlichen und weiblichen Geschlechtes. Man hat die feste Zuversicht, die Fragen der Zeit zu lösen und die christlichen Aufgaben der Gegenwart zu meistern. Das zeigt z. B. der gemeinsame Hirtenbrief aller spanischen Erzbischöfe vom 15. August 1956, der mit Berufung auf eine Erklärung vom Juni 1951 über die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe aufs neue die katholischen Sozial-

lehren, wie sie in den päpstlichen Erlassen verkündet wurden, sehr ernst der weltlichen Obrigkeit, den Unternehmern und dem ganzen Volk zur Beachtung empfiehlt. Vor allem werden der Familienlohn, das Mitbestimmungsrecht, gerechtere Steuernverteilung, bessere Sozialgesetze gefordert.

ZEITBERICHT

Frankreich - Missionsland? — Von der religiösen Unterweisung der Kinder in Frankreich — Französische Bischöfe werben für die Heidenmission — Die Buchproduktion der Bundesrepublik im Jahre 1955 — Irlands Sprache

Frankreich — Missionsland?

Ob ein europäisches Land „Missionsland" im eigentlichen Sinn genannt werden könne, fragte zum ersten Mal 1943 der inzwischen verstorbene Abbé Godin für Frankreich, vor allem für dessen Industrieproletariat. Zwei Jahre später, 1945, wiederholte Abbé Boulard diese Frage für die bäuerliche Bevölkerung Frankreichs. Beide kamen auf Grund eingehender Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß aufs Ganze gesehen Frankreich nicht so genannt werden könne, ein Urteil, mit dem jeder Missionar, der in einem wirklichen Missionsland lebt, übereinstimmt.

Immerhin haben sich die Franzosen mit diesem Urteil nicht beruhigt. Die Erkenntnisse, die sie schon damals hatten und die sie seither auf Grund nüchterner und sachlicher Erforschung der religiösen Struktur ihres Landes gewannen, haben sie vor einem allzu rosigen Optimismus bewahrt. Sie wandten bei ihren Untersuchungen die modernsten Methoden an, über die J. Labbens berichtet, Les 99 autres. Noch sind die Ergebnisse bruchstückhaft, wenngleich schon ganze Diözesen auf diese Weise untersucht wurden. Doch zeichnen sich schon gewisse Grundzüge, vor allem für die Städte ab, an denen sich wohl keine wesentlichen Änderungen mehr ergeben.

So liegt die Teilnahme am kirchlichen Leben (Sonntagspflicht und Sakramentenempfang) in den mittleren (von 50000 Einwohnern an aufwärts) und großen Städten zwischen 15% und 30%. Von den Großstädten haben Paris 15%, Lyon 22%, Nancy 26%, Saint-Étienne 28% und Straßburg 39% praktizierender Christen. In den kleineren Städten, vor allem in denen mit wenig Industrie, ist die Teilnahme stärker, so in Le Puy 41,6%.

Im allgemeinen praktizieren die Frauen doppelt so häufig wie die Männer. Dem Alter nach ist die Teilnahme am stärksten bei den Kindern bis zu 14 Jahren und wieder bei den alten Leuten über 60, am schwächsten in der Generation von 35 bis 39 Jahren. Von den Berufsgruppen haben sich am meisten die Arbeiter von der Kirche entfernt. Ihre Teilnahme liegt zwischen 2% und 10% im günstigsten Fall (die tieferen Gründe für diese Entfremdung sind dargestellt bei A. Brunner, Zu den Frühschriften von Karl Marx, diese Zeitschrift 158 [1956] 347ff.).

Am beliebtesten sind in Frankreich die heiligen Messen um 10 Uhr, 11 Uhr und 12 Uhr. An den Abendmessen nehmen etwa 5% teil. Die meisten erfüllen ihre Sonntagspflicht in der Pfarrkirche, so in Nancy 86%, in Lyon 83%. Dem gegen-

über fallen die zahlreichen Kapellen der Klöster und Ordensgenossenschaften kaum ins Gewicht. Vermutlich erfüllen dort nur die Ordensleute selbst und die ihnen anvertrauten Zöglinge oder Kranken und Alten ihre Sonntagspflicht. *(Informations catholiques internationales, 1. September 1956).* Es ist gewiß kein besonders erfreuliches Bild, aber vermutlich nicht wesentlich dunkler als im Durchschnitt das Bild unserer deutschen Großstädte.

Von der religiösen Unterweisung der Kinder in Frankreich

Noch werden in Frankreich 95% der Kinder getauft, 75% nehmen am Katechismus-Unterricht teil, ohne den niemand zur „Communion solennelle" zugelassen wird. Da an den staatlichen Schulen Frankreichs kein Religionsunterricht erteilt werden darf, ist dieser dreijährige Kurs für die Kirche die einzige Möglichkeit jenen Kindern Religionsunterricht zu erteilen, die die staatlichen Schulen besuchen. Das sind immerhin Vierfünftel der gesamten Kinder. Leider bildet die „Feierliche Kommunion" für einen großen Teil der Kinder den „feierlichen Abschluß" ihres kirchlichen Lebens. Die Zahl derer, die nach diesem Akt noch am Leben der Kirche teilnehmen, sinkt schnell. Schon ein bis zwei Jahre später haben nur mehr 25% bis 30% von ihnen Verbindung mit der Kirche, so daß man im allgemeinen annehmen darf, daß drei Jahre nach der feierlichen Kommunion nur mehr 30% der Jugendlichen aus den halbwegs christlichen Kreisen noch praktizieren, während es von den Jugendlichen aus Arbeiterkreisen nur mehr 10% sind. *(Informations catholiques internationales, 1. September 1956).*

Französische Bischöfe werben für die Heidenmission

Hat sich der Katholizismus im Nachkriegsfrankreich nicht zu sehr auf sich selbst zurückgezogen und zu ausschließlich mit den missionarischen Problemen im eigenen Land beschäftigt? So fragt ein Kenner der französischen Missionen, André Rétif, im Maiheft der *Études* 1956. Er meint, die Kirche Frankreichs könne nur gewinnen, wenn sie ihre alte Tradition aufgreifend wieder großzügig an die Aufgaben der auswärtigen Missionen heranginge. Die Bischöfe würden den Gläubigen dabei den Weg weisen.

Wie stark die Bischöfe Frankreichs sich für die Missionen einsetzten, zeigt die Tatsache, daß sie, wenn sie schon nicht eigene Missionen zu gründen vermögen, doch gern Priester aus ihrem Klerus für Sonderaufgaben zeitweise zur Verfügung stellen. So hat zum Beispiel Kardinal Liénart Abt Noddings nach Kamerun entsandt, damit er die dortige Katholische Aktion modern aufziehe.

Französische Bischöfe reisen nach Übersee, um mit den Missionaren persönlichen Kontakt zu bekommen. So hat im August 1954 der Bischof von Amiens an den Marienfeierlichkeiten in Jaunde (Kamerun) teilgenommen. Der Erzbischof-Koadjutor von Toulouse übernahm im Juli 1955 das Präsidium bei einem Missionsjubiläum in Madagaskar. Zu Beginn dieses Jahres (1956) begab sich der Bischof von Angers, Msgr. Chappoulie, nach Kamerun. Die Bischöfe fördern das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung und laden zu Missionswochen und Missionsausstellungen ein. Auch in ihren Hirtenbriefen greifen sie gern das Thema der Heidenmission auf.

Bischof Chappoulie gibt in seinem diesjährigen Hirtenschreiben einen Bericht über seine Reise durch die verschiedenen Missionsgebiete Kameruns. Er weist dabei die Kritik zurück, die gelegentlich selbst bei Katholiken laut werde. „Es gehört heute", so heißt es dort, „in gewissen kleineren Zirkeln, die möglichst modern sein wollen, zum guten Ton, die Missionsmethoden und sogar die Missionare selbst herabzusetzen. Nach ihrer Meinung trägt jede Verkündigung des Evangeliums durch

europäische Priester an Farbige den Makel der ‚Bemutterung' (des Paternalismus) und der ‚Kolonisierung' an sich. Selbst wenn eine derartige Verkündigung erfolgreich wäre, würde sie die Eingeborenen in ihrer Personwürde treffen und die Entfaltung der den Eingeborenen von ihren Vorfahren überkommenen Lebenswerte gefährden. Schenkt solchem Gerede keinen Glauben (sagt der Bischof)! Seht doch nur, wie in Kamerun die afrikanischen Bischöfe, Priester und Laien der Katholischen Aktion freudig und vertrauensvoll mit den europäischen Bischöfen und Priestern an der Ausbreitung des Gottesreiches zusammenarbeiten!"

A. Rétif findet es bezeichnend, daß in dem 1955 bei Fayard erschienenen Rechenschaftsbericht „Fünfzig Jahre katholischer Gedanke in Frankreich" (Cinquante ans de pensée catholique française) die Missionen, ihre Geschichte, ihre Methoden, ihre Theologie kaum genannt werden. Er setzt sich vor allem dafür ein, daß Diözesen des Mutterlandes Patenschaften in den Missionsgebieten übernehmen und auch sonst das persönliche Gefühl der Mitverantwortung am Wachsen der Missionskirchen gestärkt werde. Hier, wie auch bei den genannten Reisen der Bischöfe, wird spürbar, wie die kolonialen Beziehungen bei aller Problematik, die sie in sich schließen, doch auch vielfältige Brücken zur Mission schlagen, über die wir deutsche Katholiken nicht verfügen.

Die Buchproduktion der Bundesrepublik im Jahre 1955

Im Gebiet der Bundesrepublik einschließlich West-Berlins erschienen *1955* insgesamt *16660 Titel,* das waren 420 mehr als 1954 – was 2,6 v. H. entspricht. Rund Dreiviertel der Produktion waren Erstauflagen, ein Viertel Neuauflagen.

Die beiden *führenden Sachgebiete* waren 1955 die Schöne Literatur mit 2714 Titeln und einem Anteil von 16,3 v. H. und die Schulbücher mit 2051 Titeln und einem Anteil von 12,3 v. H. Es folgten die Jugendschriften mit 1359 Titeln (8,2 v. H.), „Recht, Verwaltung" mit 1252 Titeln (7,5v. H.) und „Religion, Theologie" mit 1016 Titeln (6,1 v. H.). Die Sachgebiete „Naturwissenschaften, Geschichte, Kulturgeschichte, Volkskunde, Technik, Industrie, Gewerbe und Wirtschafts- und Sozialwissenschaft" nahmen die sechste bis neunte Stelle ein.

Unter den 16660 Titeln befanden sich rund 3450 Flugblätter (bis zu 4 Seiten) und Broschüren (5 bis 48 Seiten).

1501 der verlegten Titel – ungefähr jedes elfte Buch – waren *Übersetzungen* aus fremden Sprachen. Jeweils mehr als ein Viertel davon kamen aus dem Amerikanischen (27,3 v. H.) und aus dem Englischen (26,0 v. H.). Der Anteil der Übersetzungen aus dem Französischen betrug 16,6 v. H. Die übrigen Titel verteilten sich auf die verschiedensten Sprachen. Innerhalb der einzelnen Sachgebiete waren die Übersetzungen verschieden stark vertreten. Fast die Hälfte der Übersetzungen (49,2 v. H.) entfiel auf die Schöne Literatur; weitere 16,1 v. H. waren Jugendschriften. 7,8 v. H. waren Titel aus dem Gebiet „Religion, Theologie", 4,9 v. H. aus „Geschichte, Kulturgeschichte, Volkskunde" und 4,1 v. H. aus „Philosophie, Psychologie".

Für die Buchproduktion des Jahres 1955 errechnete sich ein *durchschnittlicher Ladenpreis* je Titel von 8,94 DM, wobei die Streuung auf die einzelnen Sachgebiete recht groß war. So kosteten die Bücher aus dem medizinischen und naturwissenschaftlichen Bereich durchschnittlich 24,43 DM bzw. 22,31 DM, während Schulbücher im Durchschnitt für 3,09 DM, Jugendschriften für 3,28 DM und Belletristik für 5,91 DM angeboten wurden.

An der Buchproduktion waren 1955 insgesamt *1935 Verlage* beteiligt. Davon veröffentlichten 79 v. H. bis zu 10 Titeln und waren damit an der Gesamtproduktion mit einem Viertel beteiligt. 17 v. H. der Verlage veröffentlichten zwischen 11 und 50 Titel und erzielten damit einen Gesamtanteil von 39 v. H. aller Titel.

4 v. H. der Verlage veröffentlichten 51 und mehr Titel. Sie vereinigten 36 v. H. der gesamten Buchproduktion auf sich.

Die fünf führenden Verlagsorte waren auch 1955 Stuttgart mit 2131 Titeln (12,8 v. H.), München mit 2110 Titeln (12,7 v. H.), Berlin (West) mit 1378 Titeln (8,2 v. H.), Hamburg mit 1116 Titeln (6,7 v. H.) und Frankfurt mit 944 Titeln (5,7 v. H.). 46 v. H. aller Titel wurden insgesamt in diesen Städten verlegt.

Irlands Sprache

Vor 33 Jahren beschloß die Regierung des jungen irischen Freistaats als einen der ersten Schritte auf dem Weg Irlands zur Unabhängigkeit die Einführung der irischen Sprache, die zusammen mit dem schottischen Gälisch und dem Walisischen einen Zweig der sonst fast ausgestorbenen keltischen Sprache bildet. Die Befreiung vom verhaßten Joch Englands sollte bis in die Befreiung von der englischen Sprache zum Ausdruck kommen.

Der Beschluß entsprang wohl mehr den Köpfen einiger Idealisten als den tatsächlichen Bedürfnissen des Volkes. Denn einmal hatten sich nur Dreiviertel der Inselbewohner der Unabhängigkeitsbewegung angeschlossen, und von diesen war wieder nur eine kleine Minderheit für die Einführung des Gälischen als Staats- und Volkssprache. Gerade für weitblickende Irländer mußten sich drei Gründe gegen die Einführung des Gälischen ergeben. Würden sich jene Irländer, die sich bis jetzt der Unabhängigkeit verschlossen hatten, einmal für den Anschluß an ein gälisch sprechendes Irland gewinnen lassen? Es bestand wenig Aussicht dafür. Ein zweiter Grund lag in der merkwürdigen Tatsache, daß die irische Nationalbewegung mit der englischen Sprache groß geworden war. Englisch war im Lauf des 19. Jahrhunderts nicht nur zur Sprache der Politik, auch der irischen Nationalisten geworden, sondern auch zur Sprache des Glaubens und der Religion, des heimischen Herdes. Sollte Irland die Sprache aufgeben, in der es zur Freiheit gerufen worden war? Ein weiterer, eng damit zusammenhängender Grund, gegen die Einführung des Gälischen war, daß dieses fast keine Verbindung zur irischen Freiheitsbewegung hatte. Diese hatte in den Gegenden, in denen man noch die alte Sprache pflegte, nur wenig Gefolgschaft gefunden.

Gälisch — das war die Sprache der alten Sagen und Märchen, die von Herdfeuer zu Herdfeuer gingen, die Sprache unerschöpflichen Humors und eines reichen inneren Lebens, aber es war nicht die Sprache der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, die Sprache von Industrie und Handel und auch nicht die der großen Politik.

Trotzdem setzte die Regierung alles daran, das Gälische zur Volks- und Staatssprache zu machen. Sie versuchte zunächst mit Druck, aus den 3 Millionen englischsprechenden Irländern gälischsprechende zu machen.

Das war nicht ganz leicht. 1922 war das Gälische die Sprache einer untergehenden Kultur, es wurde nur noch in einigen kleinen Teilen des Landes gesprochen. Nur wenige beherrschten seine Grammatik, seine Aussprache, seinen Wortschatz. Zwar hatte die Gälische Liga manche begeistern können, als Lehrer für die neue Volkssprache zu wirken. Aber der Bedarf an Lehrern war zu groß. So konnte es nicht ausbleiben, daß auch Leute unterrichteten, die selbst in der schwierigen Sprache nicht ganz sattelfest waren. Darunter litt diese selbst. Sie wurde verstümmelt, auf englische Weise ausgesprochen, grammatikalisch falsch behandelt, mit unglücklichen Wortbildungen für moderne Begriffe überladen. Eine Orthographie wurde ohne Rücksicht auf noch gesprochene Dialekte eingeführt. Viele Iren, die sich für die Unabhängigkeit einsetzten, lehnten ein solches Vorgehen ab. Inzwischen hat man offenbar eingesehen, daß man damit der geliebten Sprache einen schlechten Dienst erwies. Man stellte dieses Unternehmen ein.

Auch mit einer zweiten Art, das Irische zu verbreiten, machte man wenig gute Erfahrungen. Man bevorzugte für die Stellen des öffentlichen und staatlichen Lebens Leute, die Gälisch sprachen. Das führte, wie nicht anders zu erwarten war, zu Mißständen, da sprachliche Kenntnisse noch keineswegs ein Unterpfand für sachliche Befähigung darstellen. Das praktische Leben setzte die notwendigen Korrekturen durch. Während des Krieges stellte man für die Armee diesen Gesichtspunkt zurück. Inzwischen ist er fast allgemein aufgegeben. Lediglich im Unterrichtswesen hat er noch einen gewissen Einfluß und zeitigt die merkwürdigsten Erscheinungen. Heute noch werden besondere Prämien für Schulen und Lehrer ausgegeben, falls der Unterricht in Gälisch erteilt wird. Man kann gegen ein solches Prämiensystem wohl nicht viel einwenden, wenn es ohne Zwang angewendet wird. Merkwürdig mindestens ist jedoch die Belohnung der Schüler, wenn sie Gälisch sprechen. Die Prüfungsaufgaben werden auf Englisch und Irisch gestellt. Um sie zu bestehen, braucht ein Schüler, der bei der Lösung Englisch verwendet, 40 Punkte, gibt er sie jedoch in Irisch, nur 36–37 Punkte. Für die Vorzugsplätze bei den Examina sind für englische Lösungen 60 Punkte nötig, für irische nur 55. Durch solche Maßnahmen wird zwar die Kenntnis des Irischen verbreitet. Es läßt sich jedoch nicht verkennen, daß dies auf Kosten der sachlichen Leistung geht. Vor allem aber: die Sprache selbst leidet darunter. Nur mehr wenige Studenten beherrschen das Gälische völlig. Ungenauigkeiten und Schlampereien nehmen überhand, die Sprache verliert ihre Feinheit, geistige Inhalte auszudrücken.

Verstärkt wird dies noch dadurch, daß man tut, als sei das Wunschbild, die irische Sprache als Muttersprache zu sehen, bereits Wirklichkeit. So gibt man sich keine Mühe mehr, die Schwierigkeiten und Feinheiten der Sprache zu erklären, und darum bleiben die meisten Stümper in ihrer Sprache.

Es mag noch zu früh sein, über Erfolg oder Mißerfolg dieser großangelegten Sprachumerziehung zu entscheiden. Eines kann man auf jeden Fall sagen: Der erwartete Erfolg hat sich nicht eingestellt. Ja es muß im Gegenteil gesagt werden: All diese Bemühungen konnten es nicht verhindern, daß das Irische heute im Grund eine schnell sterbende Sprache ist. Von 1936—1946 verminderte sich die Zahl derer, deren Muttersprache das Gälische ist, um 14,8%. In den Bezirken Kerry, Cork und Waterford gibt es kaum ein halbes Dutzend Pfarrsprengel, in denen ausschließlich Irisch gesprochen wird. Eigentlich wird es nur mehr in einem kleinen Teil, dem äußersten westlichen Teil der Halbinsel Dingle gesprochen. Somit ist der Versuch, die irische Sprache zur allgemeinen Volkssprache zu erheben, nach drei Jahrzehnten kaum geglückt. *(R. A. Breatnach, The Irish Language Policy, in Studies, Sommer 1956, Dublin).*

UMSCHAU

Der Fall Tibet

Es ist wieder einmal ziemlich still geworden um das „Dach der Welt", jenes zwischen den schwer übersteigbaren Gebirgszügen des Himalaya und des Kwen-Lun sich erstreckende, höchstgelegene Land der Erde, seitdem die Volksrepublik China sich den Priesterstaat Tibet 1951 einverleibte. Zwar könnte man einwenden, sehr laut sei es noch nie hergegangen um dieses rauhe, von Natur unwirtliche und überdies äußerst dünn

besiedelte Land. Nicht nur durch seine geographische Abgeschlossenheit ist es dem Blick von außen weitgehend entzogen, auch seine Menschen sind, obzwar von gewinnender Höflichkeit und Gastlichkeit, dennoch von wenig mitteilsamer Art. Sie drängen sich nicht auf und zeigen ihrerseits auch wenig Neigung, sich von außen etwas aufzwingen zu lassen; zum Beispiel den Kommunismus. Tibet gehört seit fünf Jahren als „autonomes" Teilgebiet zur kommunistischen Volksrepublik China. Als Peking den Tibetern diesen Status im Vertrag vom 23. Mai 1951 aufzwang, da feierten die chinesischen Kommunisten die Annektion Tibets als „Rückkehr in die große Völkerfamilie der chinesischen Volksrepublik". Die Tibeter, die soeben den starken Divisionen Mao Tse-tungs unterlegen waren, mußten schweigen. Insgeheim aber sahen sie die Dinge wesentlich anders. Und dies aus guten historischen und anderen Gründen.

Das etwa 1,2 Millionen Quadratkilometer große Land grenzt im Norden und Osten an China, im Süden und Westen an Nepal und Indien. Dementsprechend bewegte sich auch seine Geschichte über ein Jahrtausend lang vorwiegend in Beziehungen zu diesen drei Ländern. Obgleich als Mongolen rassemäßig den Chinesen näher verwandt, neigten die Tibeter mit ihren Sympathien dennoch mehr zu ihren südlichen, insbesondere zu den indischen Nachbarn, von denen sie kurz vor der Mitte des 7. Jahrhunderts n. Chr. den Buddhismus übernahmen, den sie mit ihrem eigenen Schamanenglauben vermischten und zum Lamaismus entwickelten. Dieser erlangte alsbald nicht nur die Stellung einer Staatsreligion, er bestimmte auch die Staatsform des Landes, die sich mindestens seit dem 15. Jahrhundert nahezu unverändert als Priesterstaat mit zwei annähernd gleichberechtigten Oberhäuptern, dem Pantschen-Lama oder Taschi-Lama, der seinen Sitz normalerweise im Bergkloster Taschi-Lumpo hat, und dem politisch meist bedeutenderen, im Kloster Potala in Lhasa residierenden Dalai-Lama, erhielt. Die Macht dieser Priesterherrschaft, die man auch als lamaistisches Doppelpapsttum bezeichnet hat, stützt sich in erster Linie auf die in etwa fünftausend Klöstern hausenden, sehr streitbaren Mönche, die sogenannten Lamas. Über die Bevölkerungszahl Tibets gibt es bis heute noch keine zuverlässigen Unterlagen. Die Schätzungen weichen beträchtlich voneinander ab und bewegen sich zwischen einer halben und sechs Millionen. Wahrscheinlich liegt die richtige Zahl zwischen 700000 und 800000. Ebenso unsicher sind die Angaben über die Zahl der Mönche, die von Kennern des Landes zuletzt noch mit mehr als 400000 angegeben wird. Vermutlich beträgt sie jedoch nur etwa die Hälfte, so daß immerhin noch ungefähr jeder zweite Mann in Tibet Lama ist. Etwa neun Zehntel aller Mönche sind „Gelugpas" oder Gelbmützen-Lamas und leben ehelos. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, daß die gewaltigen Differenzen in den Angaben über die tibetische Bevölkerungszahl vielleicht auch durch einen ständigen raschen Bevölkerungsschwund zu erklären sind. Trotz dieser und manch anderer nachteiliger Folgen und trotzdem die Last der produktiven Handarbeit zum überwiegenden Teil auf der nichtmönchischen Hälfte der männlichen und auf der weiblichen Bevölkerung ruht, ist der Lamaismus offenbar doch tief im Volk verwurzelt, was möglicherweise nicht zum geringsten Teil auf den ausgesprochen demokratischen Charakter der lamaistischen Hierarchie zurückzuführen ist, in der es z. B. im allgemeinen weder Günstlingswirtschaft noch nennenswerten persönlichen Besitz gibt, sondern die geistige Leistung den Aufstieg bestimmt.

Ungeachtet der Abgeschiedenheit des Landes verlief die Geschichte Tibets nichts weniger als friedlich und unbewegt. Etwa um 650 n. Chr. entstand ein tibetisches Großreich, das rasch erstarkte, so daß es um die Mitte des 8. Jahrhunderts das benachbarte chinesische Reich mit Krieg überziehen und im Jahre 763 sogar dessen Hauptstadt plündern konnte. Nur wenige Jahr-

zehnte später setzte allerdings schon der Niedergang ein, und bereits Ende des 9. Jahrhunderts konnte von einem Großreich keine Rede mehr sein. Tibet zog sich in die Abgeschiedenheit seiner natürlichen Grenzen zurück und entwickelte vom 13. Jahrhundert an die klassischen Formen seiner lamaistischen Hierarchie. Im 18. Jahrhundert fielen die Chinesen ein und errichteten, tausend Jahre nach ihrer nie vergessenen Niederlage, ein chinesisches Protektorat über das Land. Es folgte ein Jahrhundert der völligen Abriegelung gegen alle Einflüsse aus Indien und Europa. Erst mit der Konferenz von Simla im Jahre 1904 gelang es England, politischen und wirtschaftlichen Einfluß auf Tibet zu erringen, was den Dalai-Lama zur Flucht nach China bewog. Als England jedoch 1907 im Petersburger Vertrag auf diesen Einfluß wieder verzichtete und China wieder vordrang, flüchtete der inzwischen längst wieder zurückgekehrte Dalai-Lama diesmal vor den Chinesen nach Indien. Erst der Sturz der Mandschu-Dynastie im Jahre 1912 brachte Tibet wieder die Freiheit. Es benutzte die Wirren der chinesischen Revolution, um sich von China wieder zu trennen. Spätere chinesische Wiedereroberungsversuche wurden blutig abgewiesen, und Tibet, das trotz der Bedürfnislosigkeit seiner Bewohner doch in einem gewissen Umfang auf einen bescheidenen Außenhandel angewiesen ist, wandte sich nun wieder mehr dem ihm geistig näherstehenden Indien, mit dem es eine 2700 Kilometer lange gemeinsame Grenze hatte, und seinem südlichen Nachbar Nepal zu, demgegenüber es auf Grund eines Vertrages aus dem Jahre 1856 ohnedies gewisse politische und wirtschaftliche Verpflichtungen hatte.

Die nun einsetzende Periode äußerer Ruhe dauerte nur bis 1949. Kaum hatte nämlich Mao Tse-tung in China gesiegt, da kündigte er bereits einen „Marsch auf Lhasa" an. Auch um einen „moralischen" Vorwand war der chinesische Kommunistenführer nicht verlegen. Seit dreißig Jahren hatte sich der mit dem Dalai-Lama im Streit liegende Pantschen-Lama fast ununterbrochen im chinesischen Exil befunden, und dieser Zustand hatte sich nicht geändert, obwohl die personale Besetzung dieser beiden hierarchischen Spitzen inzwischen gewechselt hatte. Diesen Zwist benutzten nun die „Baltschebuks", wie die chinesischen Kommunisten von den Tibetern genannt werden, um unter dem Vorwand, die beiden Oberlamas wieder auszusöhnen, ihre Hand erneut nach Tibet auszustrecken. Entgegen anderslautenden rotchinesischen und sowjetischen Darstellungen nahmen die Tibeter die chinesische Invasionsdrohung durchaus nicht etwa in ruhiger Gelassenheit hin. So berichtete z. B. der junge französische Tibetforscher Amaury de Riencourt: „Der ganze Apparat lamaistischer Gebete wurde zur Abwehr gegen die kommunistische Lawine in Bewegung gesetzt. Hunderte von ‚lebenden Buddhas' versammelten sich in Lhasa, um ihre geistige Offensive vorzubereiten, während Sendlinge ganz Tibet und das westliche China durchstreiften, um die Lamasereien zu alarmieren und in Verteidigungszustand zu versetzen."[1] Der Dalai-Lama wandte sich hilfesuchend an Indien, das zwar einen Vermittlungsversuch unternahm, der jedoch so zahm ausfiel, daß er von vorneherein kaum Aussicht auf Erfolg hatte. Indien mußte dafür anderthalb Jahre später bittere amerikanische Vorwürfe einstecken: „Die einzige Hoffnung war ein entschlossener Widerstand Indiens .... Nehru gab zu verstehen, daß er auf die Erhaltung der sogenannten McMahon-Linie, die Indiens Nordostgebiete gegen Tibet abgrenzt, bestehen werde ... Sonst sah Indien, abgesehen von einigen milden Protesten, den Vorgängen in Tibet apathisch zu. Das Ergebnis war, daß Tibet nun hinter dem Eisernen Vorhang liegt. Dies ist eine Niederlage für den Westen, wenn auch nur eine kleine. Ihre Hauptgefahr besteht darin, daß die Kommunisten direkt bis gegen Indiens

[1] *Amaury de Riencourt* „Tibet im Wandel Asiens". Wiesbaden 1951, S. 274.

Grenzen vorgerückt sind."[2] Auch ein Hilferuf Lhasas an die Vereinten Nationen verhallte ungehört, da Tibet 1945 auf der Konferenz von Yalta dem Einflußbereich des damals noch Gesamt-China vertretenden Tschiang Kai-schek zugesprochen worden war, wodurch auch Tibet eines der zahlreichen Opfer jener verhängnisvollen Konferenz wurde. Sein weiteres Schicksal war nun nicht mehr aufzuhalten. Es begann mit rotchinesischen Truppenkonzentrationen an der chinesisch-tibetischen Grenze im Sommer 1950. Zwar verzögerte sich die Invasion noch um einige Monate, da im August schwere Erdbeben die nach Tibet führenden Straßen unpassierbar machten, aber im November marschierten Mao Tse-tungs Truppen, von der Bevölkerung angeblich freudig begrüßt, über die Grenze und besetzten am 9. November 1950 Lhasa. Während der Dalai-Lama vorübergehend nach Indien floh, setzten die Chinesen den gleich mitgebrachten Pantschen-Lama wieder in seine Rechte ein.

Um es gleich vorwegzunehmen: die Chinesen benahmen sich in Tibet weit diplomatischer und ganz gewiß auch weniger barbarisch als 1945 die Sowjets in den von ihnen „befreiten" osteuropäischen Ländern, und dies sicherlich nicht etwa aus wirtschaftlichem Interesse an dem kahlen Land, das außer etwas Wolle, Obst und Salz kaum mehr hervorzubringen vermag, als für die Ernährung seiner bitterarmen Bevölkerung unbedingt benötigt wird. Am 23. Mai 1951 diktierten sie in Peking den neuerdings Annektierten einen Vertrag, der dem Lande zwar Gebietsautonomie, aber „unter Leitung der Zentralen Volksregierung", d.h. also Pekings, zugestand. Im übrigen gingen die chinesischen Kommunisten zunächst äußerst behutsam vor. Sie tasteten weder die innere Staatsform noch die Lama-Klöster an und überließen es wenigstens auf dem Papier den Tibetern selbst, ob und in welchem Umfang sie ihr Land nach dem Vorbild des kommunistischen Chinas umgestalten würden. Eine Ausnahme unter ihren innenpolitischen Bedingungen stellte lediglich die Forderung dar, der inzwischen aus Indien wieder zurückgekehrte Dalai-Lama solle mit dem Pantschen-Lama gemeinsam regieren. Diese scheinbar harmlose Bedingung hatte einen sehr triftigen Grund; denn der Pantschen-Lama war inzwischen in seinem chinesischen Exil längst zu einem zuverlässigen Bewunderer Mao Tse-tungs und des Kommunismus herangeschult worden. Die Außenpolitik und die militärische Verteidigung des Landes allerdings erklärten sie zur Angelegenheit der Volksrepublik China und gliederten dementsprechend die kleine tibetische Armee ihrer eigenen ein.

Damit schien der rote Friede endgültig in Tibet eingekehrt, und man vernahm fortan außer zensurierten offiziellen Verlautbarungen nur mehr wenig über die Vorgänge und Veränderungen im Innern des Landes. Ganz so friedlich, wie die Kommunisten es darzustellen belieben, verlief die Bolschewisierung des Landes jedoch in Wirklichkeit keineswegs. Vor allem fanden sich die Lamas nur sehr zögernd zu einer Zusammenarbeit mit den kommunistischen Eindringlingen bereit. So wurde beispielsweise bekannt, daß die streitbaren Mönche der drei bedeutendsten Klöster in Sera, Drepung und Ganden sich weigerten, ihre geheimen Waffen- und Munitionslager zu verraten.[3] Äußerlich freilich schien alles in schönster Ordnung, und die Sowjets berichteten von einem am 24. Oktober 1951 vom Dalai-Lama an Mao Tse-tung gerichteten Telegramm, in dem es unter anderem heißt: „Die lokale Regierung Tibets, die Mönche und das ganze tibetanische Volk erklären einstimmig ihr Einverständnis mit dieser Vereinbarung (gemeint ist der Vertrag vom 23. Mai 1951). Unter Führung der Zentralen Volksregierung und ihres Vorsitzenden Mao Tse-tung stellen sie sich ent-

[2] *The New York Times* am 22. Mai 1951.

[3] *The New York Times* am 22. Oktober 1951.

schieden hinter die Abteilungen der Volksbefreiungsarmee, die zur Stärkung der tibetanischen Streitkräfte, zur Vertreibung der imperialistischen Kräfte aus dem Lande und zur Sicherung des gesamten Gebietes in Tibet einmarschiert sind."[4] Stil und Inhalt dieses Telegramms verraten unverkennbar seine kommunistische Herkunft, und es kann kein Zweifel darüber bestehen, wer seine wirklichen Verfasser waren.

Immerhin durften sich die Tibeter zunächst noch als Nutznießer der strategischen Bedeutung ihres Landes betrachten, und Peking verstand es in der nüchternen Erwägung, daß es gefährlich sei, ein so wichtiges Grenzgebiet von Unzufriedenen bewohnt zu wissen, recht gut, sich hier sogar einige Freunde zu erwerben. Allerdings steht hinter seinen scheinbaren Wohltaten auch immer sein Nutzen, und wenn Mao Tse-tungs Soldaten durch die Salzwüsten, Steppen und unwegsamen Gebirgszüge Straßen bauten und Brücken über die reißenden Flüsse des Landes schlugen, dann nahmen dies die tibetischen Nomaden und wohl auch manche der im Lande umherziehenden Lamas mit Dankbarkeit zur Kenntnis. Mao Tse-tung aber dachte dabei zweifellos an seine Panzer, die über diese Straßen und Brücken vielleicht einmal nach Süden rollen würden. Er weiß auch recht wohl, weshalb er überall im Lande Schulen baut und die Jugend Tibets nicht nur in den Künsten des Lesens, Schreibens und Rechnens, sondern auch in den Geheimnissen der Verwaltung und Wirtschaftsführung unterrichten läßt, die bisher ausschließlich den Lamas vorbehalten waren: diese Jugend soll nämlich in einigen Jahren von sich aus die politischen Garantien des Vertrages von 1951 liquidieren und die Regierung des Landes den Händen der Lamas entreißen.

Mit besonderem Mißtrauen betrachteten die Chinesen von Anfang an Tibets Haltung gegenüber Indien, insbesondere gegenüber den beiden benachbarten indischen Staaten Uttar-Pradesch und Westbengalen, mit deren Bewohnern die Tibeter außer Handelsbeziehungen auch stammesmäßige, sprachliche, religiöse und kulturelle Gemeinsamkeiten verbinden. Die Chinesen waren klug genug, diese Beziehungen nicht sofort und brutal zu unterbinden. Allerdings gaben sie gleich nach der Besetzung des Landes zu verstehen, daß sie die tibetischen Handelsbeziehungen mit Indien zum Ende des Jahres 1953 erloschen zu sehen wünschten. Als dieser Zeitpunkt gekommen war, erwiesen sich diesbezügliche rotchinesische Verbote oder Verordnungen als gar nicht mehr erforderlich. Man hatte nämlich auf chinesischer Seite die Zeit nicht ungenützt verstreichen lassen und den tibetisch-indischen Handel mit anderen, sozusagen „friedlichen" Mitteln bereits zum Erliegen gebracht. Indien hatte bisher hauptsächlich Getreide und Textilien nach Tibet geliefert und dafür Wolle und Salz gekauft. Inzwischen hatten die Chinesen die Belieferung Tibets mit Getreide und Stoffen übernommen, wofür sie den Tibetern deren Hauptexportgut, die Wolle, zu Preisen abnahmen, die Indien nie bezahlen könnte. Für 50 Kilogramm weißer tibetischer Wolle, wofür die indischen Händler bis zur chinesischen Invasion noch 70 bis allenfalls 100 Kilogramm Getreide gegeben hatten, bezahlten nun die Chinesen bis zu 320 Kilogramm Getreide. Ähnlich sah es bald auch mit dem Absatz der wenigen sonstigen Produkte des Landes, wie Salz und Obst, aus, die von einer eigens zu diesem Zweck in Lhasa errichteten Zweigstelle der chinesischen Nationalbank nun zu Preisen aufgekauft wurden, die in jedem Falle höher lagen als die bis dahin von indischen Händlern bezahlten. Den Import aus Indien hingegen lösten staatliche chinesische Handelsgesellschaften ab, die das Land mit allem Notwendigen billiger versorgten, als dies dem Import aus Indien vorher möglich gewesen war.

[4] *Prawda*, Moskau, am 28. Oktober 1951, zitiert nach *Ost-Probleme*. 3. Jahrgang, 1951, S. 1453.

Man nimmt wohl nicht zu Unrecht an, daß Peking, das bekanntlich seit der Revolution mit Gütern aller Art selbst auch nichts weniger als gesegnet ist, sondern sich immer nur gerade so an der Hungersnot vorbeiwindet, sich diese unbestreitbare, aber ganz gewiß nicht selbstlose Großzügigkeit gegenüber den Tibetern einige beachtliche Subventionen kosten ließ und daß diese Großzügigkeit vermutlich genau so lange andauern wird, bis das anspruchslose Volk Tibets sich daran gewöhnt hat, in den chinesischen Kommunisten seine Wohltäter zu sehen, und bis die ideologische Durchdringung vor allem der tibetischen Jugend weit genug gediehen ist, um das völlige Herablassen des Eisernen Vorhanges nach Süden hin nicht mehr problematisch erscheinen zu lassen.

Soweit schienen sich die chinesischen Pläne zur Gleichschaltung Tibets zur vollsten Zufriedenheit Pekings anzulassen, und da über die wirklichen Verhältnisse im Lande immer weniger zuverlässige, unzensurierte Nachrichten in die Außenwelt drangen, bildete sich allmählich auch im Westen die Überzeugung, die Tibeter hätten keinen schlechten Tausch gemacht. So schrieb z. B. Anfang 1954 die in Kairo erscheinende, sonst in der Regel gut informierte *Deutsche Orient-Zeitung:* „Es ist anscheinend nicht allzu schwer gewesen, die Tibetaner einzufangen, und, wenn man Peking glauben darf, wurden schon Solidaritätskundgebungen für China veranstaltet, die teilweise von zwanzigtausend Lamas besucht worden sein sollen."[5] Aber auch aus diesem Satz sprechen gewisse Zweifel. Schließlich weiß man ja zur Genüge, wie derlei „Solidaritätskundgebungen" in kommunistischen Ländern zustande kommen, und ganz und gar unwahrscheinlich erscheint eine Zahl von zwanzigtausend Lamas, die an solchen Veranstaltungen teilgenommen haben sollen.

Die Vorstellungen von einem angeblichen Friedens-Idyll auf dem „Dach der Welt" wurden denn auch seit Beginn des Jahres 1956 empfindlich gestört durch sich häufende Nachrichten über blutige Aufstände der Lamas und einiger osttibetischer Stämme gegen die rotchinesischen Besatzungstruppen. Gestört zu werden drohte dadurch auch das ohnehin sehr zögernde westliche Vertrauen in die Aufrichtigkeit der chinesischen „Koexistenz"-Versicherungen, und so sah sich Anfang August 1956 Liu Ke-ping, der Vorsitzende des Nationalitäten-Ausschusses des chinesischen Volkskongresses, veranlaßt, in einem Interview mit der italienischen Kommunisten-Zeitung *L'Unità* alle diese Meldungen zu dementieren. Immerhin kam auch Liu Ke-ping nicht um das Eingeständnis herum, „daß in der chinesischen Provinz Szetschuan, die an Tibet grenzt, Ende Februar von ‚nationalchinesischen Agenten und einigen feudalen Landherren kleinere Revolten' angezettelt worden seien, die sich ‚gegen die Einführung der einfachsten Reformen in diesen sozial rückständigen Gebieten richteten' ... In Tibet habe es niemals eine Rebellion gegeben ... Da die kommunistische Verwaltung stets die Freiheit der Religion in Tibet respektiert habe, habe ‚die lamaistische Kirche keine Ursache gehabt, an einem Aufstand teilzunehmen und hat es auch tatsächlich nicht getan'."[6] Bezeichnenderweise hatte übrigens auch fast die gesamte westdeutsche Koexistenz-Presse diese Vorgänge in Tibet, die für die von ihr vertretene ostpolitische Linie so peinlich sind, eifrig totgeschwiegen.

An dem Pekinger Dementi mag ein Punkt allerdings einen gewissen Wahrheitsgehalt besitzen, nämlich die Feststellung, die „lamaistische Kirche Tibets" habe an einem Aufstand nicht teilgenommen, sofern man diese Kirche nämlich mit den Personen des Dalai-Lama und des Pantschen-Lama identifiziert, die beide noch im zarten Jünglingsalter stehen und von denen der

[5] *Deutsche Orient-Zeitung*, Kairo, Nr. 3 vom 17. Januar 1954.

[6] Siehe auch AP-Meldung in der *Süddeutschen Zeitung*, München, vom 8. August 1956.

Pantschen-Lama ja bereits während seines chinesischen Exils zum Anhänger des Maoismus erzogen worden war. Im übrigen aber ist das Dementi nicht dazu angetan, die zahlreichen Augenzeugenberichte indischer Händler und geflüchteter Tibeter zu entkräften, die z. B. in *Times of India, The Statesman* und anderen angesehenen indischen Zeitungen immer wieder auftauchen. Diesen weit glaubhafteren und detaillierten Berichten zufolge gab es in Tibet sogar sehr ausgedehnte und zeitweise erfolgreiche Aufstandsbewegungen vor allem in Nord- und Osttibet, als deren hauptsächliche Träger unter anderem der osttibetische Golok-Stamm und die große Masse der Gelugpa-Lamas genannt werden und die den maoistischen Truppen teilweise sogar schwerste Verluste zugefügt haben sollen. Mag man auch manches an diesen Augenzeugenberichten für aufgebauscht oder ausgemalt halten, die Tatsache der Aufstände dürfte hiernach nicht mehr zu bezweifeln sein. Wie auch immer sie indes verlaufen sein mögen und welches ihr Schicksal gewesen sein mag, Anlässe dafür boten die Verhältnisse im besetzten Tibet in Menge. Da waren z. B. die chinesischen Versuche, die Bodenreform, die in China selbst schon so viel Blut gekostet hat, nun auch auf Tibet zu übertragen, wodurch in erster Linie die Lamasereien betroffen wurden; da war ferner die von den Chinesen immer mehr angezogene Steuerschraube und die im Gegensatz zur ersten Besatzungszeit und zu den Garantien von 1951 immer mehr schwindende chinesische Zurückhaltung in Fragen der Religion, was alles zusammengenommen mit der Zeit reichlichen Explosivstoff ergeben hatte, der sich vor allem in den Lamaklöstern und in den am meisten betroffenen nord- und osttibetischen Stämmen ansammelte.

Immer noch ist nämlich der Einfluß der Lamas in der tibetischen Bevölkerung ungebrochen. Überall in Asien pflegt der Kommunismus mit dem Anspruch einer neuen Religion aufzutreten. 1950 und 1951 hatten die rotchinesischen Eindringlinge dies klugerweise noch für sich behalten. Heute fühlen sie sich bereits stark genug, um solche Hemmungen allmählich fallen zu lassen. Es ist daher begreiflich, daß die überwiegende Mehrzahl der Lamas, zumal die Gelugpas, erklärte Feinde des chinesischen Kommunismus sind. Sie sehen durch ihn nicht nur ihre eigene beherrschende Stellung im Lande bedroht, sondern lehnen ihn vor allem auch als eine ihrer eigenen geradezu entgegensetzte Weltanschauung aufs schärfste ab. Die Aufstände sind daher allen Berichten zufolge, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend Aufstände der Lamas und tragen den doppelten Charakter eines nationalen Freiheitskampfes und eines erbitterten Religionskrieges. Mit ihrem endgültigen Erlöschen wird möglicherweise vor der völligen Ausrottung oder zumindest einer totalen Verfälschung des Lamaismus nicht zu rechnen sein.

Mutatis mutandis kommt dem Fall Tibet im Bereich des asiatischen Kommunismus eine ähnliche Bedeutung zu wie beispielsweise dem Fall der baltischen Staaten im sowjetrussischen Bereich. Er muß die Aufrichtigkeit der chinesischen Koexistenzbereitschaft in ihrer ganzen Fragwürdigkeit erscheinen lassen, und es berührt sonderbar, daß die Regierung des benachbarten Indiens wenigstens bisher derartige Schlußfolgerungen offenbar noch nicht zu ziehen vermochte, zumal Indien schon durch die ersten Maßnahmen der chinesischen Tibetinvasoren in mancher Hinsicht höchst unliebsam betroffen worden ist. Der indisch-tibetische Handel, der sich bis 1951 über eine Reihe von Gebirgspässen und insbesondere über Kalimpong als Hauptumschlagplatz abgewikkelt hatte, war immerhin so beträchtlich, daß sein Erlahmen bei der indischen Grenzbevölkerung Unruhe und Arbeitslosigkeit zur Folge hatte. Mit der wachsenden Not in diesen Grenzgebieten hatten sich alsbald auch rotchinesische Agenten eingestellt, die den unzufriedenen Indern die neuen wirtschaft-

lichen Zustände in Tibet nach dessen „Anschluß" an das kommunistische China in den rosigsten Farben schilderten, ohne daß sie dabei fürs erste allzu sehr hätten übertreiben müssen. Die politische Zweckrichtung dieser deutlich gelenkten Agitation konnte auch in Delhi kaum übersehen werden, zumal die kommunistischen Erfolge u. a. in der Tibet benachbarten indischen Provinz Westbengalen bei den indischen Parlamentswahlen vom Jahre 1952 geradezu alarmierend wirken mußten.

Auch nach einem anderen Nachbarstaat drohten die politischen Veränderungen in Tibet zeitweise gefährliche Einflüsse auszustrahlen, nämlich nach Ladakh, dem buddhistischen Teilstaat Kaschmirs. Dieses Gebiet, das durch keinerlei natürliche Grenzen von Tibet getrennt ist, während sich zwischen Ladakh und dem übrigen Kaschmir die Mauer des Himalaya auftürmt, erschien insofern gefährdet, als der das Land regierende Oberlama bereits starke Sympathien für das kommunistische China geäußert hatte und das Land selbst, geographisch gesehen, nur ein westlicher Zipfel des tibetischen Hochlandes und daher auch unter dem Namen „West-Tibet" bekannt ist. Da auch die buddhistische Bevölkerung Ladakhs sich von der Tibets in keinem wesentlichen Punkt unterscheidet, wurden hier die kommunistischen Agentenmärchen von dem angeblich aufblühenden tibetischen Wohlstand mit besonders regem Interesse aufgenommen. Man hielt es eine Zeitlang für durchaus möglich, daß Peking unter dem Vorwand einer tibetischen Wiedervereinigung eines Tages seine Hand auch nach diesem Gebiet ausstrecken werde.

Inzwischen scheinen die Chinesen den Fall Tibet mit der ihnen eigenen Zähigkeit und von außen her durch niemand gestört zu ihren Gunsten abgewickelt zu haben, und die Befürchtung, daß Tibet, „das tote Herz Asiens", wie es oft genannt wurde, unter Umständen sehr plötzlich zum Ausgangspunkt gefährlicher asiatischer Spannungen werden könnte, scheint im Augenblick gegenstandslos geworden zu sein. Der status quo, d. h. in diesem Falle die unter kommunistischem Vorzeichen stehende chinesisch-tibetische Integration, hat inzwischen zum mindesten die de-facto-Anerkennung der wichtigsten nichtkommunistischen Nachbarstaaten gefunden. Indien hat nach Bereinigung einiger strittigen Grenz- und anderer Fragen seine Beziehungen zu Peking auf eine Linie gebracht, auf der die Unterscheidungsmerkmale zwischen Neutralität und Sympathie schon nicht mehr ganz klar zu erkennen sind, und auch Nepal hat sich in einem Abkommen über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Peking im September 1956 zu einem Verzicht auf eine stattliche Reihe alter Privilegien in Tibet entschlossen.[7] Niemand denkt mehr daran, eine Hand für den ersterbenden Freiheitskampf Tibets zu rühren, der gerade dadurch erst zur völligen Aussichtslosigkeit und zum raschen Zusammenbruch verurteilt ist. So ist Tibet, wie es 1950 ein Opfer der Konferenz von Yalta wurde, nunmehr ein Opfer jener Geisteshaltung vieler nichtkommunistischen Politiker geworden, die unter dem Namen einer „friedlichen Koexistenz" in Wirklichkeit nur dem keine Handbreit von seinen Endzielen abweichenden Weltkommunismus die Möglichkeit verschafft, seine Brückenköpfe zu halten und zu politischen und militärischen Ausgangsbasen für künftige neue Offensiven auszubauen.

Gerhard Neuhaus

Von der Wiedergabe musikalischer Werke

Zum Gedenken an Felix Mottl (1856—1911)

Dem Mimen flicht die Nachwelt keine Kränze. Das gilt auch von den Meistern der reproduktiven musikalischen Kunst. Wenn aber ein solcher an weithin sichtbarer Stelle in vorbildlicher Weise ge-

[7] Siehe auch AP-Meldung in der *Süddeutschen Zeitung*, München, vom 25. September 1956.

wirkt hat, dann geht der Einfluß, den er auf einen großen Kreis von Mitarbeitern, Schülern und solchen, die sein Schaffen bewundernd erlebt haben, ausgeübt hat, nicht verloren. So mag es am 100. Geburtstag von Felix Mottl angebracht sein, ein Bild seiner künstlerischen Persönlichkeit erstehen zu lassen. Nicht mehr allzu viele leben noch, die ihn gekannt haben und doch erfreuen sich viele der Früchte seines Wirkens.

Über Objektivität und Subjektivität in der Wiedergabe musikalischer Werke ist viel gesagt und geschrieben worden. Trotzdem besteht darüber viel Unklarheit. Die verbreitetste Meinung ist, daß objektive Wiedergabe das zu erstrebende Ideal, Subjektivität die nie ganz vermeidbare Gefahr sei, also daß nur in der Theorie, in der Praxis nie eine scharfe Grenze zwischen beiden zu ziehen sei.

Ist dem wirklich so? Wer die Gelegenheit hatte, das Berliner Philharmonische Orchester unter Felix Mottl und unter anderen ebenfalls hervorragenden Dirigenten zu hören, spürte bald, daß es sich nicht um einen Unterschied des Grades der Meisterschaft handelte. Was zeichnete Mottls Art der Wiedergabe von der anderer Meister des Taktstocks grundsätzlich aus? Am besten hat dies wohl ein angesehener Musikkritiker in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Es gibt einen Nikisch-Beethoven, einen Weingartner-Beethoven und noch zahlreiche andere, aber es gibt keinen Mottl-Beethoven, sondern was wir erleben, wenn Mottl den Stab führt, das ist: Beethoven. Und dies ist das Höchste, was wir zum Lobe Mottls sagen können." Ähnliches hätte sich auch von seiner Wiedergabe der Werke Mozarts und anderer großer Meister sagen lassen. Man hat gegen diesen Kritikerausspruch oft gesagt, das sei Unsinn; es sei ganz ausgeschlossen, die persönliche Auffassung in dem Maße auszuschalten, daß diese Äußerung zu Recht bestehe. Vielmehr sei es so, daß sich diese ebenso persönliche Auffassung Mottls wie die anderer Dirigenten zufällig weitgehend mit der persönlichen Auffassung des betreffenden Kritikers decke. Diese Erklärung ist einfach. Aber sie ist zu einfach. Der Verfasser muß hier von einem eigenen Erlebnis berichten. Als er die berühmtere der beiden g-moll-Symphonien von Mozart unter Mottl hörte, da war sie ihm wohlbekannt; nicht lange vorher hatte er sie unter einem bedeutenden Dirigenten gehört, dessen Gestaltung dem Werk durchaus angemessen zu sein schien. Mottls Aufführung des Werkes warf jedoch alle Vorstellungen davon über den Haufen. Man glaubte ein nie gehörtes Werk zu hören. Dieses Mozart-Erlebnis fügte sich so organisch in das Bild ein, das ich von Mozart hatte, freilich dieses erhöhend und vollendend, daß ich keinesfalls den Einwand gelten lassen kann, mich habe, wenn sich schon meine subjektive Auffassung mit der Darstellung durch Mottl nicht gedeckt habe, doch die des großen Dirigenten sozusagen überwältigt.

Man kann, ja man muß einen höheren Begriff der Objektivität aufstellen als den im wesentlichen nur negativen der Ausschaltung alles durch die persönliche Eigenart des Interpreten Bedingten. Man muß von objektiver Wiedergabe fordern, daß diese nicht nur in einem quasi wissenschaftlichen Sinn korrekt sei, sondern daß sie das ganze Geheimnis und Wunder des Kunstwerks, das sich hinter seiner klanglichen Erscheinung verbirgt und zugleich durch sie offenbaren will, ahnend erleben lasse. Es muß einem zumute sein, als habe der Geist des Meisters uns unmittelbar berührt, und man muß geneigt sein, den Interpreten über diesem Erlebnis zu vergessen. Bei Mottl konnte man oft spüren, daß ihm das Gefeiertwerden geradezu peinlich war.

Der Mottl geistesverwandte Dirigent Siegmund von Hausegger schrieb dem Verfasser in einem Brief: „Als das Wesentliche einer künstlerischen Wiedergabe muß die reine Darstellung des Werkes angesehen werden. Es gibt nur eine Auffassung, das ist das völlige Sichversenken des Wiedergebenden in den schöpferischen Zustand, aus dem ein Werk entstanden ist. Es liegt in dieser Einstellung ein Opfer, das sie dem selbst

Schaffenden auferlegt. Weil die nachschaffende Kunst bis zur Selbstverleugnung führen muß, um im Werk eines anderen aufzugehen, bedingt sie einen Weg, der dem des Schaffenden entgegengesetzt ist." Solcher Art war die Wiedergabe der Werke der Meister durch Mottl.

Das Bild seiner künstlerischen Persönlichkeit sei durch Äußerungen aus dem Kreis seiner Mitarbeiter ergänzt, deren Liebe und Bewunderung in oft ergreifender Weise aus ihren Worten klang. Bianca Bianchi, einst gefeierte Sängerin der Wiener Oper, zu Mottls Münchener Zeiten Lehrerin an der dortigen Hochschule, sagte einmal: „Wissen Sie, wodurch mir Mottls eminentes Musikertum am allerdeutlichsten bewußt geworden ist? Wenn er als Leiter der Hochschule bei den Aufnahmeprüfungen die Begleitung so manches unbegabten Gänsleins persönlich übernahm, dann spielte er den Klavierpart mit einer Vollendung, als gelte es, eine reife Künstlerin auf dem Konzertpodium zu begleiten. Da merkte ich: dieser Künstler kann, sobald er es mit Musik zu tun hat, gar nicht anders als mit ganzer Seele dabei sein. Die Musik selbst fordert ihn ganz." Dies „mit ganzer Seele dabei sein" verlangte er auch von denen, die er zu leiten hatte. Zdenka Faßbender erzählte dem Verfasser, daß Mottl sie in einer Probe eine Stelle 27mal (der Regisseur hat sie gezählt und Mottl schließlich um Erbarmen gebeten) singen ließ. Ähnliches ist von seinem Wirken in Bayreuth zu berichten. Welch feiner Mittel er sich zur Erreichung seiner Ziele zuweilen bediente, dafür noch ein kleines Beispiel, das zugleich ein Licht auf sein Verhältnis zu den ihm unterstellten Orchestermusikern wirft. Es war in den ersten Jahren seines Karlsruher Wirkens. Er hatte in einer Probe um einer kleinen Stelle eines Bläsers willen ein paarmal abgeklopft und endlich eine Äußerung des Unmuts getan. Nach der Probe rief er den Betroffenen zu sich, aber zu dessen Erstaunen kam Mottl mit keiner Silbe auf den Vorfall zurück, verließ mit ihm plaudernd das Theater und lud ihn (sie waren damals beide Junggesellen) zum Mittagessen in eine nahegelegene Gaststätte. Beim Abschied sagte er dann nur: „Aber gelt, morgen blasen Sie mir die Stelle ganz anders."

Charakteristisch ist die Antwort, die Mottl einmal auf die Frage gab, was eigentlich das Besondere der Bayreuther Aufführungen sei. Sie lautete sehr nüchtern: „Die Richtigkeit. Die Genauigkeit, mit der die Vorschriften des Meisters bis ins kleinste erfüllt werden." Solche Akribie im Kleinen ist freilich nur unter einer Voraussetzung sinnvoll, ohne die sie zur Pedanterie und zum Sich-verlieren in Einzelheiten würde: Sie muß von dem Erleben des Ganzen getragen sein. Mozart soll einmal die Äußerung getan haben, er habe den Don Giovanni in einem Augenblick komponiert. Wenn der heutige Konzertbesucher das Werk angehört hat, dann hat er rückblickend, über alle etwa im Gedächtnis haftenden Einzelheiten hinaus, einen Gesamteindruck des Werkes. Einen solchen Eindruck von der erst im Begriff des Werdens befindlichen Musik muß wohl Mozart im voraus empfangen haben. Von diesem Gesamteindruck her gestalteten sich ihm dann die Einzelheiten und fügten sich organisch ein. Dieser Vorgang wiederholt sich bei dem berufenen reproduzierenden Künstler. So ist wohl das an Mottl Erlebte zu erklären.

In einer Rede, die Mottl bei Gelegenheit einer Mozartfeier in Wien vor fünfzig Jahren hielt, sagte er: „Mozart war einer der tiefsten Menschen, die je gelebt haben ... Wir können von seiner Musik nur als von himmlisch-unbegreiflich Schönem sprechen ... Es gibt einen Schmerz in der Freude, es gibt eine Wehmut in der Heiterkeit, die uns in Höhen führen, von denen herab nur die Göttlichsten zu uns armen Menschen sprechen können. Auf dieser Höhe hat Mozart gestanden ... Wir müssen Gott danken, daß er uns einen so himmlischen Menschen geschenkt hat..."

Kehren wir zu der Frage nach der Möglichkeit einer objektiven Werkwiedergabe zurück. Gibt es einen Wesens-

unterschied zwischen subjektiver und objektiver Auffassung, gibt es die reine, unverfälschte Darstellung dessen, was der Meister gewollt hat? Die Kunst des Dirigierens, die Fähigkeit, das innerlich gehörte Klangbild in klingende Erscheinung umzusetzen, beim Instrumentalisten die Beherrschung der Technik und aller Ausdrucksmöglichkeiten seines Instrumentes, die Auseinandersetzung mit den Fragen des Stils, der Vordringlichkeit des Klanglichen oder des Linearen einer Partitur usw., dies alles sind nur die selbstverständlichen Voraussetzungen. Von all dem zwar nicht unabhängig, aber seinem Wesen nach etwas ganz anderes ist das „Sich-versenken in den dem Werke zugrunde liegenden schöpferischen Zustand", um noch einmal an die treffenden Worte S. von Hauseggers zu erinnern. Was aber ist die Voraussetzung für diese Fähigkeit? Vielleicht darf man, ohne sich einer Blasphemie schuldig zu machen, auf ein Wort des Neuen Testamentes zurückgreifen, auf das Wort: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Nur wer als Künstler reinen Herzens ist, frei von jeder Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, völlig anspruchslos sich nur als Vermittler zwischen dem Schöpfer und den empfangenden Hörern fühlt, nur der wird die reine Geistesgestalt des Werkes schauen. So wird die Frage nach der Möglichkeit solchen Schauens und Gestaltens zu einer menschlichen. Wenn ein Berliner Kritiker jener Zeit Mottl als den schlechthin größten Dirigenten seiner Zeit bezeichnete, so gilt dies Wort nur in diesem Sinn; es waren ihm andere an künstlerischer Begabung und Fähigkeiten ebenbürtig, wenn nicht in einzelnen Punkten sogar überlegen, keiner hat seine menschliche Größe erreicht. Seine Bescheidenheit, Schlichtheit und Anspruchslosigkeit sind durch verschiedene Vorkommnisse bezeugt. Zweifellos empfingen seine Schüler und alle, die von ihm gelernt haben, wenn sie ihn nur recht verstanden, gerade auch in menschlicher Hinsicht durch sein Vorbild starken Eindruck. Sie gewannen auf diesem Wege das, was sie dann auch in künstlerischem Sinn auf die Seite derer führte, die dem Werk, nicht sich selbst dienen.

Auf eines sei noch hingewiesen, um einem naheliegenden Mißverständnis vorzubeugen. Die hier geforderte Objektivität hat keineswegs zur Folge, daß Wiedergaben solcher Art durch verschiedene Persönlichkeiten einander wie ein Ei dem andern gleichen, während die Wiedergaben der andern sich alle durch die „persönliche Note" unterscheiden, die so manche Kritiker geradezu fordern („es fehlte der Wiedergabe die persönliche Note" wurde sogar in einer Kritik an Mottl gerügt). In Einzelheiten können sich sehr wohl Unterschiede ergeben, ja sogar die Tempi brauchen nicht völlig übereinzustimmen, und dennoch kann sich bei verschiedenen Aufführungen dasselbe Erlebnis einstellen; denn dieses setzt sich eben nicht aus Einzelheiten zusammen, sondern beruht auf der charakterisierten Fähigkeit, in den Urgrund des Werkes einzutauchen, dessen geheimnisvolles Wesen unangetastet bleibt, wenn sich bei seiner Erscheinung, in der es uns gewissermaßen verschleiert entgegentritt, Unterschiede ergeben.

Elly Ney, eine vorbildliche Dienerin am Werk, gab mir bei einer Probe zu Brahmsliedern, bei der sie mich begleitete und wo ich auf eine Vortragsvorschrift des Komponisten hinwies, den Rat: „Kümmern Sie sich nicht zu sehr um Vorschriften, verlassen Sie sich ruhig auf Ihr Empfinden!" Bedeutete das etwa eine Verweisung auf den Weg der Subjektivität? Keineswegs. Ohne Empfinden und Erlebnis geht es natürlich nicht. Welche Voraussetzungen aber dieses Empfinden und Erleben zum Schauen der wahren Gestalt führen, das versuchten diese Zeilen darzutun. Verlangt nun also die objektive Wiedergabe eines Werkes vom nachschaffenden Künstler die Aufgabe der Persönlichkeit, und kann man einem Künstler solche zumuten? Ja und nein. Ganz gewiß ist die völlige Hingabe der Persönlichkeit vonnöten, wie aus dem Briefe Hauseggers hervorgeht. Aber in dieser Hingabe vollzieht

sich das Wunder, daß nun all das, was das äußere Charakterbild eines Menschen ausmacht, das Menschliche, Allzumenschliche seines Wesens dahinschwindet, während er den tiefsten Wesenskern geläutert zurückempfängt. Menschen dieser Art haben in der Tiefe ihres Wesens etwas von der Unschuld des Kindes bewahrt. Das bedeutet nicht, daß sie frei von Fehlern und Schwächen sind, deren sie sogar meist viele haben, da sie nach Art der Kinder wenig wissen von Arbeit an sich selbst. Es ist bekannt, daß die Großen auf allen Gebieten der Kunst mehr oder weniger Züge des Kindseins trugen, manche, wie Mozart, Hans Thoma u. a., deutlich erkennbar, andere (Michelangelo, Beethoven) nur ganz im verborgenen. Es kann auch nicht anders sein: ist doch die Art, wie ein Künstler von seiner Aufgabe besessen ist, durchaus verwandt dem Aufgehen eines Kindes in seinem Spiel, wie ja auch die Kunst selbst dem kindlichen Spiel verwandt ist. Was nun vom schöpferischen Meister gilt, trifft mehr oder weniger auch auf den Nachschaffenden zu; denn der Akt des Nachschaffens ist auch ein schöpferischer. In einem höheren Sinn freilich sind beide Empfangende. So sind denn auch die großen Meister dieser echten Art reproduzierender Kunst keineswegs entpersönlicht, sie sind vielmehr Persönlichkeiten im vollsten Sinn des Wortes. Sie sind es in einem tieferen Sinn als diejenigen, deren Persönlichkeit letzten Endes auf Eitlem und Vergänglichem in ihrem Wesen beruht. Das von allen Schlacken befreite eigentliche Wesen solcher Persönlichkeiten allein vermag in das Wesen der unsterblichen Meister tief einzudringen und sich von ihm durchdringen zu lassen. Aus solchem geheimnisvollen Vorgang geht dann die Wiedergeburt des Werkes hervor.

Eduard Meier-Menzel

Der Jugend helfen

Welcher junge Mensch möchte nicht auch einmal dabei gewesen sein, wenn irgend ein „Ding gedreht" wird, das die Polizei, die gesamte Presse, die Gerichte, die Länderinnenminister, vielleicht sogar den Bundestag in Aufregung versetzt? Man weiß, daß sich die seelische Reife heute verzögert. Nimmt man diesen Tatbestand ernst, dann muß man auch damit rechnen, daß typische Äußerungen der Vorpubertät verspätet auftreten. Der verstehende Erzieher *weiß* das. Wenn er zugleich klug ist, hütet er sich, viel Aufhebens davon zu machen. Jungen Menschen reibt man nicht ausgerechnet das ständig „unter die Nase", was sie gerade *nicht* sein wollen. Nun gut, die Dummheit ist gemacht worden. Sie läßt sich nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß die Erwachsenen sich als die „Ganzstarken" aufspielen. Die Berliner Polizei hatte kürzlich einen glänzenden Einfall. Anstatt Gummiknüppel, Wasserwerfer und „frühzeitigeren Gebrauch der Schußwaffe" (der Vorschlag eines Länderinnenministers!) einzusetzen, lud sie zum Tanz ein. Die sensationslüsternen Gaffer kamen um ihre Aufregung. Mag sein, daß der Berliner Humor von beiden Seiten dazu beitrug!

Warum sind sie „asozial"?

Humor und Nüchternheit sind Zwillinge. Der Humor sieht die Wirklichkeit, wie sie *ist*. Er deutet eine organisierte Schlägerei nicht als Weltkrieg. Aber er überschaut auch den Ernst der Lage, jedoch mit einer versöhnlichen Note. Diese ist bei unserer heranwachsenden Generation jedenfalls angebracht. Selbst dann noch, wenn man politische Steuerung dahinter vermuten müßte. Daß unsere jungen Mitbürger u. a. auch anfällig sind für gewissenlose politische Machenschaften, geht nicht nur auf das Konto ihres „jugendlichen Leichtsinns", sondern auch auf das unserer breiten Öffentlichkeit. Sie werden zwar immer wieder gewarnt vor der materialistischen Weltanschauung. Aber die Praxis des Lebens, die Genußsucht und Geldgier, der Gruppenegoismus und die gegenseitige Verunglimpfung im politischen Bereich stehen oft im krassen Gegensatz zu solchen Warnungen.

Wenn es sich dabei um vereinzelte Erscheinungen handelte, würden auch junge Menschen damit fertig. Aber wird ihnen heute nicht zu viel zugemutet, wenn sie sich trotz der Widersprüche zwischen öffentlich verkündigter Theorie und der allgemeinen Lebenspraxis sozial verhalten sollen? Woher sollen seelisch noch in voller Gärung begriffene Menschen die innere Bereitschaft nehmen, der Gemeinschaft zu nützen, wenn diese die erzwungene Aufrechterhaltung einer Fassade als „Ideal" aufstellt? Wo man Kindern und Jugendlichen fast ausschließlich den äußeren Nutzen oder Schaden für sich selbst oder für die Gemeinschaft als Beweggrund des Handelns vor Augen hält, da setzt man ja voraus, daß sie mit höheren Werten schon endgültig abgerechnet haben. Eine Jugend, die sich nicht innerlich aufbäumte gegen solche Nützlichkeitsmoral, wäre bereits bis ins Mark degeneriert. Man kann die Sache auch einmal von *dieser* Seite betrachten und dabei die Errungenschaft unseres Zeitalters zu Rate ziehen, die Tiefenpsychologie.

Ist die Psychologie auf dem Holzwege?

Siegmund Freud hat Fehlhandlungen als Folge von „Verdrängung" bezeichnet. Wenn jemand z. B. an ein peinliches Erlebnis nicht mehr erinnert sein möchte und es darum absichtlich zu vergessen sucht, ohne sich seelisch damit auseinandergesetzt zu haben, fängt es an, ihn zu „wurmen". Er ist unzufrieden mit sich selbst, ohne zu wissen, warum. Er sucht die Schuld dafür in seiner Umgebung, wird vielleicht aggressiv und nörgelt und krittelt an allem herum oder zieht sich auf sich selbst zurück in Verstimmung, Freudlosigkeit und Mißtrauen gegen die Gemeinschaft. Man könnte vielerlei peinliche Erlebnisse aufzählen, die unserer Jugend das Leben ausgesprochen schwer machen. Haben wir uns schon einmal klar gemacht, daß der allgemeine Unfriede in der Welt, die anonyme Bedrohung durch eine völlig unsichere Zukunft auf der Seele unserer Jugend doppelt schwer lasten muß, wenn sie keinen *Sinn* mehr darin sieht? Presse, Radio und Fernsehen sorgen dafür, daß unsere Kinder und Jugendlichen mit allem Unheil dieser verwirrten Welt möglichst früh in Berührung kommen.

Die seelische Bedrückung ist zu einem permanenten Zustand geworden, über den sich die Erwachsenen entweder durch Genuß- und Gewinnstreben hinwegtäuschen oder den sie in christlicher Geduld zu tragen versuchen. Aber der werdende Mensch wird damit nicht so reibungslos fertig. Seine Seele ist zunächst hungrig nach höherer Sinngebung, nach echter Freude und nach Sicherheit. Nützlichkeits- und Gewinnstreben sind bei ihm nicht imstande, das Verlangen nach Ruhe und Freude problemlos einzuwalzen. Die höheren Werte aber — auch die christlichen — machen auf ihn keinen tiefgehenden Eindruck, wenn sie nicht von den Erwachsenen überzeugend vorgelebt werden. Im Gegenteil werden sie zum großen Ärgernis, wenn die Moralpredigt des Gesetzes in schreiendem Gegensatz zur öffentlichen Lebenspraxis steht. Nicht „Verdrängung", sondern seelische Enttäuschung provoziert dann den unbewußten Haß gegen die Gemeinschaft als solche, gegen eine polizeilich aufrecht erhaltene Ordnung, die wie ein verständnis- und liebloser Götze blinde Unterwerfung heischt. Die Psychologie hat das theoretisch längst gesehen. Hier ist sie nicht auf dem Holzwege.

Der Pharisäismus der „Ganzstarken"

Wenn wir das nicht mehr verstehen wollen, sind wir als „Ganzstarke" auf dem besten Wege, unverbesserliche Pharisäer zu werden. Autorität wäre dann eine leere Farce. Die Autorität der Pharisäer bestand darin, daß sie sich auf ihre „amtliche Stellung", auf ihre große „Quaste", auf ihre äußerliche „Gesetzestreue" beriefen. Aber innerlich waren sie verhärtet durch materialistische Geldgier, durch unbarmherzige Ausnützung der Armen unter dem Schein von „Pflicht" und „Frömmigkeit" und „Recht". Einer, der das volle

Recht dazu hatte, nannte sie darum Heuchler und übertünchte Gräber. Er warnte auch davor, den „Kleinen" Ärgernis zu geben. Das furchtbare Wort vom Mühlstein am Hals für den, der das Risiko des Ärgernisses an der Jugend eingeht, ist immer noch gültig. Wer unserer Jugend gerecht werden will, müßte seinen Anteil am Ärgernisgeben kritisch überprüfen. Wenn er sich damit entschuldigt, zu wenig Zeit, zu wenig Kraft zur Besinnung auf höhere Werte zu haben, wenn er glaubt, sich erst einmal den erhöhten Lebensstandard verschaffen zu müssen, dann hat er eigentlich kein Recht, die Jugend zu verurteilen, wenn sie sich zusammenrottet und ihrer Enttäuschung aus unbewußten Tiefen Luft macht. Das ist allerdings eine bittere Erkenntnis, die auch durch kräftiges Dreinschlagen nichts an ihrer Wahrheit verlieren kann.

Mehr Milde oder mehr Strenge?

Der Schrei nach dem Staat als Hüter der Ordnung ist wiederholt erklungen. Den Richtern wirft man zu große Milde vor. Andere rufen nach mehr Strenge bei den „verantwortlichen Organen". Aber das heißt die persönliche Verantwortung der Erwachsenen auf eine unpersönliche Instanz abschieben. Die öffentliche Macht und ihre Organe können ihre Befugnisse immer nur im Rahmen der Gerechtigkeit ausüben. Die bei Straftaten angebrachte Milde oder Strenge ist ja gesetzlich verankert durch die Berücksichtigung mildernder Umstände. Die Frage ist also anders zu stellen: Muß man unserer heutigen Jugend aus Gründen der Gerechtigkeit und Billigkeit mildernde Umstände zugute halten, die bei der Ahndung von Straftaten anerkannt werden sollen? Wenn wir nicht völlig blind für die Tatsache sind, daß unsere öffentliche Meinung für jeden jungen Menschen ein Arsenal von Widersprüchen sittlicher und religiöser Natur darstellt, dann müssen wir zugeben: Die Relativierung sittlicher Normen in Theorie und Praxis, die religiöse Gleichgültigkeit und materialistische Lebenspraxis der Erwachsenenwelt machen es einem jungen Menschen moralisch fast unmöglich, aus eigener Gewissensverantwortung zu handeln. Dennoch müssen Untaten bestraft werden. Aber Bestrafung unter diesen Umständen ist gleichsam die letzte rettende Planke für eine versinkende Gemeinschaft. Sie kann bei der inneren Sinnentleerung, die der Jugendliche in der heutigen Öffentlichkeit erlebt, nur noch den Zweck haben, ihn zurückzuschrekken vor der Schädigung seiner selbst. Denn wo Schuld gegenüber einer personalen göttlichen Instanz nicht mehr aufzukommen vermag, wirkt nur noch die Ersatzinstanz kalter Berechnung.

Damit wird aber der wunde Punkt offensichtlich: die soziale Ordnung als solche kann dem jungen Menschen gar nicht als entscheidende Ordnungsmacht zum Bewußtsein kommen. Man kann von ihm nicht erwarten, daß er sich einer Sozialordnung einfügt, die einerseits den Anspruch auf Rücksichtnahme erhebt und anderseits keine *innere* Gewähr bietet, in der Beachtung der sozialen Ordnung persönliche Sinnerfüllung zu erleben. Die staatliche Ordnungsmacht kann ja nicht im entferntesten einen Ersatz bieten für die innere Gewissensruhe, die ein Mensch als Sinnerfüllung seiner Existenz erfährt, wenn er sich der sittlich religiösen Wirklichkeit des persönlichen Gottes unterwirft. Dieser Widerspruch zwischen rein sozialen Einordnungsforderungen und der pseudoreligiösen sozialen Ordnungsinstanz ist die eigentliche Wurzel der Aggression junger Menschen. Eine äußere Ordnungsmacht kann nicht innere Anerkennung fordern, weil sie keine innere Sanktion, d. h. keine innere Sicherheit oder innere Warnung bieten kann. Dazu müßte sie Gott sein.

Solange wir diese tiefenpsychologisch bedeutsamsten Zusammenhänge für die Beurteilung jugendlicher „Verbrecher" nicht zu sehen bereit sind — ganz abgesehen davon, ob wir uns selbst danach richten wollen —, solange können wir das Mittel der Strafe nur als das äußerste Schreckgespenst gegen totale Ordnungslosigkeit aufstellen. Noch einmal

sei betont, dieses letzte Mittel ist nicht zu entbehren. Aber es ist ein Mittel der Hilflosigkeit, der völligen Ratlosigkeit und die unterste Stufe von dem, was man sich in einer zivilisierten Menschengemeinschaft an Aufbauelementen denken kann. Wenn wir über diese Stufe nicht durch die eigene Initiative echter religiöser und sittlicher Erneuerung hinwegkommen, bleibt nur noch der Faustkampf zwischen „Ganzstarken" und „Halbstarken" übrig.

Johannes M. Hollenbach SJ

Wandeln Völker ihr Wesen?

Wie oft wird in politischen oder kulturgeschichtlichen Gesprächen von *dem* Engländer, *dem* Franzosen, *dem* Italiener oder Spanier gesprochen! Man will damit ausdrücken, daß eine bestimmte Verhaltungsweise die besondere Eigenart eines ganzen Volkes ausmacht. Nun ist es schon sehr fragwürdig, die Vielzahl eines bestimmten Volkes in „den Engländer" usw. einzuschmelzen; meist geht das nicht ohne Gewalttätigkeit ab. Immerhin mag man von gewissen besonderen Charaktereigenschaften sprechen, durch die sich z. B. der Durchschnittsfranzose vom Durchschnittsdeutschen unterscheidet.

Aber sind alle sogenannten Wesensmerkmale eines Volkes immer dieselben, gibt es z. B. Völker, denen jederzeit ein trotziger Freiheitssinn eignet oder ein unbändiger Herreninstinkt oder ein demokratischer Gemeinsinn, während andere unverrückbar sklavisch, untertänig oder unbürgerlich sind? Gibt es Kriegerstämme, die sich nie in friedliche Ackerbauern verwandeln können, unternehmungslustige, betriebsame Völker, die nie stagnieren können?

„Nationalisten sind im allgemeinen unbelehrbar. Der Glaube an die angeborenen Nationalcharaktere und Tugenden, die ganzen Völkern erbeigentlich wären, ist ihre Religion."[1] Wir haben es jüngst erlebt, wie unbedingt dogmatisch die Völker Europas eingestuft worden sind. Der nationalsozialistische Glaubenssatz von der überlegenen nordischen Herrenrasse ist mitschuld an dem Jammer, den wir in den dreißiger und vierziger Jahren durchkostet haben.

Wenn wir uns tausend Jahre Abendland einmal in großen Umrissen vergegenwärtigen, muß uns sofort klar werden, daß es unmöglich ist, irgendeinem Volke eine bestimmte, seine ganze Geschichte kennzeichnende Etikette anzuhängen. Man kann z. B. nicht von schöpferischen und unschöpferischen, von faustisch beschwingten und schlaffen Völkern reden. Vielmehr hat jedes größere europäische Volk seine Gezeiten, Ebbe und Flut, und was in einer bestimmten Epoche den Nationalcharakter eines Volkes auszumachen scheint, fehlt vielleicht in einer andern fast völlig. Besehen wir uns einmal den Deutschen zwischen 1871 und 1914 oder 1945 und vergleichen wir ihn mit dem von 1800.

In seinem Werke: „Staatskunst und Kriegshandwerk",[2] stellt sich Gerhard Ritter die Frage, wie es kam, „daß unser deutsches Volk, jahrhundertelang eine der friedfertigsten unter den Nationen des Abendlandes, zum Schrecken Europas und der Welt werden konnte"? (nämlich unter Hitler).[3] So rauflustig die deutschen Fürsten mit ihren Landsknechten im 16. Jahrhundert auch scheinen mögen, im Grunde haben sie kein allzu großes Unheil angestellt. „Die mittelalterlich-christliche Lehre, daß ‚Frieden und Gerechtigkeit' zu wahren die eigentliche Aufgabe des Fürsten, der Krieg aber nur als reiner Verteidigungskampf sittlich zu rechtfertigen sei, hat in Deutschland außerordentlich lange praktisch nachgewirkt."[4] Selbst nach der Reformation waren die Reichsstände meist bemüht, „kriegerische Konflikte durch Anrufen der Rechtshilfe des Reiches oder freiwilliger Schiedsgerichte zu vermeiden".[5]

---

[1] *Walter Tritsch*, Die Erben der bürgerlichen Welt. Bern 1954, S. 22.

[2] München 1954.

[3] a. a. O. 23.

[4] a. a. O. 26.

[5] ebd.

Daß Friedrich II. von Preußen im 18. Jahrhundert dann aus seinem Staate „ein bewaffnetes Feldlager mitten im Frieden" machte, erregte das Entsetzen seiner deutschen Zeitgenossen. Obschon man seine staatspolitischen und Feldherrntalente bewunderte und seine Erfolge anerkannte, verabscheute man doch den Preis, um den sie erkauft waren: Preußen erschien den Bürgern der anderen deutschen Ländern als ein „seelenloses Werkzeug eines gewalttätigen, ungläubigen und darum zynischen Despoten". Preußische Werber suchten in allen Nachbarländern Rekruten zu gewinnen, oft mit zweifelhaften Mitteln, und erregten dadurch allerorts Anstoß und Ärgernis. Man sah durch den preußischen Militär- und Angriffsgeist die Freiheit aller Deutschen bedroht. „Die Furcht vor dem harten Zwang dieses ‚Militarismus' hat besonders in Süddeutschland noch bis in die Tage der bismarckischen Reichsgründung nachgewirkt."[6] Indes ist auch für Preußen selbst keineswegs eine eindeutige und geradlinige militaristische Entwicklungslinie zu verzeichnen. Im preußischen Heere, das sich 1806 bei Jena dem Korsen zu stellen hatte, lebte der kriegerische Geist Friedrichs nicht mehr.

Die eigentliche Schicksalsstunde, in welcher der kämpferische Dämon ins deutsche Wesen einbrach, liegt in den französisch-napoleonischen Kriegen. Wie es im Leben der Einzelmenschen ist, so auch im Leben der Völker: Unterdrückung und Zwang schlagen in den Seelen der Unterdrückten oft tiefe Wunden. Eine solche Wunde erhielt das deutsche Volk und vorab Preußen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts. Die französischen Revolutionsheere und die napoleonischen Armeen demütigten das preußische Selbstbewußtsein aufs tiefste. Die Antwort auf diese Situation der Erniedrigung war: es dem Gegner in der nationalen Organisation zuvorzutun, die ganze Nation zu einem Heerlager zu machen. Die Volkserhebung der deutschen Freiheitskriege wurde von einem Feuer durchglüht, in dem letzte Grundkräfte zum Ausdruck kamen.

Gneisenau erlebte die Französische Revolution als eine ungeheure Kräfteballung, und eine entsprechende Kraftballung der deutschen Nation sollte den Ansturm aus dem Westen zum Stehen bringen und zurückwerfen. Er wollte dem deutschen Bürger ein Vaterland geben, der Staat sollte aus einem Obrigkeitsstaat ein Volksstaat werden. Nicht nur der Fürst und die Adelsklasse, sondern das Volk in allen seinen Schichten sollte Träger einer freiheitlichen Staatsidee sein. Das heißt, die ganze Nation sollte politisiert werden. Gneisenau wünscht eine Volksvertretung, ein „repräsentatives System", in dem „die aufgeklärten und rechtlichen Männer aller Stände" ein Stimmrecht haben. Das war nichts anderes, als die Schlagkraft der Französischen Revolution durch eine deutsche Revolution zu überwinden. Den deutschen Monarchen graute davor, aber die Not der Zeit zwang zu Zugeständnissen. Nur mit den Kräften dieses nationalen deutschen Aufbruchs ist ein Sieg über Napoleon zustande gekommen. Dieser Aufbruch enthielt die verschiedensten Elemente. Und Preußen war der Mittelpunkt. „Hier, unter den Gneisenau, Grolman und Clausewitz, den Stein, Arndt, Görres und Jahn lebte recht eigentlich der Geist der Erhebungszeit, der so tief und nachhaltig auf die politische Ideenentwicklung Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert eingewirkt hat: der Geist eines kämpferischen Idealismus, in dem alles zu ungeschiedener Einheit zusammenfloß, was immer die Zeit an moralischen, religiösen und politischen Impulsen nationalen Selbstbewußtseins in sich barg."[7]

Als der äußere Feind niedergeschlagen war, versuchten die deutschen Herrscher, sich nunmehr auch der „deutschen Jakobiner" zu entledigen, d. h. der volksbegeisterten Freiheitskämpfer,

[6] a. a. O. 30.

[7] a. a. O. 109/110.

die man bisher notgedrungen als Bundesgenossen hatte gelten lassen. Später, unter Wilhelm I. und Bismarck, hat Preußen eine Synthese versucht: der Volksheergedanke der napoleonischen Kriege sollte übernommen, dieses Heer aber zu einem Werkzeuge des Monarchen umgestaltet werden. Die Verbürgerlichung des Heeres wurde nicht ausgeführt, beziehungsweise soweit vorhanden rückgängig gemacht; dafür zeigte sich die Neigung, das ganze Volk zu militarisieren. Das Ethos des Berufssoldaten sollte zum Ethos des Gesamtvolkes werden. Bürgersinn und freier Bürgergeist sollten aufgehen in der militärischen Unterordnung. Die allgemeine Wehrpflicht erhielt den Sinn, die krause Mannigfaltigkeit der Zivilisten in einer staatlichen Volkserziehungsanstalt zu vereinheitlichen.

Diese Absichten konnten unter der Monarchie nie voll verwirklicht werden, weil sie eben doch noch zu viele Züge des Humanen an sich trug. Erst Hitler ist mit einer letzten, gewalttätigen Folgerichtigkeit darangegangen, den Deutschen zu einer reinen Funktion des Staates und der Partei zu machen. Altpreußische Vorbilder verschmolzen mit nationalistischem radikalem Jakobinertum. Die Romantik und der Volkssinn der Freiheitskriege wurden ebenfalls verwertet. Diese Strömungen hatten sich im Laufe der Jahrzehnte „säkularisiert" und verflacht, der gesamteuropäische Gedanke verblaßte im politischen Bewußtsein des gebildeten Deutschen immer mehr zu einer Zeit, da der Austausch an Bildungsgütern zwischen den Völkern einen ungeahnt hohen Stand erreichte.[8]

Indes der Umschlag des deutschen Volkswesens findet sich nicht nur im staatlich-nationalen Bewußtsein, sondern ebenso im Wirtschaftlichen und Technischen. Wenn man Franz Schnabels „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert" liest,[9] ist man erstaunt, welche Widerstände die Pioniere des modernen Industrie- und Handelstaates zu überwinden hatten. Wir Deutsche haben heute im Vergleich mit einer ganzen Anzahl anderer europäischer Staaten einen gewissen Vorsprung der technischen Rationalisierung und industriellen Leistungsfähigkeit. Wie viele aber wissen, daß uns nicht nur die Engländer, sondern auch die Franzosen noch vor einem guten Jahrhundert weit voraus gewesen sind?

Es hat in Deutschland damals nicht an fähigen Männern gefehlt, bei uns nach englischem und französischem Vorbild eine neuzeitliche Volkswirtschaft aufzubauen, die ohne Technik und Industrie ja nicht denkbar war. Aber die breiten Volksschichten schliefen. Die Männer, die Deutschland industrialisieren wollten, mußten zuerst darauf bedacht sein, den Willen zum industriellen Schaffen zu wecken. Menschen gab es in dem übervölkerten Deutschland genug, und es stak im Deutschen von alters her eine reiche Begabung an gewerblichem Können und ein zäher Fleiß. Der deutsche Mensch war jedoch „in den letzten trüben Jahrhunderten recht müde, ängstlich und weltabgewandt geworden ... Und die moderne Technik erforderte jetzt noch eine ganz andere Konzentration des Willens und einen ganz anderen Einsatz, als dies jemals früher der Fall gewesen war".[10] „Man mußte im Volke den Willen nach oben wecken, erst dann brachte es brauchbare Arbeiter und rastlose Unternehmer hervor."[11]

Auch hierin hatten die Erschütterungen der Französischen Revolution und der nachfolgenden Kriegsläufte vorgearbeitet. Der einfache Mann war nicht mehr so bedürfnislos und anspruchslos wie früher. Aber welch eines weiten Weges bedurfte es, bis aus der Menge ungeschulter und ungebildeter Leute fachlich zuverlässige Fabrikarbeiter geschaffen waren! Ohne Volksschule und Fachschulen wäre keine Industrialisierung möglich gewesen. Daher stand für die

[8] Vgl. a.a.O. 306.

[9] III. Band: Erfahrungswissenschaften und Technik. Freiburg 1950.

[10] a.a.O. 299.

[11] ebd.

Vorkämpfer der neuen Zeit: Beuth, Kunth, Nebenius und List die Bildungsfrage im Mittelpunkt. Der des Lesens und Schreibens kundige Mittelstand war noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts dünn gesät, während es allenthalben noch viel „buchstabenloses Volk" gab. Das sollte nunmehr anders werden. Indes auch hier gabs Widerstände: „Die Unternehmer wehrten sich, ihre Fabrikkinder auch nur einige Stunden für die Schule zu entbehren. In München waren um 1800 die vom Lande in die Stadt gekommenen Handwerkslehrlinge und Dienstmädchen meist Analphabeten; dem jungen Glaserlehrling Fraunhofer wehrte der Meister den Besuch der Sonntagsschule. Erst 1801 wurde der Besuch dort obligatorisch gemacht."[12]

Ein halbes Jahrhundert später hatte sich alles gewandelt. Eine ungeheure Veränderung war im deutschen Volksleben vor sich gegangen. Durch Buchstaben- und Gedächtnisübungen wurden aus Träumern Arbeiter gemacht. „Die deutsche Industrie wurde ein Arbeitsmechanismus auf Grund schulmäßig erzogener Masse ..."[13]

So war nun also sowohl die staatspolitisch-militärische als auch die technische Schulung daran, aus dem Biedermeier-Deutschen einen wohldisziplinierten, einsatzfähigen Gefolgsmann zu machen. Fachschule, Fabrik und Kaserne haben aus dem Deutschland Uhlands, Görres' und der Romantiker, dem Deutschland der ökonomischen Stagnation und des wirtschaftlichen Dornröschenschlafs jenes Volk gebildet, dessen militärische Schlagkraft und wirtschaftliche Entfaltung die Welt in Bewunderung und Schrecken versetzte. Bei keinem großen Volke Westeuropas waren die Anfänge schwieriger, und keines ist diesen Weg so radikal zu Ende gegangen.

Das politisch-militärische System Hitlers ist zerschlagen worden. In volkswirtschaftlicher Hinsicht dagegen ist wie überall in der Welt, so auch bei uns die Kluft zwischen gestern und heute größer geworden. Wer findet noch die innere Stille, um lauschend durch die Landschaften Eichendorffs, Adalbert Stifters oder die abgeschiedene Kleinwelt Mörikes zu gehen? Wenn wir die vergleichende Zeitspanne noch etwas verlängern und an ihren Beginn Schiller und Goethe, Herder und Hölderlin, Lessing und Kant stellen — an ihr Ende das gehetzte Geschäftsbürgertum und die organisatorische Zucht unserer Industriezentren —, dann können wir den schmerzlichen Ausruf eines Ausländers verstehen, er vermöge in den heutigen Deutschen keine Erben und Nachkommen jener großen Kulturschöpfer des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts mehr zu entdecken.

Wir wissen heute, wie wichtig es ist, jene vergangene Geisteswelt lebendig zu erhalten oder neu zu beleben. Die Produktionsdisziplin der heutigen Menschheit gefährdet den Menschen. Und zusammen mit der politischen Organisation, die ein überdimensionaler Staat ausübt, ist dieser Mensch des 20. Jahrhunderts in der großen Gefahr, sein Bestes einzubüßen. Uns Deutschen mit unserer Neigung zu Extremen mag die Erfahrung der letzten Jahrzehnte zur Warnung dienen. Indes ist zur Verzweiflung einstweilen noch kein Grund. Wir sind weit entfernt, das Schwergewicht von Situation und Zeitlage zu übersehen, aber die Entwicklung der deutschen Eigenart seit rund hundert Jahren hat bewiesen, daß wie jedes Volk und jeder Mensch, so auch das deutsche Volk und der deutsche Mensch erziehbar sind — zum Guten und zum Bösen, zum Heil und zum Unheil, zum Träumen und zum Schaffen, zum Haß und zur Duldsamkeit. Allerdings bedarf es der Erzieher — und danach ist gefragt. Sie haben keine leichte Aufgabe; denn die Synthese von Geist im Sinne unseres kulturellen Erbteils und der modernen Technik und Organisation ist schwierig — aber sie muß gefunden werden. Wir Christen sind in der Lage, von unserem Glauben her, der allen Epochen gleichzeitig, gleichermaßen gegenwärtig ist, als Brückenbauer zu wirken.

G. Friedrich Klenk SJ

[12] a.a.O. 301. [13] ebd.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Augustinus, Aurelius: Die Geduld. Übertragen und erläutert von Dr. Josef Martin. (67 S.) Würzburg 1956, Augustinus-Verlag. DM 6,20.

Die Sammlung der moraltheologischen Schriften von Augustinus ist nun um eine wertvolle Neuerscheinung bereichert worden. Es handelt sich um die Schrift über die Geduld, die Dr. Josef Martin übertragen und erläutert hat.

In der Einführung führt der Übersetzer die Gründe und Gegengründe für die Echtheit der Schrift an und kommt im Gegensatz zu Erasmus zum Ergebnis, daß es nicht statthaft sei, sie als unecht zu bezeichnen. Recht bemerkenswert ist auch der Hinweis, wie stark Augustinus im vorliegenden Büchlein von Tertullian und Cyprian abhängt, ebenso der andere auf den theologie- und kirchengeschichtlichen Ort „Der Geduld": Augustinus ist aus der Kampfstellung gegen Mani längst in jene andere gegen Pelagius gerückt und legt deswegen größten Wert darauf, die Geduld als Gnadengeschenk scharf zu kennzeichnen. Thomas von Aquin, der mittelalterliche Systematiker der Tugendlehre, hat die Gedanken Tertullians, Cyprians und Augustins über die Geduld aufgenommen und ihnen die ihm eigene begriffliche Vollendung verliehen. Aber auch die Schrift des Bischofs von Hippo selbst gewährt uns in der Geisteskraft und seelsorgerlichen Eindringlichkeit ihres Urhebers eine nützliche religiös-theologische Lesung. G. F. Klenk S.J.

De Saint-Maurice, Béraud: Johannes Duns Scotus, Lehrer unserer Zeit. Geleitwort von Philotheus Böhner. (344 Seiten) Paderborn 1956, Ferdinand Schöningh. DM 9,80.

Scotus hat ohne Zweifel Gegenwartsbedeutung. Eine Umwertung seines Schaffens und seiner Persönlichkeit wird sicher einsetzen, sobald eine kritische Ausgabe seiner Werke breiteren Kreisen zugänglich und schriftstellerisch ausgewertet ist.

Das Buch De Saint-Maurices will in dieser Richtung wirken. Freilich ist es für unser deutsches Empfinden bisweilen zu überschwänglich. Wer davon absehen kann, wird manches Neue und Wertvolle über diesen vielverkannten großen Denker der Hochscholastik erfahren. Wir würden ihn weder auf die Seite des heiligen Thomas noch auf jene des heiligen Bonaventura stellen. Er ist sowohl als Mensch als auch als Denker von urwüchsiger Eigenart.

Als Philosoph ist Duns Scotus neuzeitlich in seiner Neubewertung des Individuellen und in seiner Auffassung der Materie — ebenso wie in seiner Einheitspsychologie. Als Theologe reißt er vor allem im großartigen Entwurf der allgemeinen Königsherrschaft Christi mit sich fort. Wichtig für das Verständnis seiner Mariologie ist, daß sie unmittelbar aus dem Primate Christi folgt.

Warum hat Duns Scotus trotz seiner unbestreitbaren Größe als Lehrer und Denker bis in unsere Zeit so im Schatten gestanden? Zwar erhielt er immer wieder von hoher und höchster kirchlicher Stelle Anerkennung und Lob gezollt — aber Tatsache bleibt, daß er neben Thomas sehr zurücktritt und nur geringen Einfluß auf den philosophisch-theologischen Nachwuchs der Gesamtkirche ausübte. Das hat sicher gewichtige historische Gründe, aber, wie es uns scheint, auch sachliche. Man braucht nur die ganze Theorie etwa seiner Thesen vom Primat des Willens oder den Formaldistinktionen nachzulesen, so wird einem vieles klar. Auch aus didaktischen und pädagogischen Gründen lag es nahe, den Aquinaten für den Schulunterricht vorzuziehen. Das kann sich ein gut Stück ändern, wenn Duns Scotus einen kongenialen Ausleger findet, der die Tiefe scotistischen Denkens mit einer schlichten, durchsichtigen Darstellung verbindet. Jedenfalls verdient der ebenso demütige wie geistesgewaltige Schotte mehr als bisher in die Gegenwartsdiskussion eingeschaltet zu werden. G. F. Klenk S.J.

Lewis, C. S.: Die große Scheidung oder zwischen Himmel und Hölle. (141 S.) Köln 1955, Hegner. DM 6,80.

Während L. in „Die böse Macht" (vgl. diese Zeitschrift 155 [1954] 238) die äußersten Verwüstungen in dem sich dem Bösen ausliefernden Menschen darstellt, sucht er in diesem Buch die Anfänge und die Wurzeln der Scheidung von Gut und Böse und des sich aus ihr ergebenden Schicksals zu ergründen. In einer Art Legende oder in einem Traumbild erzählt er, wie er die Erde verläßt und in einem Vorzustand vor dem letzten Aufenthalt des Menschen (Himmel und Hölle) aufmerksam wird auf das, was die Unordnung und das Unglück oder die Ordnung und das Glück herbeiführt. Schlicht ausgesprochen: Der Mensch hat die Wahl, sich Gott unterzuordnen oder aber zu versuchen, Gott sich gefügig zu machen. Ähnlich wie Dante, aber nicht mit seiner großartigen Klarheit, findet L. Symbole und Bilder, die den Zustand des ungeläuterten, sich läuternden und geläuterten Herzens anschaulich machen. Zuweilen dunkel und bizarr, vor allem im Eingang

schwer zugänglich — erst eine zweite Lesung führt zu vollem Verständnis — führt Lewis den Leser ein in das Wesen des Bösen (Die Ichsucht), seine verschlungenen Wege im Menschenherzen, seine Täuschungsversuche durch die Maske des Guten und in die Lehre Christi: Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen.

H. Becher S.J.

Scheler, Max: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. (450 S.) 4. Auflage. Bern 1955, Francke Verlag. Leinen DM 25,50.

Die Aufsätze dieses Bandes, des dritten in der Reihe der neuen Scheler-Ausgabe, erschienen zum ersten Mal unter dem jetzigen Untertitel im Jahre 1915. Es war also die Zeit des „Formalismus in der Ethik", und an dieses Werk erinnern sie auch. Den Anlaß gaben oft Zeitprobleme. Aber Scheler geht immer hinter das Soziale und Kulturelle auf die eigentlichen Gründe und letzten Geisteshaltungen zurück. Viele Gedanken waren damals neu, sind aber unterdessen fast selbstverständlich geworden. Hier wie auch sonst ist der Vf. im Umgang mit den Tatsachen zuweilen sehr selbstherrlich. Auch ist die Geschichte etwas anders verlaufen, als in den Artikeln über den Bourgeois vorausgesagt wurde. Zunächst vollzog sich durch den Marxismus eher ein Einbruch des Westens in den östlichen Geist. Aber auf die Dauer dürfte Scheler recht behalten und der Osten sich auf seine eigene Geistigkeit besinnen. Wie zu den früheren Bänden hat die Herausgeberin Maria Scheler auch zu diesem ein ausführliches Sach- und Personenregister hinzugefügt.

A. Brunner S.J.

Jung, C. G.: Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. (195 S.) 2. Aufl. Zürich 1955, Rascher. Brosch. DM 10,80.

Das Werk hat vor allem geschichtlichen Wert. Es ist zum ersten Mal im Jahre 1912 erschienen und bedeutete einen Wendepunkt in der Entwicklung der modernen Psychologie. J. nahm darin die Psychoanalyse Freuds gegen Mißverständnisse und Vorurteile in Schutz und betonte, daß der Forschung ganz neue Bereiche des Seelenlebens erschlossen worden seien. Zugleich aber sagte er sich von Freuds Deutung der neuen Tatsachen los. Er lehnte es ab, überall das Sexuelle als die treibende Kraft zu sehen, und gab dem Ausdruck Libido eine neue, viel umfassendere Bedeutung: für ihn bezeichnet das Wort die noch undifferenzierte seelische Kraft, die in allem psychischen Geschehen wirksam ist. Damit war der Weg zu einer angemesseneren Erklärung vieler psychischer Erkrankungen eröffnet.

A. Brunner S.J.

Geschichte

Meinecke, Friedrich: Aphorismen und Skizzen zur Geschichte. 2. erweiterte Auflage. (180 S.) Stuttgart, K. F. Koehler. DM 8,80.

Treffende und tiefsinnige Gedanken zum Wesen und Sinn der Geschichte sind in den letzten Jahrzehnten viel gemacht worden. Diejenigen Meineckes nehmen darunter einen ersten Rang ein. Sie sind für den Historiker und Geschichtsphilosophen gleich bedeutsam und fordern jeden, dem Geschichte ein bewußtes Anliegen ist, auf, sich damit auseinanderzusetzen.

Aus der Fülle der Aphorismen und Skizzen möchten wir einige Hauptpunkte herausgreifen, von denen aus, wie uns scheint, auch ein Licht auf Meineckes Stellung zum Historismus fällt. Es sind dies seine Auseinandersetzungen mit den Geschichtsprinzipien Rankes. Diese sind unbeschadet nüchterner empirischer Forscherarbeit religiös bestimmt. Außer der zeitlosen Gegenwärtigkeit aller irdischen Ereignisse vor dem Auge Gottes, gibt es zwei weitere Stufen der Geschichtsschau. Von der Sicht auf Geschichte, die von Gottes Thron ausgeht, sieht der Historiker ab. Die zweite Stufe kann er schon selbst einnehmen: es ist die gläubige Ahnung und Annahme, daß jede Epoche unmittelbar zu Gott stehe. Jedes Zeitalter und jede Generation hat vor Gott die gleichen Grund-Rechte und erhält das Urteil nach dem, was sie vor Gottes Augen tut oder nicht tut. Sie wird in sich bewertet und nicht als Glied einer Entwicklung. Es ist dies die vertikale Sinngebung der Geschichte.

Die dritte oder unterste Stufe der Geschichtsschau richtet sich auf die innere Ursächlichkeit und Notwendigkeit der historischen Aufeinanderfolge. Es geht um „die Mär der Weltgeschichte", die Ranke streng empirisch aufhellen wollte. Aber er kann nicht umhin — unter Ablehnung eines seichten Fortschrittsglaubens — auch diese dritte Stufe letztlich ins Religiöse hinein zu vollenden, und damit der vertikalen eine horizontale Sinndeutung der Geschichte beizufügen.

Hier nun setzt Meinecke zur Kritik an. Er lehnt diese Geschichtsphilosophie bzw. -theologie als zu dogmatisch-christlich ab und baut eine eigene auf, die oft anmutet wie eine Übertragung der Jaspersschen Religionsphilosophie auf das Gebiet der Geschichte (119—129): Vom Glauben zum Zweifel und wieder zurück vom Zweifel zum Glauben. Die Dialektik in der Jaspersschen Transzendenzerkenntnis wiederholt sich bei M.: ein Ja, das in Nein umschlägt, ein Nein, das wieder zum Ja drängt — und so in stetem schwankendem Wechselspiel. Weder Pantheismus noch Theismus genü-

gen: Gott ist der ganz Unbekannte. Das Höchste, was dem Historiker nach den furchtbaren Erschütterungen der jüngsten Vergangenheit noch möglich ist, ist ein von Zweifeln umwitterter Glaube an das θεῖον in der Welt.

Wenn auch die Tragödie der Menschheitsgeschichte nur noch zwielichtige Ahnungen von einem horizontalen Geschichtssinn zuläßt, so bleibt doch der Trost, daß jede Epoche in sich einen Sinn trägt, insofern bestimmte Werte in ihr sichtbar werden. Nun erhebt sich die Schwierigkeit: wenn sich der persönliche Gott in die dialektische Ahnung des θεῖον auflöst, werden dann die Werte, an denen eine Epoche gemessen und beurteilt und in ihrem Sinngehalt gewogen wird, sich nicht auch auflösen? Bleibt eine absolute Wertwelt ohne absolute Gottheit? Und in der Tat, scheint bei M. auch der Kosmos der Werte nicht unbedingt jenseits der Zeit und ihrer Verwandlung zu liegen. Dadurch aber wird dann jede, auch die vertikale Geschichtsdeutung fragwürdig. Nun ist M. kein Metaphysiker, und wenn ich oben von Gedankenverwandtschaft mit Jaspers sprach (das θεῖον könnte auch eine Erfindung Heideggers sein), so braucht damit noch keine gedankliche Abhängigkeit ausgesprochen zu werden. M. erkennt theoretisch, daß der Gott Rankes ein allzu vermenschlichter Gott war, zu tief eingelassen in das Rahmenwerk irdischer Geschichte. Deswegen appelliert er unter dem Zeugnis der Katastrophe, die den allzu bürgerlichen Gott der Staaten und Schlachten in den Abgrund gerissen hat, an den Deus incognitus. Aber er gleitet dabei aus und gerät in die Nähe eines Historismus, den er einerseits überwinden möchte, anderseits aber notgedrungen immer wieder teilt.

G. F. Klenk S.J.

De Madariaga, Salvador: Porträt Europas. 2. Auflage. (236 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlags Anstalt. DM 8,80.

Die Bewohner unseres Erdteils rufen nach Europa — und handeln meist dagegen. Nun hält ihnen Salvador de Madariaga einen Spiegel vor, einen köstlichen Spiegel, der im Spiel buntfarbiger Bilder und Gedanken, in zum Teil grotesken Übertreibungen und witzigen Einseitigkeiten tiefe und ernste Wahrheiten vorhält. Europa als Verwandtschaft und innerer Widerspruch — eine Familie voll von Gegensätzen, die bald zu einer höheren Symphonie zusammenklingen, bald in Krach und Zwietracht ein halb tragisches, halb komisches Schauspiel bieten — das ist die farbige Oberfläche des Buches. Es ist also keine wissenschaftliche Arbeit im Sinne einer systematischen Geschichts- und Wesensanalyse unseres Erdteils und seiner Völker, und doch ein auf tiefem historischen Wissen und vergleichender Völkerkunde gründender intuitiver Versuch einer meta-historischen Deutung. Wenn man Madariaga einen Liberalen nennt, so gilt das nicht schlechthin; er hat viel Konservatives an sich.

Das Wesen des Europäers erscheint ihm in einem Dreitakt-Rhythmus, der vom Geistigen im engeren Sinne auf das soziale und politische Leben und sogar die Wissenschaft übertragen gekünstelt wirkt. Kein Volk, auch die Spanier nicht, wird sich im Porträt Madariagas erschöpfend dargestellt finden, und doch mag sich jeder zutiefst betroffen fühlen. Was das Konterfei des Deutschen angeht, können wir manches beherzigen, unter anderem freilich auch das, daß es sowohl bei unseren ausländischen Kritikern als auch unseren Lobrednern ein fast unausrottbarer Übelstand ist, das deutsche Wesen weitgehend am preußisch-deutschen Typ, also dem Typ, der erst von gestern stammt, abzulesen. Es wird immer schwer sein, sie davon zu überzeugen, daß wir tausend Jahre älter sind als dieser Typ. Das genannte Mißverständnis führt dann dazu, daß nach Madariaga z. B. Wagner als echte deutsche Art zu gelten hat, während Mozart keine deutsche Seele besitzt, weil es in ihm keine Schwüle und keine Schwärmerei gibt. Aus dem gleichen Grunde muß dann Madariaga den europäischen Universalismus, der im Mittelalter das gesamte deutsche Geistesleben überformt hatte und in geminderter Form bis zur französischen Revolution, ja, bis 1866 nachwirkte, auf den schmalen Streifen um den Rhein verweisen, der dann einfach aus Deutschland ausgeklammert wird. G. F. Klenk S.J.

Mönnich, Horst: Das Land ohne Träume. Reise durch die deutsche Wirklichkeit. 2. Auflage. (290 S.) Braunschweig 1956, Georg Westermann Verlag. Ln. DM 9,80.

Es ist gut, den Bewohnern des Wirtschafts-Wunderlandes immer wieder einen unerbittlichen Spiegel vorzuhalten. Friedrich Sieburg hat es mit seinem Buche „Die Lust am Untergang" getan, und nun tut es Horst Mönnich unter einer anderen Rücksicht. Beide kommen darin überein, daß wir Nachkriegsdeutschen uns unsere wirkliche Lage verdecken. Wir verkleben uns mit Plakaten und Bildern die Wirklichkeit. Nein, wir träumen nicht mehr, wir haben keine Zeit dazu; denn wir müssen wieder aufbauen. Aber sind es nicht vielleicht nur Fassaden, die wir bauen? Ist nicht alles wie eine dünne Haut, unter der noch alles im Chaos liegt, noch unverarbeitet, geistig und seelisch noch nicht bewältigt: „Zwei Weltkriege, zwei Umstürze, zwei Zusammenbrüche, die Bomben, die Brände, der Hunger und die Kälte"? Es wird noch einmal ans Licht drängen und uns zu schaffen machen, „wenn wir am wenigsten daran

denken, wenn wir wieder Ruhe haben . . ." (9). Ja, aber werden wir — abgesehen von einzelnen — zu dieser Ruhe gelangen? Wir verdecken uns die Gefährlichkeit und Gefährdung unserer Existenz — gewiß. Indes eben das Provisorische unseres deutschen Daseins begünstigt diese Verdeckung, ja zwingt in einem hohen Grade dazu: der brutale Kampf um die materielle Sicherung der Einzel-Existenz kerkert in die Gegenwart ein, die Geschichte versinkt im Ruß und Qualm unerhörter Wirtschafts- und Arbeitsanspannung — und in die Zukunft hineinträumen? Träume sind in Mißkredit geraten, seitdem uns ein Fieberträumer mit „nachtwandlerischer Sicherheit" in den Abgrund führte. So begnügen wir uns zeitlich mit dem Tag und der Stunde. — Und räumlich? Hier herrscht dieselbe Unsicherheit. Auch hier leben wir im Provisorium. „Wir sind einmal in sicheren geographischen Grenzen aufgewachsen . . . Fragen Sie heute irgendeinen Menschen in Westdeutschland oder in der Sowjetzone, ob er eine feste Gestalt von Deutschland in seiner Vorstellung besitzt" (12). Ja, auch hier verdecken wir die Wirklichkeit und klammern uns in den kleinen Horizont: unserer Stadt mit dem Strom und der Promenade. Ja, die einzelnen Menschen sitzen in ihren einzelnen Häusern — ohne Brücke.

Und nun fährt Horst Mönnich durch Deutschland, um es in seiner Wirklichkeit aufzudecken. Sein Weg führt von der Nordsee bis zum Chiemsee, vom Schwarzwald bis nach Leipzig. Was er herausstellt, ist eben die verdeckte Fragwürdigkeit unseres Lebens, die in Gesprächen mit Menschen aller deutschen Gaue in unerbittlichen Schilderungen der örtlichen Situationen aufscheint.

Man könnte ihm vorwerfen, er sei einseitig, habe nur Sinn und Augen für das Brüchige und Faule — aber dieser Vorwurf träfe ihn nicht, weil er ja eben diese eine Seite sprechen lassen will, die sonst stumm bleibt. Wir werden gut daran tun, aufmerksam hinzuhören. Man könnte auch einwenden, daß nur die Risse und Brüche in den greifbaren Schichten unseres Daseins gesehen werden, daß der Tiefgang ins Metaphysische und Allgemein-Menschliche fehle. Aber abgesehen davon, daß dies nur zum Teil stimmt, daß er nämlich bisweilen auf letzte Schichten stößt, wie z. B. auf dem Leipziger Kirchentag — also abgesehen davon, — Mönnich entwirft Bilder der Wirklichkeit, wie sie auf ihn wirkt. Er will erregen, zum Widerspruch und zum Gespräch anreizen und keineswegs letzte zeitgeschichtliche, psychologische, ethische oder religiöse Werturteile fällen. Das Land ohne Träume — ob der Titel ganz stimmt? Der Verfasser fand in der Tat noch so etwas wie idyllische Winkel, wo man träumt, aber gerade diese Art Träume, z. B. in der Musenstadt am oberen Neckar, scheinen ihm nicht geheuer zu sein.

G. F. Klenk S.J.

Literatur

Jammes, Francis: Almaide oder die Geschichte der Leidenschaft eines jungen Mädchens. Mit Zeichnungen von Richard Seewald. (79 S.) Köln 1955, Jakob Hegner. DM 4,30.

Es ist die lyrische Atmosphäre der berühmten griechischen Novelle von Daphnis und Chloe, die hier herrscht, mit dem wesenhaften Unterschied, daß die geistige Liebe im Vordergrund steht, die leibliche zurücktritt. Der Gedanke an die christliche Lebenswelt der kindlichen Almaide, die als Waise bei ihrem Onkel zu verblühen droht, einen Hirtenknaben liebt, der als Bergführer umkommt, dessen Sohn ihren Lebensinhalt ausmachen wird, hat keinen Einfluß auf diese Seelenentwicklung. Deshalb darf man Almaide nicht eine christliche Dichtung nennen; doch wird man trotzdem eine natürliche Schönheit von Sprache und Gehalt anerkennen. H. Becher S.J.

Bloy, Léon: Der Verzweifelte. Roman. (410 S.) Heidelberg 1954, F. H. Kerle. DM 10,80.

Der Dichter schrieb den Roman im Anschluß an sein Erlebnis mit der „Ventouse", einer Dirne, die er aus dem Sumpf rettete, die aber später dem religiösen Wahnsinn verfiel. Dies wie auch übrige Züge seines Lebens verkörperte er in „Kain Marchenoir", dem Verzweifelten. Aber das Autobiographische ist so verwandelt und auf das Wesentlich-Menschliche gebracht, daß es dem Lebensdatenjäger nichts nützt, eine echte Dichtung auch nicht beeinträchtigt. Jugend, Verirrungen der Jünglingszeit, Versuch, nach dem Tod des Vaters in der großen Karthause sich wieder zu besinnen, Bemühung um Anerkennung seiner dichterischen, religiösen, menschlichen Wesenheit und Tod, sind der Inhalt des verzweifelten Lebens. Mit Recht sagt das Nachwort, daß es nicht Bloys Mängel, Ungerechtigkeiten und Übertreibungen waren, die ihm den Widerstand eintrugen, sondern sein durchdringender Blick, seine echte Ergriffenheit und die Inbrunst seiner Gotthingegebenheit, die alle Lauheit, Unlauterkeit, Feigheit und Lüge anzuprangern bereit waren. Aber das nur Halb-Großartige seines Daseins ist doch zu gleicher Hälfte entstellt durch das Maßlose und auch Künstlerisch-Unbeherrschte, das irgendeine verblüffende Wendung, ein ungewohnt aufreizendes Bild, einen schmutzigen Vergleich nicht unterdrücken kann. Er ist wie ein wilder Sturm, der durch den Wald fährt, Blätter, Äste abreißt und ein Feld der Zerstörung hinter-

läßt. Das Mittelmäßige ist ihm ein Greuel. Noch fürchterlicher geht er mit dem nur äußeren Schein um. Man muß das Scherbengericht über die Literaten seiner Zeit (272 bis 337) oder seinen Angriff auf das bürokratische und sentimentale Christentum (200 ff.) lesen, um zu sehen, wie Bloy sich in eine Grenzenlosigkeit hineinsteigert, die zudem, durch die Berührung der Gegensätze, in das Abgründige hinabsteigt. Vielleicht müssen aber solche Orkane brausen, um zu erschüttern. Als Mensch und auch als Autor gehört Léon Bloy zu den wichtigen Erscheinungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und zu den Propheten der Untergänge der Gegenwart. Ein Schöpfer aber ist er nicht, und auch Gottes Atem ist nicht im Sturm gegenwärtig. H. Becher S.J.

Giraudoux, Jean: Die Schule der Gleichgültigen. (155 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer. DM 9,80.

In drei Erzählungen werden drei junge Männer vorgestellt, Menschen des Mittelmaßes, die zwar ihr Leben nicht gerade verspielen, aber auch jeder Entscheidung aus dem Weg gehen. Sie träumen und kommen so über alle Klippen des Daseins hinweg. Der Verlag meint, die Phantasie schenke „ihnen den Schlüssel zu einem Zauberreich, in dem die Menschen in inniger Verbindung mit Pflanze und Tier, in Harmonie mit sich und dem Universum leben." In Wirklichkeit aber erfüllen doch die Erzählungen den Leser mit der Trostlosigkeit dieser, wenn auch nicht toten, so doch lauen Seelen. H. Becher S.J.

Estanc, Luc: Brunnen der Tiefe. Roman. (534 S.) Heidelberg 1955, Drei Brücken Verlag. DM 19,80.

Eine Gruppe von Menschen, die durch Heimat, Schule, Lebensschicksale verbunden sind und Priester, Klosterfrauen, Geschäftsleute, Journalisten und Menschen der Unterwelt unter sich haben, werden in diesem Buch geschildert, und dabei macht der Verfasser deutlich, wie menschliches Versagen und Sündigen durch die Barmherzigkeit Gottes überwunden wird. Diese aber bedient sich dabei des Opfers, der Selbsthingabe der Menschen. Es wird also ein Bild der religiösen Wirklichkeit gegeben, die der eigentliche Gehalt des in der Gegenwart oft so verwüsteten Lebens ist. Der realistische, aber nie abstoßende Roman überrascht nur einmal, wo ein Priester seine Hoffnung äußert, schließlich würden doch noch alle gerettet (473). Das Werk ist nicht leicht zu lesen. Denn der Verfasser schreibt von der ersten Zeile an schon aus der ganzen Fülle seines Wissens um das Wesen der Personen und tastet sich nicht erst langsam an den Kern ihrer Seelen heran. Außerdem gibt er sehr oft ihre Überlegungen, Stimmungen, Reflexionen mit ihrer Unklarheit und Halbheit wieder. Wenn er dagegen, wie gegen Ende des Buches, mehr erzählt, weiß er den Leser zu ergreifen. So ist der Roman mit einem Bildwerk zu vergleichen, bei dem die genaue Linienführung noch im Stein verborgen blieb.
H. Becher S.J.

Longhy, Claude: Annabella. Roman. (563 Seiten) Würzburg 1955, A. Zettner. DM 14,80.

In diesem zweiten Band der Trilogie „Das Maß der Welt" wird das Schicksal der jungen Annabella, ihrer Eltern und Verwandten während des Weltkrieges 1914—1918 erzählt. Die Frauen und ihre Kinder, von denen die Söhne bald ins Feld müssen, verwundet werden oder fallen, erleben ihre eigenen Nöte. Die junge Generation verknüpft sich zu neuen Verbindungen der Liebe oder muß den Tod der Geliebten erleiden. Die bürgerliche Atmosphäre ist sehr gut getroffen. Größere Tiefen werden nicht erreicht. Es bleibt bei den Erlebnissen des Herzens, die die Zeit heilt. So kann Longhy das letzte Kapitel des Unterhaltungsromans mit „Alles beginnt wieder" überschreiben.
H. Becher S.J.

James, Henry: Maisie. Roman. (293 S.) Köln 1955, Kiepenheuer und Witsch. DM 16,80.

Ein kleines Mädchen ist bei der Scheidung seiner Eltern beiden zugesprochen worden und soll abwechselnd je sechs Monate bei Vater oder Mutter leben. Beide bemühen sich, das Kind ganz auf ihre Seite zu ziehen. Bei jedem findet es eine Erzieherin, die ihre ganze Liebe schenkt. Das unbefangene Kind wird einer labyrinthischen Fülle von Beziehungen ausgesetzt, die noch verwickelter werden, da Vater und Mutter neue Verbindungen eingehen. Mit einer natürlichen Geradheit versucht das Kind, jeder Person aufrichtig und herzlich entgegenzutreten. Es gelingt ihm auch weithin, ohne daß es sich selbst verliert. Es entscheidet sich zuletzt auch für das Rechte, für die „Moral". Soll man dem Verfasser glauben, daß ein Kind so unverletzt durch hemmungslosen Haß und ungezügelte Begierde hindurchgehen könne, dabei nur seine diplomatischen Fähigkeiten entwickle, ohne eigentlich in seinem Kern berührt zu werden? Haben wir es hier nicht mit einem, in diesem Fall doch dem Leser peinlichen Spiel zu tun, das geschickt geführt wird, wie die besten Intrigenstücke spanischer Dramatiker? Unter dieser Rücksicht ist das Buch eine mit realistischer Ironie gemeisterte, auch in der umständlichen Sprache dem Inhalt angepaßte Leistung des Verfassers, die aber vor der Tragik stehen bleibt. H. Becher S.J.

Roelants, Maurice: Kommen und Gehen. Aus dem Flämischen übersetzt von Georg Hermanowski. (141 S.) Im Verlag Bonner Buchgemeinde, o. J. Ln.

Roelants schildert, wie eine junge, auf Scheidung sinnende Frau der Familie eines verheirateten Architekten (dem Ich des Romans) ihren Besuch abstattet. Der Architekt, dessen Frau und deren Hausfreund, Kaplan Berrewats, bemühen sich, der Verzweifelnden wieder Mut und religiösen Stand einzuflößen —, aber sie ist schön usw. Trotz aller Gefahren geschieht kein Unglück. In seiner moralischen Linienführung ist der Roman, der es weder mit Katastrophen noch mit dem Triumph einer vollen Bekehrung hält, von einer ziemlich sauberen Reinlichkeit und insoweit empfehlenswert. Anders verhält es sich, wenn man seine literarische Qualität untersucht. Ein begabter Schriftsteller, dem markante Sätze und Charakterzeichnungen gelingen, begeht hier den Fehler, sein Ich in einer Unzahl peinlicher Selbstanalysen auszuschlachten (z. B. S. 70: ‚mein Hochmut muß wohl übertrieben empfindlich sein, denn ich fühle mich wirklich beleidigt'; S. 128: ‚Obendrein war ich klug genug, auf Grund der peinlichen Lehren, die ich in der jüngsten Zeit erfahren hatte, meiner Spontaneität zu mißtrauen'). Nicht weniger taktlos wirkt die charakterologische Zergliederung Lucias, der Frau des Architekten. Der Verlag gibt an, daß ‚Kommen und Gehen' bereits in fast alle Weltsprachen übersetzt worden sei. H. Stenzel S.J.

Wurm, Franz F.: Der Leutnant und sein General. Roman. (376 S.) Kevelaer 1955, Butzon & Bercker. DM 12,80.

Hier wird das Kriegsgeschehen an der Ostfront vom Frühjahr 1944 bis zum Verlust Ostpreußens und der Kapitulation erzählt. Die meisten Kriegsromane berichten die Schicksale der unmittelbaren Front. Wurm führt uns in das Hauptquartier der kämpfenden Armee; nur am Anfang, da der tapfere Leutnant Berken vom General Schaffer zum persönlichen Adjutanten befördert wird, und beim Zusammenbruch nehmen wir teil am Geschehen der Feuerlinie. Der Gegensatz vom wahren Feldherrn, dem schlechthin vollkommenen Generaloberst Allenstein, und dem zügellosen, auch der Partei verfallenen General Schaffer bestimmt das Geschehen und die Haltung der Offiziere. Aber das Ideenmäßige wird von dem Willen des Verfassers durchkreuzt, eine ganze Chronik der letzten Kriegsjahre zu schreiben, in der auch das Attentat auf Hitler eine Rolle spielt. Dazu tritt das Bemühen, den theologischen Sinn des Geschehens darzutun, so wie ihn der gläubige Katholik Wurm sieht. Das beeinträchtigt die Dichtung und führt zu lehrhaften Auseinandersetzungen und erdichteten Einzelepisoden, die mehr der Phantasie als dem Wirklichkeitssinn ihren Ursprung verdanken. Man wird aber nicht verkennen, daß es sich um eine aufbauende Erzählung handelt, die uns das furchtbare Geschehen wieder mahnend ins Gedächtnis ruft. H. Becher S.J.

Wurm, Franz F.: Alles hat seinen Preis. Roman. (236 S.) Kevelaer 1955, Butzon u. Bercker. DM 7,80.

Der Abiturient Georg Schleppinghoff wird Wachsoldat an der südfranzösischen Küste, lernt ein französisches Mädchen kennen, das seinetwegen die Werbung eines Franzosen ablehnt. Durch dessen Anzeige bei der deutschen Gestapo kommen er und ein Kamerad in den Verdacht des Vaterlandsverrats. Um den Freund zu retten, meldet sich Georg an die Ostfront, erlebt deren Schrecken, Rückzug und Gefangenschaft. Ein Brief seiner französischen durch den Maquis vielgeprüften Braut bewegt eine russische Befehlshaberin, Georg vorzeitig zu entlassen, nicht ohne daß er vorher der Tortur eines Verhöres unterzogen worden wäre. Der einfachen Fabel entspricht die einfache, nicht immer gefällige Sprache, die bei den geistigen Überlegungen eine höhere, aber auch abstraktere Ebene erreicht. Der Wert und die Absicht des Buches liegen nicht in den erzählten Vorgängen, sondern in der Ordnung, in die der Verfasser den Leser hineinführen möchte: die Welt der Versöhnung der Völker auf christlicher Grundlage. Es ist also ein Thesen- und, wenn man will, ein Tendenzroman. Hier gerät der Kritiker immer einigermaßen in Verlegenheit, ob er eine Erzählung ob ihrer vorzüglichen Gesinnung und der klar ausgesprochenen Wertwelt oder wegen der sogenannten Kunst beurteilen soll. Seit Jahrzehnten wird es wiederholt, daß nur die Kunstkategorien Geltung haben dürften, wobei man sich klar sein muß, daß dieses Buch den Sinn für die Schönheit der Natur und alles Menschlichen mehr bildet als viele stilistische Kapriolen von Künstlern. Man darf auch nicht vergessen, daß die Vergleichsbücher keine Meisterwerke sind, die wirklich in Gehalt und Gestalt genügen. So scheint uns auch dieses Buch, sprachlich und in Erfindung und Aufbau mäßig, mit dem Zwiespalt des Verdichteten und Gedachten, dennoch gehaltvoller und kunstfördernder als andere Kriegserzählungen. H. Becher S.J.

Maaß, Joachim: Ein Testament. Roman. (453 S.) München 1955, Kurt Desch. DM 16,80.

Xenia, die Tochter eines russischen Emigranten, der glaubte ein Dichter zu sein, aber nichts schrieb, der die Arbeit scheute, um ganz dem „Geist" zu dienen, und seine Frau als Reinmachefrau für sich und sein Kind arbeiten ließ, wurde Tänzerin, auch um des Geistes willen, und heiratete, als ihre Laufbahn durch einen Sturz zu Ende ging, einen

gutgestellten Hamburger Bürger. Die Ehe wurde unglücklich. Die drei Söhne, ebenfalls sonderbar und unausgeglichen, verkehren kaum noch mit den Eltern. Nach einem üblen Auftritt der Ehegatten wird der sechzigjährige Ernst Albert Tüllmann ermordet. Die Nachforschungen des Kriminalkommissars, der nach der Sachlage die Angehörigen verdächtigen muß, bringt das Geschehen in Fluß: Die Selbstbekenntnisse Xenias und ihrer Söhne, endlose Reden und Gespräche über den Zwiespalt von Geist und Stoff, das Böse, das Versagen des Menschen, die Macht der Liebe und die ewige Lust der Schöpfung und des Lebens. Maaß vertritt die Auffassung, daß aus der inneren Kraft der geistigen Menschen immer wieder der Versuch gemacht werden muß, die erdgebundene Ichsucht zu überwinden. Gott ist ihm ein vager Begriff ohne Inhalt, von dem wir reden, der aber in sich nicht existiert und darum auch keinen wahren Einfluß auf die Schicksale der Menschen hat. — Es ist alles etwas verschroben, was bei den Mitgliedern der Familie geschieht und gesprochen wird. Die Kraft der Sprache wird man durchaus anerkennen. Ob der Roman ein Zeugnis dafür ist, daß dem heutigen Schriftsteller der platte Materialismus und Naturalismus nicht mehr genügen und daß die Seele wieder in ihr Recht eingesetzt werden muß? Ein Ordnungsbild ist bei Maaß allerdings nicht vorhanden. Man kann auch noch nicht von der anima naturaliter christiana sprechen, eher von einer Seele, die auf das Gute und Wahre hingeordnet ist, das aber unpersönlich autonom steht. Trotzdem wird das Gemeine, das nicht verführerisch dargestellt wird, nicht eigentlich moralisch beurteilt.

H. Becher S.J.

Ott, Wolfgang: Haie und Kleine Fische. Roman. (504 S.) München 1956, A. Langen u. G. Müller. DM 16,80.

Stofflich ist der Bericht über den Seekrieg, wie es scheint, fachmännisch in Ordnung. Das nach dem Vorbild vieler sprachlich rüder Romane des zweiten Weltkrieges geschriebene Buch bedeutet aber weder formell, noch psychologisch, noch gehaltlich etwas Neues. An diesem Urteil kann auch die zutreffende, wenn auch rein negative Kritik über den Zustand Deutschlands in den Jahren des Dritten Reiches (S. 457 bis 475) nichts ändern. H. Becher S.J.

Marshall, Bruce: Kätzchen und Katzen. (120 Seiten) Köln 1955, Jakob Hegner. DM 6,80.

Wer die Katzen liebt und es leicht erträgt, wenn auch andere, selbst der Religion nahe Dinge aus der Katzenperspektive behandelt werden, wird sich an dem launigen Einfall des Dichters freuen. Auf die Hälfte verkürzt käme das Buch nicht in die Nähe ermüdender Wiederholung. H. Becher S.J.

Marshall, Bruce: Alle Herrlichkeit ist innerlich. Roman. (258 S.) Köln 1954, J. Hegner. DM 12,80.

Jakob Hegner hat den Roman: Die Welt, das Glück und Father Smith, der schon vor Jahren in deutscher Sprache erschien (vgl. diese Zs. 153 [1953] 345) neu übersetzt. Es ist wohl der erste Priesterroman des Dichters, der besonders die schlichte Alltäglichkeit priesterlichen Wirkens zum Gegenstand hat. H. Becher S.J.

Reisen

Golding, Louis: Leb wohl Ithaka. (350 Seiten) München 1956, Albert Langen und Georg Müller. Leinen DM 19,80.

In einem Kinderbuch begegnete G. zum ersten Mal Odysseus, und seine Gestalt ließ ihn seitdem nicht mehr los. Als der erste Weltkrieg ihn in den Nahen Osten führte, benützte er die Gelegenheit, um einige der in Odyssee und Ilias erwähnten Stätten zu besuchen. Er kam auch ganz nahe an Ithaka vorbei. Aber es erging ihm wie seinem Helden: Das Schiff führte ihn, ohne anzulegen, wieder in die Weite. Es sollte noch einige Jahrzehnte dauern, bis er endlich den Fuß auf die Heimatinsel des Odysseus setzen konnte. In der Zwischenzeit war er überall seinen Spuren nachgegangen; sogar das Land der Lotusesser, eine Insel vor der tunesischen Küste, hatte er aufgesucht. Wie Odysseus kam er dann vom Land der Phäaken, von Korfu, nach dem Land seiner Sehnsucht. Was er auf diesen Fahrten erlebte, das weiß er lebhaft und mit Humor zu schildern. Die anschaulichen Beschreibungen griechischer Landschaften werden durch zahlreiche Tafeln unterstützt. Mit trockener Gelehrsamkeit bleibt der Leser verschont. — Die Übersetzung ist gut. Nur hätte da, wo G., um für seine englischsprechenden Leser die Aussprache der heutigen Griechen zu bezeichnen, Homeeros oder Meeros schreibt, für den deutschsprachigen Leser Homiros oder Miros gesetzt werden müssen. Die Unterschrift einer Tafel will auch glauben machen, daß Telemach den Menelaos auf der Insel Lemnos besucht hat, während in Wirklichkeit dieser nur mit ihm von der Insel gesprochen hat.

I. Bleibe

Brügmann, Claus-Wessel und *Hedi, Ege Friedrich:* Skandinavien. Geistige Länderkunde. (416 S.) Nürnberg 1956, Glock und Lutz. Ln. DM 15,—.

Die Bände der Sammlung „Geistige Länderkunde" behandeln nicht das Geographische, sondern das Kulturelle. So gibt auch dieser Band Auskunft über Kirche, Staat, Gesellschaft, Unterricht und Literatur, Wissenschaft, Bibliotheken und Museen, Kunst, Theater, Film und Musik, Presse,

Verlagswesen, Rundfunk und Fernsehen in den Ländern Dänemark, Island, Norwegen, Schweden und Finnland. Der Stoff ist übersichtlich angeordnet, so daß jede gewünschte Auskunft schnell gefunden werden kann. I. Bleibe

Benitez, Fernando: Auf den Spuren Hernando Cortes. Ein historischer Roman. (271 S.) Bonn 1956, Bonner Buchgemeinde. Leinen DM 12,80.

Soustelle, Jacques: So lebten die Azteken am Vorabend der spanischen Eroberung. (312 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 12,80.

Das erste Buch ist nicht ein historischer Roman im gewöhnlichen Sinn. Es beschreibt wohl die Vorbereitung der Expedition nach Mexiko, ihre Anfahrt und den Zug von der Küste bis nach Mexiko. Dabei hält es sich dicht an die Quellen. Dazu, und das ist das Eigenartige des Buches, gibt es schöne Schilderungen der Natur, der Einwohner, der Städte und der Monumente, die dem Reisenden begegnen, der, wie der Vf., den gleichen Weg zurücklegt wie einst Cortes und seine Soldaten. Vergangenheit und Gegenwart spielen ständig ineinander; denn dem Vf. liegt daran, aus jener die heutige Zeit und den besonderen Charakter und die Schicksale seines Landes zu verstehen. — Das zweite Buch gibt eine geordnete Darstellung der Kultur der Azteken, von Religion, Staat, Gesellschaft und von den Sitten des Alltags. S. ist nicht wie viele andere Forscher der Meinung, diese Kultur sei innerlich schon gefährdet gewesen und darum so leicht den Eroberern zum Opfer gefallen. Er glaubt vielmehr, sie sei gerade daran gewesen, die Reste von Barbarei, die ihr noch anhafteten, abzustreifen und sich frei zu entfalten. Sicher ist, daß in vielen Punkten, wie Architektur, Skulptur, staatliche Organisation, diese Kultur, die die Azteken meist von den Tolteken und verwandten Völkern übernommen hatten, Bewundernswertes geleistet hat. Ihrer Religion, deren Götter immer wieder durch Menschenopfer besänftigt werden mußten, haftet jedoch etwas Grausames und Bedrückendes an. I. Bleibe

Scott, Gerda R.: Und auf tat sich Amerika. Ein Erlebnis-Bericht. (255 S.) Hamburg 1953, Christian Wegner. Leinen DM 9,80.

Eine mit einem Amerikaner verheiratete Deutsche reist zu ihrem Mann in die USA. Sie schildert die Überfahrt unter den Bedingungen der Zeit gleich nach dem Krieg, die Ankunft, die Überraschungen, Freuden und Enttäuschungen. Unter vielen Schwierigkeiten, die ihr unentwegter Mut aber besiegt, gelingt es dem Ehepaar, sich eine neue Lebensgrundlage zu schaffen. Aus dem Bericht leuchtet ein aufgeschlossenes, für alles Gute dankbares Gemüt dem Leser entgegen, das bereit ist, sich den Verhältnissen und Tatsachen anzupassen, und darum auch seinen Weg findet. I. Bleibe

Goneim, Mohammed Zakaria: Die verschollene Pyramide. (170 Seiten und 35 Abbildungen) Wiesbaden 1955, F. A. Brockhaus. DM 11,—.

Kann es so etwas geben wie eine verschollene Pyramide? Offenbar könnte eine fertige Pyramide nicht verborgen bleiben. Aber bei der Untersuchung des Geländes von Sakkara kam G. auf den Gedanken, daß sich im Boden noch sehr alte Überreste verbergen müßten. Die Grabungen förderten denn auch Reste einer Umfassungsmauer zutage, wie man sie von den erhaltenen Pyramiden her kennt. Dann zeigten sich auch bald die Reste einer angefangenen, aber nie vollendeten Pyramide. Zu jeder Pyramide gehören aber auch unterirdische Räume mit ihren Zugängen, die als Grabkammern dienten. Diese fehlen auch bei der neuentdeckten nicht. Man stieß sogar auf einen wunderschönen unberührten Alabastersarg; aber, eine große Enttäuschung, eine Leiche hat er nie enthalten. Auch Geschmeide einer königlichen Prinzessin und viele Steingefäße wurden geborgen. Die Erforschung der weitläufigen unterirdischen Gänge wird noch längere Zeit in Anspruch nehmen. Wahrscheinlich war die Pyramide für den Nachfolger Djosers namens Djeserti-ankh oder Sekhem-khet aus der Dritten Dynastie bestimmt. Außerdem ließ sich feststellen, daß sie seit etwa 3000 Jahren unberührt geblieben ist. Da sie in unvollendetem Zustand auf uns gekommen ist, läßt sich auch manches über das Vorgehen beim Pyramidenbau erkennen, was die fertigen Pyramiden nicht gestatten. Der Bericht, der flüssig aus dem Englischen übersetzt ist, liest sich auch für den Laien mit Interesse. I. Bleibe

Maliepaard C. H. J.: Weiße Städte, schwarze Zelte. (240 S. und 35 Abbildungen) München 1956, A. Langen und G. Müller. Leinen DM 14,80.

Die Ereignisse der letzten Zeit haben die Aufmerksamkeit auf Jordanien gelenkt. Der Staat ist noch jung, das Land zu einem großen Teil Wüste. Moderne Technik und ganz primitive Lebensweise stoßen überall unvermittelt aufeinander. M. hat das Land in allen Richtungen durchquert. Er bietet keine systematische Darstellung der Verhältnisse, sondern sozusagen eine Reihe von interessanten Kurzfilmen, die blitzartig die Verhältnisse bald hier, bald dort beleuchten und zum Schluß zusammen doch einen guten Gesamteindruck hinterlassen.

I. Bleibe



Neapolitanische Krippe — Bayer. Nationalmuseum München

LASST UNS NACH BETHLEHEM GEHEN
UND DAS GESCHEHENE SCHAUEN

Luk. 2, 15

Aus dem brennenden Ghetto

Mit Entsetzen und Abscheu, Furcht und Grauen hat die gesamte Welt die letzten Wochen durchlebt, in denen der Bolschewismus sein wahres Gesicht enthüllt hat: Grausamkeit, Niedertracht, Heimtücke. Ach, was ist das für eine Welt, in der das Weinen der Kinder und Frauen und der Schmerz der Männer die Herzen erbeben lassen, in der seit nahezu einem halben Jahrhundert in weiten Teilen der Welt Verbrechen und Gewalt regieren! Es ist trotz allem die Welt, in der der Sohn Gottes vor 1956 Jahren als Mensch geboren wurde und die er erlöst hat! „In Hoffnung" erlöst hat! Denn die Herrlichkeit Gottes, bei seiner Geburt für kurze Augenblicke sichtbar, durch sein Leiden und Sterben denen, die an ihn glauben, die „ihn aufnehmen", geschenkt, ist noch nicht offenbar. Darum bleiben auch für den Christen in dieser dunklen Weltzeit Fragen und Geheimnisse stehen, auf die er nur die eine Antwort hat: Gottes Liebe ist unbegreiflich, wie daran erkenntlich ist, daß „Gott seinen Sohn dahingegeben hat", in die Niedrigkeit des Fleisches, in die Armseligkeit menschlicher Geschichte, in den schaurigen Untergang des Todes am Kreuz. Wer möchte dies begreifen? Aber heißt es nicht: „Ich bin Gott und kein Mensch" (Os 11, 9)?

Wir bringen auf den folgenden Seiten die erschütternden Aufzeichnungen eines sterbenden Juden aus dem brennenden Ghetto von Warschau, das vom 17. April 1943 bis 16. Juni des gleichen Jahres in schweren Kämpfen auf Befehl Himmlers zerstört wurde, da sich die Juden weigerten, in die Vernichtungslager zu gehen. Seine Fragen gehen an eben den Gott, der der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" ist und dessen Unbegreiflichkeit in diesen Tagen und Wochen so mächtig die Geschichte erschüttert hat. Es gibt nur eine Antwort darauf: Nein, der Gott der Väter, der Gott Abrahams, der Gott Jesu Christi und damit auch der Gott der Christen ist kein „zorniger Gott", auch wenn er gerecht ist. Er ist der Gott einer unbegreiflichen Liebe. Daß dies kein leeres Wort sei, sondern „Anschauung", deswegen ist der Sohn Gottes Mensch geworden, ein Jude aus dem Hause David, aus dem Stamme Juda. Gottes letztes und endgültiges Wort an die Welt und ihre Geschichte ist nicht ein Wort der Rache, sondern der Liebe, die er im Leiden und Sterben seines „eingeborenen", seines „geliebten" Sohnes der Welt erwiesen hat.

Die Schriftleitung

JOSSEL RACKOWER SPRICHT ZU GOTT

Warschau, den 28. April 1943

Ich, Jossel, Sohn des Jossel Rackower von Tarnopol, ein Nacheiferer des Gerer Rabbi und Nachkomme der großen Zaddikim aus den Familien Rakkower und Meisel, schreibe diese Zeilen, während das Warschauer Ghetto in Flammen steht; das Haus, in dem ich mich befinde, ist eines der letzten, das noch nicht brennt. Schon seit einigen Stunden werden wir von heftigem Artilleriefeuer beschossen, und ringsum stürzen die Mauern ein; in kurzer Zeit wird auch dieses Haus, wie fast alle anderen Häuser des Ghettos, seinen

Bewohnern und Verteidigern zum Grabe werden. Die roten Sonnenstrahlen, die durch das kleine halbvermauerte Fenster meines Zimmers hereinkommen — dieses Zimmer, aus dem ich tage- und nächtelang den Feind beschossen habe — zeigen mir, daß es Abend wird; die Sonne kann nicht wissen, wie wenig ich es bedaure, daß ich sie nicht mehr aufgehen sehen werde. — Mit uns ist etwas Merkwürdiges geschehen: alle unsere Begriffe und Gefühle haben sich gewandelt. Der plötzliche Tod, der uns überfällt, erscheint uns als Erlöser, als ein Befreier, als ein Kettenbrecher; ich habe die Tiere des Waldes sehr lieb, darum tut es mir bitter weh, wenn man die Bösewichter, die heute in Europa rasen, mit ihnen vergleicht. Es ist nicht wahr, daß Hitler etwas Tierisches an sich hat; meiner tiefen Überzeugung nach ist er ein typisches Kind der modernen Menschheit. Diese Menschheit hat ihn geboren und geformt, und er ist offenbar der Ausdruck ihrer tiefverborgenen Wünsche.

Millionen Menschen in der großen weiten Welt (verliebt in den Tag, in Sonne und Licht) haben keine Ahnung davon, wieviel Finsternis und Unglück die Sonne uns gebracht hat; sie ist zum Werkzeug in den Händen der Bösewichter geworden; sie wurde von ihnen benützt als Scheinwerfer, um die Spuren derer anzuleuchten, die sich vor ihnen retten wollten. Als ich mich mit meiner Frau und meinen Kindern — es waren sechs — in den Wäldern versteckte, hat die Nacht, nur die Nacht uns in ihrem Schoß verborgen; der Tag hat uns denen ausgeliefert, die unsere Seelen suchten. Niemals werde ich den deutschen Feuerhagel vergessen, der auf die tausende Flüchtlinge auf der Straße von Grodno nach Warschau herunterregnete; mit der Sonne sind auch die Flugzeuge aufgestiegen und sie haben uns gemordet und gemordet. Bei dieser Schlächterei kam meine Frau um, mit dem siebenmonatigen Kind im Arm; zwei weitere meiner restlichen fünf geliebten Kinder verschwanden an diesem Tag; sie haben David und Jehuda geheißen; einer war vier der andere sechs Jahre alt. Bei Sonnenuntergang sind die wenigen Überlebenden weiter ihren Weg in Richtung Warschau gegangen; ich aber mit meinen drei übriggebliebenen Kindern bin durch die Wälder und Felder rings um den Schlachtplatz geirrt und habe die verlorenen Kinder gesucht. Wie Messer haben die ganze Nacht hindurch unsere Stimmen die Totenstille zerschnitten: David! Jehuda! Aber nur ein hilfloses, herzzerreißendes Echo hat unsere Schreie beantwortet wie ein Totengebet. Ich habe meine beiden Kinder nie mehr gesehen; in einem Traum befahlen sie mir, sie nicht weiter zu suchen, da sie sich in Gottes Hand befänden. Meine letzten Kinder sind im Warschauer Ghetto umgekommen; Rachel, mein zehnjähriges Töchterchen, hatte gehört, daß manchmal in den städtischen Abfallkästen jenseits der Ghettomauer Brotreste zu finden wären. Damals herrschte schon Hunger im Ghetto; die Verhungerten lagen wie Unrat in den Straßen herum. Die Menschen im Ghetto waren zu jedem Tod bereit — außer zum Hungertod; wahrscheinlich verbleibt dem Menschen, wenn alles andere Verlangen in ihm langsam abstirbt als letzter Trieb der Hunger, auch wenn er den Tod herbeisehnt.

Rachel hatte mir von ihrem Plan erzählt, sich aus dem Ghetto herauszuschleichen — ein Verbrechen, auf das der Tod stand. Zusammen mit einer Freundin, einem Mädchen von elf Jahren, hat sie sich auf den gefährlichen Weg gemacht. Im Dunkel der Nacht ist sie von zu Hause fort; und bei Sonnenaufgang wurde sie außerhalb der Ghettomauern mit ihrer Freundin entdeckt. Dutzende Bösewichter machten Jagd auf zwei zehnjährige, verhungerte Kinder; die konnten nicht so schnell laufen, und eine von ihnen, meine Tochter, ist erschöpft zu Boden gefallen. Und die Nazis haben ihren Kopf mit Bajonetten durchbohrt.

Das fünfte Kind, Jakob, ein Junge von dreizehn Jahren ist an seinem Barmizwah — seinem Einsegnungstag — an Tuberkulose gestorben. Sein Tod war eine Erlösung. Das letzte Kind, meine fünfzehnjährige Tochter Chawe ist bei einer „Kinderaktion" umgekommen, die bei Sonnenaufgang am Tage von Roschhaschanna — am Neujahrstage begann und bei Sonnenuntergang beendet war. An jenem Tag haben Hunderte jüdischer Familien ihre Kinder verloren.

Jetzt ist meine Stunde gekommen. Wie Hiob kann ich von mir sagen — und ich bin nicht der einzige —: Nackt bin ich geboren, nackt kehre ich zur Erde zurück. Ich bin jetzt 43 Jahre alt und, wenn ich auf die vergangenen Jahre zurückblicke, so kann ich behaupten, soweit ein Mensch überhaupt etwas mit Sicherheit behaupten kann: Ich hatte ein herrliches Leben. Mein Leben war einmal von Glück gesegnet, aber ich wurde nie übermütig. Ich hatte ein offenes Haus für jeden Bedürftigen, und ich war glücklich, wenn ich einem Menschen gefällig sein konnte. Ich habe Gott in glühender Hingabe gedient, und meine einzige Bitte an ihn war, ich soll ihm dienen dürfen „mit dem ganzen Herzen, mit der ganzen Seele und mit der ganzen Kraft". Nach all dem, was ich erlebt habe, kann ich nicht behaupten, daß diese Einstellung ganz unverändert geblieben ist. Mit Sicherheit aber kann ich behaupten, daß sich mein Glaube an ihn nicht um ein Haar verändert hat. Früher, als es mir gut ging, war meine Beziehung zu ihm wie zu einem, der mir immer Gnade erwiesen hat und in dessen Schuld ich immer war. Jetzt aber ist es die Beziehung wie zu einem, der auch mir etwas schuldet. Darum denke ich, ich habe das Recht, ihn zu mahnen; ich fordere aber nicht wie Hiob, Gott möge mit seinem Finger auf meine Sünde zeigen, damit ich weiß, womit ich die Strafe verdiene; Größere und Bessere als ich sind der Ansicht, daß es sich bei dem, was jetzt geschieht, nicht mehr um Strafe für Sünden handelt: Es geht etwas ganz Besonderes vor in der Welt — es ist jetzt die Zeit, da der Allmächtige sein Gesicht von den Betenden abwendet.

Gott hat sein Gesicht vor der Welt verstellt. Und darum sind die Menschen ihren eigenen wilden Trieben überlassen. So, denke ich, ist es ganz natürlich, daß, wenn die Triebe die Welt beherrschen, diejenigen die ersten Opfer sein müßten, in denen das Göttliche und Reine lebt. Das mag kein Trost sein; aber wie das Schicksal unseres Volkes nicht durch irdische, sondern außerirdische Gesetze bestimmt wird, durch geistige und göttliche, so

muß der Gläubige in diesen Ereignissen einen Teil der großen göttlichen Rechnung sehen, im Verhältnis zu der menschliche Tragödien bedeutungslos werden. Das bedeutet aber nicht, daß ein frommer Jude das Urteil einfach annimmt, wie es ist, und sagt: „Gott hat recht, sein Urteil ist gerecht." Zu sagen, daß wir die Schläge verdienen, die wir bekommen, heißt: uns selber mißachten und den Namen Gottes gering schätzen.

Da das so ist, erwarte ich natürlich kein Wunder, und ich bete nicht zu meinem Gott, er möge Mitleid mit mir haben. Er mag gegen mich dieselbe Gleichgültigkeit zeigen, die er gegenüber Millionen anderer seines Volkes gezeigt hat. Ich bin keine Ausnahme von der Regel und ich erwarte nicht, daß er zu mir eine besondere Beziehung hat. Ich werde nicht versuchen, mich zu retten, und ich werde von hier nicht fliehen. Ich werde die Arbeit erleichtern, indem ich meine Kleider mit Benzin überschütte, ich habe drei Flaschen Benzin übrig von den Dutzenden Flaschen, die ich den Mördern auf die Köpfe goß. Sie sind mir teuer, wie dem Säufer der Wein. Nachdem ich die letzte Flasche über meine Kleider gegossen habe, werde ich diese Zeilen in die leere Flasche legen. Ich werde die Flasche in den Ziegeln des halbvermauerten Fensters verstecken. Sollte jemand die Zeilen finden und lesen, so mag er vielleicht das Gefühl eines Juden verstehen, eines von Millionen, der gestorben ist und verlassen von Gott, an den er so stark glaubte.

Zwölf Menschen waren wir in diesem Zimmer, als der Aufstand begann; und neun Tage lang haben wir gegen den Feind gekämpft. Meine elf Kameraden sind gefallen. Sie sind still gestorben. Selbst der kleine Junge ist still gestorben, wie seine älteren Kameraden. Das geschah heute früh; der Junge war auf den Berg von Toten geklettert, um durch das halbvermauerte Fenster zu schauen. So stand er einige Minuten neben mir. Plötzlich ist er hintenüber gefallen, ist heruntergerollt von dem Leichenhaufen und wie ein Stein liegengeblieben. Zwischen den beiden schwarzen Locken auf seiner kleinen bleichen Stirn stand ein Blutstropfen — eine Kugel durch den Kopf. Gestern früh, als der Feind sein Feuer gegen unsere Festung eröffnete — eine der letzten im Ghetto — haben alle noch gelebt. Fünf waren verwundet und haben weitergekämpft. Im Verlauf der beiden Tage sind alle gefallen. Einer nach dem andern, auf Wacht gestanden, gefallen, und einer auf den anderen, so wie sie, einer nach dem anderen, auf Wacht standen, bis eine Kugel sie traf.

Ich habe nur noch die drei Flaschen Benzin. Munition habe ich keine mehr. Aus den drei Stockwerken über mir wird noch heftig geschossen. Sie können aber keine Hilfe senden, da allem Anschein nach die Treppe durch Kanonenfeuer zerstört wurde; ich glaube, das Haus ist im Einstürzen. Ich liege auf der Erde, während ich diese Zeilen schreibe. Ringsum liegen meine toten Kameraden. Ich schaue in ihre toten Gesichter und es scheint, als ob sie ironisch lächelten, als wollten sie sagen „Hab ein wenig Geduld, du Narr; noch ein paar Minuten und auch dir wird alles klar werden." Besonders spöttisch und ironisch scheint mir das Gesicht des kleinen Jungen, der wie schlafend

neben meiner rechten Hand liegt. Sein kleiner Mund scheint zu lächeln. Und mir, der noch lebt und fühlt und denkt wie ein Lebender, mir scheint, daß er mich auslacht. Er lacht mich aus mit jenem stillen und vielsagenden Lächeln eines Menschen, der viel weiß und der mit einem Menschen spricht, der nichts weiß und sich einbildet, alles zu wissen. Er weiß schon alles, dieser Junge; und ihm ist alles klar. Er weiß, warum er geboren wurde und warum er so früh sterben mußte; warum er sterben mußte, da er doch erst fünf Jahre lebte. Und falls er es nicht weiß, so weiß er wenigstens, daß das Ja-Wissen oder Nicht-Wissen darüber absolut unwichtig und bedeutungslos ist im Angesicht der göttlichen Herrlichkeit in jener besseren Welt, in der er sich jetzt befindet; vielleicht in den Armen seiner ermordeten Eltern, zu denen er zurückgekehrt ist. In ein, zwei Stunden werde auch ich wissen. Falls das Feuer nicht mein Gesicht aufzehrt, wird vielleicht auch auf meinem Gesicht nach meinem Tode ein ähnliches Lächeln ruhen. Vorläufig aber lebe ich noch, und vor meinem Tod will ich als Lebender zu meinem Gott sprechen, wie ein einfacher lebendiger Mensch, der den großen, aber unglückseligen Vorzug hatte, ein Jude zu sein.

Ich bin stolz, ein Jude zu sein, weil es schwer ist, ein Jude zu sein, sehr schwer.

Ich bin glücklich, zum unglücklichsten aller Völker der Welt zu gehören, dessen Thora die höchste Moral und das Schönste aller Gesetze vertritt.

Ich glaube an den Gott von Israel, auch wenn er alles dazu getan hat, mich an ihn unglauben zu machen. Ich glaube an seine Gesetze, auch wenn ich seinen Taten die Berechtigung abspreche. Meine Beziehungen zu ihm sind nicht mehr die eines Knechtes zu seinem Herrn, sondern die eines Schülers zu seinem Lehrer. Ich neige mich vor seiner Größe, aber ich werde die Rute nicht küssen, mit der er mich züchtigt. Ich habe ihn lieb, aber seine Thora habe ich noch lieber. Und selbst wenn ich mich in ihm getäuscht hätte — seine Thora würde ich weiter hüten. Gott bedeutet Religion, aber seine Thora bedeutet Lebensweise. Du sagst, wir haben gesündigt. Natürlich haben wir gesündigt. Daß wir dafür bestraft werden — auch das kann ich verstehen. Ich will aber, daß du mir sagst, ob es eine Sünde in der Welt gibt, die eine solche Strafe verdient?

Du sagst, du wirst unseren Feinden heimzahlen. — Ich glaube es, daß du ihnen mitleidlos heimzahlen wirst, daran zweifle ich nicht. Ich will aber, daß du mir sagst, ob es eine Strafe in der Welt gibt, die das Verbrechen sühnen kann, das an uns begangen wurde?

Du sagst vielleicht, es sei jetzt keine Frage von Strafe und Sühne, daß Du nur Dein Gesicht abgewendet und sie ihren Trieben überlassen hast. Ich will Dich befragen, Gott, und diese Frage versenge mich wie ein verzehrendes Feuer: was soll denn noch geschehen, damit Du uns Dein Gesicht wieder zuwendest?

Ich will Dir klar und offen sagen, daß wir jetzt mehr als in jeder anderen Epoche unseres unendlichen Leidensweges, wir die Gepeinigten, die Ge-

schändeten, die Erstickten, die lebendig Begrabenen und lebendig Verbrannten, wir, die Beleidigten, Erniedrigten, die zu Millionen Ermordeten — das Recht haben, zu wissen, wo die Grenzen Deiner Geduld liegen.

Und noch etwas will ich Dir sagen: Du sollst den Strick nicht allzusehr anspannen, sonst könnte er — Gott verhüte — reißen? Die Versuchung, vor die Du uns gestellt hast, ist so schwer und bitter, daß Du jenen Deines Volkes verzeihen sollst und mußt, die sich in Unglück und Verzweiflung von Dir abgewandt haben.

Verzeih jenen, die sich in ihrem Unglück von Dir abgewendet haben, aber auch denjenigen Deines Volkes, die sich in ihrem Glück von Dir abgewandt haben. Du hast unserem ganzen Leben einen so unendlichen und bitteren Kampf beigegeben, daß die Feigen unter uns diesen Kampf vermeiden mußten und davonliefen, so schnell ihre Füße sie trugen. Schlag sie nicht dafür — Feige schlägt man nicht; gegenüber Feigen hat man Mitleid, und mit ihnen habe mehr Mitleid, Gott, als mit uns.

Verzeih auch denjenigen, die Deinen Namen gelästert haben, die anderen Göttern zu dienen begannen, die gleichgültig gewesen sind gegen Dich. Du hast sie so sehr geschlagen, daß sie nicht mehr glauben, daß Du ihr Vater bist, daß sie überhaupt einen Vater hätten.

Ich sage Dir alles das, weil ich an Dich glaube, weil ich an Dich mehr glaube denn je, weil ich jetzt weiß, daß Du mein Gott bist, weil Du nicht der Gott derjenigen sein kannst, deren Taten das schreckliche Ergebnis ihrer kämpferischen Gottlosigkeit sind.

Falls Du nicht mein Gott bist — wessen Gott bist Du? Der Gott der Mörder?

Ich kann Dich nicht loben für die Taten, die Du duldest. Ich segne aber und lobe Dich für Deine schreckliche Größe, die gewaltig sein muß, wenn selbst das, was jetzt geschieht, auf Dich keinen Eindruck macht.

Und eben weil Du so groß bist und ich so klein, bitte ich: Ich warne Dich um Deines Namens willen! Höre auf, Deine Größe zu beweisen, indem Du die Unglücklichen schlägst.

Ich bitte Dich auch nicht darum, die Schuldigen zu schlagen. Es liegt in der schrecklichen Natur der Ereignisse, daß sie sich selbst bis zum Ende schlagen werden. Denn durch unseren Tod wurde das Gewissen der Welt gemordet, denn die Welt wurde gemordet in Israels Mord!

Die Mörder haben über sich selbst das Urteil gesprochen und sie werden ihm nicht entgehen. Aber Du mußt Dein Urteil sprechen, ein doppelt schweres, über diejenigen, die den Mord verschweigen.

Über diejenigen, die den Mord mit dem Mund tadeln, aber sich darüber freuen in ihrem Herzen.

Über diejenigen, die in ihren finsteren Herzen denken: Es schickt sich vielleicht, daß wir sagen, der Mörder ist schlecht, aber er macht die Arbeit für uns und dafür werden wir ihm dankbar sein.

Es steht in der Thora geschrieben, daß ein Dieb strenger bestraft werden muß als ein Räuber, obgleich der Dieb sein Opfer nicht überfällt, sondern ein Verbrechen in der Stille begeht. Der Räuber überfällt sein Opfer am hellen Tag und fürchtet weder Menschen noch Gott. Der Dieb dagegen fürchdie Menschen, aber nicht Gott, dafür muß er strenger bestraft werden als der Räuber. Es wird mich nicht kränken, wenn Du die Mörder behandelst wie die Räuber, da sie die gleiche Beziehung haben zu Dir und zu uns; und aus ihrem Morden und Verbrechen machen sie kein Hehl.

Aber diejenigen, die den Mord verschweigen, diejenigen, die nicht Dich fürchten, sondern das Gerede der Menschen, die Dummköpfe, die nicht ahnen, daß die Menschen gar nicht über sie reden werden, die die Mitleid haben mit dem Ertrinkenden und ihn trotzdem nicht retten, sie alle, ich beschwöre Dich, Gott, sie sollst Du bestrafen wie Diebe.

Der Tod kann auf mich nicht warten, und ich muß mit dem Schreiben aufhören. Das Feuer in den oberen Stockwerken wird von Minute zu Minute schwächer. Jetzt fallen die letzten Verteidiger unserer Festung, und mit ihnen fällt und stirbt das große, das schöne, das gottesfürchtige jüdische Warschau. Die Sonne ist im Untergehen, und ich danke Dir, Gott, daß ich sie nicht mehr aufgehen sehen werde. Roter Schein fällt durchs Fenster, und das Stück Himmel, das ich sehe, ist rot und fließend wie eine Blutkaskade!

Spätestens in einer Stunde werde ich mit Frau und Kindern vereint sein und mit Millionen meines Volkes in einer besseren Welt, wo es keinen Zweifel mehr gibt und wo Gott der einzige Herrscher ist.

Ich sterbe ruhig, aber nicht befriedigt, ein Geschlagener, aber kein Verzweifelter, ein Gläubiger, aber kein Betender, ein Verliebter in Gott, aber kein blinder Amensager.

Ich bin ihm nachgegangen, auch wenn er mich von sich geschoben hat, ich habe sein Gebot erfüllt, auch wenn er mich dafür geschlagen hat, ich habe ihn lieb gehabt und war und bin verliebt in ihn, auch wenn er mich zur Erde erniedrigt, zu Tode gepeinigt hat, zur Schande und zum Gespött gemacht.

Mein Rabbi hat mir oft eine Geschichte erzählt von einem Juden, der mit Frau und Kind der spanischen Inquisition entflohen ist und über das stürmische Meer in einem kleinen Boot zu einer steinigen Insel trieb. Es kam ein Blitz und erschlug die Frau. Es kam ein Sturm und schleuderte sein Kind ins Meer. Allein, elend wie ein Stein, nackt und barfuß, geschlagen vom Sturm und geängstigt von Donner und Blitz, mit verwirrtem Haar und die Hände zu Gott erhoben, ist der Jude seinen Weg weitergegangen auf der wüsten Felseninsel und hat zu Gott gesagt:

Gott von Israel — ich bin hieher geflohen, um Dir ungestört dienen zu können, um Deine Gebote zu erfüllen und Deinen Namen zu heiligen: Du hast aber alles getan, damit ich nicht an Dich glaube. Solltest Du meinen, es wird Dir gelingen, mich von meinem Weg abzubringen, so sage ich Dir, mein Gott und Gott meiner Väter: es wird Dir nicht gelingen. Du kannst mich schlagen, mir das Beste und Teuerste nehmen, das ich auf der Welt habe,

Du kannst mich zu Tode peinigen — ich werde immer an Dich glauben. Ich werde Dich immer lieb haben — Dir selbst zum Trotz!

Und das sind meine letzten Worte an Dich, mein zorniger Gott: es wird Dir nicht gelingen! Du hast alles getan, damit ich nicht an Dich glaube, damit ich an Dir verzweifle! Ich aber sterbe, genau wie ich gelebt habe, im felsenfesten Glauben an Dich.

Gelobt sei in alle Ewigkeit der Gott der Toten, der Gott der Rache, der Gott der Wahrheit und des Gesetzes, der bald wieder sein Gesicht der Welt zeigen und ihre Grundfesten mit seiner allmächtigen Stimme erschüttern wird.

Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einig und einzig!

Das hier zum Abdruck gelangte Schriftstück ist mir von befreundeter Hand zugekommen: es soll zu einem späteren Zeitpunkt einer erweiterten Auflage der von Helmut Gollwitzer, Reinhold Schneider und mir herausgegebenen Sammlung von Dokumenten „Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstands 1933—1945" eingefügt werden. Im vorigen Jahr habe ich es der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit" für eine Lesung im Rahmen einer Gedenkstunde zur Wiederkehr des Tages der „Kristallnacht" zur Verfügung gestellt. Bei dieser Gelegenheit konnte ich, an anderen und an mir selbst, die erschütternde Macht dieser Aussage erfahren: die gläubige Anklage Jobs erhoben im brennenden Ghetto von Warschau.

Das Schriftstück entstammt dem Besitz eines Wiener Arztes, Professor Dr. Albert Wiedmann. Ihm wiederum, der unter dem Dritten Reich Juden und andere Verfolgte schützte und dafür selbst Verfolgung und Haft zu erdulden hatte, ist es als Zeichen der Dankbarkeit aus dem Kreis seiner Schützlinge zugegangen. Die Person des Vermittlers könnte für Echtheit bürgen, wenn angesichts dieses Dokuments eine solche Bürgschaft für erforderlich gehalten werden sollte. Käthe Kuhn

Unsere Weihnachtskrippe

HERBERT SCHADE SJ

Wie freuten wir uns als Kinder, wenn wir die Weihnachtskrippe unter dem Christbaum sahen: den Stall von Bethlehem, innen das Christkind, Maria und Joseph, darüber die Engel und den Stern. Von den Seiten nahten die Hirten, und aus dem Hintergrund traten — eine fremde Welt — die heiligen Dreikönige mit ihrem Gefolge. Später kämpften wir vielleicht um den Bestand der Krippe als einem traditionellen christlichen Gut, das der Konkurrenz des Lichterbaums und der zahlreichen Geschenke nicht mehr gewachsen schien.[1] Aber den letzten religiösen Sinn oder gar das geschichtliche Werden der Weihnachtskrippe haben wohl nur wenige von uns gekannt. Vielleicht

[1] *Josef Kreitmaier*, Krippe oder Christbaum? Diese Zeitschrift Bd. 98 (1920) 238.

meinten wir, es handle sich um ein religiöses Kinderspielzeug, das der reife Christ durch den geistigen Nachvollzug des Weihnachtsgeheimnisses ersetzen solle. Die liturgische Weihnachtsfeier am Altar nahm unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch.

Hier sollen einige Hinweise auf das Wesen und Werden dieses „Spielzeuges" gegeben werden, um echte Werte christlicher Frömmigkeit vor dem Versinken in die Vergessenheit zu bewahren. Dabei soll zunächst die geistige Gestalt der Weihnachtskrippe gezeichnet werden, um so das Wesen dieser Frömmigkeitsform von anderen Gebetsweisen abzugrenzen.

Die geistige Gestalt der Weihnachtskrippe

Das religiöse Leben des modernen Christen wird durch die liturgische Frömmigkeit geprägt. Er fühlt sich tief in den sakramentalen Vollzug des Kreuzopfers auf dem Altar hineingenommen. Die äußere Gestaltung dieses reichen Lebens ist herb, manchmal sogar streng. Die liturgische Feier bevorzugt Zeichen und Symbole. Zuchtvoll ist der Gesang, einfach sind die Gebärden, und selbst die Gemütsbewegungen in der Seele des einzelnen werden dem Ganzen untergeordnet, dem allgemeingültigen Werk Gottes. Man liebt weder die Orchestermessen noch die Volksandachten, die von der Liturgie ablenken könnten. Auch bei der Ausgestaltung des Kirchenraums achtet man darauf, daß weder Andachtsbilder noch Kreuzwegstationen und andere Andachtsgegenstände die Aufmerksamkeit der Gläubigen vom Vollzug der heiligen Geheimnisse abziehen. Eine solche Ablenkung vom Altar scheint in der Weihnachtszeit besonders der Aufbau der Krippe mit sich zu bringen, die mancherorts unter großem Aufwand mit Moos, Tannenbäumen und vielen, in farbige Kostüme gekleideten Figuren ausgestattet ist. Sicher verdienen Mahnungen, die vor dem Dekorativen, Gefühlvollen und allzu Äußerlichen solcher Weihnachtskrippen warnen, Beachtung.

Aber scheint man nicht gelegentlich mit dem Hinweis auf die Liturgie zu rigoros eine Frömmigkeitsform abzulehnen, die doch tief im Brauchtum der Kirche beheimatet ist? Bedeutet das nicht einen Verlust reicher religiöser Werte der Vergangenheit, zumal sich dieser Gestaltwandel unseres religiösen Lebens nicht auf die Unterbewertung der Weihnachtskrippe allein beschränkt? Eine ähnliche Erscheinung ist zu erkennen, wenn anderswo an Stelle von bildhaften oder plastischen Kreuzwegstationen einfache Symbole oder sogar nur römische Ziffern treten, die uns diese Stationen an der Kirchenwand anzeigen. Diese Bestrebungen im Frömmigkeitsleben sind als Teil eines allgemeinen Vorganges zu verstehen: die Entwicklung des modernen Lebens drängt zur Spezialisierung und Abstraktion. Immer wieder macht man die schmerzliche Erfahrung, daß sich in der modernen Welt Teilbereiche des geistigen Lebens verselbständigen. Auch das religiöse Leben wird in solche Gefährdung mit einbezogen.

Im Gegensatz zu dieser Verselbständigung geistiger Schichten unseres Frömmigkeitslebens, namentlich gegen die Überbetonung des Verstandesmäßigen und Symbolhaft-Abstrakten pflegt der volkstümliche Bau der Weihnachtskrippe eine Frömmigkeit, die den ganzen Menschen anspricht. In besonderer Weise aber wendet sich die Weihnachtskrippe an die Welt der Sinne, also gerade an jene Welt, die sich heute der religiösen Beeinflussung am meisten entzogen zu haben scheint. Vielleicht erklärt sich die Not einer schweifenden Sinnlichkeit der Gegenwart dadurch, daß es nicht zu gelingen scheint, das Sinnenhafte religiös zu binden. Mancherorts sieht man noch nicht einmal das Anliegen, eine solche sinnengebundene Frömmigkeit zu pflegen. Symbol und Abstraktion prägen Kirchenraum und Gebetsform. Deshalb sei daran erinnert, daß gerade der Kreuzweg und die Krippenandacht Frömmigkeitsformen sind, die zum leib-seelischen Mitvollzug der Geheimnisse der Erlösung auffordern. Mit Recht wendet sich deshalb H. Schnell gegen P. Regameys Ansicht,[2] der Kreuzweg sei eine Erfindung des 19. Jahrhunderts und könne als Privatandacht nur eine untergeordnete Stelle im Kirchenraum einnehmen.[3] Das ist nicht nur historisch falsch, wenigstens für Deutschland, sondern übersieht die menschliche Grundstruktur des Sakralen. Diese fordert die Einbeziehung der Sinne und des Leibes in das religiöse Leben. Symbol und Gedanke allein genügen nicht. Auch Kunstwerk und Kunstwert reichen nicht aus.

An der Weihnachtskrippe wird ein eigener Bezirk der Frömmigkeit sichtbar, den R. Berliner in seinem monumentalen Werk über die Krippe deutlich abgrenzt: Es geht um die Rekonstruktion des heiligen Raumes und der heiligen Zeit.[4] „Es gibt heilige Zeiten und heilige Orte, die allein für den wirksamen Vollzug der festlichen Riten geeignet sind. Der Mensch muß darum wissen, welches diese Zeiten und Orte sind."[5] Darum versucht er

---

[2] *H. Schnell,* in: Das Münster 9 (1956) 125. Besprechung zu P. Pie Regamey OP, Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert.

[3] *P. Pie Regamey,* Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert. Graz 1954, S. 420, Anhang IX: „Mißbrauch des Kreuzwegs im Kircheninnern. — Das ist ein für viele andere Fälle von Abwegigkeiten symbolischer Fall. Ich wäre glücklich, wenn die Leser die Freundlichkeit hätten, mir sicher belegte Beispiele von Kreuzwegen bekanntzugeben, die sie im Inneren von Kirchen vorgefunden haben, die älter sind als die Mitte des 19. Jahrhunderts. (Entschieden ist diese Mitte des 19. Jahrhunderts das Schicksalsdatum auf dem von uns behandelten Gebiet der Sakralkunst.) Abbé Hurel bezeichnet in seinem 1868 erschienenen Buch über christliche Kunst diese Überflutung der Kirchen mit Kreuzwegen als ein neumodisches Übel, das nicht älter sei als zehn Jahre. Der Kreuzweg ist eine schmerzhafte Andacht, aber die Kirche ist die ‚Skizze' des himmlischen Jerusalem; eine private Andacht, aber die Kirche ist zunächst der Ort des öffentlichen Kultes. Es ist ein schwerer Irrtum, ihm eine monumentale Bedeutung beizumessen (außer wohl in gewissen Kirchen der verschiedenen franziskanischen Orden, wie der Kapuziner, da die Kirche sie zu Propagatoren dieser Andacht gemacht hat.) Die Architekten haben unrecht, sich einzubilden, sie müßten in ihren Plänen einen bestimmten Platz zur Anbringung der Kreuzwegstationen reservieren. Es wird immer möglich sein, nach Fertigstellung der Kirche Symbole oder kleinere Bilder an abgelegenen Stellen der Kirche anzubringen, und zwar in der einem Menschen, der ‚seine Kreuzwegandacht verrichtet', angemessenen Größe. (Der Kreuzweg dürfte übrigens nie bei der Grablegung enden: man darf niemals das Leiden und Sterben Christi unabhängig von seiner Auferstehung und Glorie betrachten.)"

[4] *Rudolf Berliner,* Die Weihnachtskrippe. München 1955, Prestel Verlag, S. 13.

[5] *August Brunner,* Die Religion. Freiburg i. Br. 1956, Herder, S. 228.

immer wieder, solche heiligen Orte und Zeiten darzustellen. Für die Religionsgeschichte hat das in umfassender Weise Mircea Eliade nachgewiesen.[6] In der Weihnachtskrippe wird ein solcher heiliger Raum rekonstruiert. „Es sind also Darstellungen, die nicht nach rein künstlerisch-formalen Erwägungen geformt sind, sondern mit dem Ziele, den Eindruck objektiver Wiederholungen bestimmter historischer Geschehnisse zu machen. Das Krippenzubehör soll genügend suggestiv sein, um den Beschauer zum Miterlebenden werden zu lassen."[7] Das Gegenwartsgefühl soll erregt werden im Sinne der Worte des heiligen Gregors von Nazianz, „... mit dem Stern sind wir gelaufen, mit den Magiern haben wir angebetet, mit den Hirten haben wir umarmt."[8] Die Weihnachtskrippe ist also Glied einer eigengesetzlichen Erscheinungsform des christlichen Frömmigkeitslebens, ein Hilfsmittel der geistlichen Pilgerfahrt. Als solche ist sie vergleichbar mit der Wiedererrichtung des heiligen Grabes in unseren Kirchen, mit den Kreuzwegen und Passionsbergen; schließlich mit dem Versuch des religiösen Menschen, das Leben Christi jetzt und hier, in Zeit und Raum zu wiederholen. In einer abstrakt und formelhaft gewordenen Welt kann der Hinweis auf solche Werte der kirchlichen Tradition nicht hoch genug angeschlagen werden. Ein Rückblick in die Geschichte mag deshalb den Sinn des Gesagten weiter klären.

Die Vorstufen der Weihnachtskrippe

Mit dem Sieg des Kaisers Konstantin und seiner Hinwendung zur Kirche am Anfang des vierten nachchristlichen Jahrhunderts beginnt ein wesentlich neues Kapitel der Kirchengeschichte; durch die öffentliche Anerkennung des Christentums erhält die Kirche die Möglichkeit, auch nach außen in Liturgie, Kirchenbau und Frömmigkeit feste Formen zu entwickeln, die zum Teil bis in unsere Zeit hinein gültig blieben. Diese Formen werden aber auch von einer gemeinsamen sakralen Struktur getragen, von dem Bemühen nämlich, Raum und Zeit in Christus umzugestalten. So bedeutete der Sieg an der Milvischen Brücke nicht nur eine gewonnene Schlacht für den Kaiser, sondern den Augenblick, in dem Christus Herr des römischen Imperiums wurde. Ebenso ist die Basilika nicht nur Gottesdienstraum, sondern der Ort Christi, die Gegenwärtigsetzung des himmlischen Jerusalems.

Dieses Innewerden des sakralen Raumes und der sakralen Zeit mußte notwendigerweise auch zu einer besonderen Wertung und Gestaltung des Heiligen Landes führen. Tatsächlich fanden der Kaiser und seine Mutter eine Reihe von heiligen Stätten und gestalteten sie sakral: das Kreuz wurde entdeckt, die Grabes- und Auferstehungskirche errichtet, der heilige Hain von Mambre vom Götzendienst gereinigt und die Himmelfahrtsbasilika gebaut. Besondere Aufmerksamkeit erwies man auch der „geheimnisvollen Geburts-

[6] *Mircea Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954.
[7] *R. Berliner*, a.a.O. S. 13.
[8] *R. Berliner*, a.a.O. S. 14.

grotte" in Bethlehem, von deren Verehrung schon Origines berichtete.[9] In seinem Leben des Kaisers Konstantin schreibt Eusebius darüber: „So weihte sie (Helena) denn Gott, dem sie ihre Anbetung dargebracht hatte, zwei Tempel, den einen bei der Grotte der Geburt, den andern auf dem Berge der Himmelfahrt. Denn auch geboren zu werden hat der Emmanuel um unsertwillen nicht verschmäht, und der Ort seiner Geburt dem Fleische nach hieß bei den Hebräern Bethlehem. Darum zeichnete auch die gottesfürchtige Kaiserin den Ort, wo die Gottesgebärerin ihren Sohn geboren hat, mit wunderbaren Denkmalen aus, indem sie auf mannigfache Weise die dortige heilige Grotte ausschmückte, und der Kaiser ehrte bald darauf ebenfalls diese Stätte mit kaiserlichen Weihegeschenken, um mit silbernen und goldenen Kleinodien und bunt gewirkten Teppichen die herrlichen Gaben seiner Mutter zu vermehren."[10]

In dieser Verehrung der Höhle, in der Christus geboren wurde, liegen auch die Voraussetzungen zur Entstehung unserer Weihnachtskrippe. Zunächst bildeten sich damals die Pilgerfahrten in besonderer Weise aus. Wem es nicht möglich war, das Heilige Land selbst zu betreten, der legte Wert darauf, Ähnliches zu Hause zu haben. So brachte man in Ampullen Erde und Öl von den heiligen Stätten mit. Kreuzpartikel wurden über die ganze damals bekannte Erde getragen. Man errichtete auch Nachbildungen der heiligen Stätten. Eine bedeutsame Rolle in der Kunstgeschichte spielen dabei die sogenannten Grabeskirchen, weil sie einen eigenen Typus entwickeln. Als älteste Nachbildung der Geburtsgrotte von Bethlehem gilt die Weihnachtskrippe von S. Maria Maggiore in Rom.[11] Nun konnte man auch in Rom gleichsam in einem Raum mit Christus und Maria zusammen die Geheimnisse der heiligen Nacht noch einmal miterleben. Von dieser Möglichkeit machte noch der heilige Ignatius Gebrauch. Ursprünglich gedachte er nämlich sein erstes heiliges Meßopfer in der Geburtskirche von Bethlehem zu feiern. Als aber eine Überfahrt ins Heilige Land nicht möglich war, hielt er seine Primiz Weihnachten 1538 im römischen Bethlehem, an der Krippe von S. Maria Maggiore.

Schon die Erinnerung an diese Tatsachen zeigt, daß sich mit dieser Verehrung eine andere Art der Frömmigkeit ausprägte, als die oft so herbe liturgische Feier erstrebt: Man versuchte noch einmal sinnenfällig mitzu-

---

[9] *Origenes*, Contra Celsum I, 51 (GCS Orig. I, 102, Z. 8—16, Koetschau): „Wer aber für die Tatsache der Geburt Jesu in Bethlehem außer der Prophezeiung des Micha und der Berichte seiner Jünger in den Evangelien noch andere Beweise will, der möge erwägen, daß man, in Übereinstimmung mit dem Bericht über seine Geburt in dem Evangelium, die Höhle in Bethlehem zeigt, wo er geboren wurde, und in dieser Höhle die Krippe, in die er in Windeln gelegt wurde. Und was dort gezeigt wird, ist in dieser Gegend auch bei den Nichtchristen eine bekannte Tatsache, so daß sie wissen, in dieser Höhle sei der von den Christen angebetete und bewunderte Jesus geboren." Vergleiche Kötting Bernhard, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster i. W. 1950, S. 86, Anmerk. 20.

[10] Des Eusebius von Cäsarea ausgewählte Schriften. München 1913, Bibliothek der Kirchenväter. Herausgegeben von O. Bardenhewer. S. 121.

[11] *R. Berliner*, a.a.O. S. 19.

erleben, was geschichtlich schon vorüber war, was sich aber immer wieder erneuerte: das Geheimnis der Menschwerdung. Es ergeben sich also für die heutige Weihnachtskrippe zwei Vorstufen: Die Wiedergabe des heiligen Raumes in der Geburtshöhle oder in einer entsprechenden Architektur und die Wiederholung der Vorgänge von Bethlehem, die Feier der heiligen Zeit. Beide Vorstufen hat die Volkskunst ausgestaltet: Die Rekonstruktion des heiligen Raumes ergab die Weihnachtskrippe und die Wiederholung der heiligen Zeit vollzog sich im Krippenspiel.

Für beide Formen der Frömmigkeit finden sich Beispiele in der Geschichte. Eine von ihnen nannte man schlechthin „Bethlehem". So wurde im Jahre 1424 in der Fronleichnamsprozession der Stadt Barcelona eine Gruppe mitgeführt, die zum Teil aus lebenden Figuren, zum Teil aus gemalten und architektonischen Teilen bestand und die man „Bethlehem o Nativitat de Jesuxrist" nannte.[12] Die Karmeliterinnen von Sion in Brügge (1537) nannten zwei dieser „Bethlehems" ihr Eigentum, die sie in besonderen Schutzhüllen aufbewahrten. 1489 schenkte der Bischof David von Burgund dem Utrechter Dom ein solches „Bethlehem", das zugleich Reliquiar war und auswechselbare Darstellungen besaß.[13] Nach dem Niederländer Mauburnus († 1501) gehörte es sogar zum Wesen eines Besuches in „Bethlehem", das Kind zu wiegen. Dieses Wiegen vollzog sich durchaus nicht nur in der Vorstellung, sondern wirklich. Selbst für die protestantische Michaelskirche in Hof stiftete man 1608 „das alte sehr künstlich zubereitete Jesulein", das man zu „hutzen", das heißt zu Besuch zu tragen pflegte.[14] Sicher gehört der Brauch, das Kindlein zu baden, vor allem in den Bereich der Frömmigkeit, wie er bisweilen von Klosterfrauen geübt wurde; aber es darf dabei nicht übersehen werden, daß die Badeszenen im Zusammenhang mit der Geburt ikonographisch bis in die Antike zurückzuverfolgen sind. Man wollte die Pflege des Neugeborenen durch Maria betrachten und dabei gleichsam helfen. Dazu mahnt auch Ludolf von Sachsen: „Sta et tu ad serviendum et adiuva eam si potes!"[15] Von Ludolf aber führt eine unmittelbare Verbindung zur Anwendung der Sinne in den Exerzitien des heiligen Ignatius: „Ich schaue die Personen, ich erblicke also U. L. Frau und Josef und die Magd sowie das Jesuskind, nachdem es geboren ist. Dabei mache ich mich zu einem kleinen, armen und unwürdigen Diener, indem ich auf sie schaue, sie betrachte und ihnen bei ihrer Hilfsbedürftigkeit Dienste leiste, gleich als wäre ich zugegen, mit aller möglichen Ehrerbietung und Ehrfurcht; und dann richte ich die Gedanken auf mich selbst, um irgendeinen Nutzen daraus zu ziehen."[16]

Solche Hinweise führen schon tief in eine andere Welt der Überlieferung, die von der Weihnachtskrippe nicht getrennt werden kann, in das heilige Spiel. Schon im Jahre 634 klagt der Bischof Sophronios von Jerusalem, daß

---

[12] *R. Berliner*, a.a.O. S. 24.
[13] *R. Berliner*, a.a.O. S. 24.
[14] *R. Berliner*, a.a.O. S. 17.
[15] *R. Berliner*, a.a.O. S. 159.
[16] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder SJ, Regensburg 1934, S. 69.

die Gläubigen eines Arabereinfalls wegen bei der nächtlichen Feier in der Geburtskirche zu Bethlehem nicht mit „den Hirten Reigen tanzen, mit den Magiern Geschenke darbringen und mit den Engeln Gloria in excelsis singen" konnten.[17] Im Mittelalter bestand eine Grundform dieser Spiele im Verhüllen, beziehungsweise im Enthüllen. Man zog einen Vorhang weg, der die Krippe deckte oder die Gestalt der Mutter Gottes, gelegentlich sogar den ganzen Altar. So wurde das Geheimnis der heiligen Nacht sinnenfällig vor Augen geführt.

Diese Spiele vollzogen sich vorwiegend im Kirchenraum und im Zusammenhang mit der Liturgie. Nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts aus Siena erscheint während der Weihnachtsmesse ein Engel mit einem Licht (Stern) und singt an Stelle des zelebrierenden Priesters das Gloria. Ein Chor von Engeln hinter einem Vorhang antwortet ihm. Nach der heiligen Messe tritt der Engel wieder auf und verkündet den Beginn des Festes. Der Vorhang wird zurückgezogen und die versammelte Gemeinde schaut die heilige Familie.[18] In Rouen war es im 13. Jahrhundert üblich, daß psallierende Geistliche, die als Hebammen fungierten, die Krippe umstanden. Selbst das Schreien des Neugeborenen wurde nachgeahmt.[19] In Amiens brachte nach der ersten Nokturn der Weihnacht eine Prozession das Kind in die Kirche. Nach der Kommunion zog man wiederum in Prozession zur Krippe, die Geistlichen stellten die Hirten dar, ein Chorknabe mit dem Stern den Engel. Man verehrte das Kind, während der zelebrierende Priester vom Altar fragte, „quem vidistis?" (wen habt ihr gesehen).[20]

Diese Hinweise auf die Vorstufen der Weihnachtskrippe mögen genügen. Sie zeigen deutlich, wie man bemüht war, in einem heiligen Raum mit Leib und Seele die Geheimnisse der heiligen Zeit mitzuerleben. Liturgie und Volksfrömmigkeit bildeten eine Einheit.

Ursprung und Frühzeit der Weihnachtskrippe

Obwohl die wenigen Berichte zeigen, wie tief die Weihnachtskrippe im religiösen Bewußtsein der Kirche verankert ist, gilt es, den Ursprung der Krippe als ständige „Rekonstruktion der Geburtsgeschichte Christi" näher herauszustellen. Die allgemeine Auffassung ist nämlich, daß der heilige Franziskus ein Hauptverbreiter der Weihnachtskrippe gewesen sei. Dafür jedoch gibt es nach R. Berliner weder Nachrichten noch Denkmäler. Bei der Weihnachtsfeier des heiligen Franziskus im Wald von Greccio im Jahre 1223 feierte man die heilige Messe in einem nichtkirchlichen Raum (Stall?) mit lebendem Ochsen und Esel und einer mit Heu gefüllten Krippe. Die heiligen Personen waren nicht dargestellt. „Dargestellt werden sollte nur die Schale, nicht der Inhalt, der blieb dem Sakrament und der Predigt vorbehalten."[21]

[17] *R. Berliner*, a. a. O. S. 15. [18] Ebda. S. 22.
[19] Ebda. S. 20. [20] Ebda. S. 165, Anmerkung 87.
[21] Ebda. S. 28.

Die Weihnachtsfeier von Greccio gehört also eher zu der einen Vorstufe der Weihnachtskrippe, in die Entwicklungsreihe der liturgischen Spiele.

Dagegen bilden die Jesuiten „die einzige religiöse Gemeinschaft, der man wirklich die konsequente Verwendung der Weihnachtskrippe, wenigstens in manchen Ländern und Epochen zuschreiben kann."[22] Jedoch nimmt Berliner die erste Generation der Jesuiten aus. Zur Krippenpflege hätte sich keiner von ihnen bekannt, wobei freilich unser Hinweis auf die Primiz des heiligen Ignatius an der römischen Krippe in S. Maria Maggiore und auf seine Weihnachtsbetrachtungen im Exerzitienbüchlein zu beachten wäre, auch wenn man in der Primiz des heiligen Ignatius noch keine eigentliche Krippenpflege sehen kann. Erst im Jahr 1560 hören wir von der ersten sicher bezeugten Jesuitenkrippe aus dem Kolleg in Coimbra. Die Schüler hatten sie aufgebaut und Mutter und Kind in eigenen Eklogen und Gedichten verherrlicht. Sie scheint also im Zusammenhang mit den in den Kollegien so beliebten Weihnachtsspielen ihre Gestalt gefunden zu haben.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts finden wir namentlich im Bereich der Oberdeutschen Provinz und in den Missionsgebieten eine systematische Pflege dieses Brauches. Im Jahre 1592 kommt es zum wahrscheinlich wichtigsten Ereignis in der Geschichte der jesuitischen Pflege der Weihnachtskrippe, zu ihrer Billigung durch den Ordensgeneral Aquaviva. Grund zu dieser Bestätigung bot eine Reihe von Schwierigkeiten in Brasilien. Dort waren nämlich so umfängliche Krippenaufbauten üblich geworden, daß der Visitator der Provinz, P. Cristovão de Govea, den Krippenbau verbot. Diese einschneidende Maßnahme veranlaßte neue Anfragen in Rom, auf die der General mit einer grundsätzlichen Billigung des Brauches antwortete, aber Mäßigung verlangte (excessus omnino vitandi sunt).

Nicht lange danach brachte Philipp Berlaymont SJ die erste und einzige Theorie der Krippe heraus.[23] Er berichtet zunächst von dem Stall, den man zur Weihnachtszeit baue, und dem Stern, den man an hervorragender Stelle anhefte. In der Mitte stelle man die Figuren der Muttergottes und Josefs auf, Hirten und Engel träten hinzu, so daß wir beim Anblick der Krippe lebendige Erfahrungen der Frömmigkeit machen (maximum pietatis sensum experiantur) und so an dem großen Geheimnis teilnehmen könnten. Das Wimmern des Kindes sollten wir mit den Ohren aufnehmen, seine Binden mit den Händen greifen und nicht ohne heiligen Schauer das Engelskonzert hören. Diesen frommen Brauch habe Gott häufig durch Wunder als ihm wohlgefällig geoffenbart. Berlaymont leitet die Sitte der Weihnachtskrippe aus Ägypten her und verknüpft sie mit der Darstellung der Göttin Isis und dem Horusknaben. Anlaß zu dieser Darstellung der Göttin Isis in Ägypten habe eine Prophezeiung des Propheten Jeremias gegeben, von der Epiphanius berichtet. Danach habe der Prophet den ägyptischen Priestern verkündigt,

[22] Ebda. S. 29.
[23] *Philipp Berlaymont*, Paradisus puerorum, Coloniae Agrippinae 1619.

daß ihre Götterbilder zerstört würden, wenn eine Jungfrau mit dem von ihr geborenen Kind ins Land käme. Daraufhin habe man ihr Bild überall aufgestellt und verehrt. Nach Berlaymont hat der Orden diese ägyptische Sitte erneuert und überall in der Welt mit den Krippendarstellungen einen großen Erfolg gehabt.

Gegen diese Ableitung der Weihnachtskrippe aus Ägypten wandte sich ein Mitbruder Berlaymonts, der Theologe Théophile Raynaud (1587—1663). Er vertrat die Meinung, gegen die sich Berliner ausdrücklich wendet, nämlich die Weihnachtskrippe sei eine Nachahmung des vom heiligen Franziskus in Greccio gegebenen Vorbildes.[24] Diese Theorie vom Ursprung der Weihnachtskrippe hat sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gehalten.

Es wäre nun überaus reizvoll, nach Epochen und Ländern geordnet, die Entwicklung der Weihnachtskrippe zu verfolgen. Die Soziologie des Krippenbaues ließe sich beobachten, der Anteil der Kirche, des Adels, der Orden und des Volkes unterscheiden. In München bietet die jährlich veranstaltete Krippenausstellung des Bayerischen Nationalmuseums dazu besondere Gelegenheit. Geist und Geschichte der Weihnachtskrippe aber hat uns R. Berliner in seinem umfassenden Werke zugänglich gemacht.

Es mag endlich noch aufschlußreich sein, zu erfahren, daß die Krippe erst mit einer zunehmenden rationalistischen Auffassung des Brauches in Frage gestellt, ja zum Teil sogar durch kirchliche und weltliche Behörden verboten wurde. Schließlich wertete man sie mancherorts nur noch als Kinderspielzeug. Nicht jedem von uns wird die Krippenandacht in gleicher Weise liegen. Wenige nur werden in den Weihnachtstagen Muße finden, über die Geschichte der Krippe nachzudenken. Aber jene altchristliche Pilgerfahrt wollen wir alle im Geist vollziehen: wir wollen mit den Hirten die Botschaft der Engel hören und mit ihnen nach Bethlehem eilen und schauen, was dort geschehen ist. Vielleicht werden wir auf dieser Pilgerfahrt eine neue Weise des Betens lernen: wir werden nicht nur nachdenken über das Geheimnis, sondern es tief und innig erfahren.

---

[24] *Théophile Raynaud*, Opp. X. Lugduni 1665. Vgl. Berliner, a.a.O. S. 167.

Um den christlichen Sonntag

JOSEF ANDREAS JUNGMANN SJ

Das Ehrenvollste, was man von der Maschine und von der maschinenbedingten Entwicklung der Technik sagen kann, ist: sie hat nicht bloß die Schwere der körperlichen Arbeit erleichtert, sondern hat auch zeitmäßig zu einer weitgehenden Befreiung des Menschen von der Arbeitsfron geführt. Das Werkstück, das der Mensch vordem einzeln mit der Hand schaffen mußte, schafft die Maschine nach ein paar Handgriffen am Hebel oder am Schalter zu Tausenden. Ein Druck auf den Knopf, ein Ruck am Lenkrad, und der Kran hebt die schwersten Lasten. In wenigen Monaten steht ein gewaltiges Bauwerk da, dessen Errichtung früher Jahre erfordert hätte. Der Mensch wird freier. Der Druck der Materie ist gelockert, das Höhere im Menschen, das Geistige kann sich entfalten in edlem Genuß, in schöner Lebensfreude, in würdigem Dienst für hohe Ideale. Denn das ist offenbar der Sinn der Freizeit, wenn sie nicht Leere und Langeweile sein, sondern den Menschen emporführen, ihn wirklich befreien soll.

Mit dem Bestreben nach Verkürzung der Arbeitszeit durch die Hilfe der Maschine verbindet sich das weitere Bemühen, den Arbeitsvorgang immer kostensparender zu machen, ihn zu rationalisieren, und zwar soll nicht nur die Maschine so gebaut werden, daß sie mit den geringsten Ansprüchen die größte Leistung hervorbringt, auch der Rhythmus des menschlichen Beitrags soll so gestaltet werden, daß er sich der Maschine möglichst anpaßt. Das hat zum Gedanken der gleitenden Arbeitswoche geführt. Die Bedienung der Maschine soll so geordnet werden, daß das schwingende Rad nicht am Samstag mittag — oder auch schon am Freitag abend — abgestoppt werden muß; die neue Mannschaft soll vielmehr in ununterbrochener Abfolge schon bereit stehen. Diese soll dann ihren Ruhetag nach Ablauf ihrer Arbeitswoche erhalten, wenn sie beim Schichtwechsel wieder der ablösenden neuen Mannschaft Platz macht.

Für ein rein wirtschaftliches Denken muß ein solches Verfahren als eine glückliche Lösung erscheinen. Ohne den arbeitenden Menschen ein Mehr an Plage zuzumuten, wird durch eine kleine Operation am Arbeitskalender ein beträchtlicher Vorteil erzielt. Die Kosten, die mit dem neuen Ingangsetzen des Triebwerkes verbunden sind, werden erspart, zugleich wird aber die Produktion erheblich gesteigert. Können hier wirklich ernste Einwendungen erhoben werden?

Von seiten der wirtschaftlichen Organisation ist das offenbar nicht der Fall. Die Vorteile sind zu offensichtlich. Aber gibt es nicht doch auch noch andere Gesichtspunkte, die nicht vernachlässigt werden dürfen? Man erschrickt von Zeit zu Zeit vor der unheimlichen Gesetzlichkeit, die dem Vorantreiben der Technisierung innezuwohnen scheint. Jede Möglichkeit muß

ausgewertet, jedes Vorkommen muß angebohrt, jede Wasserkraft muß ausgenützt werden, auch wenn die Landschaft zerstört wird, wenn Täler veröden und Dörfer im Stausee versinken. Es ist nur eine vergröberte Art von solch autonomem Voranstürmen der Technik, wenn in afrikanischen Kolonialgebieten durch gewaltsame Industrialisierung schon ganze Volksschichten aus dem Frieden ihrer Stammesverbände herausgerissen und erbarmungslos proletarisiert werden und wenn auf diese Weise kostbares Menschentum in der Wurzel vergiftet wird. Eine Technisierung, die nur ihre eigenen Gesetze kennt, gleicht einem führerlos gewordenen Eisenbahnzug, der alle Signale überfährt — jeder weiß, wie das enden muß. Vor dem dahinstürmenden Zug der Technisierung muß ein laut warnendes Signal für den Sonntag groß aufgerichtet werden. Wird auch dieses überfahren werden?

Es gehört zu den Ruhmestiteln des Christentums, daß es den Sonntag und mit dem Sonntag einen regelmäßig wiederkehrenden Ruhepunkt für das Arbeitsleben des Menschen gebracht hat, und zwar für alle Menschen. Auch die vorchristliche Antike kannte eine Festordnung, und der Festtage waren nicht wenige. Für das Rom des Kaisers Augustus hat man jährlich 45 kalendermäßig festgelegte Feiertage nachgewiesen und dazu 87 weitere, die von den Pontifices jedesmal neu anzusagen waren. Unser Wort „Feier" stammt ja ebenso wie „Ferien" von dem entsprechenden römischen Terminus „feriae"; aber es waren Feiertage für die Klasse der Freien. Erst im Christentum gibt es keinen Unterschied zwischen Freien und Sklaven. Vor Gott sind alle gleich. Der Sonntag ist für alle.

Für alle war auf diese Weise ein humaner Rhythmus des Arbeitslebens festgelegt. Die heilige Ruhe des Sonntags gab die Möglichkeit aufzuatmen, sich über die zermürbende Sorge des Alltags zu erheben und in einer höheren Luft neue Kraft zu schöpfen. Auch unter den neuen Verhältnissen der sich entwickelnden Industrie ist die soziale Wohltat des Sonntags oft genug gerühmt worden. Der Sonntag war ein erster Arbeiterschutz, den trotz allem die Kirche gewährleistete und dessen tiefgehende Bedeutung nur deswegen weniger bewußt wurde, weil er so selbstverständlich schien.

Aber es war doch schon ein Mißverständnis, wenn man nun den Sonntag fast nur mehr als Ruhetag, als Tag des Ausruhens von der „knechtlichen" Arbeit und als Regenerator der physischen und psychischen Kräfte schätzte und wenn er schließlich zum „Wochenende" wurde, in das nun auch der Samstag auf gleicher Ebene mehr und mehr einbezogen wird. Der Sonntag ist mehr und ist immer mehr gewesen. So sehr, daß durch mehr als ein halbes Jahrtausend von der Arbeitsruhe am Sonntag überhaupt nicht gesprochen wurde. Die vollständige Arbeitsruhe am Sonntag war ein verhältnismäßig später Nebeneffekt der um Jahrhunderte älteren Sonntagsfeier. In einem gewissen Ausmaß war die Sonntagsruhe praktisch allerdings jederzeit von selbst gegeben, insoferne man von Anfang an als Hauptleistung des Tages den Gottesdienst betrachtete und man sich also für den Gottesdienst

frei halten mußte. Aber auch in diesem bescheidenen Umfang konnte sich, wie sich das ja von selbst versteht, die Sonntagsruhe nicht auswirken, solange die Kirche unter dem Druck des feindlichen Staates und der feindlichen Gesellschaft stand. Der Gottesdienst des Sonntags mußte meist in früher Morgenstunde gehalten werden — antelucanis coetibus, sagt Tertullian — bevor man sich an die Arbeit begab. Erst gegen Ausgang der Verfolgungszeit, wo die Kaiser seit Aurelian den Sonnenkult als Staatsreligion förderten, scheint auch der dies Solis, der wöchentliche Sonnentag — der Name ist bekanntlich vorchristlich — gegenüber den Tagen der übrigen Sterngötter in der Öffentlichkeit eine gewisse Auszeichnung erfahren zu haben.

Bezeichnend ist aber die Erscheinung, daß schon die ersten Nachrichten, die uns nach dem Befreiungsedikt des Jahres 313 vom zeitlichen Ansatz des sonntäglichen Gottesdienstes Kunde geben, dafür die dritte Stunde des Tages nennen. Man hat also den sonntäglichen Gottesdienst, sobald nur eben die Möglichkeit gegeben war, in die beste Stunde des Tages verlegt; das heißt: man hat vorausgesetzt, daß alle Gläubigen den Vormittag des Sonntags von anderen Geschäften frei halten werden, um an der Feier der Eucharistie teilzunehmen. Daß man dazu Feierkleider trug, war auch schon in der vorausgegangenen Zeit für die Christen selbstverständlich, wie aus einer Bemerkung des Clemens von Alexandrien († um 215) hervorgeht (Paed. III, 11).

Der Sonntag wurde so der wöchentlich wiederkehrende große Tag des Christenvolkes. Alles strömt zusammen, um am Aufschwung der Gemeinde zu Gott teilzunehmen. Der Gottesdienst beherrscht den Tag, in erster Linie die Feier der Eucharistie zur dritten Stunde. Dieser Ansatz blieb das ganze Mittelalter hindurch so selbstverständlich, daß noch im XVI. Jahrhundert „zur Stunde der Messe" soviel bedeutete wie „um 9 Uhr vormittag". Dazu kam als Vorbereitung beim Morgengrauen die Mette und gegen Abend die Vesper. Waren diese letztgenannten Veranstaltungen auch nicht Verpflichtung für alle, so war es doch kein großer Schritt mehr, wenn seit dem sechsten Jahrhundert die öffentliche Meinung und bald auch das kirchliche und dann das staatliche Gesetz von allen die volle Arbeitsruhe verlangten. Erinnerungen an das Sabbatgesetz des Alten Bundes und auch nationale Überlieferungen der nördlichen Völker haben dazu beigetragen. Aber der Ton lag auch weiterhin auf dem Gottesdienst. Ein Ruhetag oder gar ein Fest ohne Gottesdienst wäre undenkbar gewesen. Es ist das ein Zusammenhang, der übrigens nicht erst der christlichen Kultur angehört. Für den Tieferblickenden ist er im Wesen der Dinge begründet. Was gehört dazu, ein Fest zu feiern? Joseph Pieper antwortet darauf: „Es gehört dazu, daß der Mensch, aller Welt-Unstimmigkeit zum Trotz, ja selbst durch einen Schleier von Tränen hindurch, den letzten Sinn-Grund der Welt bejahe und sich mit ihm in Übereinstimmung und von ihm umfangen wisse ... Es zeigt sich hier, daß es kein Fest ohne Götter gibt, ja daß die kultische Feier die Urgestalt des Festes ist" (J. Pieper, Weistum-Dichtung-Sakrament, München 1954, 211; vgl. auch von demselben: Muße und Kult [München, Kösel]).

Der wichtigste Programmpunkt des Sonntags blieb in der christlichen Überlieferung aller Jahrhunderte die gemeinsame Feier des eucharistischen Opfers. Das war die wöchentliche Vollversammlung der christlichen Gemeinde. Schon der Verfasser der Syrischen Didaskalie im dritten Jahrhundert mahnt seine Gläubigen noch unter den schwierigen Bedingungen jener Zeit der Bedrückung, zur sonntäglichen Feier sich vollzählig einzufinden und nicht „den Leib Christi um seine Glieder zu verkürzen" (II, 59, 3). Die Versammlung aller, die nicht rechtmäßig verhindert waren, zur gemeinsamen Feier am Sonntag verstand sich im ganzen Mittelalter von selbst. Die erstaunlichen Ausmaße der Gotteshäuser, die von der Bürgerschaft der mäßig großen Städte damals geschaffen wurden — nur wenige von ihnen erreichten eine Einwohnerzahl von mehr als 10000 —, waren gewiß auch diktiert vom Repräsentationsbedürfnis dieser ganz religiös bestimmten und zugleich sehr selbstbewußten Gemeinschaften. Aber die Grundlage dafür war in der Voraussetzung gegeben, daß eben das gesamte Stadtvolk, reich und arm, hoch und nieder, groß und klein, zu einer einzigen gemeinsamen Feier sich zusammenfinden sollte.

Uns ist heute das Gefühl dafür einigermaßen abhanden gekommen. Wir sind es schon ganz gewohnt, daß an Sonn- und Festtagen zu verschiedenen Stunden des Tages, ja beinahe zu jeder Stunde „Gelegenheit" geboten wird, an der heiligen Messe teilzunehmen. Die Kirchen füllen sich und leeren sich dreimal, fünfmal und öfter. Aber es ist bemerkenswert, daß an einer Stelle des Kirchenjahres auch heute wieder das Bewußtsein wach wird, daß dies nicht der ideale Zustand sein kann. Das ist der Fall an jener Stelle, wo auch heute noch der Grundsatz der einmaligen Feier in Geltung und wo diese einmalige Feier soeben zu neuer Kraft erwacht ist: am Höhepunkt des Kirchenjahres, nämlich an den letzten Kartagen und in der Osternacht. Auf dem Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi (Sept. 1956) kam aus den volkreichen Pfarreien der amerikanischen Großstädte die Klage, daß die Kirchen für diese Gelegenheit nicht ausreichten und daß ein Ausweg gefunden werden müsse. Man wurde sich dessen bewußt, daß, wenn die Aufspaltung der Gemeinde wenigstens an solchen Höhepunkten des kirchlichen Gemeinschaftslebens vermieden werden sollte, dem Kirchenbau andere Berechnungsgrößen zugrundegelegt werden müßten.

Im Grundsatz der einen gemeinsamen Feier, der bis an die Schwelle der Neuzeit für jeden Sonntag selbstverständlich und allgemein gültig war und der in vielen Landpfarreien auch heute noch in Kraft ist, wird ein Faktor jeder echten Feier sichtbar: die Gemeinsamkeit. Eine Stunde der Besinnung und der inneren Einkehr kann der einzelne auch für sich allein halten im stillen Kämmerlein oder in einem Winkel der Kirche, aber feiern kann man nur zusammen mit einer gleichgestimmten Umgebung. Feier ist Ausdruck gemeinsamen Gedenkens, gemeinsamer Freude, gemeinsamer Erhebung. Feier verlangt die Resonanz des gleichen Gedankens in den Vielen. Und der Mensch braucht diese Resonanz. Er braucht nicht bloß die Ruhe, auch nicht

bloß die Stunde der Besinnung; er braucht die Feier, er braucht das Mitmenschliche, damit das Menschliche in ihm erblühen kann.

Es ist nicht sehr viel, was uns von der Gemeinsamkeit der Sonntagsfeier geblieben ist. Immerhin haben dank der Erneuerung des liturgischen Lebens die Teilgemeinden, die an den Sonntagen zu den verschiedenen Stunden auch in der Stadt die Kirchen füllen, wieder gelernt — wo es nicht alte Überlieferung ist —, gemeinsam zu singen, gemeinsam zu beten, sogar dem Priester gemeinsam Antwort zu geben. Gemeinsam tritt man auch zum Tisch des Herrn und weiß wieder von christlichem Brudertum. Und gemeinsam ist doch auch — auch das ist nicht zu verachten — die Pause im Gleichtakt der Arbeitswoche. Die Familie, die die Woche über oft nach allen Richtungen zerstreut war, findet sich aus Büro und Fabriksaal, aus Schule und Geschäft zusammen zum gemeinsamen Familientisch, der selbst eine festliche Stimmung atmet, vielleicht auch zum gemeinsamen Spaziergang oder Ausflug. Und wenn es nicht die Familie ist, so formen sich doch Dutzende anderer Gemeinsamkeiten, die alle bewußt oder unbewußt von der wohltätigen Atmosphäre des gemeinsamen Sonntags leben. Der Sonntag ist ja auch der Tag für das profane Fest, für die nationale Feier. Politische Höhepunkte, wie es ein Wahltag ist, werden auf den Sonntag gelegt. Und selbst das Straßenbild hilft auch in der Großstadt noch immer mit, das stärkende Bewußtsein vom Sonntag aufrecht zu erhalten. Das Rennen und Hasten, das Rollen der Lastwagen, das Treiben des Marktes, alles das hat ausgesetzt. Die Menschen gehen in Feierkleidern oder sie streben statt in die Fabrikräume hinaus in die freie Gottesnatur, und wenn nichts anderes an eine höhere Welt gemahnt, so ist es doch das Geläute der Kirchenglocken, das auch der nicht missen möchte, der sich zum Gang in die Kirche nicht mehr aufschwingen kann. Selbst in einer durch die Glaubensspaltung zerrissenen Christenheit ist der gemeinsame Sonntag noch ein starkes Band, das uns alle zusammenhält, ein Band, das um jeden Preis gefestigt, aber nicht gelockert werden sollte.

Durch die gleitende Arbeitswoche würde es gelockert, wenn nicht allmählich zerstört. Der Arbeiter, der nur mitten in der Woche frei hat, kann dieser „Freiheit" kaum recht froh werden. Sie gleicht beinahe einem goldenen Käfig, in dem er von seiner Mitwelt isoliert ist. Er mag sich in Feierkleider werfen, er mag sich Genüsse erlauben, wie sie sonst nur dem Festtag zukommen — es fehlt die Atmosphäre des Gemeinsamen, es fehlt das Echo des Mitmenschlichen, und zwar ebenso in der Kleinwelt der Familie, deren Glieder ja nach anderem Rhythmus leben, wie in der Großwelt der Volksgemeinschaft, für die, wenn ihr überhaupt ein periodisch wiederkehrender Feiertag bleiben soll, doch nur der Sonntag in Betracht kommt.

Mit dem Gesagten ist der Sonntag immer noch nur von außen gesehen. Aber die eigentlichen Werte des Sonntags liegen tiefer. Sie sind freilich nur für den Christen voll verständlich. Der Sonntag ist der Tag, der das christliche Bewußtsein wach erhält, der jedesmal die Begegnung mit Gott und mit seiner erbarmenden Liebe erneuert. Es mag wohl sein, daß ein Großteil der

Gläubigen so gestimmt ist, daß er durch den sonntäglichen Kirchgang nur eben eine Pflicht zu erfüllen meint und darum vom eigentlichen Gehalt des Sonntags nur wenig berührt und nicht innerlich ergriffen wird. Dieser innere Gehalt ist trotzdem da und er wirkt auch ins Unbewußte hinein. Dabei ist aber doch auch der Kreis derjenigen, die um die Segnungen des Sonntags wissen, im Wachsen begriffen. Der Sonntag ist der Tag, „den der Herr gemacht hat" (Psalm 117, 24), der Tag, an dem das Gedächtnis der Heiltatsachen lebendig wird, auf die die christliche Weltordnung sich aufbaut. An diesem Tag sind alle geladen, damit in der gemeinsamen Versammlung derer, die Christus angehören, der Auftrag des Meisters erfüllt werden kann: Tut dies zu meinem Andenken. Was er am Tage von Golgotha getan und am Ostermorgen mit seiner Auferstehung besiegelt hat, das soll in unserer Mitte von neuem Wirklichkeit werden. Das weltversöhnende Werk der Erlösung, das Opfer des neuen und ewigen Bundes soll wiederum in den Kreis der Erlösten hineingestellt werden, damit es als Huldigung des neuen Gottesvolkes zu Gott emporsteige. Der Sonntag erneuert allwöchentlich das Gedächtnis unserer Erlösung, und das Gedächtnis der Erlösung gipfelt jedesmal in der Feier der Eucharistie. Dazu ist der Kirche ja das Geheimnis der Eucharistie übergeben, daß es als Gedächtnis „des gesegneten Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Auffahrt in den Himmel" fort und fort gefeiert werde, und dazu hat schon die Kirche der Apostel den Sonntag, den allwöchentlich wiederkehrenden „ersten Tag der Woche" beobachtet, weil es der Tag ist, an dem der Herr sein Heilswerk durch den Ostersieg vollendet hat. Er heißt darum schon damals „der Tag des Herrn", der Tag des Kyrios (κυριακή; in den romanischen Sprachen dementsprechend die Ableitungen von dominica); der Sonntag ist der wöchentliche Christustag. So wie Ostern Jahr für Jahr, und dann in breit angelegter Festfeier, das Gedächtnis der Erlösung begeht und damit die Grundlagen des christlichen Daseins ins Bewußtsein ruft, so tut es Woche für Woche in schlichterer Feier, aber in gleicher Absicht der Sonntag.

Es ist nicht etwas Geringes, was damit geschieht. Seit zwei Jahrtausenden kommt Woche für Woche an diesem bestimmten Tag in der ganzen weltweiten Christenheit das ganze christliche Volk in Bewegung. Es versammelt sich in den Gotteshäusern, die wesentlich für diesen Zweck an hunderttausend Orten errichtet sind, mitten im Trubel der Weltstadt, im verlorenen Alpendorf oder zwischen den Hütten des neubekehrten Negerstammes. Ohne Zwang und ohne materiellen Gewinn finden sie sich zusammen, um für eine Stunde in jener höheren Welt zu atmen, die uns Christus eröffnet hat. Dann kehren sie in ihr Heim und in ihren Alltag zurück. Das ist die Antwort der Kirche auf den Advent, mit dem Gott unsere Erde begnadet hat. In Christus hat Gott selber vor zweitausend Jahren unsere Erde berührt. Es ist nicht erstaunlich, daß die Welt davon erzittert. Der Psalmist hat das schon gewußt: „Er berührt die Berge, und sie rauchen". Der wöchentliche Sonntag ist seitdem wie das Nachbeben der Erde auf den Einbruch Gottes in die Weltge-

schichte, ein Nachbeben, das nun durch die Jahrtausende geht — in jährlich zweiundfünfzig ruhigen Schwingungen — und das nicht mehr aufhören wird, solange Menschen auf dieser Erde leben.

Der christliche Sonntag darf nicht geschwächt, er muß mit allen Mitteln in seiner Kraft erhalten werden. Man darf kühnlich behaupten, daß alles, was man christliche Kultur nennt, was auf dem Boden des Christentums im Lauf der Jahrhunderte von Künstlern im Bau und Bild und Ton geschaffen worden ist, aus jener Begeisterung stammt, die auf dem Grund des Sonntags erwachsen ist, auf dem Grund der regelmäßig wiederkehrenden Erhebung der Herzen in der gemeinsamen Feier der Sonn- und Festtage.

Zuzugeben ist, daß nicht jeder Abbruch, der der Gemeinsamkeit geschieht, schon den Untergang des Sonntags bedeutet oder unbedingt verurteilt werden müßte. Ganz abgesehen von den Bindungen, die das Familienleben mit sich bringt, hat es immer schon Erwerbszweige gegeben, die einen ununterbrochenen Betrieb voraussetzen und in denen ein Teil der darin Beschäftigten wenigstens an einer gemeinsamen Feier zur festgesetzten Stunde, wie sie auch heute noch der sonntägliche Hauptgottesdienst darstellt, nicht teilnehmen konnten. Auch am Sonntag will im Gastgewerbe der Gast bedient sein, auch am Sonntag müssen die Räder der Eisenbahn rollen, und es ist denkbar, daß in Industrie und Technik Situationen entstehen oder schon vorhanden sind, in denen ähnlich dringende Gründe vorliegen. Die deutschen Bischöfe haben in ihrer Erklärung von November 1955 „Zur Frage der 40-Stunden-Woche und zur Frauenarbeit" nicht von vornherein und für jeden einzelnen Fall eine Änderung im Arbeitsrhythmus ausgeschlossen; aber sie haben auf die Gefahren eines Weges hingewiesen, auf dem der Rhythmus von Arbeit und Freizeit vom Lauf der Woche gelöst wird und der Sonntag seine beherrschende Stellung verliert. Sie haben vor der Konsequenz gewarnt, die in einer solchen Entwicklung liegt: „Die Erwerbsarbeit wird zum alles beherrschenden Idol".

Wenn die Weiterentwicklung der Technik nicht in einen Triumph der Materie auf Kosten des Geistes ausarten soll, dann darf nicht das Menschliche abgebaut werden, um der Technik zu dienen, sondern dann muß die Technik so geordnet werden, daß sie, wenn nötig auch unter gewissen Einbußen, dem Menschen dient. Dann darf sie nicht über den Sonntag hinwegschreiten, sondern muß mit ihren gewaltigen, naturbezwingenden Kräften dazu beitragen, daß auch dem arbeitenden Menschen die Segnungen des Sonntags zuteil werden können und er nach der Fron der Woche in der Feier des Sonntags seiner Menschenwürde und Christenwürde froh bewußt werden kann.

Die Kirche in Japan - Romantik und Wirklichkeit

JOSEPH ROGGENDORF SJ

Trotz ungeheurer Anstrengungen der katholischen Welt und eines großen Aufgebots von Missionaren — im letzten Jahrzehnt ist ihre Zahl auf über tausend ausländische Priester und fast ebenso viele Schwestern gestiegen — hat der Katholizismus unter den 90 Millionen Japanern noch immer nicht eine Viertelmillion Gläubige erreicht. Diese Tatsache sollte zu ernster Gewissenserforschung anregen nicht nur über die missionarische Lage in Japan selbst, sondern auch über die Zukunftsmöglichkeiten der Kirche inmitten der asiatischen und afrikanischen Welt, die sich zusehends industrialisiert und auf eigene Füße stellt. Das moderne Japan stellt das vorläufige Endergebnis einer Entwicklung dar, die anderwärts erst beginnt. Japan stellt also am eindringlichsten die Frage nach der Lebenskraft der missionierenden Kirche im Zeitalter der sich ausbreitenden Weltzivilisation.

*

Japan ist europäisiert, wenn wir darunter den Vorgang verstehen, in dem sich ein außereuropäisches Volk von seinen bodenständigen Lebensformen löst und sich die Bildung, die gesellschaftliche Organisation und die wirtschaftlichen Produktionsformen Europas spontan und aktiv aneignet.[1]

Das Ausmaß dieser Europäisierung wird nun immer noch umstritten. So schreibt kürzlich wieder Marsi Paribatra, daß „nach einem Jahrhundert westlicher Erziehung die Pseudometamorphose erst die Oberfläche Japans erfaßt" habe, und er folgert, daß dementsprechend auch China das kommunistische Experiment im wesentlichen intakt überleben werde.[2] Einer solchen Anschauung muß man jedoch entgegenhalten, daß die revolutionären Ordnungsprinzipien der Maschine nicht in eine Zivilisation eingehen können, ohne alle Lebens- und Denkbereiche bis ins Innerste zu erschüttern. Japanische Forscher, die dem Problem nachgegangen sind, haben auf Grund der Tatsachen denn auch diesen Schluß ziehen müssen. In der Tat lassen sich auf die kulturelle Lage Japans die Untersuchungsmethoden der Massenzivilisation industrialisierter Staaten anwenden. Die Kategorien moralischen Verhaltens, in die der Soziologe David Riesmann die soziale Schichtung in den Vereinigten Staaten bringt,[3] paßt auch auf Japan. Riesmann unterschei-

---

[1] Vgl. die überaus scharfsinnige Studie „Europäisierung als europäisches Problem" von *Emil Ritter* im Sammelband „Europäisch-asiatischer Dialog". Düsseldorf 1956. Pädagogischer Verlag Schwann. Ritter stützt seine Überlegungen hauptsächlich auf das Beispiel der modernen Türkei, die kulturell dem modernen Japan in allen entscheidenden Punkten entspricht, den wichtigen Umstand einer latenten religiös inspirierten Widerstandsbewegung freilich ausgenommen.

[2] „Orient et Occident", in: „Esprit", Juli-August 1956

[3] *David Riesman,* The Lonely Crowd. University of Chicago Press 1955.

det die Gruppe der Traditionsgelenkten („tradition-directed"), der in Boden und Brauchtum verwurzelten Konservativen; die von innen Gelenkten („inner-directed"), d. h. die von persönlichen Überzeugungen und Ideologien beeinflußten einzelnen und Minderheiten; die von außen Gelenkten („outer-directed"), d. h. die von Propaganda und Mode oder von der Rücksicht auf die Mehrheit abhängende große Masse. Aus der Entwicklung dieser dritten Gruppe läßt sich die Kurve der kulturellen und moralischen Umwälzung gleichsam vorausberechnen; denn an der Reaktion der Masse ist die relative Bedeutung der konservativen und der revolutionären Ideen im kulturellen Ganzen abzulesen.

In der Tat ließe sich nun über den Lebensstil der japanischen Masse ähnlich berichten, wie das etwa Henri de Man oder Clemens Münster in ihren Untersuchungen über westliche Massenexistenz getan haben.[4] Tageszeitungen, Illustrierte und Nachrichten-Magazine mit Millionenauflagen, hysterisch angebetete Filmstars, Baseballheroen und Ringkämpfer, wie ein Lauffeuer sich verbreitende Moden der Haarfrisur, des Glückspiels, des Nackttanzes, der Rad- und Autorennen tragen den Lebensstil der großstädtischen Masse bis auf das flache Land. Melvin J. Lasky hat diese Entwicklung treffend beschrieben in seinen Bemerkungen über das Nachtleben der Städte Japans, „diesen Neonwildnissen aus Lärm und Musik, Rausch und Sünde, Langeweile und verzweifelter Vergnügungssucht".[5] Er meint, daß „die Lebensform der westlichen Gesellschaft, ob wir es wollen oder nicht, dynamisch und ansteckend" ist und sich gleichsam „durchsetzt wie einst die Gesetze der Französischen Revolution".

Es handelt sich dabei keineswegs nur um vorübergehende Nachkriegserscheinungen. Es geht vielmehr um Dinge, die seit langer Zeit unaufhaltsam fortgeschritten und tief in das Alltagsleben eingedrungen sind. Die Nachkriegsjahre haben lediglich einigen noch überlebenden Formen des alten Lebens den Gnadenstoß versetzt. Die letzten Paragraphen, die noch ein patriarchalisches Eigentumsrecht oder die Unterordnung der Frau betrafen, sind mit der neuen Verfassung abgeschafft. Damit wurde nicht etwa eine weitere Phase der Europäisierung von oben her dekretiert, sondern längst entstandene Gewohnheiten haben damit endlich ihre Sanktion gefunden. In den ständig ansteigenden städtischen Zusammenballungen ist kein Raum mehr für die clanartig organisierte patriarchalische Großfamilie; die Bindungen zum alten Tempel fallen; neue kommunale Bindungen, Gewohnheiten, mores entstehen. Das alte Japan wird so selten wie der Kimono auf den Straßen.

Es wäre falsch zu behaupten, daß das Neue schon ganz und gar von der Landbevölkerung, die immer noch fast vierzig Prozent der Bevölkerung ausmacht, angenommen sei. Aber es gibt aufs Ganze gesehen keine beachtlichen

---

[4] Zu den wenigen, dem westlichen Leser zugänglichen Büchern, die über diese Dinge in Japan Aufschluß geben, gehört das Buch von *Frank Gibney,* Five Gentleman of Japan, das demnächst auf deutsch erscheinen soll.

[5] Melvin J. Laski „Reise nach Japan", in: *Der Monat, Juni-Juli 1953.*

Widerstandskräfte regionaler Gruppen gegen die Vermassung und Verstädterung, deren Einfluß dem der Europäisierung gleichzusetzen ist. Verantwortlich dafür ist zunächst der zentralistische Charakter der japanischen Zivilisation. Tokio ist die Hauptstadt der Nation und beherrscht die Geschicke des Landes wie London England oder Paris Frankreich. Sein Einfluß wird durch die Stellung der fünf anderen Millionenstädte verstärkt. Ihm ist das Land hilflos ausgeliefert. Die innere Schwäche der traditionsgebundenen Volksklassen beruht aber wesentlich auf einem anderen Grunde: dem Fehlen einer als verbindlich erkannten und geglaubten weltanschaulichen Begründung traditioneller Werte.

Auf die Bedeutung einer metaphysischen oder religiösen Begründung der Moral in der Kulturkrise hat Christopher Dawson schon vor über zwanzig Jahren hingewiesen.[6] Er untersuchte die Gesetze des Zerfallsprozesses frühgeschichtlicher asiatischer Hochkulturen und kam dabei zu einer Unterscheidung von drei nebeneinander bestehenden Gruppen in einer sich wandelnden Kultur: die im Schwinden begriffene Gruppe der überzeugten Anhänger der alten Ethik und des ihr zugrunde liegenden Weltbildes, die wachsende Minderheit der Verkünder einer neuen, revolutionären Weltanschauung und schließlich die breite Masse der Meinungslosen, die noch alten Formen folgen, aber sich zusehends von den revolutionären Ideologien der neuen Propheten beeinflussen lassen. Man wird dem japanischen Historiker Shigetaka Suzuki recht geben müssen, wenn er die erste Gruppe als dem Verschwinden nahe bezeichnet, so daß die große Masse des japanischen Volkes in Stadt oder Land nicht eigentlich von überkommenen Gedankensystemen oder Überzeugungen, sondern von einer reinen Tabu-Moral des Brauchs und der Übereinkunft zusammengehalten wäre. Es sind diese Zusammenhänge, die Ruth Benedict in ihrer Studie über die japanische Zivilisation zu der Beobachtung führten, daß die japanische Ethik nicht von dem Begriff der Sünde, sondern von dem der Scham bestimmt sei.[7] Seit die Realität der sozialen Ordnung dem kosmischen Weltbild des Konfuzianismus immer weniger entspricht, sind statt artikulierter Grundsätze immer stärker die rein formalen Verhaltungsmaßregeln des „giri", d. h. der höflichen Konvention zum alleinigen Kanon des Verhaltens geworden. Auch sie verschwinden in dem Maß, als das moderne Tempo, das soziale Elend und der Existenzkampf traditionelle Normen der Etikette und den Bedacht für das „Gesicht" banalisieren und als aus den Kreisen der „innerdirected" Führer neue Ideologien an Verbreitung gewinnen.

Das japanische Unterrichtsministerium stellte kürzlich in den sechs Großstädten von über einer Million Einwohnern eine Umfrage über religiöse Bekenntnisse. Dabei haben 61,3% jedes Interesse an Religion geleugnet, 30,3% bekannten sich zum Buddhismus in irgendeiner seiner mannigfachen Sek-

[6] *Christopher Dawson*, Inquiries into Religion and Culture, London 1933.
[7] *Ruth Benedict*, The Chrysanthemum and the Sword, New York 1946.

ten, etwa 6% zu den verschiedenen Abarten des Sekten-Schintoismus (d. h. der „freien Kirchen" des Schintoismus, im Gegensatz zu dem inzwischen vom Staat getrennten offiziellen Schintoismus) und zu kleineren Religionen. Aber selbst die 39% der Gläubigen können nicht im eigentlichen Sinn als überzeugte Anhänger der traditionellen Wertordnung angesehen werden. Mit dieser Behauptung rühren wir an den Punkt, der sowohl die unaufhaltsam fortschreitende Europäisierung wie den eigentlichen geistigen Widerstand gegen das Christentum erklärt, nämlich die totale Säkularisierung des japanischen Kulturraums.

*

Der Rückzug der Religion aus der Kultur kann unterschiedliche Gründe haben. In Japan kamen im Laufe der Geschichte verschiedene Umstände zusammen, die den Prozeß der Säkularisierung vorantrieben. Die vielen synkretistischen Sekten des japanischen Mahayana-Buddhismus betonten den Wahrheits- und damit den Verpflichtungscharakter ihrer Bekenntnisse nur wenig; buddhistische Reformer des 13. Jahrhunderts, wie der eifernde Prophet Nichiren, riefen eine betont antikulturelle Bewegung ins Leben, während die Einflüsse des zeitgenössischen Zen-Buddhismus umgekehrt einem Aufgehen des Religiösen in der profanen Kultur Vorschub leisteten. In seinen Hauptzügen jedoch ist das säkularisierte moderne Japan aus der Kulturpolitik des autoritären Polizeistaates der Tokugawa-Verweser entstanden, der vom Beginn des 17. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts das Inselreich beherrschte. Es waren die Tokugawa-Diktatoren, die das blühende Christentum des 16. Jahrhunderts blutig unterdrückten und die buddhistischen Sekten der Staatsraison gefügig machten. Die Hofphilosophie wurde die rein pragmatisch aufgefaßte Chushi-Version des Konfuzianismus. Weder der epikuräische Hedonismus der allmählich in den Handelszentren des Tokugawa-Staates erwachsenden Bürgerkultur noch der sich auf schintoistische Traditionen berufende Nationalismus der kaisertreuen Revolutionäre um die Zeit der Meiji-Restauration vermochten die Vorherrschaft dieses positivistischen Rationalismus im Denken des Volkes zu brechen.

Die großen Vorkämpfer der nationalen Erhebung um die Mitte des Jahrhunderts und die Erbauer des modernen Staates, Politiker und Erzieher, wie Ito, Okuma, Itagaki, Okubo, Fukuzawa, waren charakteristische Vertreter einer kühl praktischen, ganz und gar säkularisierten Vernunft. Sie waren Feinde des Tokugawa-Staates und seiner halb-feudalistischen Gesellschaftsordnung; aber sie waren es im Namen der rationalistischen Denkart und der praktischen Disziplin, die sie in der harten Samurai-Schulung eben dieses Staates gelernt hatten. Es waren diese Männer, die ihr Volk nach zweihundertjähriger Isolierung von der Außenwelt wieder mit dem Abendland zusammenführten. Mit instinktiver Sicherheit verstanden sie das Europa des 19. Jahrhunderts, das auf dem Höhepunkt seines Fortschrittsoptimismus angelangt war.

Aus der Begegnung von zwei Kulturen, die sich in auffälliger Parallelentwicklung seit dem 17. Jahrhundert gleichermaßen radikal verweltlicht hatten, ist das moderne Japan hervorgegangen. Das Gesicht, das der Westen damals zur Schau trug, mußte über das eigentliche Wesen des europäischen Geistes hinwegtäuschen. Aber verhängnisvoller für die spätere Entwicklung war die Tatsache, daß die Japaner aus eigenem Antrieb seither jenseits der Meere immer nur nach dem Ausschau hielten, was ihrer eigenen aufgeklärt toleranten, liberalistischen und fortschrittlichen Kulturauffassung entsprach. Mit erstaunlicher Folgerichtigkeit zogen sie von der Meiji-Restauration an immer wieder auf die Suche nach einer Widerspiegelung ihrer eigenen Gesinnung; sie versuchten, sich der Reihe nach alle Ideologien zu eigen zu machen, in die der liberale Fortschrittsglaube der europäischen Expansionsperiode im Laufe der Jahrzehnte zerfiel, bis zur Ideologie des Staatsabsolutismus, auf dem ihr Kaiserkult weit mehr beruhte als auf den nach Rosenbergscher Art zur Verbrämung herangezogenen Shinto-Mythen.

Wir stehen in Japan vor der uns auch im Westen bekannten Erscheinung, daß dem säkularisierten Menschen auf die Dauer das Organ für den Wahrheits- und Verpflichtungsanspruch des Übersinnlichen abhanden kommt.

Der Blick der Japaner fiel nicht auf das Christentum in Europa; und zwar nicht nur weil es im Zuge der wachsenden religiösen Gleichgültigkeit, des Antiklerikalismus in Wissenschaft und Politik, der Ghettoisierung der Kirche den Blicken weitgehend entzogen war; noch auch weil der Japaner seine angestammte Religion als kulturtragende Kraft erhalten wissen wollte. Der Japaner fand vielmehr das Christentum darum nicht in der europäischen Kultur, weil er es darin nicht suchte. Das verzerrt gezeichnete geschichtliche Bild der Kirche, das die Japaner aus den ersten übersetzten Handbüchern und Enzyklopädien des 19. Jahrhunderts übernahmen, wurde inzwischen in Europa selbst gründlich revidiert. Die Japaner nahmen davon keine Kenntnis; denn derartig korrigierte Konzepte passen nicht zu der voreingenommenen Meinung, daß Religion im Grunde außerhalb der Geschichte und der Vernunft stehe.[8]

Diese Aufffassung aber ist nicht nur die der 61%, die ihre Irreligiosität offen ausgesprochen haben; sie wird auch von den meisten der buddhistischen und schintoistischen Gläubigen geteilt. Der auch in Deutschland als Zen-Interpret weit bekannte Professor Taisetsu Suzuki berichtete kürzlich in einem Symposium mit anderen Gelehrten von den Eindrücken einer eben

[8] Der Aufsatz „Main Trends of Contempory Japanese Philosophy" von *Gino Piovesana SJ* in: Monumenta Nipponica 1955 Vol. XI. Nr. 2, Sophia University, Tokyo, zeigt in einer aufschlußreichen Übersicht, was japanische Gelehrte in emsigem Fleiß alles aus europäischer Philosophie zusammengetragen und was sie dabei an christlichem Denken übersehen haben. Ich selbst habe in einem Aufsatz in derselben Zeitschrift („Shimazaki Toson. Maker of the Modern Japanese Novel", 1950, Heft 1 und 2) am Beispiel eines der größten japanischen Lyriker und zugleich des Begründers des naturalistischen Romans nachzuweisen versucht, wie einem begabten modernen Japaner trotz langen Aufenthalts in Frankreich die eigentlich geistigen Strömungen in der europäischen Literatur vollständig entgehen können, weil sie ihn nicht interessieren.

beendeten Reise nach Amerika und Europa. Er sprach mit Bewunderung über die Rolle der Religion im Leben so vieler Abendländer. Was ihn abstieß, waren nicht die Dinge, die sich der europäische Christ, zumal in Anbetracht seiner Verantwortung vor der Welt zu Herzen nimmt: unseren mangelnden Ernst, unsere Geschäftstüchtigkeit und Veräußerlichung, unser weitgehendes Versagen vor sittlichen und sozialen Problemen der Gegenwart. Abstoßend fand Professor Suzuki vielmehr das christliche Anliegen, den Finger Gottes in der Geschichte erkennen zu wollen. „Es gibt dort noch gebildete Menschen, die an die sogenannten Wunder Jesu glauben." Was ihn bekümmerte, war nicht nur die Unwissenschaftlichkeit, sondern die Arroganz des Glaubens an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte. Er habe diesen Eindruck von der wesentlichen Intoleranz des Christentums in einem Gespräch Professor Arnold Toynbee vorgelegt, der seine Entrüstung geteilt habe. Die Religion des eifersüchtigen Gottes Jehova, so habe Toynbee gestanden, halte er für ungeeignet, die Welt mit der Religion zu versöhnen.[9]

Der eklektische Relativismus ist der entscheidende Grund für die innere Schwäche der traditionsgetragenen Gruppe innerhalb der japanischen Kultur. Er ist auch der Grund dafür, daß sich die traditionellen Religionen an der Lösung der furchtbaren Schwierigkeiten, die aus den zusammenstürzenden Ordnungen entstehen, nicht beteiligen. So werden die einheimischen Religionen nicht mehr ernst genommen, und das pulsierende Leben der Nation zieht an ihnen vorüber.

Aus der Religiosität der den angestammten Religionen noch ergebenen Japaner und der Irreligiosität der Agnostiker und Atheisten spricht ein und derselbe Wertrelativismus. Hier steht der eigentliche Feind der christlichen Verkündigung in Japan. Er ist Europäern in ihrem eigenen Kulturraum nicht unbekannt. In der Tat lassen sich, wie Professor Taisetzu Suzuki spürte, die grundsätzlichen Einwürfe gegen das Christentum in den Gedankengängen Toynbees ausdrücken, wie sie zumal in seiner letzten Entwicklungsphase immer wieder zum Ausdruck kommen. Schon in seiner Sammlung von Rundfunkreden „The West and the World", die in Japan gleich übersetzt und anerkennend kommentiert wurde, hat er den Imperialismus des Abendlandes auf die Enge der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung zurückgeführt. Derselbe Gedanke spricht aus den letzten Bänden seiner „Study of History" und wird in seinem eben erschienenen Werk „An Historian's Approach to Religion"[10] noch einmal kraß ausgedrückt. Die ersehnte Universalreligion der

[9] Der Bericht erschien im sechsten Band der „Serie über Religion" (Shukyo Koza), Tokio 1954/55, Sobunsha Verlag. Zu einem anderen Band dieser von Universitätsprofessoren aller Richtungen verfaßten Serie habe auch ich einen Beitrag über das Thema „Religion und Humanismus" verfaßt. Ich erhielt darauf die Zuschrift eines Kollegen, der mir nach einer japanisch höflichen captatio benevolentiae („Wenn der katholische Standpunkt doch immer so gemäßigt und überzeugend zu Wort käme" u. dgl.) erklärte, ich müsse doch zugeben, daß „von einer geschichtlichen Offenbarung zu reden mittelalterlich" klinge und den Ergebnissen der heutigen Religionswissenschaft nicht entspreche. Derselbe Band enthielt auch Biographien großer religiöser Gestalten, darunter von Gautama Buddha, Moses, Jesus, Nietzsche, Marx, Albert Schweitzer und Gide.

[10] Oxford University Press 1956.

Zukunft muß, so heißt es, aus einer Synthese zwischen der „jüdischen Gruppe von Ideologien und Religionen" (zu denen auch der Marxismus gehört) und der „buddhistischen Gruppe", die Hinduismus sowohl wie die Hinayana- und Mahayana-Formen des Buddhismus umschließt, entstehen. Der Glaube an eine historische Offenbarung sei nichts anderes als egozentrische Hybris. Damit könne die Welt nicht geeint, sondern nur noch weiter gespalten werden. Zwar werde sich der Osten in steigendem Maße die westliche Zivilisation aneignen, aber die östlichen Völker würden in die kommende Weltzivilisation, den Universalstaat der Menschheit, „die Glorienwolken ihres eigenen religiösen Erbes mitbringen" und es „mit den übriggebliebenen Elementen des abendländischen Christentums" verschmelzen. „Der Geist der indischen Religion, der da weht, wo er will, mag vielleicht helfen, den überkommenen Pharisäismus aus mohammedanischen, jüdischen und christlichen Herzen zu entfernen."

Solche Gedankengänge gefallen der großen Mehrheit der Japaner, nicht nur weil sie sich an den Nationalstolz wenden, sondern weil sie die logische Folge eines relativistischen Religionsbegriffes darstellen. Die Mehrheit derjenigen Japaner, die sich überhaupt Gedanken über Religion machen, wollen vom Christentum nur einen Beitrag zu ihrem synkretistischen System; sie wollen das im Namen ihrer eigenen pluralistischen Tradition, ihrer säkularisierten Kultur und im Namen des Fortschritts und der Wissenschaft. Die vom Nichtchristen erwartete Akkommodation müßte sich auf der Ebene der Entäußerung eben jenes Anspruches vollziehen, der den Kern des Christentums ausmacht.

*

Die Schwierigkeit der missionarischen Verkündigung in Japan läßt sich aus der Verworrenheit erklären, die aus der Diskontinuität einer angestammten Tradition und der Übernahme einer des Christlichen entkleideten europäischen Zivilisation entstand. Der Missionar hat also nicht nur die japanische Sprache zu erlernen, sondern sich auch im Lexikon des modernen Säkularismus und seiner zweideutigen Definitionen auszukennen. Seine Methode wird wesentlich die des Vorlebens christlicher Ideale sein. Seine apostolische und seelsorgerische Arbeitsweise wird im Umgang mit einzelnen und kleinen Gruppen bestehen. Zugleich aber wird seine Arbeit Schritt für Schritt abhängen von der Existenz anerkannter Spitäler, Kirchen, Heime, Schulen, Bücher, Zeitschriften, ohne die in einem modernisierten Staat die Kirche als Zeichen unter den Völkern niemals sichtbar wird.

Angesichts dieser gewaltigen Schwierigkeiten muß die geleistete Missionsarbeit als erfolgreich bezeichnet werden. Das ist zumal seit der Niederlage der Fall, durch die ein erdrückendes totalitäres Regime verschwand und die geistige Leere der japanischen Kultur zum ersten Mal in ihrer ganzen Nacktheit sichtbar wurde. Die Zahl der Katholiken hat sich seither mehr als verdoppelt; sie ist von rund 100 000 im Jahre 1945 auf 227 579 Gläubige ange-

stiegen. Mehr als 10 000 Erwachsene schließen sich jährlich der Kirche an. Gewiß läßt sich mit Zahlen wenig beweisen, zumal wenn die in einer hedonistischen Gesellschaft unvermeidlichen Verlustziffern nicht erfaßt werden.[11] Es läßt sich auch nicht in Beispielen von der tiefen Frömmigkeit der japanischen Christen berichten oder von ihrem apostolischen Eifer und ihrer heroischen Tugend inmitten einer demoralisierenden Umwelt.[12] Auf eine trostvolle Statistik darf aber hingewiesen werden, nämlich auf die Zahl der einheimischen Berufe zum Priester- und Ordensstand, die höchste in der ganzen Christenheit, gemessen an der Katholikenzahl des Landes. Unter den vierzehn japanischen Bischöfen des Landes arbeiten 300 japanische Priester und 2729 japanische Schwestern, 453 junge Japaner befinden sich in den Noviziaten und Priesterseminaren, 500 in apostolischen Schulen, 1542 japanische Mädchen in den Postulaten und Noviziaten. Aus diesen Zahlen läßt sich einiges über die Qualität des japanischen Katholizismus schließen, aber auch über die grundsätzliche Richtigkeit der missionarischen Methode. Die Kirche wendet sich offenbar an die in einer Kulturkrise entscheidende Elite; sie baut eine einheimische Kirche auf, und sie tut das weitgehend durch ausländische Priester (Ausländer stehen immer noch in einem Verhältnis von drei zu eins zu japanischen Priestern), die offenbar das persönliche Vertrauen der christlichen Jugend genießen. Das ist eine um so bemerkenswertere Tatsache, als ein Drittel der Missionare erst seit dem Kriege in die Mission gekommen ist und es zunächst um rein materiellen Aufbau ging. So sind 80% aller Kirchen der Erzdiözese Tokio in den Nachkriegsjahren erstellt worden; nahezu die Hälfte aller katholischen Schulgebäude stammt aus den letzten zehn Jahren, so daß die Zahl der in katholischen Schulen erfaßten jungen Japaner nun auf die hunderttausend zugeht.[13] Derartige Erfolge berechtigen zu wirklichen Hoffnungen, und es ist nicht recht einzusehen, warum man ihre Darstellung in der Heimat als „verlogene Missionsberichterstattung" hat bezeichnen können.[14] Die Skepsis, mit der

---

[11] P. Joseph Spae CICM hat die Probleme des Abfalls von Getauften in einem Aufsatz in „Lumen Vitae" (Brüssel 1956, Nr. 2) untersucht und dabei auf wichtige Probleme der zunehmenden Verstädterung Japans hingewiesen. Tokio allein hat in den letzten zehn Jahren vier Millionen durch Zuwanderung gewonnen. P. Spae, der derzeitige Herausgeber des Familienorgans japanischer Missionare, „Missionary Bulletin", war einer der ersten, die die Methoden der Religionssoziologie an die Probleme der Missionierung Japans herantrugen. Ihm sei auch an dieser Stelle für manche wertvolle Anregung durch seine Artikel gedankt.

[12] Man bedenke das moralische Elend, das aus der hemmungslosen Propaganda und Praxis der künstlichen Geburtenkontrolle stammt. Die Zahl der Abtreibungen wird auf über eine Million jährlich geschätzt. Das Geburtenverhältnis ist von 34,3% im Jahre 1947 auf 19,4% im Jahre 1955 zurückgegangen, „der rapideste Geburtensturz, der je in einem Lande registriert wurde". (Nach einer Meldung des Populations Bureau in Washington, D. C.)

[13] Vgl. über die Stellung des Katholizismus im japanischen Schulwesen meinen Artikel „Japan" im Pädagogischen Lexikon, II Sp. 804 ff., Freiburg 1953, Herder.

[14] So Friedrich Heer in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 29. August 1956,* mit Berufung auf einen Aufsatz des Japanmissionars P. H. van Straelen SVD in *Wort und Wahrheit, März 1956:* Mission-Statistik und Wirklichkeit. *April 1956:* Asien. Das Evangelium und seine Boten. — P. van Straelen verwendet zwar nicht den oben zitierten Ausdruck, aber er läßt keinen Zweifel darüber, daß er die Berichterstattung der Missionare für irre-

man in Europa gelegentlich der Missionsberichterstattung begegnet, erstreckt sich nicht immer auf die Kulturpropaganda des Missionslandes. Der Entromantisierung der Missionsgestalt scheint die Romantisierung des Missionsobjektes zu entsprechen. In Wahrheit kann durch romantisch verklärte Vorstellungen von östlicher Weisheit und gesunden Traditionen, die nur der Missionar nicht sehen und anerkennen wolle, der Sache des Glaubens nur geschadet werden. Was immer anderswo auf der Erde der Fall sein mag, von Japan läßt sich nicht sagen, daß der katholische Missionar den Europäisierungsprozeß in die Kultur hineingetragen oder ihn darin vorangetrieben habe. Der Missionar findet eine von ihren Wurzeln abgeschnittene europäisierte Kultur vor und versucht, die in ihr haltlos treibenden Menschen zu retten. Bei diesem Unterfangen helfen wohlgemeinte Vorschläge nicht, die auf die Problematik der Lage nicht eingehen. So fordert man neue Summen der Philosophie und Theologie, neue Katechismus- und Kultformen, die auf östlichen Systemen beruhen sollen; man gibt aber nicht an, wo diese Systeme in einem Raum, der keine Herkunft und nur noch eine Zukunft kennt, zu finden seien, oder woher die Denker und Sprachschöpfer kommen werden. Man wirft den Missionaren vor, daß sie in Bezug etwa auf die Enthusiastensekten der Konko und Tenri oder die Schwärmergruppe der Mukyokai „nicht immer wieder auf ruhige, abgeklärte Weise" versuchten, „die fremden Lehren vom Irrtum zu befreien, sie danach zu vervollkommnen und schließlich mit der christlichen Weisheit zu krönen".[15] Tatsächlich hat noch kein Japaner den Heilsweg aus diesen Religionen gefunden, es sei denn, daß er sich von ihrem schwammigen Synkretismus mit Abscheu abgewendet hätte. Es ist der Kirche in Japan wenig mit Hinweisen auf die Methode in der Bekehrung der Angeln und Sachsen, der Brahmanen und Mandarinen in vergangenen Epochen geholfen. Für die Missionierung eines europäisierten Landes gibt es in der Geschichte keinen Präzedenzfall.

Gewisse Übersteigerungen des Prinzips der materialen Akkommodation entstammen offenbar einer maßlosen Überschätzung der geistigen Vitalität östlicher Traditionen und Institutionen, zugleich aber auch einer Unterschätzung der Regenerierungskräfte, die das Abendland noch besitzt. Man wird es dem Touristen verzeihen, wenn er zu einem Lande wie Japan auf die Suche

führend hält. Sein Versuch der Korrektur verleitet ihn freilich zu um so irreführenderen Behauptungen. Nur zwei Beispiele seien erwähnt. Von der großen Missionarsfamilie in Japan, die aus zahlreichen Ordensgesellschaften und Nationen besteht und geradezu vorbildlich die Universalität der Kirche vertritt, wird gesagt: „Wenn alle auch von der besten Meinung beseelt sind, arbeiten sie doch aneinander vorbei und jeder sorgt für sich selbst" (S. 264). — Die im übrigen unbestrittene Tatsache, daß die Katholische Universität in Tokio sich nicht mit den großen staatlichen Hochschulen messen kann, wird ihrem „mittelmäßigen Unterrichtsbetrieb" (S. 262) zugeschrieben. Tatsache ist, daß der Unterrichtsbetrieb an der Sophia-Universität wie der an manchen anderen Privathochschulen ernster und gewissenhafter durchgeführt wird als an den Riesenuniversitäten des Landes. Diese verdanken ihre Anziehungskraft auf ehrgeizige Studenten weniger ihren erzieherischen und akademischen Leistungen als ihrem weltanschaulichen Liberalismus und ihrer Verbindung mit der herrschenden Mandarinenschicht, kraft deren sie ihren Graduierten Lebensstellungen verschaffen können.

[15] *Wort und Wahrheit*, a.a.O. S. 256.

nach dem unberührt Gesunden, dem Exotischen, pilgert, wie Goethe „im reinen Osten die Patriarchenluft zu kosten". Er wird dann das unrettbare Verschwinden von alten Bräuchen, Trachten, Künsten, Festen und Riten schmerzlich empfinden. Der Glaubensbote wird aber darüber hinaus das neuartig Menschliche, das Tröstende und Versprechende hinter dem Fortschritt sehen, das Erwachen zu einer neuen Besinnung auf die Menschlichkeit und die Person, den Drang nach Freiheit und nach Überwinden der Materie. Sicher waren es diese Dinge, auf die Papst Pius XII. in der Weihnachtsansprache 1955 hingewiesen hat als „jene echten Werte Europas und des Abendlandes, die in anderen Erdteilen so gute Früchte gezeitigt haben".[16]

Nach diesen „echten Werten" verlangen die Japaner, und der Glaubensbote darf nicht den Eindruck erwecken, daß er auf seiten ihrer eigenen Reaktion stehe, die ihnen diese echten Werte verwehren will. Sie wollen nicht weiter in der dumpf kollektiven Daseinsweise leben, um die sie offenbar mancher Europäer beneidet. „Die Europäer, die an der ‚Moderne' genug zu haben meinen, sollten einmal nach Japan kommen und eine Zeitlang im lebendigen Japan leben. Das kurierte sie bald von ihrem eleganten Heimweh nach der ‚Vergangenheit' in allen Formen. Für westliche Intellektuelle ist das Wort Fortschritt nachgerade zum schlechten Witz geworden. Hier könnten sie ihr Gedächtnis einmal darüber auffrischen, was ‚Feudalismus' in der Beziehung von Mensch zu Mensch bedeutet."[17]

Trotzdem gibt es im europäisierten Japan eine Anpassung, die auch dem europäischen Missionar möglich ist und die, so schwer sie ihm erscheinen will, von ihm gefordert ist. Es ist die Anpassung an die seelische Struktur der Japaner, an einen Volkscharakter, den eine schöne und doch immer wieder erschreckend auftretende Natur, die insulare Abgeschlossenheit, das innige Verhältnis zu einer uralten Dynastie, der Animismus und Monismus alter Religionen und eine lange, oft traurig-tragische Geschichte geschaffen haben. Die Anpassung des Glaubensboten wird darin bestehen, diese stillen und doch anschmiegsamen, ernsten und doch auch wieder unberechenbar leichtsinnigen, verschlossenen und doch wieder bis zur Selbstentäußerung ergebenen Menschen lieben zu lernen. Dafür wird er das Brüske, Unvermittelte, taktlos Unverblümte seines europäischen Erbes zurückstellen und überwinden müssen, bereit, die große Empfänglichkeit für das Schöne und Gute in der Seele des christlichen Japaners behutsam in der Gnade wachsen zu lassen, damit es eines Tages das Angesicht der Völkerkirche verschöne.

---

[16] AAS XXXXVIII (1956) 40.

[17] *D. J. Enright*, The World of Dew. London 1955, Secker & Warburg. Das Buch, von einem jungen englischen Dichter nach mehrjährigem Aufenthalt in Japan als Hochschullehrer verfaßt, gehört zu den besten Japanbüchern der letzten Jahre, weil es eine scharfsinnige und unvoreingenommene Beobachtung mit echtem Mitempfinden für die japanische Seele verbindet.

Tierpsychologie auf neuen Wegen

GEORG SIEGMUND

Geht es um die Frage, wer am besten die Wirklichkeit, wie sie in sich ist, trifft, scheint dem naturwissenschaftlich Gebildeten von heute der nüchtern wissenschaftliche Forscher, der gegenüber den Dingen, die er angeht, sachliche Distanz wahrt, dem persönlich Beteiligten, zum Dichterischen neigenden Beschreiber unfraglich überlegen. Lange glaubte darum auch die wissenschaftliche Tierpsychologie, alle Berichte von „Tier-Liebhabern" als vorwissenschaftlich von der Forschung ausschließen zu müssen, um das Tier in die „neutrale" Welt des psychologischen Laboratoriums hereinzuholen und es rein sachlichen Prüfungen zu unterwerfen. Dabei hielt man sich streng von jeder Ausdeutung nach menschlichem Erleben fern. Man glaubte, nur das „Verhalten" der „Versuchs-Tiere" registrieren zu dürfen („Behaviorismus"), um nicht wieder Opfer der Unwissenschaftlichkeit alter „Natur-Geschichtler" zu werden, welche in ihren Anekdoten ihre tierischen Freunde unbedenklich vermenschlichten („Anthropomorphismus"), wofür der kritisch eingestellte Forscher nur ein überlegenes Lächeln übrig hat.

Unter den Tieren, die weit über bloßes Nutzverhältnis hinaus in eine eigentümlich seelische Beziehung zum Menschen treten, steht an erster Stelle der Hund, von dem erfahrene Tierpsychologen sagen, er sei — seelisch gesehen — menschenähnlicher als der klügste Affe. Befaßt sich ein Mensch regelmäßig in freundlicher Weise mit einzelnen Tieren, so wird ihm selbst seine alltägliche Fürsorge oft mit einem großen Maß von Vertrauen, Anhänglichkeit und Treue gedankt. Er bringt in Erfahrung, „daß Tiere ein feines Sensorium für unsere Seelenstimmung haben, auch wenn wir dieser scheinbar keinen Ausdruck geben. Es gehört zu den ergreifendsten Beweisen solcher Anhänglichkeit von Tieren an ihnen besonders verbundene Menschen, daß Hunde nach dem Tod ihres Herrn ohne erkennbare Krankheit wenige Tage nachher sich hinlegen zum Sterben" (Max Huber).[1] Hier erreicht Dienertreue ihren nicht zu überbietenden Höhepunkt; solche Dienertreue hatten orientalische Herrscher von ihren Dienern, die mit ihnen in die Unterwelt des Todes hinuntersteigen mußten, verlangt.

In dem heute viel gelesenen, freilich recht oberflächlichen Buch „Alle Hunde meines Lebens" stellt Elizabeth Russell Hunde über „Eltern, Ehemänner, Kinder, Liebende und Freunde", die zwar alle ihr Gutes haben, aber doch „keine Hunde sind". Während die Liebe von Mensch zu Mensch dauernd von Stimmungswechsel bedroht ist, sind Hunde diesen Schwankungen nicht unterworfen. „Wenn sie einmal lieben, dann tun sie es beständig, unwandelbar bis zu ihrem letzten Atemzuge". Nur in der Anhänglichkeit der

[1] *Max Huber*, Mensch und Tier, Biblische Betrachtungen, 1951, S. 91.

Hunde findet „jenes Verlangen nach mehr, als menschliche Wesen zu geben vermögen, jene Sehnsucht nach größerer Treue und tieferer Ergebenheit" seine Befriedigung.[2]

Nicht selten werden Hunde gehalten, um ihren menschlichen Herren Ableiter für gestaute und unerfüllte Affekte zu sein; ihnen ist die meist unausgesprochene Aufgabe zugedacht, die Qual enttäuschter menschlicher Liebe vergessen zu lassen. Von dem Hintergrund menschlicher Unzuverlässigkeit, den Verärgerung und Verbitterung in den schwärzesten Farben malen, läßt man das in den hellsten Farben gehaltene Bild unwandelbarer Hunde-Treue sich wirkungsvoll abheben, womit zugleich der entschuldigende Grund für das grollende Sich-Zurückziehen von menschlicher Gemeinschaft geboten sein soll. Mit Recht muß die Wissenschaft auf der Hut sein vor den Übertreibungen solcher „Tier-Liebhaber", deren Tier-Liebe nur die Kehrseite ihres Menschen-Hasses ist; gerade sie dichten ihren Tieren am ehesten vollmenschliches Verstehen an, dem „nur die Sprache fehlt".

Doch abgesehen von Verfälschungen im Zuge sentimentaler Vermenschlichung hatte der Unbefangene schon immer das Gefühl, daß der das Leben liebevoll belauschende Dichter, vor allem wenn er es unternimmt, selbst Erlebtes und Erfahrenes zu schildern, der Wirklichkeit näherkommt als der nüchtern registrierende Forscher mit seiner Angst vor einer affektiven Bindung; zwar weiß er eine Fülle von Versuchsergebnissen anzubieten, doch fehlt diesen irgendwie die Seele. Auf die Verdächtigungen durch den Wissenschaftler zog sich der Tierfreund, dessen erstaunliche Geschichten von seinen Tieren nur ein ungläubiges Lächeln gefunden hatten, gekränkt zurück, ohne sich in der Überzeugung sowohl der eigenen Wahrhaftigkeit wie der Richtigkeit seiner Deutung irremachen zu lassen. Wer hat sich in seiner Jugend nicht einmal durch die Geschichte „Krambambuli" der Marie v. Ebner-Eschenbach rühren lassen, worin die Dichterin schildert, wie ein verkaufter Jagdhund beim Duell zwischen Förster und Wilderer in inneren Widerstreit gerät, den neuen Herrn verläßt, um der wiederauflebenden ersten Liebe zu folgen, was ihn freilich in ein qualvolles Ende hineinreißt, da er die daraus erstehende seelische Spannung von sich aus zu lösen nicht fähig ist. Solche Tiergeschichten tragen einen eigenen Glanz innerer Wahrheit an sich, der den oft strohern trockenen Berichten von Versuchsergebnissen mangelt. Sind sie wirklich wertlos?

Eben ist die Tierpsychologie daran, ihre kühl-sachliche Distanzhaltung abzulegen und dem Dichter mit dem Herzen sein Recht einzuräumen, in der Einsicht darum, daß Liebe wirklich — wie Max Scheler meinte — ein Erkenntnisorgan ist, nicht nur insofern, als sie den Blick für sonst leicht übersehene Dinge freilegt, sondern auch insofern, als erst in dem persönlichen Sich-Einlassen auf das Tier in diesem Vorgänge ausgelöst werden, die niemals in einer neutralen Versuchs-Atmosphäre des Laboratoriums zu beob-

[2] *Elizabeth Russell,* Alle Hunde meines Lebens, 1955, S. 5 u. 7.

achten sind. Erst wenn sich der Forscher innerlich dem Tier erschließt, wenn er es in seine Innenwelt hineinläßt, ihm affektive Bindungen an ihn erlaubt und sich das Vertrauen des Tieres erwirbt, öffnen sich sonst verschlossene Kammern des tierischen Innenlebens, während Mißtrauen das Tier innerlich verschließt, wodurch auch ganz exakte Versuchsergebnisse entwertet werden können. Längst ist dem Tierpsychologen die Bedeutung der inneren Beziehung des Tieres zu seinem Herrn aufgegangen. Gerade das psychologische Laboratorium mit seinen Apparaturen, seinen Gerüchen und sonstigen ungewohnten Eigenheiten kann wie ein Schock auf den Hund wirken, so daß er bei Aufgaben versagt, die er im Freien spielend löst. Vor allem ist die dunkle Schweigekammer für ihn keineswegs ein „neutraler" Raum, wo — wie der Behaviorismus meinte — künstlich erzeugte Laute rein sachlich durch seine Gehörsapparatur registriert würden. Auf Grund solcher Einsichten hat sich „Tier-Liebe" ein Recht in der Methodologie der Tierpsychologie erstreiten können. „Wir müssen", sagt Bastian Schmid, „dem Tiere begegnen, das heißt sein volles Vertrauen erwerben; menschlich gesagt, es muß sich, soweit es ihm überhaupt möglich ist, uns geben. Dann ist Tierliebe nicht nur eine Frage des Ethos, sondern eine praktische, im Dienst unserer Forschung stehende, ein Weg zum Tier."[3]

Damit ist nicht sentimentaler Vermenschlichung das Wort geredet; sie bleibt die Gefahr, der die Selbstdisziplin des Forschers die Waage zu halten hat. Eben die Witterung dieser Gefahr läßt einen unserer erfolgreichsten Tierpsychologen kräftig die Trennungslinie zwischen Tierliebe als unerläßlicher Voraussetzung zur Selbsterschließung der Tierseele und selbstsüchtig weichlicher Tierliebe aus fragwürdigen Motiven ziehen. Konrad Lorenz rechnet mit den Hundefreunden ab, „die nur bitterer Erfahrung wegen beim Tier Zuflucht suchen". „Es stimmt mich ernst und traurig", sagt er, „wenn ich den bösen und völlig falschen Satz höre: ‚Die Tiere sind doch besser als die Menschen.' Sie sind dies nämlich wirklich nicht! Zugestanden, die Treue eines Hundes findet nicht leicht ihresgleichen unter den sozialen Loyalitäten des Menschen. Dafür kennt aber der Hund jenes Labyrinth oft einander widersprechender moralischer Verbindlichkeiten nicht, er kennt nicht oder nur in verschwindendem Maß den Zwiespalt zwischen Neigung und Sollen, kurz alles, was uns arme Menschen schuldig werden läßt. Auch der treueste Hund ist im Sinne menschlicher Verantwortlichkeit a-moralisch ... Der Satz, die Tiere seien doch besser als die Menschen, ist einfach eine Gotteslästerung ... Leider verharrt ein erschreckend großer Teil der Tierfreunde, vor allem aber der Tierhüter, auf diesem ethisch höchst gefährlichen Standpunkt ... Wer von menschlichen Schwächen enttäuscht und verbittert, seine Liebe der Menschheit entzieht und sie an Hund oder Katze wendet, begeht zweifellos eine schwere Sünde, eine soziale Sodomie sozusagen, die ebenso ekelerregend

[3] *Bastian Schmid,* Die Seele des Tieres, 1951, S. 13.

ist wie die geschlechtliche. Menschenhaß und Tierliebe ergeben eine sehr böse Kombination."[4]

Im Tiere drängt sich etwas naturhaft-affektiv dem Menschen entgegen; der Hund sucht einen menschlichen Herrn, durch den ihm sein Leben erst lebenswert wird. Gewährt ihm der Mensch diesen Anschluß, so wirkt diese Bindung auflösend auf die eigene soziale Gemeinschaft zurück. Kaum ein Mensch kann so wie der Eskimo-Missionar, der ohne seine Hunde seine Aufgabe nicht bewältigen kann, ein Erfahrungsurteil über den treuen Dienst des Hundes abgeben. „Unermüdliche Arbeiter, treue Wächter, großartige Jäger, liebende und geliebte Begleiter, das sind unsere Hunde, meine Hunde" — erklärt einer dieser Missionare. „In unserer Vereinsamung scheinen ihre Augen uns zu verstehen, und ihre mitleidige Schnauze will ein bißchen warme Freundschaft in unsere Hand bringen. In unseren Missions- und Liebeswerken sind sie stets bereit, uns überall hinzuführen und, ich wage es zu sagen, nicht weniger hingebend als wir." Die Eskimos pflegen von ihren Hunden zu sagen: „Okra yuimatta kisemik", was etwa heißen soll: Daß sie nicht sprechen können, ist ihr einziger Fehler. „Mag der Mensch durch seine Seele und durch seine Fähigkeit, zu denken und zu sprechen, ihnen auch unendlich überlegen sein; doch wieviele Menschen haben nicht ihre treue Anhänglichkeit in jeder Not und Gefahr, nicht ihre Standhaftigkeit bei Kälte wie bei Hunger, nicht ihre Bereitschaft zu verzeihen, nicht ihre Hingabe, die bis zum Opfer ihres Lebens geht! ... Es ist durchaus gerecht, unseren Dienern folgendes Zeugnis auszustellen: Je mehr wir sehen, welche Hilfe uns unsere Hunde bieten, je mehr wir sie kennenlernen, um so mehr lieben wir sie — wenn es mir erlaubt ist, dieses Wort zu gebrauchen —, um unsere Anhänglichkeit und unsere Dankbarkeit diesen wertvollen Tieren gegenüber auszudrücken ...

Mit uns sind sie sanft wie große weiße Ochsen, unter sich wütend wie spanische Stiere. Für uns haben sie nur Treue und Freundschaft. Selbst wenn sie eine ordentliche Tracht Prügel bekommen haben, lecken sie noch einem die Hand. Untereinander herrscht oft Haß, sind sie wie Wölfe, die sich bei jeder Gelegenheit für ein Nichts bis auf den Tod befehden; dazu kommt noch eine furchtbare Eifersucht. Einen bevorzugen heißt, ihm sein Todesurteil unterschreiben. Seine Rivalen werden ihn eines Tages zwischen den Zähnen haben."[5]

Die Anschlußwilligkeit des Hundes an den Menschen hat zunächst einmal ihren Grund in der allgemeinen sozialen Veranlagung des Hundes. Während Katzen Einzelgänger sind, leben Hunde normalerweise in Rudeln, wobei ein Leittier die Führung übernimmt. Für ein auf Raub ausziehendes Rudel genügt — psychisch gesehen — eine starre Instinktausstattung nicht; sie fügt sich einem engen regelmäßigen Lebenskreis ein. Hingegen müssen Hunde dauernd wachsam sein auf Gelegenheiten, die im Nu vorüber und verpaßt

[4] *Konrad Lorenz,* So kam der Mensch auf den Hund, 1954, S. 77ff.
[5] *Buliard Roger,* Inuk. Ein Heldenlied der Arktis, 1952, S. 130f.

sein können. Sie müssen rasch auffassen, augenblicklich der einmaligen Gelegenheit entsprechend reagieren und durch Erfahrung lernen können. Entwächst der junge Hund der mütterlichen Betreuung, so bindet er sich normalerweise an einen tierischen Rudelführer. Der gesund-kräftige, doch nicht degenerierte Haushund tritt in ein eigenartiges Verhältnis von Vasallentreue zu einem menschlichen Herrn, wobei er meist den Herrn des Hauses und der Familie wählt. Im Augenblick einer Übermannung durch eine Triebregung kann die Bindung an den Menschen erfolgen, ähnlich wie beim Menschen ein augenblickliches „fall in love" vorkommt. Ein einziges Erlebnis kann über die lebenslängliche Zugehörigkeit eines Hundes zu seinem menschlichen Herrn entscheiden; meist dürfte sie freilich aus einem längeren Prozeß der Angewöhnung erwachsen. Ist im Jugendalter des Hundes eine seelisch tiefgehende Bindung eingetreten, dann läßt sich eine nachträgliche Zweitbindung meist nicht ohne Gewalt und lange Gewöhnung erreichen, doch immer so, daß bei unerwartetem Zusammentreffen mit dem ersten Herrn die Erstbindung wieder durchschlägt. Im Laufe der jahrtausendelangen Domestikation sind offensichtlich noch vorhandene instinktive Verhaltensweisen zerfallen; damit wurde die innere Auflockerung und Bereitschaft zum Neulernen wiederum vermehrt. Dadurch, daß das menschliche Haus dem Tiere Schutz und die menschliche Gemeinschaft Anlehnung gewährt, ist es von dem harten Muß des Wildlebens entlastet, das es zu früher Selbständigkeit, Einsatz und Verteidigung zwingt. Die Zeit der Jugend und damit der Bildefähigkeit kann im menschlichen Hause voll ausgelebt werden.

Thomas Mann hat das Verhältnis, das sich zwischen Haushund und Herrn entwickeln kann, meisterhaft geschildert. Solange der junge Hund noch herrenlos ist, gleicht seine Seele „einem taumelnden Blatt im Winde". Menschliche Fürsorge, die einen Junghund aufnimmt, bewahrt ihn vor dem dunklen Schicksal des Verwilderns; sie hält ihn fest „auf der hohen, von seinem Geschlecht in Jahrtausenden erreichten Gesittungsstufe an der Seite des Menschen". Er dankt diese Fürsorge durch „zähe Treue"; denn ein „von weither überkommener patriarchalischer Instinkt" bestimmt ihn, „wenigstens in seinen mannhafteren, die freie Luft liebenden Arten, im Mann, im Haus- und Familienoberhaupt unbedingt den Herrn, den Schützer des Herdes, den Gebieter zu erblicken und zu verehren, in einem besonderen Verhältnis ergebener Knechtsfreundschaft zu ihm seine Lebenswürde zu finden und gegen die übrigen Hausgenossen eine viel größere Unabhängigkeit zu bewahren".[6] Nur wenn sich der Herr mit seinem Hunde befaßt, vor allem ihn ausführt zu freiem Jagen, führt der Hund ein voll erfülltes Leben, während er sonst von der Öde des Wartens auf den nächsten Ausgang gequält wird, so daß man nicht davon sprechen kann, daß der Hund ohne den Herrn ein selbständiges Leben führt.

Nicht nur für die tierische, sondern auch für die menschliche Psychologie

[6] *Thomas Mann*, Herr und Hund, 1955, S. 31f.

ist das Verhältnis von Herrn und Hund aufschlußreich. Schon daß die Wahl auf ein Exemplar dieser und nicht einer anderen Rasse fiel — sofern nicht gerade der Zufall entschieden hat —, läßt Licht auf die Eigenart des Wählers fallen. Es kann geschehen, daß menschlicher Besitzer und Hund nicht zueinander passen und daraus Konflikte entstehen. Gewöhnlich aber wählt sich der Mensch zu seinem persönlichen Begleiter „seinen" Hund, wie er ihn als Resonator seiner Gefühle braucht und wünscht. Aus engem Zusammenleben erwächst oft mit der Zeit eine Verähnlichung des Gehabens, wie Ehegatten nach langer Ehedauer sich aufeinander abgestimmt, aneinander gewöhnt, gar in der Physiognomie einander angeähnelt haben. Bis zur komisch wirkenden Karikatur kann solche Anähnelung gehen. Bei der gegenseitigen Formung überwiegt natürlich der menschliche Einfluß, da vom Herrn ein psychisches „Gefälle" zum Hund hin besteht. Doch besitzt auch der Hund seine Eigenwilligkeit. Nicht jeder Hund ergibt sich restlos seinem Herrn; besonders nicht der Hund, der noch von wilden Vorfahren abstammt.

In seinem Verhältnis zum Herrn ist der Hund von einer erstaunlichen Feinfühligkeit. Auf ihn wirken nicht bloß ausgesprochener Befehl, bewußter Wille und Wunsch. Oft viel stärker beeinflussen ihn die nicht ausgesprochenen, nicht eingestandenen, sondern verheimlichten und abgedrängten Strebungen. Ein innerlich zwiespältiger Mensch vermag seine Zwiespältigkeit vor seinem Hund nicht zu verbergen. Ja, das wahre Wesen seines Herrn hat stärkeren Einfluß auf den Hund als gelegentliche Befehle, die nicht aus vollem Herzen kommen. Auf den Hund kann der menschliche Besitzer sein ganzes Selbst ausstrahlen lassen und damit den Hund, der im Grund als Teil seines erweiterten Selbst tätig wird, Dinge ausführen lassen, die die gesellschaftliche Verpflichtung ihn zu verurteilen zwingt. Gerade die eigenartige Empfindlichkeit des Herrn, die keine Kritik an „seinem" Hund verträgt, sollte aufhorchen lassen, ist sie doch ein beachtliches Zeichen für die Identifikation des Herrn mit seinem Hund.

Nicht nur Liebe macht hellsichtig, auch ihr Gegenteil, der Haß. In „zynischer" (ein Wort, das eigentlich „hündisch" heißt!) Weise zieht er sonst taktvoll übergangene dunkle Seiten an anderen, die helles, bewußtmachendes Licht für gewisse Bereiche ihres Lebens nicht wünschen, erbarmungslos ans Licht, um sie dem Spott preiszugeben. Das tut August Strindberg, der von sich das „zynische Glaubensbekenntnis" ablegt, eine starke Neigung zum Hundehaß — richtiger zum Haß des sogenannten Hunde-Lieberhabers — zu besitzen. „Nach allem, was ich habe summieren können", sagt er, „ist der ausgeprägte Hundeliebhaber, wenn er nicht Jäger, Schäfer ist oder sonst einen sichtlichen Nutzen von seinem Tiere haben kann, ein kleiner Despot, der stets an seine Oberhoheit erinnert werden und zu jeder Stunde des Tages Sklavengehorsam haben will. Wenn er unter Menschen den Kampf um ein Stück Macht nicht hat bestehen können, kauft er einen Hund, mit dem er sich bald selbst identifiziert, sei es aus angeborener Sympathie oder Verwechslung. Und das Recht, seinen Nachbarn zu beunruhigen, was das Ge-

setz ihm verbietet, überträgt er auf seinen Stellvertreter. Er darf nicht schmutzig, naß und stinkend in einen öffentlichen Speisesaal eintreten, aber seinen Hund läßt er sich unter den Tisch eines unschuldigen Mitmenschen legen. Und wenn nun dieser Hund mit einem anderen in Feinschaft gerät, und die beiden zwischen den Stuhlbeinen des Unschuldigen sich balgen, findet der Eigentümer das vollkommen richtig. Will der übervorteilte Gast mit einer Fußbewegung seine Menschenrechte verteidigen, so wird der Tierfreund sich sofort auf die Seite des Schuldigen stellen, sich in die Gloriole der Tierliebe kleiden und den Übervorteilten ausschelten ... Ich habe durch solchen und ähnlichen Anblick größere Furcht vor Hundefreunden als vor Hunden bekommen, und wenn ich einen fanatischen Hundefreund mit seinem großen Herzen prahlen höre, so frage ich mich immer, was will der Mann verbergen? Diese verdächtige Gruppe hat den Hundekult verbreitet ..."[7]

In der Tat ist der Grund für die Fehler „schwieriger" Hunde meist nicht beim Hund, sondern bei seinem Herrn zu suchen, liebt es doch oft sein menschlicher Besitzer, das Herren-Verhältnis zu überspannen und sonst nicht auslebbare Machtgelüste in seinem erweiterten Selbst ausleben zu lassen, wobei er persönlich scheinbar ganz ohne Makel bleibt, da ja nicht er, sondern sein Hund unliebsame Untugenden an sich hat. Mancher Hund läßt sich eher tyrannisieren, als zu weit in seine Intimsphäre eindringen durch eine übertriebene Zärtlichkeit, die ihn etwa zum Gegenstand unerfüllter Mütterlichkeit machen möchte. Dagegen setzt er sich durch Flucht oder durch Beißen zur Wehr. Treten bei einem stark an seinen Herrn gebundenen Hunde Untugenden auf, wird er störrisch, unverträglich, verschlagen, bissig, unrein, geht er wildern, während er vorher folgsam war, zeigt er andere Äußerungen, die als psycho-pathisch angesprochen werden, so erwägt der Tierpädagoge immer die Möglichkeit einer Störung im Verhältnis zum Herrn.

Ihre „erstaunlichen Erfolge bei der Erziehung schwieriger Hunde" (G. R. Heyer)[8] verdankt Maria Hornstein-Gramont eben der Einsicht, daß die Fehler des Hundes sehr oft nur der durchaus verständliche Reflex eines ungeordneten Verhaltens seines Herrn zu ihm sind, weshalb es nicht nur gilt, den schwierigen Hund nachzuerziehen, um ihn dann seinem Herrn zurückzugeben, sondern auch — was viel schwieriger ist und mehr Takt erfordert — den Herrn über die wahren Gründe der Störung aufzuklären, um ihn zur Berichtigung seiner Haltung zu veranlassen. Weit entfernt, eine „lebendige Maschine", die ein gewisses Maß von Bewegung und Nahrung braucht, zu sein, ist auch der Hund ein seelisches Subjekt, das ernst genommen werden will, das in die Qual einer Eifersucht gestoßen wird, wenn er merkt, daß er vernachlässigt wird, weil sich die Liebe des Menschen etwa einem kleineren Spielhunde zuwendet. In einem Tier-Spital kann er mehr unter Liebesentzug und Heimweh leiden als unter körperlicher Krankheit. Hat der Herr einmal

[7] *August Strindberg,* Natur-Trilogie, München 1921.
[8] *Maria Hornstein-Gramont,* Was spricht der Hund? 1954 — Vorwort von G. R. Heyer, S. 5.

die Knechtstreue eines Hundes angenommen, dann kann er ihn nicht einfach eines Tages fallen lassen, als sei nichts geschehen. Er hat dem Tier gegenüber eine gewisse Verantwortung übernommen und muß damit rechnen, daß ein solcher Hund durch Liebesentzug bösartig wird. Diese Bösartigkeit ist ein charakteristisches Analogon zur menschlichen Bösartigkeit aus Ressentimentgefühlen heraus.

Ursprünglich sind ja die Naturantriebe des Tieres auf ein Leben in der freien Wildbahn eingestellt; hier dienen sie uneingeschränkt dem biologischen Wohl des Individuums wie der Art. In diesem Lebensraum gibt es keinen Konflikt zwischen natürlichen Neigungen und andersartigem Sollen; hier ist jede Regung gut. Es lebt also das Tier in einem vormoralischen Einklang mit sich selbst, in einer Art „paradiesischen Zustandes", worum es oft vom Menschen, der sich selbst aus diesem Zustand herausgefallen fühlt, beneidet worden ist. Auf Grund seiner Geistbegabung hat der Mensch die reinen Naturgrenzen überschritten, sich eine neue künstliche Welt der Kultur und Gemeinschaft aufgebaut, deren Spielregeln über der von den Naturantrieben gewährleisteten Gesetzlichkeit liegen. Infolgedessen lassen sich bei ihm Widerstreite zwischen natürlichen Neigungen und Sollen nicht vermeiden. Die Einbeziehung des Hundes in die Gemeinschaft des Menschen weckt, fördert und bildet in ihm eine Reihe von Gefühlen und Strebungen aus, die in oft verblüffender Parallele zu ähnlichen Neigungen und Strebungen des Menschen stehen. Damit bleibt auch das Tier nicht von den menschlichen Spannungen verschont, nimmt in etwa teil an dem immer wieder zu innerer Spaltung und Zerspaltung neigenden Menschen. Selbst eine Art Reue läßt sich gelegentlich bei Haustieren beobachten. Hat sich ein Hund im Affekt hinreißen lassen, seinen Herrn zu beißen, so daß Blut fließt, kann er von den Folgen seiner Tat wie von einem Schock getroffen werden. Für eine Weile zeigt er übertriebene Demutshaltung, als ob er versuchte, das Getane wieder gutzumachen. Selbst zu einer Art hysterischer Simulation ist der Hund fähig; er kann lahmen, um sich damit vor einer allzu großen Laufstrapaze zu schützen.

Daß man Tiere zur Übernahme gewisser „Pflichten" veranlassen kann, ist bekannt. Es ist durchaus sinnvoll, von einer „Gewissenhaftigkeit" zu sprechen, mit der etwa Schäfer- oder Bernhardinerhunde ihre „Pflichten" erfüllen.

Sosehr diese Verhaltensweisen an menschliche erinnern, bleibt doch ein entscheidender Unterschied, der uns zwingt, sie nicht einfach mit menschlichen gleichzusetzen, sondern sie nur als analoge aufzufassen. Selbst die Bösartigkeit des Hundes ist eine vor-moralische. Bei ihm geschieht wirklich das, was ein vergangener Determinismus vom Menschen behauptet hatte, daß bei einem Widerstreit von Neigungen die jeweils stärkere Kraft obsiegt. Geht ein Hund an einem inneren Zwiespalt zugrunde, so rührt uns das Tragische seines Geschickes, um so mehr als wir wissen, daß von vornherein die Frage nach einer möglichen Schuld verneint werden muß. Anders als das Tier ver-

mag sich der Mensch von der unmittelbaren Bedrängnis der ihn zwiespältig auseinander reißenden Antriebe dadurch zu befreien, daß er in einer eigenen geistigen Handlung gewissermaßen aus seinem Vital-Zentrum heraustritt, „ex-zentrisch" wird, seinen eigenen Widerstreit objektivierend vor sich hinstellt, um ihn wie von außen her zu beurteilen und auf Grund einer so gewonnenen Einsicht die weitere Handlung persönlich zu entscheiden. Zwar muß er sich solches Tun abringen gegenüber dem Zug innerer Impulse, die das Ich leicht mit-reißen. Seine sittliche Verantwortung beruht eben auf der Fähigkeit zu geistiger Befreiung vom Triebdruck, sich die nötige Besinnungspause zu schaffen, in der die Einsicht in die Tragweite der erstrebten Handlungen gewonnen werden kann. Damit ist er ein für allemal aus der vormoralischen Sphäre des Tieres herausgetreten. Er persönlich kann schuldig werden und wird schon schuldig, wenn er seine eigene sittliche Veranlagung nicht wahrhaben will und sich seinen Triebregungen überläßt. Damit wird auch seine Bösartigkeit moralisch verantwortlich; das heißt, er hat für ihre Folgen selbst einzustehen. Darum erhält auch die Strafe im Bereich des Menschen einen Sinn, den sie für das Tier nicht haben kann. Auf das Tier kann nur eine Schreckstrafe wirken, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem bösartigen Tun steht derart, daß ihm dadurch seine Untugenden verleidet werden. Hingegen vermag der Mensch den Sinnzusammenhang einer Strafe einzusehen; darum ist für ihn nur eine Strafe menschen-würdig, die nicht nur abschreckt, sondern ihn zu einem Ge-Sinnungs-Wandel veranlaßt.

Wie Konrad Lorenz ausdrücklich hervorhebt, führt die genaue Kenntnis sozialer Verhaltensweisen höherer Tiere keineswegs, wie viele glauben, zu einer Unterschätzung der Unterschiede zwischen Mensch und Tier. „Im Gegenteil: nur ein guter Kenner tierischen Verhaltens ist imstande, die einzigartige und hohe Stellung richtig einzuschätzen, die der Mensch unter den Lebewesen einnimmt. Der wissenschaftliche Vergleich des Tieres mit dem Menschen, der einen so wesentlichen Teil unserer Forschungsmethode ausmacht, bedeutet ebensowenig eine Herabsetzung der Menschenwürde wie die Anerkennung der Abstammungslehre". „Jede echte Moral, im höchsten, menschlichen Sinne verstanden, setzt geistige Leistungen voraus, zu welchen kein Tier imstande ist" (Lorenz).[9] In gleicher Weise warnt Bastian Schmid davor, die analogen Verhaltensweisen des Tieres in das Reich der Sittenlehre einzubeziehen; sie ergeben sich aus den Lebensgesetzen, dürfen aber nicht mit sittlichen Maßstäben gemessen werden.[10]

Dem für letzte Zusammenhänge nicht verschlossenen Menschen ist das Auge des ihm anvertrauten Tieres eine Frage an Herz und Verstand. Aus „diesem unvergleichlichen Ausdrucksmittel" des Tieres schauen ihn nicht nur die wechselnden Stimmungen, wie Trauer, Freude und Dankbarkeit an,

[9] *Konrad Lorenz,* So kam der Mensch auf den Hund, S. 77 u. 214 f.
[10] *Bastian Schmid,* Die Seele des Tieres, S. 91.

sondern auch eine Angst, die sich selbst weder zu verstehen noch auszulegen in der Lage ist. Wird er vom Tier voller Erwartung und voller Vertrauen angeschaut, so mag ihm dabei die Bedeutung seiner Herrschaftsstellung über Erde und Tiere aufgehen, in die er nach den Worten des Schöpfungsberichtes eingesetzt ist. Seine Herrschaft ist keine souverän-unbeschränkte, sondern eine verliehene und darum verantwortliche. Wie er im Einzelfall für das sich ihm anvertrauende Tier Verantwortung übernimmt, so ist überhaupt das Geschick der Tierwelt an die Menschheitsgeschichte geknüpft. Der sündig gewordene Mensch ist auch daran schuld, daß Tiere und untermenschliche Welt ohne Wissen und Wollen in die Katastrophe seiner Schuldfolgen mit hineingerissen sind. Schuldner nicht nur Gott gegenüber, sondern auch der Welt gegenüber ist der Mensch in der Sünde geworden. Gleich einer Kettenreaktion hat sich von ihm das Unheil über die übrige Schöpfung ausgebreitet. Eine Entfremdung ist eingetreten; Tiere scheinen Träger des Dämonischen geworden zu sein. In den Fluch der Feindschaft zwischen dem Menschen und der Schlange scheinen alle Tiere eingeschlossen zu sein. „So gleichen" — sagt Huber — „die Tiere in ihrem — ohne ihr Zutun — durch den Fall des Menschen bewirkten Verhängnisse einem Volk, dessen Herrscher durch Verbrechen oder Wahnsinn in das Verderben rennt und alle, die ihm untertan, in seine Katastrophe hineinreißt".[11] Versteht der Christ die Lebensangst, die allenthalben wie ein unausgesetzter Druck auf dem Tierleben lastet, als einen Ausdruck jenes Seufzens der Kreatur, wovon der Apostel Paulus im Römerbrief (8, 22) spricht, so wird er die Berichte von den Heiligen, vor denen Tiere ihre Wildheit ablegten, nicht einfach als Legende abtun, sondern sich selbst die Frage vorlegen, wieweit er als schon Erlöster an der Ausstrahlung der Erlösung in den untermenschlichen Schöpfungsbereich beitragen kann.

Zur Diskussion um die Wehrpflicht

JOHANNES B. HIRSCHMANN SJ

Wer heute über Wehrdienst schreibt, setzt sich unvermeidlich einer Fülle von Mißverständnissen und Mißdeutungen aus. Von Mißverständnissen: denn die Vieldeutigkeit nicht weniger dabei anzuwendender Begriffe kann er, ohne ganze Bücher zu schreiben, nicht beseitigen, und die Kunst des Unterscheidens ist nicht jedermanns Sache. Sie anwenden erweckt den Verdacht der

[11] *Max Huber*, Mensch und Tier, S. 27.

Bücherweisheit, der Unzulänglichkeit des Gesagten zur Bewältigung der hier und jetzt gestellten Gewissensfragen. Noch schlimmer ist die Gefahr der Mißdeutung. Zu leicht unterstellt das ureigenste Interesse derer, die davon betroffen sind, dem Schreiber die eigenen oder andere Vorurteile unsachlicher Art; schon bei der Wahl seiner Gesichtspunkte; bei dem, was er ausführlicher oder weniger ausführlich oder überhaupt nicht behandelt; ja es könnte sogar sein, daß bestimmte eigene politische Einstellungen, unbewußt vielleicht, zur Verwechslung des Tatsächlichen und Grundsätzlichen oder zu Schlimmerem führten. Der Verfasser dieser Zeilen ist sich bewußt, in welchem Umfang die Gefahr dieser Mißdeutung nach den erschütternden weltpolitischen Ereignissen der letzten Wochen gewachsen ist: Allzu viele sahen allzu leicht in den Ereignissen eine Bestätigung ihres bisherigen Standpunktes; andere wieder wechselten unter dem Eindruck der Ereignisse ihren bisherigen Standpunkt, und zwar nach beiden Richtungen hin. Wir wollen trotzdem im folgenden versuchen, so objektiv wie möglich zu bleiben, von jenem Standpunkt aus zu urteilen, den Pius XII. in seiner berühmten Friedensansprache zum Weihnachtsfest 1951 einnahm: „Politiker, ja sogar Männer der Kirche, wollen bisweilen die Braut Christi zu ihrer Verbündeten oder zum Werkzeug ihrer nationalen oder internationalen Pläne machen. Aber sie würden damit an das innere Wesen der Kirche rühren, sie in ihrem ureigenen Leben schädigen. Mit einem Wort, sie würden sie auf die gleiche Ebene herabziehen, auf welcher der Streit um irdische Dinge ausgetragen wird. Das ist und bleibt wahr, auch wenn es um an sich guter Zwecke und Interessen willen geschieht. Wer darum die Kirche von ihrer sogenannten Neutralität abbringen wollte, wer in der Friedensfrage einen Druck auf sie ausüben oder ihr Recht beeinträchtigen wollte, frei zu bestimmen, ob, wann und wie sie in den verschiedenen Streitfällen Partei ergreifen soll, würde ihre Mitarbeit am Friedenswerk nicht erleichtern; denn eine solche Parteinahme von seiten der Kirche kann auch in Fragen der Politik nie eine rein politische sein; sie muß immer ‚sub specie aeternitatis', im Blick der Ewigkeit stehen, im Licht des Gesetzes Gottes, seiner Ordnung, seiner Werte und Maßstäbe."[1] Von diesem Standpunkt aus seien hier einige Lehrstücke der Kirche über den Wehrdienst heute dargestellt.

Der Krieg — keine absolute Notwendigkeit

In der gleichen Ansprache des Papstes steht der für die kirchliche Auffassung wichtige Satz, daß „die unauflösliche Vereinigung der Staaten eine natürliche Forderung, eine Tatsache ist, die sich ihnen aufdrängt und der sie sich, wenn auch zuweilen zögernd, wie der Stimme der Natur unterwerfen, indem sie sich bemühen, ihrer Vereinigung auch eine dauerhafte äußere Regelung, eine Organisation zu geben. Der Staat und die Gemeinschaft der

[1] AAS XXXXIV (1952) 1ff. Die Übersetzung der päpstlichen Ansprachen ist dem Werk von *Utz-Groner* entnommen, Soziale Summe Pius' XII., Freiburg 1955, Paulusverlag. Die Zahlen bezeichnen die Randnummern des Buches. 4183.

Staaten mit ihrer Organisation sind also — kraft ihrer Natur und der sozialen Anlage des Menschen und trotz aller Schatten, wie die Erfahrung der Geschichte bezeugt — Formen der Einheit und der Ordnung unter den Menschen, unentbehrlich für das menschliche Leben und förderlich für dessen Vervollkommnung. Schon ihr Begriff besagt die Ruhe in der Ordnung, jene ‚tranquillitas ordinis', die der heilige Augustinus als Wesensinhalt des Friedens bezeichnet. Sie sind also wesentlich Friedensordnung ... Wenn die Menschheit in Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen das sichere Heilmittel anwendet, das in der vollkommenen christlichen Ordnung der Welt besteht, so wird sie bald sehen, wie tatsächlich sogar die Möglichkeit des Krieges, selbst des gerechten, verschwindet; denn er wird keinen Daseinszweck mehr haben, sobald die Tätigkeit der Gemeinschaft der Staaten als wahre Friedensordnung verbürgt ist."[2] Die Kirche kennt also nicht nur einen geschichtlichen Zustand, sondern strebt ihn auch an, in dem die Wehrpflicht gegenstandslos geworden ist. Der Papst fügt unmittelbar hinzu: „Die Welt ist weit entfernt von jener gottgewollten Ordnung in Christus, die einen echten und dauerhaften Frieden verbürgt. Man wird vielleicht sagen, daß es sich dann doch nicht lohne, die großen Linien jener Ordnung aufzuzeigen und gerade in ihr den grundlegenden Beitrag der Kirche zum Werk des Friedens zu sehen. Man wird einwenden, daß Wir damit nur den Zynismus der Skeptiker reizen und die Entmutigung der Freunde des Friedens noch vertiefen, wenn dieser nicht anders als mit dem Rückgriff auf die ewigen Werte des Menschen und der Menschheit verteidigt werden kann. Man wird Uns endlich entgegenhalten, daß Wir damit tatsächlich dem recht geben, der das letzte und entscheidende Wort der Friedensfrage im ‚bewaffneten Frieden' sieht, also in einer Lösung, die erdrückend für die wirtschaftlichen Kräfte der Völker und aufreibend für ihre Nerven ist. Dennoch halten Wir es für unumgänglich nötig, den Blick auf die heute von allzu vielen aus dem Auge verlorene christliche Ordnung zu heften, wenn man den Kern des Problems sehen will, wie es sich heute darbietet, und wenn man sich nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch Rechenschaft geben will über den Beitrag, den alle und an erster Stelle die Kirche wirklich leisten können, auch in ungünstigen Verhältnissen und trotz der Zweifler und Schwarzseher. Vor allem wird jener Blick jeden unvoreingenommenen Beobachter davon überzeugen, daß der Kernpunkt der Friedensfrage heute geistig-sittlicher Ordnung ist, daß er in einem seelischen Mangel oder Fehler liegt."[3] Es liegt in diesen Worten des Papstes eine ernste Kritik an jeder Friedensbewegung, die den Kern des Problems in der institutionalisierten Waffenlosigkeit sieht oder die es im Grunde für gleichgültig hält, aus welchen umfassenderen Sichten heraus ihre Mitglieder den Verzicht auf die Wehrmacht eines Volkes fordern. Sie enthalten zugleich die Hinweise auf die beiden Grundforderungen einer

[2] AAS XXXXIV (1952) 10; *Utz-Groner* 4198/99/4202.
[3] *Utz-Groner* 4203/04/05.

christlichen Friedensbewegung: die Beseitigung jener sittlich-seelischen Mangelerscheinungen im Rechtsbewußtsein und -willen der Völker, aus denen immer wieder Kriege geboren werden, und die Errichtung einer Ordnung der Völkergemeinschaft, die wirksam den bewaffneten Konflikt unter Völkern verhindert. Daß sie nicht das Geschehen von Unrecht überhaupt verhindern kann und wird, ist bei der Verfassung des Menschen in dieser Welt selbstverständlich.

Es ist aber nicht richtig, wenn man es mit Berufung auf diese Verfassung für kirchliche Lehre hält, von den Kriegen gelte, was das Evangelium von den Armen sagt: „Ihr habt sie allezeit bei euch". Und es ist richtig, wenn gesagt wird, daß eine Zeit denkbar sei — und vielleicht schon bald —, in der in den Moraltheologien der Traktat über den gerechten Krieg ebenso verschwinden kann, wie der Traktat über die gerechte Fehde oder die gerechte Blutrache daraus verschwinden konnte.

Der Krieg — immer ein sittlicher Unwert

Nicht weniger eindeutig als die Lehre der Kirche von der grundsätzlichen Überwindbarkeit des Krieges ist ihre Lehre von der grundsätzlichen Verwerflichkeit des Krieges. „Nach den Schrecken der zwei Weltkriege brauchen Wir nicht mehr daran zu erinnern, daß jede Verherrlichung des Krieges als eine Verirrung des Geistes und des Herzens zu verdammen ist. Gewiß sind Seelenstärke und Tapferkeit bis zur Hingabe des Lebens, wenn die Pflicht es fordert, große Tugenden; doch den Krieg provozieren zu wollen, weil er die Schule großer Tugenden und eine Gelegenheit ist, sie zu üben, müßte als Verbrechen und Wahnsinn erklärt werden."[4] Es muß im Gegenteil alles getan werden, um Kriege zu verhindern. Und es kann auch geschehen; denn so sagt der Papst: „Gegenseitiger guter Wille läßt den Krieg als letztes Mittel, Gegensätze zwischen den Staaten zu regeln, immer vermeiden."[5] Das bedeutet, daß wenigstens bei einem der Beteiligten dieser gute Wille fehlt, wenn es trotzdem zu einem Krieg kommt. In diesem Sinn gibt es überhaupt keinen allseitig gerechten Krieg — und in diesem Sinn ist jeder Krieg ein ungerechter Krieg. Nichts ist darum leichter als den Beweis zu versuchen, daß bei gutem Willen alle Kriege der Vergangenheit zu vermeiden gewesen wären. Nur muß man diesen Satz gegen die nicht in ihm enthaltene Behauptung abgrenzen, als sei das Unrecht bei allen Beteiligten gewesen und als folge aus dieser Lehre der Kirche die allgemeine Verurteilung von Wehrbereitschaft und Wehrdienst auch im Kriege. Allzu oft begegnet man im Schrifttum der letzten Jahre dieser billigen Verwechslung zweier Fragen. Wenn sicher ist, daß der letzte Weltkrieg von seiten Hitlers ein ungerechter Krieg war, folgt

---

[4] Ansprache des Papstes an die Teilnehmer der sechzehnten Sitzung des internationalen Dokumentationsbüros für Militärmedizin 19. Oktober 1953 AAS XXXXV (1953) 749 *Utz-Groner* 2368.

[5] AAS XXXXV (1953) 748; *Utz-Groner* 2366.

daraus nicht, daß auch die kriegerische Abwehr seitens seiner Gegner ungerecht war.

Der Grund für die Verwerflichkeit jedes Krieges, wenigstens bei einem der Beteiligten, ist seine Rechtswidrigkeit. Im Kriege geschieht immer Unrecht. Das ist nicht das einzige, was ihn verwerflich macht. Das eine grundlegende Unrecht bleibt selten allein, und die Zahl der mit ihm gegebenen Gefährdungen anderer sittlicher Werte ist unermeßlich; sie wiegt oft schwerer als das Unrecht des Krieges selbst. Für den Christen liegt sein tiefster Unwert in der Verletzung des grundlegenden Kennzeichens der Jüngerschaft Christi: der Liebe. Die in ihm enthaltene Unordnung ist immer unvereinbar mit dem Geist der Bergpredigt, mit den Abschiedsworten unseres Herrn und mit seinem Beispiel.

Die Lehre vom „gerechten Krieg"

Nicht weniger als die Lehre von einem allseits einwandfreien Krieg verurteilt die Kirche auch die grundsätzliche Verwerfung jeder Gewaltanwendung in der Abwehr eines ungerechten Angriffs, nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Notwehrrecht. Auch hier ist die Sprache des kirchlichen Lehramtes bis in die letzten Jahre hinein eindeutig. Pius XII. sagt am 3. Oktober 1953: „An erster Stelle (der durch internationales Strafrecht zu ahndenden Fälle. D. Vf.) steht das Verbrechen des modernen Krieges, der nicht durch die unbedingte Notwendigkeit der Verteidigung gefordert ist und der — Wir können es ohne Zögern aussprechen — unvorstellbare Zerstörungen, Leiden und Schrecken mit sich bringt. Die Völkergemeinschaft muß mit gewissenlosen Verbrechern rechnen, die zur Verwirklichung ihrer ehrgeizigen Pläne nicht davor zurückschrecken, einen totalen Krieg zu entfesseln. Darum bleibt den anderen Völkern, wenn sie ihre Existenz und ihre kostbarsten Güter beschützen und den internationalen Unglücksstiftern nicht freies Spiel lassen wollen, nichts übrig, als sich wohl oder übel auf den Tag vorzubereiten, wo sie sich verteidigen müssen. Dieses Recht einer Verteidigung kann man selbst heute keinem Staat verweigern. Das ändert im übrigen absolut nichts an der Tatsache, daß der ungerechte Krieg an die erste Stelle der schwersten Verbrechen zu stellen ist, die das internationale Strafrecht auf die schwarze Liste setzt und mit den schwersten Strafen belegt, und deren Urheber auf jeden Fall schuldig und der vorgesehenen Strafe verfallen sind."[6] Ähnlich wenig später am 19. Oktober: „Vor wenigen Tagen noch haben Wir den Wunsch geäußert, daß man auf internationaler Ebene jeden Krieg bestrafen soll, der nicht durch die absolute Notwendigkeit der Verteidigung gegen eine sehr schwere, der Gemeinschaft zugefügte Ungerechtigkeit gefordert ist, falls man diese nicht durch andere Mittel verhindern kann und es einfach geschehen muß, will man in den internationalen Beziehungen nicht bruta-

[6] AAS XXXXV (1953) 733; *Utz-Groner* 444.

ler Gewalt und Gewissenlosigkeit freie Hand lassen."[7] Noch mehr ins einzelne ging der Papst in der Weihnachtsansprache 1948: „Nie seit Beendigung der Feindseligkeiten fühlten sich die Menschen derart beklemmt von dem Alpdruck eines neuen Krieges und der angstvollen Sehnsucht nach dem Frieden wie heute. Sie bewegen sich zwischen zwei entgegengesetzten Polen. Da sind die, welche das alte, nicht ganz falsche, jedoch zu Mißverständnissen Anlaß gebende und oft mibßrauchte Wort wieder aufnehmen: Si vis pacem, para bellum: Willst du den Frieden, rüste zum Krieg! Andere glauben das Heil in der Formel zu finden: Frieden um jeden Preis! Beide Teile wollen den Frieden, aber beide gefährden ihn: die einen, weil sie das Mißtrauen wecken, die anderen, weil sie die Sicherheit dessen ermutigen, der den Angriff vorbereitet. Beide also setzen, ohne es zu wollen, die Sache des Friedens aufs Spiel, ausgerechnet zu einer Zeit, da die Menschheit, erdrückt vom Gewicht der Aufrüstungen, geängstigt vom Ausblick auf neue und noch schwerere Konflikte schon beim Gedanken an eine kommende Katastrophe erzittert."[8] Unter den Merkmalen eines christlichen Friedenswillens zählt dann der Papst auch diese vier auf: 1. Er kommt von Gott. Darum sind seine ersten Waffen Gebet und Liebe: „Diese beiden Waffen stammen von Gott, und da wo sie fehlen, wo man nur die materiellen Waffen zu handhaben weiß, kann kein wahrer Friedenswille herrschen, denn die rein materiellen Rüstungen wecken notwendig Mißtrauen und schaffen eine Atmosphäre des Krieges."[9] 2. Er ist leicht erkennbar: „Dem göttlichen Friedensgebot gehorsam, macht er nie aus einer Frage des Prestiges oder der nationalen Ehre einen Kriegsfall oder auch nur eine Kriegsdrohung. Er hütet sich wohl, mit Waffengewalt Rechte geltend zu machen, die, sosehr sie ihm zustehen mögen, die Gefahr eines Kriegsbrandes mit allen seinen entsetzlichen seelischen und materiellen Folgen nicht aufwiegen."[10] Und mit dem Blick auf die UN fügt der Papst hinzu: „Möge es der Organisation der ‚Vereinten Nationen' gelingen, der volle und reine Ausdruck dieser internationalen Friedenssolidarität zu werden, indem sie aus ihrer Grundverfassung und ihren Statuten jede Spur ihrer Herkunft beseitigt, die nun einmal notwendig eine Kriegssolidarität gewesen war."[11] 3. Er ist praktisch und realistisch: „Sein unmittelbares Ziel ist es, die Ursachen der Spannungen, die seelisch und materiell die Kriegsgefahr erhöhen, zu beseitigen oder wenigstens zu mildern. Diese Ursachen sind neben anderen hauptsächlich der im Verhältnis zur Bevölkerung zu enge nationale Raum und der Mangel an Rohstoffen."[12] Er nennt Beispiele solcher dem Frieden dienenden internationalen Wirtschaftspolitik, etwa: „Anstatt ... Schranken zu errichten, um sich gegenseitig den Zugang zu den Rohstoffen zu sperren, warum nicht deren Nutzung und Austausch von allen unnötigen Fesseln befreien, von jenen vor allem, die eine schädliche Ungleichheit der wirtschaft-

[7] AAS XXXXV (1953) 748; *Utz-Groner* 2366.
[8] AAS XXXXI (1949) 1ff.; *Utz-Groner* 4148.
[9] *Utz-Groner* 4149. [10] *Utz-Groner* 4150.
[11] *Utz-Groner* 4150. [12] *Utz-Groner* 4151.

lichen Lage schaffen?“[13] 4. Er bedeutet Kraft gegen den Angriffsgeist: „Jeder kriegerische Angriff auf jene Güter, welche die göttliche Friedensordnung unbedingt zu achten und zu gewährleisten, deshalb aber auch zu schützen und zu verteidigen verpflichtet, ist Sünde, ist Verbrechen, ist Anschlag auf die Majestät Gottes, des Schöpfers und Ordners der Welt. Ein Volk, das von einem ungerechten Angriff bedroht oder schon dessen Opfer ist, kann, wenn es christlich handeln will, nicht in passiver Gleichgültigkeit verharren, und noch mehr verbietet die Solidarität der Völkerfamilie den andern, sich in gefühlloser Neutralität als einfache Zuschauer zu verhalten. Wer wird je die Schäden ermessen können, die bereits in der Vergangenheit durch eine solche, vom christlichen Empfinden weit entfernte Gleichgültigkeit gegenüber dem Angriffskrieg angerichtet worden sind! Wie hat sie das Gefühl mangelnder Sicherheit gesteigert bei den ‚Großen‘ und vor allem bei den ‚Kleinen‘! Hat sie dafür vielleicht irgendeinen Vorteil eingebracht? Im Gegenteil: Sie hat die Anstifter und Begünstiger des Angriffs nur beruhigt und die einzelnen, sich selbst überlassenen Völker in die Notwendigkeit versetzt, ihre Rüstungen ins Unbegrenzte zu vermehren.“[14]

Ähnlich urteilt der Papst über den kalten Angriffskrieg am 13. September 1952: „Der Angriff in der Form des ‚kalten Krieges‘ ist sittlich unbedingt zu verwerfen. Ist er aber erfolgt, so hat der oder haben die angegriffenen Friedwilligen nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, sich zur Wehr zu setzen. Kein Staat und keine Staatengruppe darf es ruhig hinnehmen, politisch in die Enge getrieben oder wirtschaftlich ruiniert zu werden. Sie sind dem Allgemeinwohl ihrer Völker die Abwehr schuldig. Das Ziel der Abwehr ist, den Angriff zum Stehen zu bringen und zu erreichen, daß die politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen sich dem formellen Rechtszustand des Friedens zwischen Angreifer und Angegriffenen ehrlich und vollkommen angleichen. Auch in der Frage des ‚kalten Krieges‘ ist das Denken des Katholiken und der Kirche realistisch. Die Kirche glaubt an den Frieden und wird nicht müde werden, die verantwortlichen Staatsmänner und die Politiker daran zu erinnern, daß auch die heutigen politischen und wirtschaftlichen Verwicklungen bei gutem Willen aller Beteiligten sich friedlich lösen lassen. Anderseits rechnet die Kirche mit den dunklen Mächten, die in der Geschichte immer am Werk waren. Darum hält sie sich auch zurück gegenüber jeglicher Friedenspropaganda, in der das Wort ‚Friede‘ mißbraucht wird, indem man nicht genannte Ziele tarnt.“[15]

Wir haben deshalb so ausdrücklich den Papst in seinen Ansprachen der letzten Jahre zu Wort kommen lassen, um nicht den Eindruck zu erwecken, gerade in diesem Abschnitt eine bloße Privatmeinung, eine „freie Meinung“ oder eine in der kirchlichen Lehrverkündigung als veraltet zu betrachtende Lehre vorzutragen. Gewiß sind jene Sätze keine dogmatischen Definitionen;

[13] *Utz-Groner* 4151. [14] *Utz-Groner* 4152.
[15] Ansprache an die Mitglieder der „Pax-Christi“-Bewegung 13. September 1952 AAS XXXXIV (1952) 818ff. *Utz-Groner* 3884/85.

aber sie sind auch nicht nur Privatmeinung des Papstes, der der katholische Christ sein vermeintlich besser unterrichtetes Urteil ohne weiteres gegenübersetzen dürfte.

Unvereinbar mit ihnen ist die Auffassung von der grundsätzlichen Verwerflichkeit des staatlichen Verteidigungsrechtes. Wer Stellen der Heiligen Schrift über den Sinn des Tötungsverbotes, über den Sinn des christlichen Liebesgebotes, über den Sinn christlichen Ertragens von Unrecht, wie er aus der Bergpredigt spricht oder aus den Worten und dem Beispiel unseres Herrn im Ölgarten, über das Wort vor Pilatus, wenn sein Reich von dieser Welt wäre, würden seine Diener streiten, wer diese Stellen so auslegt, daß er zu einer grundsätzlichen Verwerfung des Verteidigungsrechtes auch in jedem Fall des ungerechten Angriffs kommt, der ist in Widerspruch mit der kirchlichen Lehre. Suarez zögert nicht zu sagen: mit der kirchlichen Glaubenslehre (de Caritate, disp. XIII sect I. 2). Im gleichen Widerspruch zu ihr steht der, der im Gegensatz zu der moralisch einmütigen kirchlichen Lehrtradition das natürliche Recht eines Volkes bestreitet, sich gegen einen unmittelbaren ungerechten Angriff auf wesentliche Rechtsgüter zur Wehr zu setzen; ein Recht, das in der Leibgeistigkeit der menschlichen Person und der darin wurzelnden grundsätzlichen Erzwingbarkeit menschlicher Rechte begründet ist; oder wer dies als eine in der Kirche freie Lehre hinstellt. Wer die ausführliche Auseinandersetzung der großen katholischen Theologen mit den hier immer wieder gemachten „Schwierigkeiten" kennt — etwa bei Franz von Vitoria (Relectiones XII theologicae, l. 4 de jure belli et Indis), Suarez (de Caritate, disp. XIII) und Bellarmin (de membris eccl., de laicis c 14) —, wer um die eingehende moraltheologische Auseinandersetzung mit den angeblichen oder auch wirklichen vereinzelten gegenteiligen Auffassungen einiger Kirchenschriftsteller des Altertums weiß, wird sich nicht durch die Übertreibungen irremachen lassen, wie sie sich gelegentlich bei gewissen heutigen Theologen finden — z. B. auch in den Schriften von F. Stratmann, Lorson oder Uhde. Das dort gebotene Material rechtfertigt nicht die Schlüsse, die die Verfasser aus ihm ziehen und die ein dilettantisches Populärschrifttum heute auch im katholischen Deutschland und Österreich zum Schaden für die kirchliche Lehre und für die Gewissensbildung verbreitet. Daran ändert auch ein gelegentliches kirchliches Imprimatur nichts.

Die Atombombe

Daß die Nuklearwaffentechnik die Anwendung der hier vorgetragenen Grundsätze beeinflußt, ist selbstverständlich. Immerhin warnt der Papst auch da vor einer einseitigen Betrachtungsweise. Der christliche Friedenswille „ist von einer ganz anderen Prägung als das gewöhnliche Gefühl für Menschlichkeit, das zu oft nur reine Sentimentalität ist und den Krieg lediglich verabscheut wegen seiner Schrecken und Grausamkeiten, seiner Zerstörungen und Folgen und nicht auch wegen seiner Ungerechtigkeit. Einem sol-

chen Gefühl eudämonistischer und utilitaristischer Art und materialistischer Herkunft fehlt die feste Grundlage einer strengen und unbedingten Verpflichtung. Es schafft jenen Boden, auf dem der Betrug des unfruchtbaren Kompromisses, der Versuch, sich auf Kosten der andern zu retten, und auf alle Fälle das Glück des Angreifers gedeihen."[16]

Was die moralische Verwerfung der atomaren und ähnlich schwerer Waffen angeht, hat der Papst klar erklärt: „Es genügt nicht, daß man sich gegen eine Ungerechtigkeit irgendwelcher Art zu verteidigen hat, um die Gewaltmethode des Krieges anzuwenden. Wenn die Schäden, die er nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der ‚geduldeten Ungerechtigkeit', kann man verpflichtet sein, die ‚Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen'. Was Wir hier gesagt haben, gilt vor allen Dingen für den ‚ABC-Krieg': den atomischen, biologischen und chemischen. Die Frage, ob er schlechthin notwendig werden kann, um sich gegen einen ABC-Krieg zu verteidigen, sei hier nur gestellt. Die Antwort läßt sich aus denselben Prinzipien ableiten, die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist. Jedenfalls stellt sich zuvor noch eine andere Frage: ist es nicht möglich, durch internationale Übereinkommen den ABC-Krieg zu ächten und wirksam unmöglich zu machen?"[17] Gerade der letzte Satz ist ein Hinweis darauf, daß der Papst die absolute Unerlaubtheit jedes Einsatzes solcher Waffen nicht von vornherein für erwiesen hält; sonst brauchte sie nicht Ergebnis internationaler Abmachungen zu sein. In der Osterbotschaft 1954 weist der Papst auf die Größe der Schäden hin, die hier unter Umständen entstehen können, auch auf ihre Unabsehbarkeit.[18] Unter diesen Umständen können bestimmte Einsätze atomarer Waffen durchaus unsittlich werden — dann nämlich, wenn der durch sie angerichtete Schaden in keinem Verhältnis steht zu den zu rettenden Werten oder der Schaden selbst unberechenbar geworden ist, vor allem der indirekte Schaden an den Unschuldigen.

Man wird hier bedenken müssen, daß die Frage nach dieser Abwägung von Werten und Schäden Tatsachenfragen, nicht Grundsatzfragen betrifft. Die Kirche wird also in ihrer Beantwortung so lange zurückhalten, als die für die Bewertung dieser Tatsachenfragen zuständigen Wissenschaftler verschiedener Meinung sind. Man wird auch bedenken müssen, daß der Übergang von nichtatomarer zu atomarer Kriegsführung zwar eine große Gefahr ist, eine in den verschiedenen Teilen der Welt verschieden große Gefahr, daß aber die Behauptung einer notwendigen Automatik heutiger kriegerischer Entwicklungen bis zum Einsatz der letzten Kampfmittel gerade in den letzten Jahren immer wieder durch Tatsachen widerlegt wurde, in Asien und in Europa. Die Behauptung solcher Automatik ist leider ein sehr gefährliches Politikum geworden, das die sittliche Entscheidungskraft einseitig lähmt. Man

[16] Weihnachtsansprache 1948; *Utz-Groner* 4153.
[17] Ansprache an die Teilnehmer der sechzehnten Sitzung des internationalen Dokumentationsbüros für Militärmedizin 19. Okt. 1953 AAS XXXXV (1953) 744ff. *Utz-Groner* 2366/67.
[18] AAS XXXXVI (1954) 212ff. *Utz-Groner* 3849.

sollte sich hier durch die Sprache mancher Militärs nicht zu sehr beeindrucken lassen: vorwiegend technisches Denken übersieht hier leichter den mit dem technischen Fortschritt doch grundsätzlich wachsenden Einfluß der menschlichen Freiheit gegenüber naturkausalen Abläufen, die den Politikern der Gegenwart eine viel größere Freiheit in der Beeinflussung, Verschärfung, Milderung und im Abbruch schwebender Entwicklungen ermöglicht als früher. Wenn gelegentlich Stellungnahmen zu unserer Frage im katholischen Bereich so tun, als sei die durch die neue Waffentechnik geschaffene Situation mit den „abstrakten" Grundsätzen der kirchlichen Lehre nicht mehr zu bewältigen, als sei durch sie auch die Möglichkeit einer gerechtfertigten konkreten Bereitschaft zur bewaffneten Verteidigung heute nicht mehr gegeben, so sehen solche Äußerungen die Situation anders als sie der augenblickliche Inhaber des obersten kirchlichen Lehramtes sieht. Man sollte gegen sein klares Wort weder die Äußerungen eines Kardinals stellen, die vor diesen eindeutigen Äußerungen des Papstes geschrieben und bisher vom Schreiber nicht wiederholt wurden; auch nicht die Äußerung dieses oder jenes Bischofs oder Theologieprofessors. Wichtiger ist, alles zu tun, damit geschieht, was der Papst verlangt; daß durch internationale Verträge die Einsätze und Erstellung solcher Waffen geächtet und durch eine Verbesserung der Organisation der Exekutive dieser Konvention oder ihrer strafrechtlichen Ahndungsmöglichkeiten der Streit gegenstandslos wird.

Die Wehrdienstpflicht

Im Rahmen ihres Verteidigungsrechtes hat die staatliche Autorität das Recht, eine ihrer Durchführung entsprechende Rüstung und Wehrmacht aufzubauen. Das Gemeinwohl verlangt, daß sie dabei die Freiheit der Bürger nicht mehr einschränke, als es die Notwendigkeit erheischt. Das Urteil über das Ausmaß dieser Einschränkung muß dem gewissenhaften Ermessen der Träger staatlicher Autorität überlassen werden. Sie allein verfügen für gewöhnlich sowohl in der Frage nach dem Vorliegen des Ernstfalls wie der dazu notwendigen Vorbereitungen über die notwendige Übersicht. Natürlich können sie irren. Die Irrtumswahrscheinlichkeit beim einzelnen Staatsbürger jedoch ist im allgemeinen unverhältnismäßig größer. Unser demokratisches Staatssystem darf nicht dazu verleiten, dem einzelnen Bürger hier die Fähigkeit zuzusprechen, die Voraussetzungen für den Ernstfall oder die Notwendigkeit des Verteidigungsaufbaus ebenso leicht beurteilen zu können wie die verfassungsgemäß damit beauftragten Organe des Staates. Trotz unserer Publizistik bleibt ein großer Teil der Motive ihres Handelns verständlicher- und berechtigterweise gerade hier unsichtbar. Und so erweist sich gerade hier, von welch entscheidender Bedeutung die Wahl solcher Männer durch das Volk in die politischen entscheidenden Gremien ist, bei denen ein Höchstmaß an Vertrauenswürdigkeit hinsichtlich der gewissenhaften Prüfung dieser Rechtsfragen gefordert wird. Gerade hier erweist sich die Notwendigkeit lau-

terer Persönlichkeiten für die letzten Entscheidungen in einer Demokratie, besonders im Verteidigungswesen.

Die Frage der Einführung der Wehrpflicht, vor allem der allgemeinen, hat in diesem Zusammenhang eine grundsätzliche und eine tatsächliche Seite. Grundsätzlich ist jede Einschränkung der Freiheit des Bürgers, die nicht notwendig ist, auch ungerechtfertigt. Die Päpste und die Moraltheologen der letzten 150 Jahre haben unter diesem Gesichtspunkt an der verbreiteten Institution der allgemeinen Wehrpflicht scharfe Kritik geübt. Sie schien ihnen durch die tatsächliche Lage vielfach nicht gefordert und moralisch erheblichen Bedenken ausgesetzt. Viel zitiert, wenn auch in seinem genauen Sinn zu beachten, ist hier das Wort Leos XIII. aus dem Rundschreiben „Praeclara gratulationis" vom 20. Juni 1894 über die Lage Europas: „Schon seit vielen Jahren haben wir vom Frieden nicht viel mehr als den Schein. Da das gegenseitige Vertrauen geschwunden und dem Argwohn Platz gemacht, sind fast alle Nationen um die Wette damit beschäftigt, sich zum Kriege zu rüsten. Die unerfahrene Jugend wird in die Gefahren des Militärlebens gestürzt, wo sie des Rates der Eltern entbehren muß und ihrer Autorität entzogen ist. In der Blüte und Kraft der Jahre wird die junge Männerwelt weg vom Ackerbau, von heilsamen Studien, von Handel und Gewerbe zu den Waffen einberufen. Daher ist auch infolge von ungeheuern Ausgaben der Staatsschatz erschöpft, der Reichtum der Länder zusammengeschmolzen, das Vermögen der einzelnen schwer geschädigt. Wir sind bereits so weit gekommen, daß der bewaffnete Friede allgemach unerträglich geworden. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein? Und doch können wir uns desselben nicht entledigen und zu einem wahren Frieden gelangen, es sei denn durch die Gnade Jesu Christi."[19] Noch deutlicher ist, aber auch hier wieder in dem, was es fordert, nämlich gleichzeitige und allseitige Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht, das Schreiben, das im Auftrag von Benedikt XV. Kardinal Gasparri am 7. Oktober 1917 an den Erzbischof von Sens richtete: „Wenn man durch eine gemeinsame Vereinbarung der zivilisierten Nationen die Militärdienstpflicht abschafft und sie durch einen Freiwilligendienst ersetzt, würde man von selbst und ohne jede Störung der öffentlichen Ordnung die Abrüstung herbeiführen mit all den glücklichen Folgen, die wir bereits angedeutet haben. Seit mehr als einem Jahrhundert war die allgemeine Wehrpflicht die eigentliche Ursache vieler Übel, welche die Gesellschaft schwer getroffen haben: das wirkliche Heilmittel ist die gleichzeitige und allseitige Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht." Eine große Anzahl von Moraltheologen haben darum, wo sie trotzdem bestand, keine Gewissensverpflichtung angenommen, sie vielmehr für ein bloßes „Pönalgesetz" gehalten, vor allem in Friedenszeiten.[20] Wer Ausführungen dieser Theologen liest, sieht leicht, daß ihre Entscheidung nicht ungeprüft auf die

[19] ASS XXVI, 705.

[20] Vgl. *A. Vermeersch,* Quaestiones de justitia, Brügge 1904, S. 127; *A. Lehmkuhl,* Theologia Moralis, Freiburg 1914, n. 1175.

Gegenwart übertragen werden kann. Auch in dieser Frage hat sich angesichts der Rüstungsstärken, die nun einmal gegeben sind, der Wehrpflichtgesetze in andern Ländern, der Gefahr der Ausweitung der Kriege, der Gefährdung unzulänglich ausgebildeter Reserven die Tatsachenlage geändert, auf die der Grundsatz möglichst großer Freiheit angewandt werden muß. Von ihrer Beurteilung, nicht von einem Grundsatz allein, ist nach den traditionellen Regeln der Moral zu entscheiden, ob zur Verteidigung die allgemeine Wehrpflicht nötig ist oder nicht. Das Urteil muß wieder den verantwortlichen Organen des Staates überlassen bleiben. Es kann heute anders lauten als früher, ohne daß sich moraltheologische Grundsätze ändern müßten. Wir sagen nicht — und die Kirche sagt nicht —, daß es der Fall ist. Aber es widerspricht den Grundsätzen, von denen aus die traditionelle katholische Moraltheologie diese Frage behandelt hat, zu behaupten, eine allgemeine Wehrpflicht komme grundsätzlich nicht in Frage, wenigstens nicht als Verpflichtung im Gewissen.

Wo sie in Wahrung der Grundsätze des natürlichen Rechtes von der staatlichen Autorität ausgesprochen wird, besteht kein objektives Dienstverweigerungsrecht.

Die Wehrdienstverweigerung

Das bedeutet nicht, daß es objektiv nie ein Wehrdienstverweigerungsrecht gäbe. Es gibt den Mißbrauch staatlicher Gewalt gegen das natürliche Recht. Es gibt keinen konkreten Krieg ohne einen solchen Mißbrauch wenigstens auf einer Seite. Der zum Dienst Aufgerufene hat objektiv, wenn von ihm ungerechte Handlungen verlangt werden, sogar die Dienstverweigerungspflicht. Diese Lehre hat die katholische Moral immer wieder ausgesprochen. Sie auszusprechen, ist auch heute notwendig. Nur darf bei der Feststellung dieses Rechtes nicht die Schwierigkeit der Urteilsbildung beim einzelnen bagatellisiert, seine Verpflichtung zur Prüfung unzumutbar übertrieben und seine Handlungsfreiheit im Zweifelsfall ungebührlcih eingeschränkt werden.

Eine ganz andere Frage ist, ob in der leidenschaftlich diskutierten Frage über die gesetzliche Durchführung des Satzes im Grundgesetz, niemand dürfe wegen seines Gewissens zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden, die Behauptung derer zurecht besteht, die meinen, der Satz umfasse auch die oben genannten Tatbestände. Wir sind hier mit Werner Weber der Ansicht: „Alle Normierungen über eine Wehrpflicht in der Bundesrepublik einschließlich des Art. 4 Abs. 3 Satz 1 GG stehen also unter der Voraussetzung, daß die Bundesrepublik nur einen („gerechten") Verteidigungskrieg führen und vorbereiten kann. Welche Möglichkeiten des erlaubten Ungehorsams und des Widerstandes der Wehrpflichtige hat, wenn er unter Verletzung der Art. 25 und 26 Abs. 1 GG in verfassungs- und völkerrechtswidrige Störungs- und Kriegsaktionen hineingezogen werden sollte, steht auf einem andern Blatt, hat aber mit dem Kriegsdienstverweigerungsrecht des Art. 4 Abs. 3 GG nichts zu tun ... Art. 4 Abs. 3 GG geht vom Kriegsdienst im Rahmen einer verfassungsrechtlich erlaubten und gebilligten Wehrpflicht aus und schließt es des-

halb aus, daß das zum rechtmäßigen Verfassungsvollzug gehörende Institut der Kriegswaffendienstverweigerung mit der Frage des gerechten Krieges oder ungerechten (verfassungswidrigen) Krieges in Verbindung gebracht wird" (Werner Weber, Die Grenzen der Kriegsdienstverweigerung, Rechtsgutachten über die Vereinbarkeit des § 25 des Regierungsentwurfs eines Wehrpflichtgesetzes mit Art. 4 Abs. 3 des Grundgesetzes; März 1956, S. 13). Wir glauben, das Gesagte gilt auch für objektiv ungerechte Aufforderungen zum Wehrdienst, die naturrechtliches Unrecht enthalten, von dem nicht in den Art. 25 und 26 GG die Rede ist.

Wieder eine andere Frage ist, ob die in diesem Artikel dem dann also objektiv irrenden Gewissen eingeräumte Rücksicht auch gilt, wenn sich dieser Irrtum nicht auf die Frage nach der grundsätzlichen oder allgemeinen Verwerflichkeit des Dienstes mit der Waffe bezieht, sondern auf die Frage der Erlaubtheit dieses hier und jetzt geforderten Dienstes. Wir haben hier den Standpunkt vertreten, daß unabhängig von der positivrechtlichen Deutung des Verfassungssatzes der naturrechtliche Tatbestand dieser ist: Besteht die staatliche Wehrpflicht objektiv zu Recht, so hat derjenige, den sein unverschuldet irriges, hier und jetzt unüberwindliches Gewissensurteil zum Gegenteil auffordert, objektiv kein Verweigerungsrecht. Er hat aber das in der allgemeinen Menschenwürde gründende Recht, nicht zu einer gewissenswidrigen Handlung vom Staat gezwungen zu werden, weil solcher Zwang im konkreten Fall Zwang zur Sünde wäre und nichts auf der Welt einen solchen Zwang rechtfertigen kann. Auch die Berufung auf das Gemeinwohl nicht; denn Zwang zu gewissenswidrigem Verhalten kann im Rahmen des Gemeinwohls niemals zu einer möglichen Forderung werden. — Wohl hat der Staat das Recht, den Betreffenden zu zwingen, Handlungen zu unterlassen, die gemeinwohlwidrig sind, obwohl er sich dazu im Gewissen aufgefordert fühlt — in diesem Fall liegt kein Zwang zur Sünde vor. Der Staat kann, wo der Tatbestand des unverschuldet irrigen Gewissens gegeben ist — und seine Möglichkeit sollte nicht geleugnet werden! —, auch den Verweigerer nicht echt bestrafen. Denn es fehlt die Voraussetzung personaler Strafwürdigkeit: die subjektive Schuld. Was der Staat wohl verlangen und auch erzwingen kann, ist unter Umständen die Haftung des Verweigerers für den so entstehenden Schaden für die Gemeinschaft.

Daß der Tatbestand des unverschuldet irrigen Gewissens gegeben ist, braucht der Staat nicht auf eine reine Behauptung hin als bewiesen hinzunehmen. Er wird Beweise verlangen dürfen; auch und vor allem, ob der sich Weigernde die notwendigen und zumutbaren Anstrengungen gemacht hat, sich ein rechtes Gewissen in dieser Frage zu bilden. Dabei wird eine Rücksichtnahme auf die eigene begrenzte Möglichkeit der rechten Urteilsbildung sehr zu fordern sein. Die augenblickliche Propaganda für die Verweigerung schafft zum Schaden der echten Verweigerer gehäuft den Verdacht, daß die Voraussetzungen der Rechtmäßigkeit der Dienstverweigerung im Sinn des Gesetzes nicht gegeben sind.

Bedauerlich bleibt, daß die Formulierung des Gesetzgebers im Wehrpflichtgesetz den eben genannten Fall, der unseres Erachtens um der Gewissensfreiheit willen geschützt werden konnte, nicht berücksichtigt hat. Noch bedauerlicher ist, daß die heute oft verlangte Ausdehnung des Gewissensschutzes auch für den Fall des hierher gehörenden Widerstandsrechtes gegen die staatliche Gewalt, die gesetzlich zu normieren unsers Erachtens dem Gesetzgeber des Grundgesetzes aus guten Gründen fernlag, das Anliegen der Wehrpflicht und Dienstverweigerung noch weiter verdunkelt.

Wir wiederholen noch einmal den Gedanken vom Anfang: Über alle diese Fragen schreibt man gesicherter, wenn man in ruhigen Zeiten darüber schreiben kann. Ulrich Scheuner hat mit Recht bedauert: „Die Diskussion um die Kriegsdienstverweigerung leidet heute noch darunter, daß sie mit der verfassungsrechtlichen und politischen Auseinandersetzung um den deutschen Verteidigungsbeitrag in Verbindung gebracht und mit der Stellungnahme zu dieser Streitfrage verwechselt wird."[2] [1]Noch verhängnisvoller wird diese Verwechslung, wenn man das Problem der Spannung zwischen dem Gewissensentscheid der Träger staatlicher Autorität und dem der Kriegsdienstverweigerer, sowie der Spannung zwischen dem Hoheitsrecht des Staates zur Entscheidung politischer Fragen und dem Mitbestimmungsrecht des Staatsbürgers daran einfach zu dem Problem der Spannung zwischen Macht und Gewissen oder gar zu der Alternative Mord und Liebe vereinfacht. So einfach sind die Dinge nicht, und so einfach sieht sie auch nicht die Kirche. Keinem der Beteiligten erspart sie das Kreuz der Entscheidung.

ZEITBERICHT

100 Jahre Etudes — Eine indische Universität — Erleichterung der Ehescheidung — Stiftung Calouste Gulbenkian — Die Mongolei und die russische Ostasienpolitik — Das französische Wiegenwunder — Das Problem des technischen Nachwuchses in der Sowjetunion — Die Bevölkerung Algeriens

100 Jahre Etudes

Die von den französischen Jesuiten herausgegebene Zeitschrift *Etudes* feierte Ende Oktober ihr 100jähriges Bestehen. Sie wurde 1856 von dem Russen Iwan Gagarin gegründet. Dieser, 1814 als Sproß einer hochadeligen Familie in Moskau geboren, hatte zunächst die diplomatische Karriere gewählt, die er als Gesandtschaftssekretär in München begann. Hier lernte er Schelling kennen, der ihm riet, sich in Moskau mit Tschaadajew in Verbindung zu setzen. Diese Begegnung wurde für den

[21] *Ulrich Scheuner*, Das Recht auf Kriegsdienstverweigerung. In: Der Deutsche Soldat in der Armee von morgen. München 1954, S. 251.

jungen Gagarin lebensbestimmend: sie wies ihn weg von den Slawophilen nach Westeuropa. 1838 wurde er Attaché in Paris, wo er im Salon seiner Tante mit den führenden Männern des damaligen geistigen Frankreichs in Verbindung kam, mit Lacordaire, Montalembert, Falloux. 1842 trat er zur katholischen Kirche über, ein Schritt, der ihn seiner sämtlichen Vorrechte und seiner Heimat beraubte. Ein Jahr später schon tritt er ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. Nach den üblichen Studien im Orden kam er 1855 nach Paris, wo er eine Bibliothek aufbauen sollte, deren Hauptzweck die Erforschung der Ostkirche war. Für dieses Institut schuf er ein Organ, die *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire*. Das erste Heft dieser Zeitschrift wurde Ende 1856 druckgelegt, erschien aber wohl erst Anfang des Jahres 1857. Bis 1859 erschien jährlich ein Heft, dann wurde die Zeitschrift zu einer Vierteljahrschrift umgewandelt, von 1862 erschien sie alle zwei Monate und von 1864 ab wurde sie eine Monatschrift und erhielt zugleich einen anderen Titel: Etudes religieuses, historiques et littéraires, den sie bis 1893 hatte, wo statt des „historiques" ein „philosophiques" auftauchte. Von 1897 ab erschien sie bis 1940 zweimal im Monat. 1900 erhielt sie ihren endgültigen Titel: *Etudes*.

Bewegter als die Frage des Titels war die nach der geistigen Richtung der Zeitschrift. Dreimal mußte sie ihr Erscheinen einstellen. Das erste Mal während des deutsch-französischen Kriegs von 1870/71, das zweite Mal wegen der Gesetze Jules Ferry, auf Grund derer die Jesuiten aus Frankreich vertrieben wurden. Diesmal dauerte es länger, von 1880—1888. Das dritte Mal war es die deutsche Besatzung, die die Zeitschrift verbot, die trotzdem unter anderem Namen sowohl in der besetzten wie auch in der freien Zone in einigen Heften erschien.

Hinter diesen äußeren Daten verbirgt sich die innere Geschichte der Zeitschrift, die aufs engste mit der Geschichte des französischen Katholizismus in diesem letzten Jahrhundert verknüpft ist.

Eine bewegte und reiche Geschichte, die bis in die Redaktion der Zeitschrift hinein sichtbar wird. Noch vor ihrer Gründung war einer ihrer ersten Mitarbeiter, P. Daniel, der dem P. Gagarin beigegeben wurde, schon mit den Vorkämpfern des Liberalismus befreundet. Kein Wunder, daß er P. Matignon, einen der berühmtesten Mitarbeiter der Zeitschrift, in seinen, nach Ansicht der Gegner zu freien, Meinungen stützte. Louis Veuillot war in diesen Jahren einer der grimmigsten Gegner der Etudes. Den Vorwurf, daß sie zu liberal seien, mußten die Etudes in all den Jahren der Auseinandersetzung um den Syllabus und der Vorbereitung auf das Vatikanische Konzil oft hören. Er verstummte erst mit dem Verschwinden der Zeitschrift 1870/71 und tauchte auch nachher nicht mehr auf. Als sie wiedererschien hatte man nicht nur den Sitz der Redaktion nach Lyon verlegt, sondern auch die stark hervorgetretenen Schriftleiter und Mitarbeiter ausgewechselt. Die Zeitschrift erhielt ein stark konservatives Gepräge, wie es damals in den ersten Jahren der Republik dem französischen Katholizismus eigen war: streng monarchisch, Ablehnung der Republik. Viele der französischen Jesuiten waren nicht sehr glücklich über diese Entwicklung. Das Jahr 1880 löste auch diese Frage mit dem Verbot der Zeitschrift. Erst 1888 konnte sie wieder erscheinen, nun von Paris aus, wohin die Zeitschrift wieder zurückgekehrt war, und zwar von ihrem heutigen Haus aus, das inzwischen lediglich vergrößert wurde. Es schien eine Zeit der Ruhe und des Aufbaus zu kommen, wie er sich in den Enzykliken Leos XIII. abzeichnete. Es dauerte nicht lange. Die neuen Erkenntnisse der Geschichte, die Anwendung der geschichtlichen Methoden auf die Schrift und die Dogmen der Kirche ließen die Krise des Modernismus entstehen. Die Haltung der Zeitschrift war von Anfang an klar: strikte Ablehnung der gefährlichen Irrtümer. Manchmal, vor allem zu Beginn, mag das Ziel auch die Methoden beeinflußt haben, die in den ersten Jahren wohl zu starr und ablehnend waren. Erst allmählich — und dies ist das Verdienst von neuen Männern, die inzwischen auch in Deutschland bekannt

geworden sind, Léonce de Grandmaison, Lebreton, de la Taille, Bainvel — wurde die Haltung aufgeschlossener und damit auch erfolgreicher. Vor allem durch Grandmaison, einen in jeder Hinsicht überragenden Mann, der seit 1899 als Mitarbeiter, von 1908—1919 als verantwortlicher Schriftleiter und dann bis zu seinem Tod 1927 wieder als Mitarbeiter der Zeitschrift ihr Gepräge bis auf den heutigen Tag gab.

Wie sehr die Etudes auch heute noch das geistige Leben Frankreichs bestimmen, zeigten die Feierlichkeiten anläßlich des Jubiläums, vor allem ein Brief des Papstes an den Schriftleiter und die Festansprache des Kardinals von Paris während der Dankmesse, an der alles, was im katholischen Frankreich Rang und Bedeutung hat, teilnahm. Es seien vor allem die Treue zur Kirche, das sichere und feste Urteil und schließlich die aufbauende Arbeit, hob der Kardinal hervor, die der Zeitschrift eine derartige Bedeutung für das geistige Gesicht Frankreichs gäben.

Eine indische Universität

Eine Hochschule ganz eigener Art ist das in der Nähe von Kalkutta gelegene Visva-Bharati, bekannter unter dem Namen Santiniketan, „Wohnstätte des Friedens". Sie wurde 1863 von dem Vater des Dichters Rabindranath Tagore gegründet. Ihre heutige Prägung jedoch verdankt sie dem Dichter, der die letzten Jahre seines Lebens dort verbrachte und 1941 hier auch starb.

Die Hochschule ist im Grund ein Protest gegen die im westlichen Stil errichteten Universitäten des Landes, wenngleich auch an ihr alle Fächer studiert werden können, die dort doziert werden. Der Unterschied liegt vielmehr in der Methode, vor allem im Verhältnis von Lehrern und Schülern, wobei es nicht so sehr auf Wissensvermittlung ankommt als auf Erziehung und Bildung. Lehrer und Schüler bilden eine Gemeinschaft des Lebens. Darum werden an Santiniketan auch musische Fächer gepflegt, indischer Tanz, indische Musik, indische Poesie. Tagore erzog durch Kunst und Religion, so wie er Religion verstand. „Die höchste Erziehung ist jene, die uns nicht nur Wissen vermittelt, sondern das Leben in Übereinstimmung mit dem gesamten Dasein bringt... Wir wollen uns bemühen, Zugang zum Leben nach dem Tode zu haben und zu dem, das über alle Wechselfälle erhaben ist, wir wollen uns bemühen, Gott zu finden, für die letzte Wahrheit zu leben, die uns von der Knechtschaft der Erde frei macht und uns Reichtum schenkt, nicht den der Dinge, sondern des inneren Lichtes, nicht an Macht, sondern an Liebe." Dieses schöne Wort bestimmt das Leben in Santiniketan auch nach seiner Umgestaltung, die die Unabhängigkeit Indiens mit sich brachte. Eine Menge drängender sozialer und wirtschaftlicher Probleme sind für das neue Indien zu lösen. Santiniketan versucht auf seine Weise mitzuhelfen sie zu lösen. Heute ist es Schule, an der Knaben und Mädchen zusammen erzogen werden, Universität, Forschungsanstalt und Zentrum internationaler Begegnungen, eines der bekanntesten in Asien. Augenblicklich widmet es sich vor allem der Heranbildung von Lehrern für die Dörfer. *(UNESCO-Courier, Oktober 1956).*

Erleichterung der Ehescheidung

Die American Lutheran Church — sie hat etwa 900000 Mitglieder und ist Teilkirche der United Lutheran Church — hat ihre Stellungnahme zu ihrer Entscheidung über die Ehe aus dem Jahr 1930 revidiert. Während bisher nur der unschuldige Partner einer geschiedenen Ehe wieder „kirchlich" heiraten konnte, soll von jetzt an jeder, der seine Schuld aufrichtig bereut, wieder vor der lutherischen Kirche heiraten können. Man will in Zukunft weniger mit Verboten (der Ehescheidung nämlich) als mit positiven Räten für die Gestaltung von Ehe und Fa-

milie der Mitglieder arbeiten. *America* (27. Oktober 1956), die diese Nachricht bringt, meint, es berühre merkwürdig, daß in eben dem Augenblick, da das Luthertum im Land seiner Geburt wieder zu Luther und damit wieder zur orthodoxen Lehre zurückfinde, es in Amerika offenbar dem Zug der Säkularisierung nachgebe.

Stiftung Calouste Gulbenkian

Im Juli 1955 starb in Lissabon einer der reichsten Männer der Welt, der Armenier Calouste Sarkis Gulbenkian. Wenige Jahre vor seinem Tod hat er, der britische Staatsangehörige, die portugiesische Hauptstadt zu seinem ständigen Wohnsitz gemacht. In seinem Testament bestimmte er den größten Teil seines ungeheuren Vermögens für eine Stiftung, die nach ihm benannt werden sollte. Den Grundstock bilden die reichen Sammlungen des Verstorbenen. Die Stiftung, die nicht nur über geldliche Mittel verfügt, sondern auch über festen Besitz, soll neben der Kunst auch der Wissenschaft und humanitären Zwecken dienen. So müssen davon auch das Krankenhaus Yedi-Kule in Konstantinopel und die Bibliothek Gulbenkian in Jerusalem unterstützt werden. Der Sitz der Stiftung ist Lissabon, und die Mehrzahl der Mitglieder des Verwaltungsrates muß portugiesischer Staatsangehörigkeit sein. Trotzdem soll das Wirken der Stiftung nicht auf Portugal beschränkt bleiben, sondern überall dort einsetzen, wo es der Stiftungsrat für gut findet. *(Portugal, Faits et Documents 2).*

Die Mongolei und die russische Ostasienpolitik

Die Äußere Mongolei war vor der chinesischen Revolution von 1911 von China abhängig. 1921 wurde sie von der Roten Armee besetzt, die dort die Streitkräfte des Baron von Ungern-Sternberg aufrieb. Es wurde eine mongolische Volkspartei gegründet, die seit 1921 Mitglied der Komintern war. 1924 wurde die Mongolei zu einer Volksdemokratie erklärt. 1929 wurde die Zwangskollektivierung eingeführt, zugleich begann die Religionsverfolgung. 1932 mußte die Rote Armee eine Revolution unterdrücken. Man begann zwar auf Vorschlag Stalins einen neuen Kurs, gleichzeitig jedoch wurden „Säuberungen" durchgeführt, denen ganze Bevölkerungsgruppen zum Opfer fielen. Nach offiziellen Angaben wurden 2000 lamaistische Mönche hingerichtet. 1940 bekam das Land eine neue Verfassung, die sich kaum von der der Sowjetunion unterschied.

Dabei stand die Mongolei die ganze Zeit hindurch immer noch formell unter der Oberhoheit Chinas. Die eigentlichen Herren jedoch waren die Botschafter Rußlands. Aber die Sowjetunion kümmerte sich keineswegs um die völkerrechtliche Stellung der Mongolei, die sie überdies noch durch einen Vertrag mit China 1924 anerkannt hatte. Als die Japaner 1931 in der Mandschurei einfielen schloß Rußland 1934 mit der Mongolei trotz aller Proteste Chinas ein Militärbündnis, das 1936 zu einem gegenseitigen Beistandspakt ausgeweitet wurde. Auch diesmal erhob China energische Proteste. Sowjetrußland kümmerte sich jedoch nicht darum. Trotz dieses einseitigen Vorgehens besserten sich angesichts des japanischen Angriffs die russisch-chinesischen Beziehungen, um sich erst wieder 1939 durch den deutsch-sowjetischen Pakt, der auch eine Annäherung Japans an Sowjetrußland zur Folge hatte, wieder zu verschlechtern.

Ein Theatercoup, der ein bezeichnendes Licht auf die Verhandlungsmethoden der Sowjetrussen und zugleich auf die Ahnungslosigkeit der Westmächte wirft, gelang den Russen gegen Ende des 2. Weltkriegs. Auf der Yaltakonferenz willigten die Sowjetrussen ein, nach Beendigung des Krieges in Europa an Japan den Krieg zu erklären. Eine der Bedingungen, die sie stellten, war die Anerkennung des Sta-

tus quo für die Äußere Mongolei. Die Westmächte stimmten dem zu, da sie der Meinung waren, die Hoheitsrechte Chinas würden dadurch nicht angetastet. Unmittelbar nach der Sitzung jedoch schrieben die Sowjets hinter „Äußere Mongolei" in Klammern „Mongolische Volksrepublik" und behaupteten mit Erfolg, damit sei die Unabhängigkeit der Mongolei festgesetzt.

Das Interesse der Sowjetunion ist nicht so sehr wirtschaftlicher Natur — das Land ist nicht reich an Bodenschätzen — als vielmehr strategischer und politischer. Die ostasiatischen Küstengebiete sind wichtige strategische Basen für die Sowjetunion. Sie sind jedoch leicht verletzbar, und zwar von der Mandschurei und von der Inneren Mongolei aus. Von der Äußeren Mongolei aus kann die Sowjetunion nicht nur diese beiden Provinzen Chinas kontrollieren, sondern darüber hinaus sämtliche nördlichen Provinzen seines Nachbarstaates. Gerät umgekehrt die Mongolei in die Hände eines Gegners der Sowjetunion, so sind deren asiatische Provinzen bis zum Baikalsee bedroht. Und da die Sowjetunion in einer Auseinandersetzung zur See im Pazifik von vorneherein hoffnungslos unterlegen ist, so kommt der Auseinandersetzung auf dem Festland doppelte Bedeutung zu.

Das politische Interesse an der Mongolei dürfte mit dem strategischen eng gekoppelt sein. Solange die Mandschurei und der nördliche Teil Chinas unter japanischem Einfluß standen, war die Mongolei ein Puffer zwischen Japan und Rußland, an dem beide ab und zu ihre Kräfte maßen und der den Ausbruch eines Krieges zwischen beiden verhinderte. Mit dem Zusammenbruch Japans jedoch änderte sich die Stellung der Mongolei grundlegend. Schon damals sahen die Sowjetrussen das Ende Nationalchinas voraus. Dadurch wurde die Mongolei zum Bindeglied nach China und darüber hinaus nach dem gesamten Asien. Der asiatische Kontinent liegt heute, da der Einfluß der Westmächte fast völlig zum Erliegen kam, offen vor den Sowjets.

Diese sind sich der Wichtigkeit ihrer Stellung, die sie durch die Mongolei in Händen haben und die sie vielleicht einmal sogar gegen China benützen müssen, vollauf bewußt. Sie haben im Gebiet des Baikalsees an die Grenzen der Mongolei 50000 km Straßen und Wege gebaut und rund 6500 km Eisenbahnen. Von der Transsibirischen Bahn her haben sie über Ulan Bator eine Verbindung mit Peking hergestellt, die den bisherigen Weg um 1500 km verkürzt. Außerdem wird im Augenblick eine große strategische Linie von Sowjet-Turkestan über Urumtschi nach Lanchow gebaut, die von der Mongolei aus kontrolliert wird.

Rußland hat seine Stellung in Fernasien dank der Mongolei seit 1921 systematisch ausgebaut. Man kann seiner Politik eine gewisse Genialität und Weitsichtigkeit nicht absprechen, die im Gegensatz zu den Westmächten immer wußte, was sie wollte. Der russische Imperialismus, verbunden mit dem Bolschewismus, bedroht heute die Welt in einem Maß, wie dies zuvor bei keiner Weltmacht der Fall war. Eines freilich hat die Sowjetunion nicht in ihre Rechnung gestellt: auch heute noch ist es letztlich der Mensch mit seinem Willen zur Freiheit, der die Geschichte macht. *(Report on the Soviet Union in 1956. Conference at the Carnegie international Center, New York, April 1956).*

Das französische Wiegenwunder

Was man nicht für möglich gehalten hätte, ist zu einer Tatsache geworden: Frankreich ist auf dem besten Wege, das geburtenreichste Land zu werden. Frankreich ist von einem sterbenden Volk zu einem Land wachsender Kinderzahlen geworden. Angesichts der rückläufigen Tendenz, die sich in dieser Hinsicht bei uns immer wieder bemerkbar macht, ist es wichtig, nach den Ursachen dieser Erscheinungen zu forschen. Das Beispiel Frankreich hat eine grundsätzliche Bedeutung und zeigt wesentliche Möglichkeiten auf. Der französische Staat gewährt eine

Reihe von geldlichen Unterstützungen, auf die gesetzlicher Anspruch besteht, und zwar Geburtenzulagen, Familienzulagen, Alleinverdienstzulagen, Vorgeburtszulagen, Wohnungszulagen und schließlich die Bezahlung eines dreitägigen Geburtsurlaubs zur Regelung der amtlichen Formalitäten durch den Vater. Diese Familienschutzleistungen werden nach einem Grundlohn veranlagt, der 225 Arbeitsstunden eines Handlangers der Metallindustrie gleichkommt. Als Grundlohn gilt demnach seit 1953 die Summe von 17250 Fr. gleich ungefähr 205,— DM. Diese Berechnungsgrundlage gilt sowohl für den Lohnempfänger als auch für den Nichtlohnempfänger bei allen Arten der Familienschutzleistungen, außer für die Geburtszulage, wofür nur ein Grundlohn von 12000 Fr. gleich etwa 145,— DM festgesetzt sind.

Die Geburtenzulage beträgt für den Erstgeborenen das Dreifache des Grundlohnes, also 435,— DM, bei dem weiteren Kinde das Doppelte des Grundlohnes, also 290,— DM. Von dieser Summe wird die erste Hälfte sofort nach der Geburt des Kindes, die zweite sechs Monate später, wenn das Kind lebt, ausgezahlt.

Die Familienzulage wird erst vom zweiten Kinde an gezahlt. Sie wird nach dem Grundlohn von 17250 Fr., gleich 205,— DM berechnet. Sie beträgt für zwei Kinder 20% des Grundlohnes, also 41,— DM, für jedes weitere Kind wird dieser Satz um 30% erhöht, also um 12,30 DM. Demnach empfängt eine Familie in Paris (in der Provinz werden alle Familienschutzleistungen um 5% der verbilligten Lebenskosten wegen vermindert) mit drei Kindern eine monatliche Familienzulage von 8625 Fr., gleich 95,— DM.

Die Alleinverdienstzulage wird vorläufig nur den Lohnempfängern ausgezahlt, und zwar vom ersten Kinde an. Sie soll die Mutter ermutigen, bei ihren Kindern im Hause zu bleiben, statt berufstätig zu sein. Bei einem einzigen Kinde wird sie nur bis zum 10. Lebensjahr ausbezahlt. Der Satz beträgt für Einzelkinder unter fünf Jahren 20% (41,— DM), nachher 10%, bei zwei Kindern 40% (82,— DM), bei mehr Kindern 50% (102,50 DM) des Grundlohnes. Dieser Betrag wird der Familienzulage beigefügt.

Die Vorgeburtszulage wird den Eltern gezahlt, sobald eine Frau ein Kind nachweislich erwartet. Man empfängt sie nicht monatlich, sondern in drei Raten: Nach der ersten Untersuchung im dritten Monat einen Monatsbeitrag, nach der zweiten im sechsten Monat zwei Beiträge und nach der dritten Untersuchung im achten Monat sechs Monatsbeiträge. Die Zulage selbst ist auf 20% des Grundlohnes, also wieder auf 41,— DM festgesetzt. Bei einer Zwillingsgeburt wird die Vorgeburtszulage für das zweite Kind rückwirkend ausgezahlt.

Das Problem des technischen Nachwuchses in der Sowjetunion

Der 6. Fünfjahresplan der Sowjets sieht einen großen Ausbau der Schwer- und Elektroindustrie im asiatischen Rußland vor, außerdem eine starke wirtschaftliche Unterstützung der unterentwickelten Länder Asiens und Afrikas. Bei all dem bleibt das Ziel: diese Länder sollen kommunistisch werden. Daß daneben die Rüstung nicht zu kurz kommt, ist klar. Daß diese nur zur Verteidigung diene, werden die Sowjets nach den Ereignissen in Ungarn wohl vergeblich der Welt klarzumachen versuchen.

Um diese Pläne zu verwirklichen, braucht Rußland eine große Anzahl von Ingenieuren und Technikern. 1955 gab es in der Sowjetunion rund 585000 Ingenieure, wobei die des Heeres nicht mitgezählt sind. Das Joint Atomic Energy Subcommittee des amerikanischen Kongresses schätzt die Zahl der Ingenieure und Techniker in der Sowjetunion auf 890000 (In der Bundesrepublik waren es 1951 nur 250933). Nach Angaben von Allen Dulles machten 1955 80000 Ingenieure und Techniker sowie 50000 Biologen ihre Abschlußprüfung (in den USA waren es nur

37000 Ingenieure und 39000 Biologen). 1956 sollen nach Angaben des sowjetischen Unterrichtsministers 71200 Ingenieure fertig werden.

Es gibt in der Sowjetunion augenblicklich 800 Anstalten des höheren Unterrichts, darunter 33 Universitäten, 177 technische und 109 landwirtschaftliche Hochschulen, außerdem eine ganze Anzahl technischer Lehranstalten. Im Zug der Industrialisierung des asiatischen Rußlands soll jedoch das gesamte Unterrichtssystem ausgebaut werden.

Für gewöhnlich haben die Universitäten keine technischen Fakultäten; sie sind in ihren Fakultäten: Physik und Mathematik, Chemie, Biologie, Geographie, Philologie und Geschichte, mehr auf das Theoretische eingestellt. Rund 40% aller Fakultäten bieten Gelegenheit zu mathematischen, physikalischen und naturwissenschaftlichen Studien. In den letzten 25 Jahren kamen nur 10% aller Studenten von den Universitäten. Die Hälfte von ihnen studierte geisteswissenschaftliche Fächer, die andere Hälfte Naturwissenschaften und Physik-Mathematik. Von diesen gingen 20% ins Lehrfach, die übrigen in Forschungsinstitute oder in die Industrie.

Von den 177 technischen Hochschulen sind 24 polytechnische Anstalten mit mehreren technischen Fachgebieten. An den übrigen kann jeweils nur ein besonderes Fach studiert werden. Viele dieser Anstalten bieten auch Gelegenheit für Abend- und Fernkurse.

Das Studium an den Universitäten und technischen Hochschulen dauert in allgemeinen 5—5½, an einigen landwirtschaftlichen Anstalten nur 4 Jahre. Die Gesamtzahl der Stunden beläuft sich auf 5000—5200 zu je 45 Minuten. Für das Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik sind an den Universitäten 5200—5400 Stunden nötig.

Bei der Ausbildung der jungen Ingenieure wird vor allem Wert auf die Ausarbeitung einzelner Projekte und einer wissenschaftlichen Arbeit innerhalb eines Zeitraumes von 5—6 Monaten gelegt. Dabei geht es nicht nur um rein technisches Wissen, sondern auch um die Berechnung des wirtschaftlichen Nutzens und dergleichen. Außerdem müssen die Studenten 25 Wochen Praktikum nachweisen können, während derer sie unter Aufsicht der betreffenden Firma und der Hochschule stehen.

Schon in den höheren Schulen nimmt die Vorbereitung auf das Studium der technischen Fächer einen großen Raum ein. 35% der Stunden, in den letzten drei Schuljahren sogar 40%, sind für Physik, Chemie, Biologie und Mathematik bestimmt.

Die Studienpläne der einzelnen Lehranstalten sind sehr verschieden. Für das akademische Jahr 1953/54 gab es 460 verschiedene Spezialfächer, von denen 135 wiederum in 510 Unterabteilungen gegliedert waren. Gegenwärtig wird ein solches Auswuchern allerdings auf 280 Fachgebiete beschnitten. Man erhofft sich dadurch eine Weitung des Blickes bei den jungen Ingenieuren und eine Intensivierung des theoretischen Studiums. Aus dem gleichen Grund hat man auch die Zahl der Wochenstunden verringert, von 40—42 auf 36 in den ersten vier Jahren, und auf 30 Stunden im letzten Jahr. Im allgemeinen rechnet man, daß die Studenten 70 Wochenstunden für ihr Studium aufwenden. Bisher war der Besuch der Vorlesungen verpflichtend. Das soll jetzt geändert werden.

Trotz dieser großen Zahl an technischem Nachwuchs mangelt es der Sowjetunion an Ingenieuren für Selbstfahrzeuge, an Fachleuten für Atomenergie und an Ingenieuren für warmfeste Metalle. Außerdem scheint ein Mangel an Mathematikern und Physikern zu bestehen, während in den Geistes-, Rechts- und Finanzwissenschaften ein Überangebot an Kräften vorhanden ist.

An den technischen Lehranstalten dauert das Studium nur 4 Jahre mit insgesamt 6000 Stunden. 28% davon sind den allgemeinbildenden Fächern vorbehalten, dem Russischen, der Geschichte, den Fremdsprachen, der Mathematik, Physik

und Chemie, 12% den technischen Fächern im allgemeinen, 28% dem eigentlichen Fachgebiet und 3% dem Sport und der militärischen Ausbildung.

Für die Aufnahme ist der Besuch von 7 Schuljahren nachzuweisen, davon 4 an der Volksschule, 3 an einer höheren Schule. Die Besten, rund 5%, können nach dem Abschlußexamen von einer technischen Lehranstalt an eine Hochschule überwechseln. Die übrigen können ihre Ausbildung durch Abend- und Fernkurse verbessern. Bisher mußten die Eltern oder die Studenten selbst für ihr Studium aufkommen, wobei freilich zu sagen ist, daß es viele Stipendien gab. Von 1957 ab wird die gesamte Ausbildung in der UdSSR kostenlos sein.

Die Studenten sind nach Abschluß ihrer Studien nicht frei, irgendeine Stelle anzunehmen, sie erhalten sie vom Staat zugewiesen und haben wenigstens drei Jahre dort zu bleiben. Bis 1960 will die Sowjetunion über eine Million Ingenieure und Techniker verfügen. Um dies zu erreichen, soll möglichst vielen die Gelegenheit zur Ausbildung durch Abend- und Fernkurse geboten werden.

Außerdem soll das allgemeine Niveau des Wissens gehoben werden. Dazu wurden folgende konkrete Maßnahmen getroffen:

1. In Industrie und Landwirtschaft soll eine engere Verbindung zwischen Theorie und Praxis angestrebt werden, bereits in den Diplomarbeiten und auch zwischen den Professoren der Lehranstalten und den Männern der Praxis.
2. Mit Vorzug sollen Studenten an den Hochschulen immatrikuliert werden, die schon einige Erfahrung auf diesen Gebieten besitzen.
3. Es sollen nicht nur die rein technischen Fächer studiert werden, sondern auch die Wirtschaftsfächer (worunter freilich nichts anderes als die marxistische Wirtschaftstheorie zu verstehen ist).
4. Die Anforderungen an Doktor- und Diplomarbeiten sollen hinaufgeschraubt werden.
5. Forschungsstäbe für die Praxis sollen eingerichtet werden.

Wie man sieht, hat die Sowjetunion gewaltige Anstrengungen vor, um ihre wirtschaftliche Kapazität zu erweitern und zu vervollkommnen. Wieweit ihr das gelingen wird, bleibt abzuwarten. Wieweit vor allem die Söhne des Volkes, die an diesem Fortschritt teilhaben sollen, auf die Dauer die Vergewaltigung des menschlichen Geistes mitmachen, ist eine andere Frage. *(Report on the Soviet Union in 1956. Conference at the Carnegie international Center, New York, April 1956).*

P. MAX PRIBILLA SJ

22. 11. 1874 - 25. 11. 1956

Am 25. November 1956 ist P. Max Pribilla in den ersten Stunden des Tages im Berchmanskolleg zu Pullach bei München fromm im Herrn verschieden. Der Verstorbene gehörte seit 1921 zum engeren Mitarbeiterstab der „Stimmen der Zeit". 146 Beiträge hat er in den über 30 Jahren seiner Zugehörigkeit zur Zeitschrift geschrieben. Nicht meßbar jedoch ist der Beitrag, den er durch seine Klugheit und Weisheit und seine hingebende Treue den „Stimmen" geschenkt hat.

Unsere Freunde und Leser bitten wir, seiner im Gebete zu gedenken.

DIE SCHRIFTLEITUNG

UMSCHAU

Peter Lippert SJ zum Gedächtnis

Zur 20. Wiederkehr seines Todestages am 18. Dezember

Ein von seelischem Leid und einer Art schüchterner Hilflosigkeit gezeichnetes Antlitz blickt aus dem Foto, das ich von ihm besitze; daneben türmt sich der Stapel seiner Bücher auf. Pater Lippert ist von uns gegangen und ist doch bei uns geblieben: „denn ich gehe nimmer, wenn ich geh'". Es bleibt uns noch heute nach zwanzig Jahren seine persönliche Nähe, und wie von selbst gerät die Rede vor seinem Bild (und in diesem Haus, das er so lange bewohnt hat) ins Persönliche.

Denn P. Lippert ist zuerst und vor allem auf eine besonders reiche und strömende Art einfach dies gewesen: ein Mensch und eine Menschenstimme; eine neue Stimme, die sich unter uns erhob. Er war ein wissender und guter Mensch, ein schweigender, zuhörender und leidender Mensch. Der Priester, der Denker, der Redner und Schriftsteller suchte die Menschen; und die Menschen haben ihn gesucht.

Die Menschen standen da und warteten auf ihn. Sie liefen ihm nach und bedrängten ihn. Sie schrieben ihm und bettelten um eine Aussprache. P. Lippert hat die Menschen geliebt und hat unter ihnen gelitten. Er ist vor ihnen geflohen und hat sie doch mit mütterlicher Geduld angehört. Er hat unter der Last seiner Korrespondenz geseufzt, und dieser briefliche Austausch war ihm doch unendlich teuer. Er gehört zu dem lebendigen Strom, der sein schriftstellerisches Werk speiste.

P. Lippert hat die Menschen geliebt. Aber vielleicht sollte man noch stärker betonen, was freilich in jeder echten Liebe eingeschlossen ist, daß er eine große Ehrfurcht vor dem Menschen gehabt hat. Letztlich läßt sich seine liebende Ehrfurcht vor dem Menschen wohl nur verstehen aus dem Geheimnis der Menschwerdung. Seine tiefe und zarte Humanität ist gespeist aus der humanitas Christi. Mit der Goethischen Humanität konnte er nie etwas anfangen; da stand ihm der leidende und heimlich suchende Nietzsche näher, der ja auch zusammen mit Rilke stark auf seine Sprache eingewirkt hat.

Gerade legt der Ars-Sacra-Verlag, München in entzückendem Gewand die Weihnachtsmeditation von P. Lippert neu auf, „Ein Kind ist uns geboren". Wer hat so wie P. Lippert über den Kind gewordenen Gott geschrieben? Die Menschheit Christi hat es ihm angetan, und ein Schimmer weihnachtlicher Innigkeit und Festlichkeit ist über weite Teile seines Werkes ausgebreitet. Liegt nicht ein tiefer Sinn in der Tatsache, daß es nur noch wenige Tage vor Weihnachten war, als ihm der vertraute Freund zuflüstern konnte: „Peter, nun gehst du heim"?

Eine frauliche Güte und Zartheit ist in Lipperts Wesen, und immer hat die Frau seine Botschaft zuerst verstanden. Aber man täusche sich nicht! Das Geheimnis seiner Wirkung ist keineswegs nur schöpferisches Quellen; die Schönheit seines Stils beruht nicht nur auf jener „Magie der Sprache", von der in den „Briefen in ein Kloster" die Rede ist. Sie wächst nicht zuletzt aus geistiger Erhellung. Lippert macht, was er berührt, einsichtig und durchsichtig, und der Jubel, den er im Leser weckt, ist ein Jubel der Erkenntnis. Lippert ist ein Denker, der sich stark von der Mathematik angezogen fühlte und ursprünglich dafür von den Obern bestimmt war. Er besitzt, worauf sein Freund Alois Wurm hingewiesen hat, in gleich starker Ausprägung neben der anima den animus, den männlichen Pol, das Kühne und Stürmende, das Kritische und Zornige und von daher, wie Kreitmaier meint, geradezu das Gefährliche und Gefährdete, das Zeug zum Revolutionär.

Das ist ja gerade die weite und fruchtbare Spannung in diesem genialen Menschen, der Theologe und Dichter, gläubiges Kind und gequälter moderner Mensch in einem war, so wie seine Sprache sowohl dem Gemüt- und Bildhaften des bayerischen Volkstums wie der Gedanklichkeit moderner Philosophie und Dichtung verpflichtet ist (er wurde bei Amberg in der Oberpfalz geboren).

Mit 57 Jahren wurde er am 18. Dezember 1936 abberufen. Er war es zufrieden; glaubte er doch selbst, „daß die Aufgabe, die Gott ihm gestellt habe, nun erfüllt sei". 24 Jahre des Wirkens waren ihm beschieden (1912—1936; die Jahre zwischen 1879 und 1912 gehörten dem ruhigen, verborgenen Reifen). Die 24 Schaffensjahre haben uns rund gerechnet die 24 Bände seines Werkes eingebracht. Jedes eine köstliche, reife Frucht, die sich wie mühelos vom Baum löste. Jedes für seine Leser eine Überraschung, eine neue Stufe, und doch fügen sie sich harmonisch in das Ganze seines Werkes, schieben sie sich wie die Teile eines Fächers auseinander: „Credo" — „Von Seele zu Seele" — „Aus dem Engadin" — „Die Kirche Christi" — „Briefe in ein Kloster" — die 4 Bände „Stimme im Rundfunk" — „Der Mensch Job redet mit Gott" (vielleicht sein persönlichstes Bekenntnis) — „Abenteuer des Lebens" — „Gespräche", um nur die bekanntesten zu nennen. Es ist eine reiche und volle, sich gegenseitig tragende und stützende und zur Einheit zusammenschließende Aussage. Dazu kam die regelmäßige Mitarbeit an den „Stimmen der Zeit" und der „Seele" sowie seine Tätigkeit am Rundfunk, die er erst aufgab, als ihm das nationalsozialistische System die Zensur vorschrieb.

In den Jahren nach 1945 stellten sich manche Lippertfreunde mit einer gewissen Spannung die Frage, wie das Werk P. Lipperts den Zusammenbruch und Umbruch überstehen werde. Er hatte sich so stark den Menschen seiner Zeit zugewandt, er war mit seinem ganzen Wesen und seiner Sprache so eng mit der Generation von 1915 und 1925 verwachsen, daß da eine gewisse Sorge nicht unberechtigt schien. Tatsächlich lassen sich Gründe gegen eine größere Breitenwirkung seines Werkes in der Gegenwart ins Feld führen: etwa sein Lyrismus und seine Zartheit, sein sehr persönliches und breit angelegtes Verströmen in einer Zeit, die härter und hastiger ist und schneller schaltet; bei dem Bedürfnis des Christen von heute nach knapper Information und objektiver Frömmigkeit.

Darauf ist zu sagen: ein großer Teil der Werke von P. Lippert ist in den letzten Jahren neu aufgelegt worden (die Kataloge der Verlage Ars Sacra, Habbel und Herder geben darüber Auskunft). Ebenfalls werden seit Jahren immer mehr Bücher von P. Lippert in fremde Sprachen übersetzt, obwohl gerade er sich schwer übersetzen läßt. Die Nachfrage nach den Lippertbüchern hält an, wenn auch wohl nicht in der gleichen Stärke wie früher. Auch im verflossenen Jahr sind Worte von P. Lippert über alle deutschen Sender gegangen, und als Echo kommt immer eine reiche Hörerpost. Die junge Generation und in ihr wieder besonders die männliche Jugend kennt ihn zu wenig. Nicht alles an ihm wird ihr liegen. Dennoch kann man geltend machen, daß P. Lippert gerade auch der heutigen Generation Wichtiges zu geben hat. Er könnte ihr eine wertvolle Korrektur bedeuten.

In einer Zeit, da das Kollektiv alles zu nivellieren und zu versklaven droht, bedeuten die Lippertbücher eine Stärkung der eigenständigen Persönlichkeit, eine Ermunterung zum vollen Auszeugen der individuellen Eigenart. Die unpersönliche Welt des technischen Zeitalters, die sachliche Kühle, die sich bis in den Kirchenraum hinein auswirkt, der liturgische Stil der Gemeinschaftsfeier rufen nach einer Ergänzung und inneren Erwärmung. Wir brauchen gerade heute wieder eine Pflege und Ent-

faltung der gemüthaften Anlagen, wir brauchen persönliche, innere, meditative Versenkung im menschlichen Raum wie im religiösen. Die Bücher von P. Lippert könnten da helfen.

P. Lippert ist wahrhaftig nicht der einzige religiöse Schriftsteller, der den deutschen Katholiken zu Beginn des Jahrhunderts geschenkt wurde. Viele Namen von Klang stehen neben dem seinen. Dennoch ist er eigentlich nie ersetzt worden. Wie soll ein so Eigenwüchsiger auch ersetzt werden? Wenige reichen vor allem an seine reife Einfachheit heran. Man spürt bei ihnen meist den Fachtheologen heraus; ihre Werke gelangen nicht über den engen Kreis der Eingeweihten hinaus. Oder aber sie wenden sich in anspruchslosen Schriften an das große Publikum, und man vermißt Tiefgang und Kraft des Geistes. Selten findet sich beides beieinander: Tiefe und Originalität des Denkens und die schlichte Bildkraft der Sprache; die wirkliche Inkarnation des Geistes, so daß die Rede schön und natürlich daherkommt. Und ähnlich selten ist das andere: seelsorgerliches Hinsprechen zu den Menschen, das aber zugleich gepaart ist mit dem Adel der Sprache und einem klassischen Maß. P. Lippert gehört zu den wenigen, denen beides gegeben ist. Das ist wohl mit das Geheimnis seiner Wirkung. Es ist in der deutschen frommen Literatur schon lange nicht mehr so schön geschrieben worden.

Es ist heute wohl noch verfrüht zu untersuchen, wie hierin Lipperts Werk eine beispielhafte Bedeutung besitzt, welche wohltätigen Auswirkungen er auf andere geistliche Schriftsteller und Prediger gehabt hat. Viele haben bei ihm neu gelernt, daß Frömmigkeit und edle Menschlichkeit sich nicht widersprechen; darin geht die Linie von Franz von Sales über Bischof Sailer bis zu ihm. In ihm und seinem Werk wird anschaubar, daß die Natur unter der Gnade nicht verkümmern muß, sondern aufzublühen vermag zu heiliger Schönheit.

Franz Hillig SJ

Polen und Sowjetrußland[1]

Die jüngsten Ereignisse in Polen geben Veranlassung, die russisch-polnischen Beziehungen einer kurzen historischen Betrachtung zu unterziehen. Wenn es in der Welt irgendwo eine sogenannte „Erbfeindschaft" gibt, dann zweifellos zwischen Polen und Russen. Die wechselseitigen Beziehungen sind seit Jahrhunderten, seit die beiden Völker in nähere Berührung miteinander gekommen sind, fast immer feindlich gewesen. Das geistige Gefüge und das äußere Gehaben der beiden Völker sind grundverschieden, kulturelle Einflüsse haben diese Unterschiede weiter verstärkt. Die Polen gehören dem westeuropäischen Kulturkreis an. Sie wurden von Rom aus christianisiert und haben seit alters

[1] Anm. der Schriftleitung: Wir möchten anläßlich dieses Beitrags auf das ausgezeichnete Buch von Harald Laeuen hinweisen, Polnische Tragödie, Stuttgart, Steingrüben Verlag. Der Vf. bietet eine umfassende Schau der polnischen Geschichte. Er beginnt mit ihren noch im Dunkel liegenden Anfängen und verfolgt die leitenden Ideen bis in die Jahre nach dem 2. Weltkrieg. Es ist vor allem der freiheitliche und großzügige Geist des jagellonischen Reiches, der diesen Staat Jahrhunderte hindurch formte, aus ihm ein Zentrum der Kultur und eine Stätte des Rechts machte. Dieser Geist lebte fort in der „Schlachta", in der genossenschaftlichen Ordnung der Adelsgeschlechter, die nur von der aufgeklärten Staatsräson als „polnische Unordnung" bezeichnet werden konnte, in Wirklichkeit aber nichts anderes war als das Festhalten an der gottgegebenen, gemeinschaftsgebundenen Freiheit des Menschen. Sicher, dieses Bewußtsein erstarb allmählich, und das starre Verharren der „Schlachta" führte zur Auflösung Polens, aus der heraus der neue polnische Staat entstand, der nicht mehr von der jagellonischen Idee, sondern vom westlichen nationalstaatlichen Denken geformt wurde: die eigentliche Tragödie Polens. Aber war dies nicht auch die Tragödie Deutschlands, ja Europas? Das Buch zeugt von einer intensiven Beschäftigung mit der polnischen und deutschen Geschichtsschreibung. Es ist sine ira et studio geschrieben und sollte deshalb von vielen Deutschen gelesen werden, vor allem von jenen, die mit den Polen zusammenlebten und — man darf es wohl leider annehmen — ein einseitiges und falsches Bild der polnischen Geschichte hatten.

her ständig in engen Beziehungen zu Westeuropa gestanden, vor allem zur Kirche Roms, deren Lehre tief in das seelisch-geistige Leben des Volkes eingedrungen ist. Ferner haben deutsches Recht (z. B. Magdeburger Stadtrecht) und deutsche Kunst (Veit Stoß) und im 18. Jahrhundert auch die französische Kultur die geistige Bildung der polnischen Elite nachhaltig beeinflußt. Die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen mit den aus Zentralasien nach Osteuropa eingedrungenen Völkern, mit den Tataren, wie sie das Russentum durchzumachen hatte, blieben den Polen erspart. Desgleichen hat Byzanz Polen nicht beeinflußt. Jahrhundertelang, bis 1795 haben die beiden Staaten um die Vorherrschaft in Osteuropa gerungen, bis schließlich nach der sogenannten dritten Teilung Polens (1795) Rußland endgültig obsiegte, sich an der Aufteilung des polnischen Staates am stärksten beteiligte und sich einen großen Teil des ehemaligen polnischen Staatsgebietes einverleibte.

Im 19. Jahrhundert, als Polen in den Grenzen, die ihm die Wiener Verträge (1815) zugewiesen hatten, in Personalunion mit Rußland geraten war, haben die Polen zweimal versucht, sich von der russischen Bevormundung auf revolutionärem Wege zu befreien (1830/31 und 1863). Beide Male mit dem Ergebnis, daß die Abhängigkeit von Rußland immer straffer und drückender wurde, bis schließlich der mißglückte Aufstand von 1863 zu einer völligen Aufgabe der nationalstaatlichen Bestrebungen führte. Die polnische Sprache wurde aus dem öffentlichen Verkehr verbannt, alle Schulen wurden russifiziert, das Land in Gouvernements eingeteilt, der Name „Königreich Polen" durch „Weichselgebiet" ersetzt. Polen hatte aufgehört zu existieren. Von da an begann der wahre Leidensweg des polnischen Volkes. Mit den Jahren verlor das polnische Volkstum, unter dem Druck der gewaltsamen Russifizierung sogar an Substanz: Nach und nach gingen nicht wenige Polen, die sich in Rußland eine Existenz sichern mußten, im Russentum auf oder tarnten sich als Russen, traten teilweise sogar zur Orthodoxie über, wenngleich Dichter wie Sienkiewicz das polnische Selbstbewußtsein stärkten.

Erst kurz vor dem ersten Weltkrieg bahnte sich in Zusammenhang mit der polenfeindlichen preußisch-deutschen Gesetzgebung in den Provinzen Posen und Westpreußen eine Entspannung der russisch-polnischen Beziehungen an. In einem Buch des polnischen Duma-Abgeordneten Roman Dmowski „Deutschland, Rußland und die polnische Frage" wurde die „deutsche Gefahr" als eine Weltdrohung dargestellt und den Polen dringend empfohlen, sich dem von Rußland gesteuerten Panslavismus anzuschließen. Auf die Dauer wurde dadurch aber der russisch-polnische Gegensatz nicht gemildert, wie sich 1919/21 und in den folgenden Jahren erwiesen hat.

Einen völligen Umschwung brachte für Polen infolge des Zusammenbruchs Rußlands und des Deutschen Reiches der Ausgang des ersten Weltkrieges. Mit Unterstützung der Entente und auf Kosten russischen und deutschen Staatsgebiets erlebte der polnische Staat eine Wiedergeburt. Rußland bzw. der Sowjet-Union gegenüber setzte sofort die alte Feindschaft, in Gestalt von annexionistischen Bestrebungen in der Ukraine und im Weißrussischen Gebiet, wieder ein. 1920 kam es zu einem Krieg zwischen Polen und der Sowjetunion, der Polen zeitweilig in eine sehr gefährliche Lage versetzte: Die Russen standen im Herbst 1920 vor Warschau, und nur das Eingreifen des französischen Generalstabs unter General Weygand schuf das „Wunder von Warschau", bewirkte den Zusammenbruch der russischen Offensive und führte schließlich zu dem Frieden von Riga (1921), in dem sich die Sowjetunion zu weitgehenden territorialen Zugeständnissen gezwungen sah.

Die Sowjetunion benutzte aber die erste Gelegenheit, um diese verlorenen Gebiete zu „reannektieren". Das geschah auf Grund eines Vertrages vom August 1939 zwischen dem Deutschen Reich und der Sowjetunion, den Ribbentrop und Molotow kurz vor dem Über-

fall Hitler-Deutschlands auf Polen abgeschlossen hatten. Auf Grund dieses Vertrages wurde die deutsch-russische Grenze nach der Niederwerfung Polens am 27. 2. 1940 festgesetzt auf einer Linie, die von Ostpreußen, den Bug entlang, bis zu den Karpathen, mit Einbeziehung der Nordbukowina in die Sowjetunion, verlief. Diese „Reannektion" war russischerseits von schauderhaften Morden an vielen Tausenden von polnischen Offizieren begleitet, die sich der russischen Invasion widersetzten, worüber die Untersuchungen in Katyn einwandfreien Aufschluß gegeben haben. (Siehe hierüber H. Thieme „Katyn ein Geheimnis?" in den „Vierteljahrheften zur Zeitgeschichte" H. 4, 1955).

Das Schlußkapitel des 2. Weltkrieges brachte eine unerwartete Wende in der Geschichte des schwergeprüften polnischen Volkes: Polen wurde durch russische Truppen von der deutschen Okkupation befreit, und die Sowjetunion verhalf dem wiedererstandenen polnischen Staat, dem es zuvor seine östlichen Gebiete geraubt hatte, zu einer Ausbreitung nach Westen auf Kosten deutscher Gebiete, einer Expansion, die selbst in den entferntesten geschichtlichen Vorgängen keine Begründung findet. Es handelt sich um einen Raub, der in Deutschland, mit Ausnahme der sowjetzonalen Statthalter Moskaus in Pankow, durchweg auf das Nachhaltigste zurückgewiesen wird und geeignet ist, die deutsch-polnischen Beziehungen völlig zu vergiften, was zu erreichen, wie man heute weiß, die Absicht Stalins und der Sowjets war. Zugleich führte die Befreiung durch sowjetrussische Truppen zur Begründung einer Oberherrschaft der Sowjetunion über Polen; der polnische Staat wurde in ein sowjetrussisches Bündnissystem einbezogen. Er geriet in eine Satellitenstellung, die u. a. darin zum Ausdruck kam, daß das polnische Heer in ein Abhängigkeitsverhältnis zur russischen Heeresleitung gebracht wurde und ein russischer Marschall, der zwar von polnischer Abstammung ist, Konstantin Rokossowski, als Oberbefehlshaber der polnischen Streitkräfte die militärische Abhängigkeit personifizierte.

Es liegt auf der Hand, daß die jahrhundertealte russisch-polnische Geschichte in einem schreienden Widerspruch zu der auf diese Weise zustande gekommenen „Freundschaft" steht. Unter Mißachtung der kulturellen Überlieferung und der von Rußland weitgehend verschiedenen wirtschaftlichen Struktur wurde in Polen ein politisches und wirtschaftliches Regime durchgeführt, das viel zu sehr dem russischen Muster nachgebildet ist, als daß es auf die Dauer Bestand haben könnte. Es ist nur zu begreiflich, daß gegen diese russische Bevormundung um die Mitte dieses Jahres ein Aufstand in Polen ausbrach, ganz wie im Verlauf des 19. Jahrhunderts gegen das zaristische Regime. Damit begannen in den Herbstmonaten eine Reihe von Änderungen, die, wie es zunächst scheint, eine Lockerung des Satellitenverhältnisses mit sich brachten, was u. a. auch in der „Beurlaubung" des russischen Marschalls zum Ausdruck kommt.

Diese Vorgänge bedeuten freilich keine Eingliederung Polens in die europäische Gemeinschaft; denn im Vergleich zu früher haben sich die Verhältnisse durch die Politik Stalins und die Schwäche der damaligen westlichen Alliierten völlig gewandelt: zwischen Polen und Europa steht die Frage der deutschen Ostgebiete. Polen hat sich durch seine Annektionsabsichten Deutschland gegenüber seinen westlichen Nachbarn zu einem politischen Gegner gemacht. Um die Gefahr des „Germanismus" abzuwehren, d. h. dem Willen Deutschlands, seine ehemaligen ostdeutschen Gebiete zurückzuerhalten oder einen erträglichen Kompromiß zu erzielen, entgegentreten zu können, ist Polen auf die Unterstützung der Sowjetunion angewiesen. Dadurch ist ein Element der Solidarität zwischen Polen und der Sowjetunion entstanden, das geeignet ist, die Spannungen zwischen den beiden Staaten zu mildern. So verstrickt sich zur Zeit die alte hergebrachte Feindschaft gegen Rußland mit dem Wunsch,

den mit russischer Hilfe erreichten territorialen Zuwachs zu behaupten. Hier heißt es im Interesse Europas und der Eindämmung des russischen Imperialismus eine Lösung finden, die, von hoher staatsmännischer Verantwortung getragen, die Interessen Deutschlands, das allein von der Bundesrepublik rechtmäßig vertreten wird, und Polens ausgleicht. Für eine solche Lösung sich einzusetzen, die frei von allen nationalistischen Vorurteilen allein die gemeinsame Bindung beider Völker an die europäische Kultureinheit im Auge hat, sollte das Bemühen der Besten auf beiden Seiten auf den Plan rufen.

Roderich v. Ungern-Sternberg

Die erzählenden Schriften der Gertrud von Le Fort

Zum 80. Geburtstag der Dichterin bringen ihre beiden Verlage, Insel und Franz Ehrenwirth, eine Gesamtausgabe ihrer erzählenden Werke heraus. Nur das Autobiographische, das Reich des Kindes und die Vöglein von Theres, sind nicht in ihr enthalten.[1] Unter den vielen dichtenden Frauen der letzten Jahrzehnte, die um den höchsten Preis wetteiferten, nimmt Gertrud von Le Fort insofern den ersten Rang ein, als es ihr um die letzten Dinge geht. Vor einigen Jahrzehnten, als Dichterinnen sich stark in den Vordergrund schoben, hat man den Frauen eine besondere Anlage zur Wortkunst zugeschrieben. Carl Muth etwa hielt sie besonders dazu berufen, da sie aus ihrem inneren Ganzheitserlebnis schöpferisch würden und sich nicht durch Verstand und Reflexion stören ließen. Andere wiederum, und wir schließen uns ihnen an, ließen die Frauendichtung gefährdet sein durch einen Subjektivismus, der sie so oft verhinderte, zu einer objektiven Gestaltung und Gestalt zu kommen. Der Überschwang des Gefühls ließ weder die gestaltete Persönlichkeit noch die Idee rein genug zur Geltung kommen.

Auch Gertrud von Le Fort dichtet aus einer inneren, ganzheitlichen Schau. Das Irrationale des künstlerischen Schöpferdrangs, das die Alten den Enthusiasmus nannten und der Berührung durch die göttliche Macht zuschrieben, steht auch bei ihr am Anfang. Aber mehr, vielleicht unvergleichlich mehr als bei anderen, ist ihr Geist doch dem Ewigen, Unveränderlichen zugewandt. Man kann es Wahrheit nennen, wenn man das Wort nicht als intellektuelles, erst recht nicht rationalistisches Ziel auffaßt, sondern als die ganze Tiefe der letzten Wirklichkeit. Darum ist Gertrud von Le Fort im eigentlichen Sinn eine religiöse und kirchliche Dichterin geworden. Die Verbindung des Menschen mit Gott, und zwar nicht dem philosophischen, sondern dem theologischen Gott der Offenbarung, der seine Geheimnisse dem Menschen mitteilte und die Erde durch die erlösende Kirche zum Schauplatz seines Wirkens und den Menschen zum Gestalter des göttlichen Heilsplanes, individuell und sozial gesehen, machte, ist die Welt ihrer Schöpfungen. So strebt sie zur Objektivität, die sie nicht in einer allgemeinen, abstrakten Wahrheitsformel, sondern in der Gestalt ihrer Personen künstlerisch hervorbringt. Man wird nicht sagen können, daß sie überall die letzte Möglichkeit der Wahrheitsfindung erschöpft habe. Der theoretische Mensch wird zuweilen zeigen können, daß eine Dichtung noch weitere Horizonte erahnen läßt, vor denen sie stehenblieb. Aber das wird letzlich das Los aller menschlichen Tätigkeit sein, die das Meer der göttlichen Unendlichkeit auch in seinen geschaffenen Werken nicht ausschöpfen kann.

Der Dichter ist auf die sinnliche Welt angewiesen, die ihm zum Träger des Geistigen werden muß. Er gestaltet als Mensch, als Einheit von Leib, Seele und Geist. Es ist klar, daß das Sinnenhafte, Farbe und Ton, um nur diese beiden zu nennen, zurücktreten wird, wenn sich der Dichter den letzten Dingen zu-

[1] Erzählende Schriften (S. 663, 523, 571) München und Wiesbaden 1956, Ehrenwirth Verlag und Insel Verlag. DM 56,—.

wendet. In dem Maß, wie das geschieht, wird die Sprache weniger blühend und der Faltenwurf des Wortes strenger, schlichter, eben geistiger. Man hat dies auch bei Gertrud von Le Fort beobachtet und etwa „das Schweißtuch der Veronika" dichterischer genannt als ihre späteren Werke. Man sprach sogar von einem Nachlassen der Schöpferkraft in ihrem Altersstil. Nun wird sich jeder Beckmesser leicht eine Summe von ästhetischen Vorschriften zusammenstellen und selbst mit dem Rotstift seiner Meinung nach harte, nicht durchgeformte Satzgebilde anstreichen können. Aber er wird darüber blind und unempfänglich werden für den Geist, der sich in das Wort verleibt. Es ist das wohl der Zoll, den der Dichter zahlen muß und gern zahlt, wenn ihm dafür das arme und unzulängliche Wort doch Träger höchster geistiger Einsichten und Mittel der Vereinigung mit dem Urgrund der sichtbaren Erscheinungen wird. Zugleich erfolgt damit auch eine Auslese derer, die ein solches Dichtwerk verstehen können und für die es geschrieben wird. Sobald der Ruhm in die Breite geht, sobald eine aufgeworfene Frage allzu zeitnahe ist und darum auch Unberufene zu einem Buch greifen, sind Mißverständnisse und Fehldeutungen nicht zu vermeiden.

Dies wurde etwa bei der „Abberufung der Jungfrau von Barby" und „Am Tor des Himmels", besonders aber beim „Kranz der Engel" sichtbar. Dieser Roman löste eine Kette heftiger Meinungsäußerungen aus. Die Einwände, die man damals wegen verderblicher Folgen des Buches von seiten der Pastoral erhob, sind inzwischen wohl geklärt. Manche Verteidigung stützte sich auch auf Anschauungen, die nicht gebilligt werden können und die ebenso verfehlt waren als einzelne Angriffe.[2] Aber heute dürfte doch kein Zweifel darüber sein, daß die aus einem tiefen Glaubensleben heraus schaffende Dichterin in ihrer inneren Schau, ohne theologische Unterscheidungskunst auf die Mitte zielend, das Rechte getroffen habe. In äußerster Zuspitzung stellte sie das apostolische Opfer ihrer Heldin dar. Die feinsinnige, vorsichtig in Neuland theologischer Ergründung vorstoßende Abhandlung Karl Rahners „die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis"[3] bietet manche Gedanken, die auch das im Kranz der Engel anstehende Problem erhellen und die Lösung der Dichterin zu rechtfertigen scheinen.

Aus der Fülle der Alltagserscheinungen ragt das erzählende Werk Gertrud von Le Forts als ein hoher Gipfel der Kunst zugleich wie der Darstellung der letzten Fragen des Menschen hervor. Sie hat in einem gültigen Grad verwirklicht, was Horaz etwas nüchtern und hausbacken in die Worte faßte: Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci — Jeglichen Beifall errang, wer Lust und Nutzen vereinigt (Ars poetica 343). Sie ist Künstlerin und Zeugin der Wahrheit zugleich.

Hubert Becher SJ

[2] Vgl. Werk und Bedeutung des „Kranz der Engel" im Widerstreit der Meinungen. München 1950, Ehrenwirth.

[3] *Fr. Wulf SJ*, Ignatius von Loyola, Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. Würzburg 1956, Echter Verlag, S. 345 bis 405.

Kirchliche Institute und weltliches Recht[1]

Kirchliche Institute neigen dazu, so zu leben, als ob es nur den kirchlichen Rechtsbereich gäbe oder jedenfalls der weltliche Rechtsbereich sie nicht berühre. Dort, wo religiöse Orden oder Genossenschaften ihre (meist karitative)

[1] Zum Recht des Ordensvertrages. Eine Untersuchung über die Rechtsverhältnisse der krankenpflegenden Orden zu den nicht in ihrem Eigentum stehenden Krankenhäusern. Von *Dr. Gerhard Müller*, Senatspräsident am Bundesarbeitsgericht. 64 Seiten, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1956.

Klöster in nichteigenen Anstalten. Eine kirchenrechtliche Untersuchung über die Anvertrauung von Anstalten an klösterliche Verbände. Von *Alfons Fehringer SAC*. 59 Seiten, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1956.

Tätigkeit in nichteigenen, insbesondere in weltlichen Anstalten, z. B. städtischen oder Knappschaftskrankenhäusern ausüben, stoßen sie aber notwendig und manchmal recht unliebsam mit dem weltlichen Rechtsbereich, insbesondere mit Fragen des Arbeitsrechts, zusammen. Dies hat in den letzten Jahren mehrfach zu ernstlichen Schwierigkeiten geführt. Soll dieses große und schöne Wirkungsfeld den religiösen Orden und Genossenschaften nicht völlig verlorengehen und ganz und gar verweltlicht werden, so müssen diese Schwierigkeiten durch Klärung der Rechtslage ausgeräumt werden. Dieser Aufgabe widmen sich die beiden hier angezeigten Arbeiten.

Beide gehen davon aus, daß die religiösen Orden und Genossenschaften ihre vom kirchlichen Recht geprägte Wesensart weder aufgeben können noch wollen. Anderseits aber kann in den weltlichen Anstalten die Geltung des für sie maßgeblichen, also des weltlichen Rechts nicht wegbedungen werden. Es kann auch nicht einfach außer acht gelassen werden; dafür macht es sich viel zu nachdrücklich geltend. So müssen Lösungen gesucht und gefunden werden, die gleichzeitig dem kirchlichen und dem weltlichen Recht Genüge tun.

Das Verdienst von Müller (Senatspräsident am Bundesarbeitsgericht) besteht vor allem in der Klarstellung, daß die Regelungen des kirchlichen Rechts vom weltlichen Recht von dessen eigener Auffassung her sozusagen als *tatbestandlich* hingenommen werden müssen und tatsächlich hingenommen werden. So läßt sich ohne weiteres klarstellen und zur Anerkennung bringen, daß die in einer Anstalt tätigen Ordensangehörigen zu dieser in keinem direkten Rechtsverhältnis und daher insbesondere nicht im Arbeitnehmerverhältnis stehen, daß vielmehr unmittelbare Rechtsbeziehungen nur zwischen der Anstalt, bzw. deren rechtlichem Träger und dem Orden bestehen: der Orden wirkt in der Anstalt, er entsendet Mitglieder dorthin, die in Ausübung seiner ordenseigenen Wirksamkeit dort tätig werden. Da durch diesen Vertrag zwischen Anstalt und Orden dieser die Ordensmitglieder „verschafft" werden, subsumiert M. ihn unter dem Oberbegriff des „Dienstverschaffungsvertrags", allerdings nur unter starken Einschränkungen und Vorbehalten, die so weit gehen, daß er einmal die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf die Orden zu verneinen scheint (20) und bereits im Titel seiner Schrift der Bezeichnung als „Ordensvertrag" und damit Vertrag sui generis den Vorzug gibt. Wie immer man dazu Stellung nehmen möge, die klare Abgrenzung gegen das hier nicht anwendbare Arbeitsrecht aus der Feder eines unserer führenden Arbeitsrechtler macht den eigentlichen Wert dieser Arbeit aus.

Das Hauptverdienst der Arbeit Fehringers möchte ich erblicken in der klugen und wohlabgewogenen Lösung des Problems der Kündigungsklausel (§ 3, V). Die klösterliche Niederlassung in der weltlichen Anstalt kann nicht auf begrenzte Zeitdauer gegründet werden. Anderseits kann die Anstalt in aller Regel sich nicht bedingungslos auf ewig binden. Nicht selten sind Verträge mit uneingeschränktem Kündigungsrecht, manchmal sogar mit kurzer Kündigungsfrist, geschlossen worden, womit der kirchliche Vertragspartner (Orden, Genossenschaft) eine Verpflichtung einging, die einzugehen schlechterdings über seine Rechtsmacht hinausgeht. Ein auf wirklich dringende Fälle beschränktes Kündigungsrecht dagegen läßt sich mit den kirchlichen Vorschriften jedenfalls dann vereinbaren, wenn man die Genehmigung des Vertrages durch den Ortsordinarius als seine — aufschiebend bedingte — Zustimmung zur Auflösung der Ordensniederlassung interpretiert.

Den Dienstverschaffungsvertrag lehnt F. ganz und gar ab. Als einzig mögliche Rechtsgestalt will er den „Anvertrauungsvertrag" gelten lassen. Zweifellos ist dies eine sehr begrüßenswerte Gestaltung der rechtlichen Beziehungen. Viele Stiftungsurkunden dürften sich zwanglos, ja vielleicht überhaupt nur

in diesem Sinne deuten lassen. Soweit es sich um kircheneigene Anstalten handelt, kann der Anvertrauungsvertrag auch heute wohl an erster Stelle empfohlen werden. Bei kommunalen Anstalten und Anstalten der Sozialversicherungsträger dürften jedoch die Voraussetzungen einer solchen „Anvertrauung" sowohl tatsächlich als rechtlich nicht gegeben sein. Hätte F. mit seiner Meinung recht, das Verhältnis der Anstalt zum Kloster *müsse* als Anvertrauungsvertrag gesehen werden, *nur* der Anvertrauungsvertrag biete die Möglichkeit, klösterliches Recht und Anstaltsrecht in rechtem Einklang zur Geltung zu bringen (59, Thesen 3 und 4), dann ließe die Wirksamkeit religiöser Orden und Genossenschaften bei der großen Mehrzahl der rein weltlichen, insbesondere bei den dem Gemeindeverfassungsrecht oder dem Sozialversicherungsrecht unterstehenden Anstalten sich nicht aufrechterhalten. Hier muß man also wohl die Pflöcke etwas zurückstecken. Die glückliche Lösung, die F. für das Problem der Kündigungsklausel gefunden hat, läßt hoffen, daß er auch hier einen Ausweg finden wird.

Interessant ist die zwischen M. und F. kontrovertierte Frage, ob das Ordensmitglied in der ordensfremden Anstalt eigene Tätigkeit ausübt oder organschaftlich für den Orden handelt, also in dem Sinne „Ordenstätigkeit" ausübt, daß seine Tätigkeit rechtlich nicht ihm persönlich, sondern dem Orden als solchem zuzurechnen wäre.[2] Aus dem Gesichtspunkt, daß die Ordenszugehörigkeit die Persönlichkeitsrechte nicht aufhebt, entscheidet M. sich dafür, die Tätigkeit, obwohl sie dem religiös-ethischen wie auch dem sachlichen Gehalt nach (Ordenszweck!) unstreitig „Ordenstätigkeit" ist, im Rechtssinne der Person zuzurechnen. Wenn F. demgegenüber die Meinung vertritt, es handle sich um rechtlich dem Orden zuzurechnende Tätigkeit, so dürfte sich darin eine Überbetonung des Institutionellen, hier der institutionalisierten Caritas, offenbaren; das Gebot Christi schließt gewiß auch die institutionelle Caritas ein; an erster Stelle aber hat es die höchstpersönliche Übung der Caritas in persönlich geleisteten Werken der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit zum Gegenstand. Darum ist es auch in christlicher Sicht primär die barmherzige Schwester selbst, die höchstpersönlich am Krankenlager wacht und dem Sterbenden beisteht, während der Orden ihr die Gelegenheit dazu verschafft, dem Kranken aber nicht so sehr den Beistand der Schwester darbietet, als vielmehr die Schwester dorthin entsendet, wo er *ihrer* Pflege teilhaftig wird.

Eine im Hintergrund stehende Frage bleibt in beiden Arbeiten außer Betracht: sind die Anstalten, insbesondere die Krankenhäuser heute überhaupt noch das, als was der fromme Sinn gläubiger Christen oder der Bürgersinn sie vor Jahrhunderten oder auch noch vor Jahrzehnten gestiftet hat? Den „armen" Kranken, dem die christliche Hilfstätigkeit zu Hilfe kommen wollte, den die barmherzige Schwester „um der Liebe Christi willen" pflegen wollte, weil er sich bezahlte Pflege nicht leisten konnte, gibt es (Fälle von Flüchtlings- oder anderem Katastrophenelend ausgenommen) heute nicht mehr. Entspricht es dem ursprünglichen Sinn und den satzungsmäßigen Zwecken religiöser Genossenschaften, diese Dienste „um der Liebe Christi willen" auszuüben, um dadurch die kommunalen Finanzen oder die Haushalte der Sozialversicherungsträger zu entlasten, am Ende gar, um die Bezahlung der weltlichen auf Broterwerb angewiesenen Pflegekräfte unter Konkurrenzdruck zu setzen? Viele Fragen müssen hier völlig neu durchdacht werden — sowohl unter sehr massiven fiskal- und wohlfahrtspolitischen Aspekten als auch um der Sinnbestimmung und des Selbstverständnisses der religiös-karitativen Arbeit willen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

[2] Die durchaus bedeutsamen praktischen Konsequenzen, die vor allem auf haftungsrechtlichem Gebiet liegen, interessieren hier nicht.

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie, 4. erweiterte Aufl., Stuttgart 1955. (137 S.) W. Kohlhammer Verlag, Leinen DM 8,70.

In vierter erweiterter Auflage erscheint nun ein Buch des bekannten Philosophen Otto Friedrich Bollnow über die Existenzphilosophie. Unter diesem Namen begreift er vor allem die deutsche Existential- und Existenz-Philosophie, wie sie von Heidegger und Jaspers begründet worden ist und von Kierkegaard vorentworfen war. Bollnows Anliegen ist nicht, die einzelnen Philosophen in der Vielfalt ihrer Gedanken und ihren zum Teil recht bedeutsamen Wandlungen, sondern das Gemeinsame ihrer ursprünglichen Grundkonzeption ins Licht zu stellen. Es gelingt ihm dies vielleicht besser als manch anderen Autoren. Bereichert wird der Überblick durch einen Vergleich mit verwandten Ideen in der Dichtung Rainer Maria Rilkes.

Allerdings zeigt sich auch in der vorliegenden Studie wiederum die große Schwierigkeit, die recht eigenwilligen Meinungen der einzelnen Existenzphilosophen auch nur in den Grundbegriffen unter einen Hut zu bringen. Zählen wir einige auf. Existenz, Existenz und Welt, Transzendenz, Absolutes, Mitsein oder Mensch und Gemeinschaft oder Kommunikation. Es ist recht fraglich, ob das Trennende bei den einzelnen Autoren in diesen Grundbegriffen und Grundbezügen nicht oft größer ist als das Gemeinsame, z. B. im Existenzbegriff Kierkegaards und Heideggers oder im Transzendenzbegriff Jaspers' und Heideggers. Auch was Jaspers unter Mitsein versteht (Kommunikation), scheint uns auf einer anderen Ebene zu liegen, als was Heidegger meint. Sodann die Begriffe der Wiederholung und des unbedingten Einsatzes. Sie sind bei Heidegger von einem rein formalen Ethos durchdrungen, bei Kierkegaard dagegen von einem durch den Glauben getragenen und stets ein materiales Element einschließenden Ethos. Kierkegaard glaubt nicht nur, er glaubt an jemand, an etwas.

Doch, wo Bollnow den sachlichen Ertrag und die Grenzen der Existenz-Philosophie feststellt, sieht er dann die Unterschiede zwischen dem Dänen und Heidegger sehr wohl. Sehr wichtig ist Bollnows Kritik an der Existenz-Philosophie. Diese ist formalistisch in ihrem Existenzbegriff und ihrer Ethik. Sie entwertet die Welt, bietet in sich keinen Raum, weder für Natur noch Kultur, weder für äußere Geschichte noch für den „subjektiven Geist", den inneren Reichtum der Seele. Was er bezüglich einer Weiterführung und Ergänzung der Existenz-Philosophie sagt, scheint uns, soweit der knappe Abriß ein Urteil erlaubt, zwar noch unzureichend, aber als Fortschritt über die existentialistische Dürre hinaus verheißungsvoll.

G. F. Klenk SJ

Glum, Friedrich: Philosophen im Spiegel und Zerrspiegel. Deutschlands Weg in den Nationalismus und Nationalsozialismus. (287 S.) München 1954, Isar Verlag. Ln. DM 15,—.

Wir haben nun schon so viele mehr oder weniger scharfsinnige Studien darüber erscheinen sehen, was zur deutschen Katastrophe, welche die Jahre 1933 bis 1945 umspannt, geführt habe. Ist das nicht schon ermüdend? Nun, abgesehen davon, daß dem deutschen Volke die Fehler und Versäumnisse, welche zum „bitteren Ende" geführt haben, nicht oft und eindringlich genug vorgehalten werden können, handelt es sich bei vorliegendem Buche um eine Arbeit von besonderem Werte, weil sie die geistigen Voraussetzungen der verhängnisvollen Entwicklung aufzudecken bestrebt ist.

Wohin der Verfasser zielt, ergibt sich sogleich aus seiner dreifachen Fragestellung. 1. Wer hat den zweiten Weltkrieg verschuldet? 2. Wer ist dafür verantwortlich, daß Hitler und der Nationalsozialismus zur Macht gekommen sind? 3. Muß man nicht noch tiefer fragen: Wie kam es zu jenem geistigen, kulturellen und weltanschaulichen Klima, in dem die braune Pflanze erst gedeihen konnte? Und sind etwa im deutschen Wesen Anlagen vorhanden, bzw. gezüchtet worden, die erst für totalitäre nationalistische Despotien anfällig machen?

Die erste Frage ist leicht beantwortet, wenn man den Ausbruch des Krieges als solchen ins Auge faßt. Wie es hingegen zur Ausweitung des Konfliktes, nämlich zum Kriege gegen Rußland kam, dürfte kaum jetzt schon so eindeutig klar sein, wie Glum meint. Hier stehen uns die Dokumente noch nicht hinreichend zur Verfügung. Die zweite Frage führt uns in die parteipolitischen Kämpfe der Weimarer Zeit und weiter in die kulturelle und politische Eigenart des zweiten, des preußisch-deutschen Reiches zurück. Die deutsche Jugendbewegung vor 1914 und die staatsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Kämpfe um die Idee des Reiches werden ebenso untersucht wie die Geisteshaltung der einzelnen Parteien. Da aber das Schauspiel des konkreten Weltgeschehens zu einem guten Stück vom unsichtbaren Reich der Ideen her bestimmt wird, so führt uns der zweite Teil des Buches: „deutsche und westliche Philosophen" in die letzten Hintergründe. Zwar sind weder Fichte noch Hegel noch Nietzsche „Nationalsozialisten" gewesen — Hitler würde

sie wahrscheinlich beseitigt haben —, aber eine Anzahl ihrer Gedanken über Volk und Staat, Menschentum und Macht waren irreführend und mißverständlich. Es zeichnet sich im 19. Jahrhundert im deutschen Geiste vor allem ein wachsender „Solipsismus" ab, der — welch Spiel der Geschichte! — seinen Anstoß hinwiederum in der zum Teil sehr berechtigten Abwehr der Französischen Revolution und ihrer Folgen hatte. Ein Ausdruck dieser Abwehr ist die Ablehnung nicht nur der Auswüchse, sondern der ganzen westlichen Staatslehre überhaupt. So geraten Fichte, Hegel und Nietzsche in Gegensatz zu John Locke, Jean Jacques Rousseau und Alexis de Tocqueville. Und dieser Gegensatz scheint zu einem Gegensatz deutsch-westlich schlechthin geworden zu sein.

Hier machen wir allerdings Vorbehalte. Wie Friedrich Meinecke gezeigt hat, war die deutsche Isolierung gegen Westen im 19. Jahrhundert keineswegs so groß, wie es bei Glum den Anschein hatte. Der deutsche Idealismus wurde zurückgedrängt durch den deutschen Historismus, dessen Vorläufer in England und Frankreich zu suchen sind (u. a. Rousseau). Das Bild ist also keineswegs so einfach, zumal Meinecke als das Wesen des Historismus den „Sinn für Individualität und Entwicklung" bezeichnet. Es wäre wichtig und anregend, aufzuspüren, warum der deutsche Historismus sich nicht zu Gunsten von Recht und Freiheit der Persönlichkeit in Kultur und Politik geltend gemacht hat.

G. F. Klenk SJ

Kunst

Tietze-Conrat, E.: Andrea Mantegna. Gemälde, Zeichnungen, Kupferstiche. Vollständige Ausgabe. Köln 1956, Phaidon-Verlag. Gebunden DM 28,—.

Andrea Mantegna (1431—1506) stammt aus der Schule des Francesco Squarcione in Padua, wo sich venezianische und florentinische Einflüsse kreuzten. Seit 1457 steht er in Mantua im Dienste der Gonzagas, 1488—1489 hat er die Privatkapelle für Papst Innozenz VIII. im Belvedere des Vatikans ausgemalt. Die Fresken in der Ovetarikapelle der Eremitanikirche in Padua bringen das erste Mal eine Darstellung in konsequenter Untersicht und sind auf den Beschauer bezogen. Ähnliches gilt für die Ausmalung der Camera degli Sposi im Castel del Corte von Mantua. Dort finden wir das erste illusionistische Deckengemälde und sehen in der Darstellung der herzoglichen Familie das erste Gruppenporträt, das später in der niederländischen Malerei zu besonderer Wirksamkeit gelangen sollte. Diese wenigen Hinweise zeigen die Bedeutung Mantegnas als Bahnbrecher der Renaissance. Seine humanistischen Grundanliegen treten deutlich hervor. Wir haben uns wohl auch deshalb daran gewöhnt, ihn zu den besonders profanen Künstlern zu zählen. Wir denken dabei vielleicht an den toten Christus in der Brera von Mailand, der in einer für uns abstoßenden Perspektivität wiedergegeben ist. Seine Fußsohlen stehen dem Betrachter zunächst und der Körper verkürzt sich in einer Sicht, die dem erhabenen Motiv einer Grablegung wenig angemessen erscheint. Haben wir einmal von unserem eigenen Gefühl Abstand gewonnen, finden wir in der metallischen Statuarik seiner Gestalten Tragik und Klassik und eine tiefe Auffassung religiöser Werte. Vielleicht wird dieses Buch des Phaidon-Verlags mit dazu beitragen, daß wir Mantegna richtiger würdigen. Der Verfasser dieser ersten kritischen Gesamtausgabe diskutiert Leben und Werk Mantegnas mit wissenschaftlicher Sorgfalt, ohne seine Ausführungen zu überlasten. Die Bedeutung des vorliegenden Bandes erhellt auch daraus, daß ein Großteil der Werke Mantegnas zerstört ist. Noch im letzten Krieg hat ein Bombentreffer die Ovetarikapelle vernichtet. So wird das Buch zu einem Denkmal für den Künstler und besitzt bleibenden Wert.

H. Schade SJ

Baum, Julius: Zwölf deutsche Dome des Mittelalters. (71 S. mit 175 Aufnahmen von Helga Schmidt-Glaßner Zürich/Freiburg i. Br. 1955, Atlantis-Verlag. DM 29,50.

Man vermißt unter diesen deutschen Domen den Urbau, die Pfalzkapelle zu Aachen. Der Verfasser mag ihn deshalb nicht in die Reihe aufgenommen haben, weil dieser Bau — ebenso wie das karolingische Imperium — nicht von deutscher Eigenart geprägt ist, sondern Gemeingut des Abendlandes darstellt. Erst in den ottonischen und sächsischen Domen beobachten wir das Werden des Nationalcharakters. J. Baum, der wie kaum jemand berufen ist, die Kunst des Mittelalters zu deuten, schreibt die Geschichte der Dome und der Plastik des Mittelalters gründlich, knapp und mit einem besonderen Gespür für das Wesentliche. Das deutsche Eigengut der mittelalterlichen Architektur und Bildnerkunst tritt deutlich hervor, ohne seine Verwandtschaft mit der Kunst der übrigen abendländischen Nationen zu verleugnen. Dabei erhält der Leser nicht nur einen Überblick über kunstgeschichtliche Epochen, sondern erfährt in Bau und Bild die Entwicklung des gesamten geistigen Lebens. Es sind vor allem die Kaiserdome am Rhein, die wir gemeinsam betrachten. Dazu kommen Bamberg, Naumburg, Magdeburg und Regensburg und einige Pfarrkirchen, wie Freiburg i. Br., Ulm und München. Sicher hätte man auch das Münster von Straßburg in

die Reihe aufnehmen können, aber das Buch strebt keine Vollständigkeit an. Vielmehr gibt uns die Auswahl die Möglichkeit, den Gestaltwandel der Kunst bis ins späte Mittelalter hinein zu verfolgen. In dem qualitätvollen Abbildungsteil wechseln die Architekturbilder mit den Skulpturen, Gesamtaufnahmen mit Ausschnitten, so daß der Betrachter immer neue Anregungen erhält. Die Grundrisse der Bauten — die den Ausgaben der französischen und englischen Kathedralen des gleichen Verlags beigegeben sind — fehlen leider in diesem Band. Aber das Werk will nicht so sehr dem Kunsthistoriker dienen, sondern ist ein Hausbuch, das man jeder deutschen Familie wünscht. Nachdem die Vorgänge der jüngsten Vergangenheit dem nationalen Gedanken schweren Schaden zugefügt haben, kann man ein solches Werk nur begrüßen, mit dem uns der Atlantis-Verlag zeigt, wo die wahren Werte der deutschen Nation liegen. H. Schade SJ

Koepf, Hans Dr.: Baukunst in fünf Jahrtausenden. (162 S. mit 518 Zeichnungen) Stuttgart 1954, W. Kohlhammer-Verlag. DM 16,80.

Mit 518 Federzeichnungen, Grundrissen und Querschnitten als Abbildungen, denen ein kurzer, sachlich und geschichtlich treffender Text beigefügt ist, bietet das Buch die Baugeschichte unserer Vergangenheit von der Architektur der Ägypter bis zum Klassizismus einschließlich. Ein Anhang der wichtigsten Begriffe ist beigefügt. Das Werk ist in seiner Art unübertroffen und jedermann zu empfehlen. Jedoch sollte man sich keiner Täuschung hingeben: Die gewaltigen Bauten und großartigen Kunstepochen der Vergangenheit verlangen ein intensives Studium und eine langdauernde Versenkung, ehe uns ihr Wesen Besitz wird. Zu warnen ist der Laie, der meint, mit Hans Koepfs großartiger Arbeit Jahrtausende von Architektur sich gleichsam über Nacht aneignen zu können. Ohne die umfassende Leistung schmälern zu wollen, darf man sagen, daß auch die Faszination der Skizze aus diesem Buch zu uns spricht. Deshalb sei als Warnung der Satz der Einleitung zitiert: „Nur wer das Beste, das vergangene Geschlechter uns als Vermächtnis hinterließen, zum eigenen geistigen Besitz gemacht hat, vermag sich auf sicherem Boden stehend vielleicht über die Leistungen der vergangenen Epochen zu erheben."
H. Schade SJ

Cooper, Douglas: Henri de Toulouse-Lautrec. (155 S. mit 59 Abb. im Text, 7 farbigen Lithographien und 48 Farbtafeln) Stuttgart 1955, Kohlhammer-Verlag. DM 32,—.

Toulouse-Lautrec stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter Frankreichs, malte aber die untersten Schichten einer zusammenbrechenden Gesellschaft: Wäscherinnen, Fuhrleute, Tänzerinnen, Dirnen und die Besucher der Vergnügungsviertel am Montmartre in Paris. Die Welt der „moulin rouge" ist bei ihm eingefangen und überwunden. Überwunden, denn er sieht sie nicht mit den Augen seiner bürgerlich dekadenten Zeitgenossen, schwülstig und schwül, vielmehr gelingt es ihm, mit einem Übermaß von Sachlichkeit die Schönheit und das Elend dieser Welt im Bild zu fassen. Ein Vergleich mit den mythologisch-wagnerianischen Bildern zeitgenössischer Akademiemaler zeigt mit großer Deutlichkeit, wo die fragwürdigen Werke zu suchen sind. Der kleine, durch zwei Stürze zwergenhaft verkrüppelte Graf aber ist bei dieser Arbeit untergegangen. Mit siebenunddreißig Jahren stirbt Toulouse-Lautrec am 9. September 1901 auf dem Schloß seiner Väter an den Folgen seiner Ausschweifung. Vorher hat er noch die Letzte Ölung empfangen. „Glaube mir, der Priester hat mich nicht sehr geschont..." berichtet er danach an Louis Pascal.

Das vorliegende Werk bietet die Bilder des Künstlers in den qualitätvollen Wiedergaben, durch die der Kohlhammer-Verlag bekannt ist. Die Einführung geht in aufschlußreicher Analyse auf das Werk des Künstlers ein und bemüht sich, der Tragödie des Menschen gerecht zu werden. Nemitz nennt seine Bilder „Zeugnisse einer echten Beichte". Tatsächlich erfahren wir in ihnen die Wirklichkeit der Schuld. Es ist keine Wirklichkeit nach Art eines materialistischen Realismus, sondern Wirklichkeit als symbolhafte Kraft. Wie denn jede tiefer erfaßte Wirklichkeit nicht nur die Oberfläche der Dinge wiedergibt, sondern den Sinn des Daseins deutet.
H. Schade SJ

Hinweise auf kleine Kunstbuchreihen

Das kleine Kunstbuch

Die liebenswürdigen Bändchen, die der Verlag Knorr & Hirth herausgibt, führen uns in alle Welt und lassen alte Städte und ihre Dome und Kunstschätze vor uns lebendig werden. Jeder Band ist mit 32 hochwertigen Fotos und einem geistvollen Text ausgestattet und lädt uns zur Reise und Betrachtung ein. Der Preis von DM 3,30 macht diese Schau- und Lesebücher jedermann zugänglich. Die vielsprachigen Bildunterschriften (deutsch, italienisch, französisch, englisch) rechnen mit einem weiten Leserkreis. Auf einige Städte dürfen wir hier näher eingehen:

Die alte Seestadt *Pisa* mag den Anfang machen. Von Pelops — so erzählt die Sage — sei sie einst gegründet. Die Wissenschaft weiß, daß Etrusker sich zuerst an diesem Ort zur Stadt vereinten. Der Kampf mit

den Sarazenen läßt sie im 11. Jahrhundert mächtig werden. Damals beginnt man auch den Bau des Domes. Es folgt die Errichtung des Baptisteriums und des Campanile, der als schiefer Turm zum Wahrzeichen der Stadt wird. Als weiteres Bauwerk von Rang erstellen die Pisaner ihren Campo Santo. A. Stange bietet im Text feinsinnige Analysen der Kunstwerke und schildert die Geschichte, die von den ausgezeichneten Fotos Raichles begleitet sind.

Die Struktur der Stadt *Florenz* gibt in einem weiteren Bändchen meisterhaft E. Peterich. Als Krämerstadt und Gegnerin des Gotischen von je dem römischen Geiste verbunden, bildet sie den Vorort des Humanismus und der Renaissance. Diese Geistigkeit kommt auch im beigefügten Bildanhang gut zum Ausdruck.

In die Frühgeschichte der Stadt *Venedig* führt uns sehr bewegt Marianne Langewieschen ein. Man flieht förmlich mit den spätrömischen Bürgern vor den Hunnen auf diese Inseln, die den Grund für das spätere Venedig und seine Paläste boten. Und Wehmut befällt einen, wenn man weiß, daß diese „vollkommenste Stadt" des Abendlandes auf Pfählen gebaut, ihrem Untergang entgegengeht. Heinz Müller-Brunkes Fotos geben die Stadt und ihre Kunst, wobei auch die Sprache der Landschaft, das Meer und seine Stimmungen, zur Wirkung kommt.

Originell ist der Besuch von Tante Auguste in *Hamburg,* in dessen Verlauf Hans Leip die „große, kühle, unheimliche Stadt" der Hanseaten vor uns lebendig werden läßt. Ihre internationale Bedeutung als Hafen und Handelsstadt, Monumente und Anlagen, Untergang und Aufbau, alles bewegt die gute Tante aus São Paulo. Der Eindruck der modernen Weltstadt wird hier — im Gegensatz zu den oben erwähnten Bändchen, die vorwiegend Bauten der Vergangenheit abbilden — auch durch die Fotos verstärkt.

Ein weiteres Bändchen über *Paris* sei erwähnt und eine Reise durch die Provence, bei der von Niebelschütz nicht immer den richtigen Ton trifft. Die Betrachtung unserer Dome und Kirchen (St. Peter, Köln, Ulm, Straßburg, Ottobeuren u. a.) überlassen wir dem Leser anhand der kleinen Kunstbücher des Verlages selbst. Er wird eine Fülle von Anregungen erfahren.

Als Nachtrag sei noch erwähnt, daß die Führer durch die Städte jeweils einen knappen Stadtplan besitzen.

H. Schade SJ

Frühmittelalterliche Buchmalerei

In der von P. Dr. Frowin Osländer OSB (Maria Laach) herausgegebenen Reihe frühmittelalterlicher Miniaturen können wir zwei neue Bändchen begrüßen: Genesis, (Bilder aus der Wiener Genesis, erläutert von Albrecht Goes) und Christi Passion. (Bilder aus dem sechsten bis zwölften Jahrhundert, erläutert von W. Dirks.) (Beide im Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1956, DM 5,80.) Mit großer Eindringlichkeit führen uns die farbigen Tafeln in die Welt der Heiligen Schrift ein und regen uns an, diese Welt gleichsam mit den Augen der Menschen des frühen Mittelalters zu sehen. Die Bilder und Ausschnitte wollen das Original nicht ersetzen, sondern dem Laien einen Weg zu den alten Werken bahnen. Die Texte verbinden geschichtliche Angaben mit geistvollen Gedanken, die namentlich dem Frömmigkeitsleben des modernen Menschen gerecht werden wollen. Staunend steht der Laie vor der Bilderwelt der Frühzeit und nimmt sie dankbaren Herzens als Bereicherung einer fragwürdigen Gegenwart auf.

Piper-Bücherei

Auch die schon vielen vertrauten Bändchen des Piper-Verlages haben neue Ergänzungen erfahren: Zwei davon erwähnen wir hier besonders, die Bernwardstür in Hildesheim (52 Tafeln mit einer Einführung von Wulf Schadendorf) und Oskar Kokoschka (42 Lithographien. Einführung und Gespräch mit dem Künstler von Remigius Netzer. Beide Bändchen München 1956, DM 2,50). Die Bronzeportale des heiligen Bernward (1015 n. Chr.) zeigen acht Szenen des Alten Bundes und acht des Neuen in typologischer Entsprechung. Von diesen Flügeln kann man nach Inhalt und Form sagen, sie öffnen die Tür zum Heil und schließen den Sinn des Daseins auf. Theologisch, künstlerisch und menschlich von einmaliger Größe nehmen sie jeden Betrachter gefangen. Gestützt auf H. Jantzen, Worringer und Wesenberg bietet der Verfasser eine wertvolle Einführung. Das Büchlein ist dringend zu empfehlen.

Die Welt Kokoschkas mag nicht jedermann zugänglich sein. Jedoch sind in seiner Graphik tiefe menschliche Erfahrungen Bild geworden. Bei Kokoschka findet der moderne Mensch den Bericht über das Abenteuer seiner eigenen Seele. Vielfalt und Kraft der Zeichnung vermitteln den Reichtum des Künstlers. Einführung und Gespräch geben diesen Reichtum dem Leser zu geistigem Besitz.

Kleine Kunstführer für Niedersachsen

Wer kennt nicht die Kunstführer von Schnell und Steiner? Die „großen", die mit 48 Seiten Text und 40—50 Abbildungen wertvolle Monographien darstellen (bisher erschienen 19 Bände zu DM 3,60), und die „kleinen" (16 S., Einzelpreis DM 0,70), die uns von mancher Kirchenbesichtigung vertraut sind. Von den „kleinen" erschienen bisher über 650 Hefte in einer Auflage

von 3 Millionen. Für dieses umfassende Werk sind wir den Herausgebern zu großem Dank verpflichtet.

Inzwischen ist Frau Dr. Erdmute Siegfried dem guten Beispiel gefolgt und hat im Auftrage des kunsthistorischen Seminars der Universität Göttingen eine entsprechende Reihe für Niedersachsen herausgegeben. So hilft sie einem Mangel ab und ergänzt das Werk. Erschienen sind bisher 16 Hefte bei Musterschmidt, Wissenschaftlicher Verlag, Göttingen, Frankfurt, Berlin. So dürfen wir hoffen, daß bald dem kunstbeflissenen Wanderer kein Denkmal mehr begegnet, für das ihm nicht von zuständiger Seite eine Einführung geboten wird. H. Schade SJ

Kulturkraft des Katholizismus

Christliches Indien. Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare. Text: *A. Plattner*, Aufnahmen: *B. Moosbrugger*. (100 Abb., 146 S.) Zürich-Freiburg 1955, Atlantis Verlag. DM 24,—.

Das „christliche Indien" erschließt sich dem Indienreisenden nicht ohne weiteres. Nur 2,3 % aller Inder sind Christen. Zwar wird es dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen und es mag ihm sinnvoll erscheinen, daß von den palmenumsäumten heißen Gestaden des Indischen Ozeans bis hinauf nach Darjeeling in 2000 m Höhe (und doch erst zu Füßen der eisgepanzerten Götterberge!) Zeugen christlichen Geistes sichtbar stehen — über 2000 km hin. Aber es sind doch nur wenige Landschaften und Städte, in denen sich christliches Leben verdichtet. Ihnen mit liebendem und zugleich künstlerischem Blick nachgespürt zu haben ist das Verdienst beider sich so meisterhaft ergänzenden Autoren. Was das Bild an geistigen Gehalten nicht darzustellen vermag, ergänzt der mit Sachkenntnis geschriebene Text. Manch einer mag Zweifel hegen, ob Christentum sich im Bilde offenbart. Gewiß kann das Bild nur eine, nämlich die visuelle Seite zeigen, aber sie ist bedeutsam genug, um das geistige Antlitz einer Landschaft zu prägen.

Das Buch ist nicht räumlich, sondern chronologisch gegliedert, beginnt also mit dem Thomaschristentum an der Malabarküste, um sich dann der neuzeitlichen Mission zuzuwenden. Es wird damit zu einem Bilddokument der Erfolge katholischer Missionsarbeit. Diese und Leben und Arbeit der indischen Bevölkerung werden von Moosbrugger in guten und charakteristischen Ausschnitten, in künstlerisch wertvollen Großaufnahmen wiedergegeben, während der Text von Plattner mit der Darstellung der Entwicklung und Probleme der Christianisierung den geistigen Hintergrund malt. Wir erhalten so in Bild und Wort einen Querschnitt durch die ganze Vielfalt missionarischer Arbeit im indischen Raum. Daß dabei die geistige Auseinandersetzung mit dem Brahmanentum, gerade auf dem Bildungssektor (ein Schwergewicht der Arbeit!), im Bildteil leicht zu kurz kommt, ist kaum vermeidbar. Eine Anregung: dem Unkundigen mag eine kurze statistische Übersicht über die Religionsverhältnisse Indiens (das Buch beschränkt sich übrigens auf die Indische Union!) das Verständnis erleichtern.

Wer sich mit dem indischen Raum beschäftigt, wird es begrüßen, daß mit diesem Bildband nicht nur eine würdige Ergänzung zu Hürlimanns prächtigem Indienbildband geschaffen wurde, der die „andere" Seite darstellt, sondern daß auch eine Lücke im neueren Indienschrifttum geschlossen wird, ist doch die geistige Ausstrahlung der Missionsarbeit auf Indien von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung. Die vorbildliche Ausstattung des Bandes spricht für den Verlag. A. Sievers

Bomans, Godfried: Römische Impressionen. München 1956. (233 S.) Albert Langen-Georg Müller, Ln. DM 12,80.

Eine neue Weise, Rom und den Süden zu erleben. Der holländische Schriftsteller Bomans bereichert die Romliteratur um ein Werk von recht persönlicher Note. Er nennt uns drei Typen für eine dreifache Art, Rom und Italien zu erleben: Goethe, Dickens und Stendhal. Da im „entzückenden Irrtum" Dickens der Süden in seiner Eigenart eigentlich verschlossen bleibt, so möchten wir eine andere Dreiheit einführen.

Man kann die Ewige Stadt erstens in den vielfältigen Dimensionen ihrer Vergangenheit sehen: als ungeheure Kunst- und Antikensammlung, als Denkmal und Museum, in dem die Geschichte schläft. Man kann sie im Banne ihrer Gemäldegalerien verlieren oder auf den Foren und dem Palatin in alten Gemäuern den Runen der römischen Größe preisgeben. Man kann ferner diese Stadt auch als einen sich stets verjüngenden Organismus auffassen und spüren, wie alles noch atmet und lebt und einen Geist ausströmt. Wie lebensmächtig vor allem die Kirche noch ist, welche die Gegenwart mit jener alten Vorzeit verbindet.

Man kann drittens aber auch alle historischen Größen und allen Verfall an den Rand verweisen und die Vitalität des heutigen römischen Lebens in konkreten Ereignissen und Gestalten zu fassen suchen, die Stadt und die Landschaft so, wie sie in ihren Menschen, ihren kirchlichen und bürgerlichen, religiösen und sozialen Gebräuchen und Verhältnissen, ihrem Trubel von Bürgern, Pilgern, Touristen und Vergnügungsreisenden, ihren Heiligen und Spitzbuben, ihrem Großstadtlärm und ihren Elendsquartieren sich bieten. Und eben dies

letztere tut der Verfasser. Rom und Italien offenbaren sich im dichterischen Gebilde seines Erlebens ganz neu. Er schreibt darüber in einer breiten Skala von Farbtönen und Stimmungen, bald witzig und launig, bald ironisch, bald heiter. Was er sieht und schreibt, ist zwar durchtränkt von den Problemen des 20. Jahrhunderts, aber diese Probleme treffen auf die Nachfahren einer uralten Kultur und die bald gelassen heiteren, bald feurig leidenschaftlichen Kinder der südlichen Sonne.

Eine neue Sicht vom Widerspiel der Dinge im fernen Lande des Südens, geschrieben von einer Hand, welche die gewählte Stilform gewandt beherrscht. Man freut sich über diese Ergänzung der europäischen Rombücherei. G. F. Klenk SJ

Raffalt, Reinhard: Concerto Romano, Leben mit Rom. (464 S.) München 1955, Prestel-Verlag. Ln. DM 16,50.

Ein Führer durch Rom für Anspruchsvolle. Rom in seiner Gegenwart und seiner Vergangenheit, seinem Volk von heute mit der bestrickenden Vielfalt seiner Vorzüge und Fehler — und der langen, langen Geschichte. Aber diese Geschichte wird nicht in einem systematischen, schulmäßigen Aufbau gelehrt, sondern steht als ein farbiger Bilderbogen stets im Hintergrund eines konkreten Erlebnisses oder eines bestimmten Monumentes, das aus ferner Vorzeit in unser 20. Jahrhundert hereinragt. Von der Stätte aus, wo zur Zeit des Kaisers Augustus der goldene Meilenstein Null errichtet worden ist, der Stätte, von wo aus alle Weltstraßen ausgingen und zu der sie heimkehrten — von hier aus führt Reinhard Raffalt den Leser auf Entdeckungsfahrten kreuz und quer durch die Ewige Stadt und kreuz und quer durch die Jahrhunderte. Bald befinden wir uns in der Antike, bald in einer einladenden Trattoria Romana bei Wein und römischen Leckerbissen, dann in barocken Kirchen und vor schäumenden und plätschernden Brunnen, jetzt im jüdischen Ghetto, dann im Marcellus-Theater — es türmt und stürmt auf den Leser ein von den Sommerfestspielen der römischen Gesellschaft in den Caracalla-Thermen bis zur düsteren Geschichte der Beatrice-Cenci — von der Stille der Appia antica bis zum Lärm der Via del Corso.

Ein Führer für Anspruchsvolle, erfüllt mit geistvollen Randbemerkungen zur Kirchen- und Kulturgeschichte, zur Zeit- und Sittengeschichte. Freilich wird man nicht erwarten dürfen, daß dabei immer der letzte Sinngehalt oder das Wesen eines historischen Ereignisses, einer geschichtlichen Lebensmacht oder einer großen Persönlichkeit in Welt oder Kirche getroffen werden. Vieles wirkt bruchstücknaft, aphoristisch und manches zu sehr bloß sprühend literarisch. Indes kann auch der beste Romführer nicht mehr leisten, als seine Leser auffordern, in die Tore der Stadt am Tiber einzutreten und selbst zu schauen, zu suchen, zu überlegen — und nachzudenken. Jeder Führer durch Rom kann nur ein Anfang sein.

G. F. Klenk SJ

Naturwissenschaften

Bloch, Kurt: Zur Theorie der wissenschaftlichen Systematik unter besonderer Berücksichtigung der Biologie. Bibliotheca Biotheoretica Vol. VII. (138 S.) Verlag E. J. Brill, Leiden. Geh. 16 Gulden.

In dieser Schrift geht es um die Frage nach der Realität und dem Wesen der biologischen Systematik. Ihre Behandlung ist durch die Fortschritte der Physiologie, der Genetik und Evolutionsforschung wieder dringend geworden. Es verbirgt sich in ihr das Problem nach der Eigenart des Allgemeinen in der Natur, soweit es Gegenstand der Wissenschaft sein kann, also eines der ältesten und bedeutsamsten Probleme der Philosophie. Eine sehr eingehende Prüfung der bisherigen Deutungen, welche die biologische Systematik bisher erfahren hat, läßt klarwerden, daß diese von grundlegenden philosophischen und weltanschaulichen Haltungen dem organischen Leben gegenüber diktiert werden. Die Deutungen fallen in etwa zusammen mit den schon im ausgehenden Mittelalter aufgestellten Lösungen des Universalienproblems, also Ultrarealismus (Platonismus), Nominalismus und gemäßigter Realismus. Der Verfasser verteidigt den letzteren und unterbaut seine Haltung durch eine tiefschürfende Analyse der Begriffe Abstraktion, Realität und Wirklichkeit, Allgemeines und Individuelles und durch eine Theorie der Systematik. Der große Wert der Schrift liegt darin, daß die Deutung der systematischen Kategorien unter Verweis auf zahlreiche Autoren aus der theoretisch-biologischen und philosophischen Literatur als eines der wichtigsten Probleme der Naturphilosophie herausgestellt wird. Johannes Haas SJ

Becher, H. et alii: Vom Unbelebten zum Lebendigen. Eine Ringvorlesung an der Universität Münster. (IV u. 273 S.) Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1956. Geb. DM 38,—.

Es fällt bei der zunehmenden Spezialisierung der Wissenschaften und der Fülle des zutage geförderten Tatsachenmaterials immer schwerer, ein wissenschaftlich begründetes Bild von der Gesamtwirklichkeit zu gestalten. Dem trotzdem bestehenden Bedürfnis nach einem solchen kommt das gegenwärtige Buch entgegen. Es enthält die Niederschriften einer Vorlesungsreihe, in welcher jeweils ein Fachmann ein ihm ver-

trautes Teilgebiet der Wirklichkeit in seinen Grundzügen darstellt. Nach einem einleitenden Vortrag „Über stille Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Forschung" werden behandelt die Welt der Atome, der anorganischen und organischen Moleküle, die Ordnungszustände der kristallinen Materie, die Eiweißstoffe und Biokatalysatoren, das lebendige Stoffsystem Protoplasma und die Zelle, die Bildungsgesetze von Organen und Organsystemen, die Geschichte des organischen Lebens, Tatsachen und Probleme der Evolution, der Mensch in seiner Erbgebundenheit, sein Seelenleben und seine Stellung im Kosmos, welcher die Welt des Geistigen, Religiösen und Göttlichen umfaßt. Die einzelnen, meist mit großer Sorgfalt ausgearbeiteten Vorlesungen, können zwar jeweils nur die Grundzüge des behandelten Gebietes aufzeigen, ihre Zusammenschau läßt aber im Leser ein grandioses und doch sachlich fundiertes Bild vom Gesamtkosmos erstehen. Literaturhinweise zur Vertiefung werden von den meisten Autoren geboten. Von hier aus müßte man durchstoßen können zur Ausarbeitung einer Realontologie, welche dem heutigen Wissensstand entspricht.

Johannes Haas SJ

Erzählende Literatur

Kaschnitz, Marie-Luise: Das Haus der Kindheit. (146 S.) Hamburg 1956, Claassen Verlag. DM 9,50.

„Das Haus der Kindheit" ist ein Museum, in dem dem Eintretenden die eigene Vergangenheit gezeigt wird. Die Lyrikerin Kaschnitz, die wohl eine schwere Jugend hatte, scheut sich, in das Haus einzutreten, wird aber dann doch so von ihm angezogen, daß sie immer wieder Stunden darin verweilt, Vergessenes wieder erlebt und in das Wesen der Kindheit eingeführt wird. Meist sind es trübe Vorgänge, von denen sie berichtet, der ganze Einfall dieser Einkleidung ihrer Erinnerungen und auch die Durchführung erinnern in ihrer Haltung sehr an Kafka. Sie bringen eigentlich wenig Erlösendes, höchstens die Erkenntnis, daß der Mensch, ob als Kind oder Erwachsener, die gleichen Spannungen und Prüfungen erlebt und daß die Sehnsucht nach Liebe, schenkender und empfangender Liebe, seine Mitte ausmacht. H. Becher SJ

Von Heiseler, Bernt: Der Tag beginnt um Mitternacht. (119 S.) Gütersloh 1956, C. Bertelsmann. DM 5,50.

Ein protestantischer Pfarrer hat ein der Welt verfallenes Mädchen geheiratet. Es kommt zum inneren Zerfall der Ehe, so daß selbst die Kirchenleitung den Mann auffordert, sich scheiden zu lassen, um das Ärgernis nicht größer werden zu lassen. Er aber weigert sich, da die vor Gott geschlossene Ehe unauflöslich ist. In der Mitternacht der nationalsozialistischen Verfolgung und des Weltkriegs beginnt der Tag. Die beiden Eheleute finden sich wieder in der tätigen Liebe am leiblichen und seelischen Heil der Mitmenschen. Die Zeitereignisse bieten natürlich manche Hilfe durch die außerordentlichen Begebenheiten, um die Menschen wieder zur Besinnung zu bringen. Die Leistung des Dichters aber besteht darin, daß er die innere Entwicklung und Wandlung der Personen wahrscheinlich macht. Er erzählt mit der abgeklärten Leidenschaftslosigkeit des Weisen, der den Grund der Seele erspürt und wägt. So bezeugt der Dichter die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe als Voraussetzung für die wahre Heilung all ihrer Nöte.

H. Becher SJ

Schaper, Edzard: 1. Die letzte Welt. Roman. (191 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer. DM 13,50.

2. Bürger in Zeit und Ewigkeit. Antworten. (96 S.) Hamburg 1956, M. v. Schröder. DM 6,80.

Bischof Athanasius ist im geheimen von dem letzten freien Patriarchen der russischen Kirche geweiht worden. Ihm gelang die Flucht in einen der baltischen Staaten, wo er um 1938 residiert und von dort die Kirche wieder aufzubauen sucht. Die Organisation der Gläubigen und die Anerkennung der Kirche und ihrer Stellung durch den Staat sind seine Hauptsorge. Ohne es zu wissen, wird er von einem Diener des Bolschewismus überwacht. Daß er dies erkennen muß und daß zugleich ihm leidvoll klar wird, daß die Kirche und der Gläubige nicht so sehr auf eine glänzende Zukunft hinarbeiten darf und daß dies das Opfer des eigenen Ich besagt, zeigt der Roman. Die ruhige Woge des Stils des Dichters hebt sich deutlich ab gegen das hektische Gefüge der Sätze anderer Dichter der Gegenwart. Sie macht mit dem erhabenen Inhalt den Rang seiner Dichtung aus. Unsere „der Verwirrung und Unruhe ausgelieferte und im Tiefsten doch nur dem Übernatürlichen untertane Welt" (2, 59) ist die letzte, deren Gegenwart vom Opfertod Christi bis zu seiner Wiederkehr reicht. — Das zweite Buch erzählt das Leben des Dichters (Bürger der Zeit) und ist ein Bekenntnis seiner inneren Linie, wie sie sich auch in seinen Büchern abzeichnet. „Ich bekenne freimütig: Ich kann schriftstellerische Arbeit nur im Rahmen einer gesamtmenschlichen Verpflichtung gelten lassen und halte sie für fragwürdig, wo sie zugunsten einer internen Problematik ihre selbstverständlich sittliche und religiöse Ausrichtung verliert" (64). So wird in der Dichtung „neben dem Gesetz, das künstlerische Leistung regiert, ein anderes, womöglich höheres angeru-

fen" (69). Die beiden Bücher gehören zu den wertvollsten Gaben, die uns Dichter in diesem Jahr schenkten. H. Becher SJ

Schmeljow, Iwan: Das Licht des Geistes. Des Teufels Schaubude. Aus dem Russischen übertragen von Rudolf Karmann. (531 S.) Krefeld 1956, Scherpe-Verlag. DM 16,—.

Schmeljow (1873—1950) erlebte die Anfänge des Bolschewismus auf der Krim und in Rußland. Es glückt ihm zu emigrieren. Er starb in Paris. Als Dichter eigentlich ein Idylliker, wird er in seinen teilweise selbstbiographischen Romanen und Erzählungen, von denen hier zwei Gruppen übersetzt sind, zu einem unerhört eindrucksvollen Darsteller der Zerstörung des Menschlichen durch die russische Revolution. Mit einer Anschaulichkeit, die der Dostojewskis und Tolstois gleichkommt, schildert er in verhältnismäßigen kurzen Bildern die tiefe Gläubigkeit der von den Bolschewisten zertretenen Männer und Frauen des einfachen Volkes, die Verwirrung der Gemüter und Herzen, die böse werden, obwohl sie im Grund gut sind, die Enttäuschung und Buße derjenigen, die in negativer, wenn auch gutgemeinter Kritik die Mißstände des zaristischen Rußlands geißelten und ihre eigenen Mörder zur Macht brachten, die entsetzliche Grausamkeit von Menschen, die die bolschewistische Lehre zu Wölfen machte. Bei aller Konkretheit der Einzelschicksale erhebt er das Geschehen und die inneren Vorgänge zu allgemeingültigen Wesenheiten. Wir erkennen in der Bosheit der kleinen Mörder die Grundzüge derer, die auch heute noch das russische Volk knebeln und die Welt vergewaltigen wollen; wir spüren aber auch die tiefe Menschlichkeit des russischen Menschen, dessen Befreiung wir erhoffen und von dem wir überzeugt sind, daß er den Segen der Verfolgung zum Heilmittel und zum Vorbild auch der übrigen vom Materialismus und vom Diesseitskult vergifteten Menschheit werden läßt. Es ist nicht übertrieben, wenn der Übersetzer in seinem Nachwort Schmeljow als Klassiker der Weltliteratur bezeichnet.

H. Becher SJ

Mandisodza: Katie. Roman. (287 S.) München 1956, A. Langen-G. Müller. DM 12,80.

Eine junge Buschnegerin aus Südrhodesien erzählt ihr Leben von der Kindheit in Kapstadt, der Erziehung in einer Klosterschule, der Tätigkeit als Lehrerin bis zur Heirat und der Rückkehr in die Heimat des Vaters. Vom schriftstellerischen Standpunkt ist der Roman eine vorzügliche Leistung in der Knappheit, Einfachheit, Anschaulichkeit und Sicherheit der Sprache, in der Treue und Gefülltheit des Gehalts. Man wird das Buch aber noch höher werten müssen als ein menschliches Dokument, das uns die Lage der Eingeborenen in Südafrika vor Augen führt. Die Weißen spielen in dem Roman keine Rolle. Die heimatverwurzelten, die entwurzelten, geknechteten, haltlosen, verbrecherischen und dann auch wieder die mutigen Männer und Frauen, die am Rand der Zivilisation leben, die sich nach Aufstieg sehnen, denen es auch, allerdings mit unendlichen Mühen, gelingt, wieder bodenständig zu werden: das ist die Welt dieses Buches. Merkwürdig ist, daß Katie nichts von ihrer Lehrerinnentätigkeit erzählt, sie scheint darin keine Erfüllung ihres Seins gefunden zu haben. Auch Religion und Glaube bedeuten nichts Wesentliches für sie, ihre Familie und ihren Bekanntenkreis. Ist das die ganze Welt der Eingeborenenvölker Südafrikas?

H. Becher SJ

Böll, Heinrich: Unberechenbare Gäste. Heitere Erzählungen. (71 S.) Zürich 1955, Arche. DM 4,80.

Wenn ein in seinen Dichtungen für gewöhnlich so pessimistischer Dichter heitere Erzählungen schreibt, ist man doppelt gespannt. Böll beweist auch hier, daß er erzählen kann. Die Dichtungen sind vielleicht ein bißchen übertrieben und wirken mehr durch das Schnurrige als durch den Humor.

H. Becher SJ

Gordimer, Nadine: Entzauberung. Roman. (504 S.) S. Fischer, Frankfurt 1956. DM 19,80.

Der Roman einer südafrikanischen Dichterin erzählt den Entwicklungsgang eines Mädchens, das „trotz Hirn und Geist pflanzenhafter Art" (349) ist, aus seinen inneren Triebkräften, zumal der „zupackenden Sinnlichkeit", wie es der Klappentext ausdrückt, lebt. Beim Beginn einer Reise nach Europa, die die Irrungen und Wirrungen ihrer Jugend abschließt, erkennt sie, wie sie dem wertvollsten Mann, dem sie begegnete, Unrecht tat. Nun ist sie entzaubert. Aber die wesentliche Erkenntnis, daß dem Menschen eine Ordnung gegenübersteht, an der sich das Ich richtet und gerichtet wird, läßt die Dichterin ihrer Heldin nicht zuteil werden. So wird sie weiter aus ihren inneren Antrieben leben und neue Enttäuschungen erfahren. Gordimer hat eine gute Beobachtungsgabe, die in unscheinbaren Kleinigkeiten Entscheidendes wahrnimmt, einen zarten, jedem Wechsel des Empfindens gewachsenen Stil; sie schreibt aber weithin auch zu wortreich und analysiert zu viel, wo sie kraftvoll gestalten sollte. Die sachlichen Fragen des südafrikanischen Landes, Politik, Rassenfrage, Wirtschaftsgebarung usw. umspielen den Kern des Romans, die Entwicklungsgeschichte, und wirken kaum auf die Formung der Persönlichkeiten ein.

H. Becher SJ

Meditation zu Neujahr

KARL RAHNER SJ

Ein neues Jahr kommt. Was wird es bringen? Ich meine nicht: für die Welt, für die Politik und die Kirche. Ich meine: für mich. Gerade für mich. Denn diese Frage und diese Sorge sind berechtigt. Denn bitte: ich werde einmal abtreten und hier nicht mehr sein. Und mein Glaube, nicht meine egoistische Einbildung sagt, daß ich dann erst recht sein werde, daß ich das bin, was ich hier und jetzt geworden bin, daß sich der Ertrag dieser Zeit sammelt in dem, was wir die Ewigkeit, meine und deine einmalige, unvertauschbare, unübertragbare Ewigkeit nennen. Also habe ich ein Recht, zu fragen, was mir das neue Jahr bringt. Und alle sonstige Geschichte ist im letzten doch nur wichtig (allerdings in einem Maß, das die Oberflächlichen gar nicht ahnen) in dem, was sie diesem, jenem, mir und dir an solcher Ewigkeit bringt. Denn das übrige vergeht und ist darum, weil bald überstanden, nicht sehr wichtig. Wenn man auch sagen kann, daß eben dieses Vergängliche, richtig begriffen, das werdende Ewige ist, das vollendete Zeitliche, nicht etwas, was „danach" — zeitlich — kommt, weil es ja sonst auch verginge. Also: ich interessiere mich dafür, was das neue Jahr bringt. Ich interessiere mich dafür mit dem ganzen Ernst der Ewigkeit. Was da kommt, geht ja nicht wieder fort. Es kommt, um zu bleiben. Es geschieht, um zu sein, nicht um zu vergehen. Es stürzt in die Leere der Zeit, um sie zu erfüllen. Es ist das Geheimnis der Ewigkeit in der Zeit. Ich kann gar nicht so ernst nehmen, was das neue Jahr bringt, wie es genommen werden müßte. Denn solange ich mit meinem Dasein durch die rinnende Zeit verrinne, meine ich immer, es sei darin nichts als dieses. Ich muß immer wieder aufwachen: es geschieht in mir das Ewige, jetzt, auf einmal und für immer, jetzt, wo ich meine, es sei nicht so wichtig, was da läuft und davonläuft.

Nicht alle meine Augenblicke sind gleich erfüllt von diesem Ereignis, das bleibt. Wann wäre denn ein Augenblick meiner Zeit „erfüllt", so wie man von der „Fülle" der Zeit spricht, die für die Welt im ganzen durch das fleisch-gewordene Wort Gottes gekommen ist? Offenbar dann, wenn in diesem Augenblick es geschähe, daß ich ganz wach, tapfer und entschlossen mich ganz in diesen Augenblick hinein gesammelt hätte, wenn ich da mich ganz einnähme, wenn ich dieses Eingenommene, das ich ganz bin, ganz in meine Freiheit hineinnähme, wenn ich dieses in Freiheit ganz in eins Gesammelte und Ergriffene in jenem Unbeschreiblichen, das man die Liebe zu Gott nennt (zu Gott, den man nur wirklich kennt, wenn einem dieses Unbeschreibliche gelingt), ganz von sich weg, ganz diesem Gott hingeben könnte (ohne sentimental und klebrig sich anzubiedern, sondern in aller unheim-

lichen Strenge und verschwiegenen Treue, weil dieser Gott ja der Unbegreifliche ist) und ich mich nur so besäße, daß dieser Selbstbesitz der Akt der vollendeten Weggabe wäre. Natürlich ist das alles als christlicher Akt gemeint. Denn die Tat solchen Geschehens ist (ob man es weiß oder nicht) in dieser Ordnung der Wirklichkeit Glaube und Gnade, und dieser Gott, der da gemeint ist, ist nur erreichbar, weil er selbst (unendlich bleibend) uns nahe gekommen ist (ob man es weiß oder nicht) in Christus Jesus, dem Wort der Liebe, das Gott so in unsere Welt gesprochen hat, daß es da zu hören ist, wo wir sonst allein nichts hören als dasjenige Schweigen Gottes, von dem wir nicht wissen, ob es seliges Liebeswort ist oder ewige Verdammnis beinhaltet. Aber wo geschieht solche Tat bei mir? Wann bin ich derjenige, der sich ganz gesammelt und ganz frei wegbringt zu Gott? Ja, es ist schon recht, löblich und gut zu sagen (aber es sollte nicht zu beruhigend wirken): wir denken an Gott, wir meinen es gut, wir erfüllen seine Gebote, und darum (so denken wir) kann uns eigentlich nichts geschehen; er muß uns huldvoll sein; er muß uns belohnen (sagen wir Katholiken), uns wenigstens begnaden (sagen viele andere). Das mag ja alles wahr sein (nein, es ist schon wahr, aber nicht die ganze Wahrheit, um die es mir hier geht). Aber wir müssen doch Gott aus ganzem Herzen lieben, aus allen Kräften, aus der ganzen Seele heraus. Und das muß doch geschehen, solange wir noch fern vom Herrn pilgern, solange wir ihn noch nicht schauen von Angesicht zu Angesicht. Denn diese verheißene Seligkeit soll ja nur die Endgültigkeit, die bleibende Vollendetheit der Zeit, der Liebe in ihr sein.

Wir müssen uns ihm also in der Freiheit dieser Zeit ganz gegeben haben, um ihn ganz zu erlangen. Es geht nicht billiger. Es gibt da keinen Pardon. Und alle Gnade besteht darin, daß er gibt, daß wir dies tun, nicht darin, daß er die Seligkeit gäbe, ohne daß wir sie (in der Zeit als Ewigkeit) selbst getan hätten. Auch der miserable Schächer am Kreuz wird noch so erhört, daß er zu glauben und zu lieben beginnt in seiner letzten Stunde aus ganzem Herzen, allen Kräften und aus ganzer Seele. Aber wo geschieht dies bei mir? Wo wird die Gnade Gottes restlos siegreich in der restlosen Freiheit, in der die feige und angstvolle Kreatur, die sich sonst nicht loslassen will, den Mut findet, abzuspringen, sich wirklich ganz zu vergessen über ihrem Gott? Wo und wann werde ich das fertigbringen? Ich muß das schon fertiggebracht haben, könnte ich mir tröstend entgegnen. Denn ich vertraue ja darauf, daß ich in Gottes Gnade lebe, sein Erbarmen und seinen Heiligen Geist gefunden habe, der als Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist. Also sei es doch nicht so gefährlich und erschreckend unwahrscheinlich mit der totalen Liebe Gottes, ohne deren Geglücktheit niemand seinen Gott endgültig finden kann. Soll man sagen (das könnte man fragen, um weniger bang fragen zu müssen): man müsse irgendwo und irgendwie im Kern der Person Gott lieben, wirklich echt und ehrlich, man brauche aber „jetzt" (im Augenblick, da man bang fragt und fragend zeigt, daß man noch unterwegs, noch im geschichtlichen Lauf des Daseins ist, darum aber auch noch nicht fertig sein müsse,

weil man als geschichtliches Wesen noch nicht fertig sein könne) noch nicht sein ganzes Leben in diese totale Liebe zu Gott hineingestellt zu haben? Man müsse laufen. Man dürfe nicht absichtlich und erstarrend stillestehen, man müsse weiter wollen, wachsen wollen in dieser Liebe. Aber tue man dies, dann sei doch jetzt schon (da wir die alles total verwandelnde Liebe in uns, den Begierlichen und Selbstsüchtigen, wenn auch glaubend Gutwilligen, noch nicht finden) eigentlich alles in Ordnung. Man habe die Liebe und sie werde schon wachsen, wenn man die Chancen, die das Leben und Gottes Gnade bieten, nicht absichtlich vertue. Wiederum: das alles mag richtig sein (nein, es ist richtig und es ist ein Trost). Aber es ist kein ganzer Trost. Denn irgendwo muß eben dann doch auch einmal der Augenblick der Fülle der Zeit in meinem Leben geschehen: es muß das Eine und Umfassende, das Große und Heilige geschehen, der Augenblick (still und schweigend wie eine Weihnacht), in dem die Hand des Herzens den Menschen ganz in die Hände des Unbegreiflichen (in die zu fallen schrecklich ist) gibt, so daß sie wirklich leer ist, wenn sie zurückgeht und die Gabe nicht mehr (wie es meistens ist) heimlich wieder mitnimmt. Traust du dich, Herz, zu hoffen, daß dir dies einmal gelingt? Hast du darum schon Hoffnung, weil Du (es sei Dir zugestanden) es schon vielleicht begonnen hast? Weil Du meinst, schon doch irgendwie zu lieben oder wenigstens nach solcher Liebe zu verlangen? Ist das schon genug des Angelds für solche Hoffnung, für diese verwegene (und doch tödlich nötige) Hoffnung, daß Du einmal wirklich und wirklich ganz lieben wirst? Ach, es mag ja scheinen: je älter das Herz wird, um so weniger gelingt ihm das. Müde wird es und matt. Kalt und stumpf. Man weiß nicht recht: macht man weiter, weil man nicht mehr anders kann, festgefahren und erstarrt durch die Dressur der alltäglichen Vergangenheit, oder kann man nicht mehr anders, weil dieses Unvermögen der selige Lohn der echten Freiheit ist? Ist die Tugend zur Routine, der Schwung zum Leerlauf, die Treue zur Gewohnheit entartet?

Wo gibt es die Fülle der Zeit in meinem Leben, wo die Sternenstunde, die das ganze Dasein in sich faßt? Denn es muß diese geben. Der Mensch stückelt ja nicht eigentlich quantitativ sein Leben aus einzelnen guten Taten zusammen. Jede ist vielmehr die Chance des Ganzen, die Möglichkeit, das ganze Leben Gott zu geben. Wäre es nicht so, könnte nicht eine einzige Tat über das ganze Leben entscheiden. Dieses aber tut jede volle Tat (die „schwere" Sünde und auch die „schwere" gute Tat, die es ja auch geben muß und die ebenso von einer „leichten" Guttat wesentlich verschieden sein muß, ähnlich wie die „schwere" von der „läßlichen" Sünde). Aber wo habe ich solche Taten getan, die gewichtigen, die so schwer sind wie ich selbst, weil sie den ganzen Menschen selbst auf die Waage Gottes legen?

Man spricht oft von den größten Stunden, den schönsten und heiligsten Augenblicken im Menschenleben und meint dann abwechselnd — je nach dem, was gerade gefeiert werden soll —, die Erstkommunion, den Tag der Hochzeit, den Empfang des Leibes Christi, die priesterliche Ordination und

anderes. Sind diese Ereignisse die gesuchten Sternenstunden des Lebens? Sind sie die Fülle der Ewigkeit, die einzieht in den Augenblick der Zeit? Man könnte es meinen. Denn was könnte größer und entscheidender sein als z. B. der Augenblick, da der Mensch das Brot der Ewigkeit leibhaftig genießt, das der Leib des Herrn ist, der sich für uns in den Tod gegeben hat? Aber jeder weiß, daß man nicht nur unwürdig dieses Brot, das die Fülle der Zeit ist, empfangen kann und so das Leben als sein Gericht ißt. Jeder weiß, daß man mit der Fülle des Sakramentes nicht immer auch die Fülle dessen empfängt (selbst wenn man es nicht unwürdig genießt), was dieses Sakrament bezeichnet und an sich enthält, die Fülle der Gnade. Nicht jeder Empfang der Fülle der Zeit ist ein Empfang der Fülle meiner Zeit. Man kann im Augenblick Christi leben, und doch zieht das eigene Leben tot und leer, oder wenigstens nur sehr unerfüllt, durch seine Zeit hindurch. Wunderbar wäre es ja, wenn in solcher sakramentaler Gestalt die Fülle der eigenen Zeit da wäre, wenn die Fülle der Zeit Gegenwart hätte in meinem Leben. Da wäre dann alles da: die ewige Fülle Gottes wäre gegenwärtig, und diese innere Gegenwart wäre greifbar da in der Verlautbarung ihrer selbst, die nicht eindeutiger, nicht persönlicher und kirchlicher zugleich, nicht existentieller und kultischer zugleich sein könnte. Die Fülle wäre im erfüllten Zeichen, im Sinnbild des Mahles der Ewigkeit, des Mahles der Vollendung da, man leerte den Kelch seines eigenen Lebens bis zur Neige, und siehe, er wäre greifbar eins mit dem Kelch Christi. So kann es sein, so sollte es (vielleicht) sein, wenn wir auch nicht sagen können, ob Gott jedem es zugedacht hat, daß die Sternenstunde seines Lebens gerade dann Ereignis wird, wenn das sakramentale Zeichen der Erfüllung der Welt und des einzelnen in diesem einzelnen Leben aufgerichtet wird, segnend und begnadend, aber eben vielleicht doch nur so, daß nur ein kleiner Teil dieser Gnade empfangen wird, auch nur ein Teil jener Gnade, für die an sich der Raum im Herzen da wäre, wäre es nicht feiger und karger, als es sein müßte.

So kann es sein, daß die größere Stunde, die erfülltere Zeit gegeben ist, wo das Zeichen (im weiteren Sinn) dafür ärmer und zweideutiger ist, kein „opus operatum" ist. Es kann sein, daß einer den Kelch seines Lebens mit seinem Leben und seinem Tod leert in einer Stunde, die nicht die des eucharistischen Mahles ist, obzwar er auch dann noch in dieser seiner eigenen Stunde lebt aus der Stunde Christi, da er allen ihre eigene Stunde in seiner erwarb, in seiner Stunde, die gegenwärtig wird im Opfer und Mahl der Messe. Es kann sein, daß irgendeiner in einem verzichtenden Schweigen, das keiner bemerkt, in einem scheinbar „kleinen" Opfer plötzlich durch alle Mauern durchbricht, hinter denen bisher sein angstvoller Egoismus sich verschanzt hatte, und ausbricht in die Weiten Gottes. Vielleicht merkt er selbst nicht viel davon, daß er etwas berichten könnte in seinem Tagebuch. Er ist nur plötzlich so weit geworden, es ist nur plötzlich etwas Namenloses, Geheimnisvolles schweigend da, wie farblos und unbeschreiblich. Aber es ist alles anders. Man kann dieses Anwesende nicht neben die andern Dinge hal-

ten, die sonst den Raum des Lebens wie eine Rumpelkammer ausfüllen, man kann es nicht mit ihnen vergleichen und mit ihnen in Übereinstimmung und Abhebung zusammenordnen. Man hat verlassen, man ist ausgewandert, hat losgelassen. Und siehe: man ist plötzlich überall und hält alles (man meint vielleicht, es sei „nichts", weil es alles ist) und braucht keinen tragenden Grund mehr, weil man selber so etwas wie eine schwebende Ganzheit geworden ist, die sich selber (im Ganzen Gottes) trägt, ohne zu fallen, weil es nichts gibt für den verlassenden Verlassenen, woraufhin er fallen könnte.

Es kann sein, daß sich einer fürchtet vor dieser schweigenden Unendlichkeit, die sich ihm nicht in abstrakten Gedanken, sondern in der Erfahrung der angenommenen Weite seines Seins, die Geist ist, geöffnet hat, und daß er wie erschreckt wieder zum Vertrauten in seinem Leben zurückflüchtet, zu den greifbaren Menschen, zu den abgegrenzten Pflichten, zu den formulierten Geboten, und dann nicht recht merkt, daß all dieses zwar nötig ist (soll Geist und nicht Schwarmgeisterei werden), aber all dieses nicht nötig ist, um das andere zu fliehen, sondern gerade als die Weise des Vollzugs der wahren Annahme der Unendlichkeit, die darin wirklich gefunden wird und nicht nur die erst in bloße Aussicht gestellte Belohnung unserer guten und endlichen Werke ist. In diesen guten Werken ist ja (wenn sie jenes Gewicht haben, von dem die Rede war) die Gnade. Diese Gnade aber ist im letzten Gott selbst, die „ungeschaffene Gnade", der ewige Geist der Liebe. Dieser Gott ist darin selbst zugegen. Er wird nicht nur den Werken verheißen, er ist in seiner eigenen Wirklichkeit derjenige, der diesen Werken überhaupt nur gibt, daß sie sind, was sie sein sollen und sein müssen (sollen sie überhaupt etwas sein, das gilt, sollen sie „Heilsakte" sein): Tore, die offen sind in die freie Unendlichkeit Gottes. Die natürlich sittlichen guten Werke und Gesinnungen wären Ereignisse (wenn es sie allein gäbe oder wo es sie gibt), die, in sich verschlossen, von Gott belohnt würden mit etwas, was Gottes Gabe, aber nicht er selbst ist. Die „guten Werke" des (greifbaren oder anonymen) Christen enthalten die Unendlichkeit Gottes selbst, als die Bedingung ihrer Möglichkeit (und so Gnade genannt) und als ihren „Lohn" (ewiges Leben genannt). Und weil Gott keine andere Welt gewollt hat als eine, in die er sich selbst und nicht nur seine geschaffenen Wirkungen hineingegeben hat, darum gilt: alles Endliche ist nur sinnvoll als Ausgang in die maßlose, schweigende und ungreifbare Unendlichkeit.

So kann es sein, daß das Zwiebelchen, das man dem Armen über den Gartenzaun wirft, eine Sternenstunde ist, die kleine Güte, die wirklich vergißt, auf den Dank zu lauern, das Vergeben, das gar nicht merkt, daß es vergibt, der kleine Blutstropfen, der aus dem Herzen fließt und fällt, ohne daß wir wissend angeben könnten, wo er ankommt, fällt, ohne daß das Herz bitter wird, sondern den Schmerz des Sterbens still aushält, man weiß fast nicht, warum und wie es gelingen kann. Da ist einer restlos einsam und läuft dieser Einsamkeit nicht davon und bespiegelt sich nicht in ihr. Da war einer ganz alltäglich anständig und wird dafür nur für einen Dummen gehalten,

und er ergrimmt nicht über den Irrsinn der Welt, daß der Gerechte als dumm angesehen wird, er zahlt sich auch nicht selber (zum Ersatz für das Lob der andern) den Trost der Ehre und der Anerkennung für seine Anständigkeit, er bewahrt sich diese nicht geheim auf, um wenigstens später einmal damit aufzuwarten und das Lob der Welt (oder wenigstens seines Freundes oder seiner Frau, denen er sein Leid klagt) einzuheimsen. Er ist einfach anständig. Sonst gar nichts. Es geschieht das Wunder der sich selbst vergessenden Anständigkeit, der (wieder) naiv gewordenen Anständigkeit, die die keusche Liebe zu Gott im Alltag ist. Da tut einer seine Pflicht; er bricht nicht die Ehe, weder in der Tat noch in Gedanken, obwohl ihm diese Pflicht der Treue vorkommt wie der Tod, obwohl er sich vorkommt wie einer, der sich selbst ausstreicht. Da ist einer, der betet. Und auf einmal hat er vergessen, daß er betet, er hat vergessen, daß er etwas will (und darum den Versuch macht, auf diese Weise das Gewünschte zu erhalten), er hat vergessen, daß er redet, es ist nur einer da: Gott selbst, schweigend, stumm, aber da, namenlos, unaussprechlich und unbegreiflich, unvergleichlich und unaussagbar, aber da. Beinahe da, weil wir nicht mehr da sind, ergriffen, weil wir uns loslassen und uns verschwinden, da, weil wir endlich nicht mehr bei uns da-heim sind, sondern — ja das kann man eigentlich nicht mehr sagen; denn wenn man es sich auch im Augenblick solchen Wegkommens von sich sagen wollte, wäre man schon wieder umgekehrt in die Übersichtlichkeit seiner definierenden Aussage und seines eigenen Daseins, und, wenn man es (was man manchmal muß) aussagt, in der Aussage nicht tut, was man sagt.

Ja es gibt solche Sternenstunden, es kann sie geben. Aber man hat sie ja noch nicht, wenn man darüber redet. Denn ein geschickter Mensch kann auch darüber reden, wenn er es bei andern gehört hat oder wenn er den unvermeidlichen Rest davon gespürt hat, der als das Ingrediens des Geistes und der Gnade auch noch in den geist- und gnadelosesten Taten und Erfahrungen des Menschen steckt. Denn man hörte auf, Geist zu sein (was man ist, selbst wenn man das Messer wetzt, um wie ein Raubtier den andern umzubringen), man hörte auf, ein dauernd von der Gnade „Versuchter" zu sein (was man aber immer ist), hätte man gar nichts erfahren von dem, was sich eigentlich vollendet nur in solchen Sternenstunden begibt. Aber nicht jede Erfahrung ist eine angenommene, eine mit der letzten Kraft des Herzens ergriffene Erfahrung; man hat noch nicht die Fülle der Zeit und Ewigkeit in sein Herz hineingeborgen, wenn man einen kleinen Geschmack davon verkostet hat und groß über die kleine Probe philosophiert.

Und so bleibt die Frage: hat sich schon eine solche Sternenstunde der Fülle meiner Zeit ereignet? — Törichte Frage. Man kann so eigentlich nicht fragen. Denn es nützte mir ja nichts, wenn ich von einem früheren Augenblick meines Lebens diese Aussage machen könnte. Vielleicht kann ich sie machen, vielleicht vermuten, daß es eine war, als ich kindlich bei der Erstkommunion den Herrn einlud, in das kleine Herz zu kommen, das ihn so sehr liebt. Aber wenn ich so frage, dann stelle ich offenbar die Frage, weil ich meine, es

nützte mir jetzt etwas, was damals war. Und das ist eigentlich falsch. Denn es nützt nur die Fülle meiner Zeit, die nicht zerronnen ist. Es nützt mir eigentlich nur, wenn jetzt oder morgen eine solche Stunde der Ewigkeit Ereignis wird. Denn solange man ein Pilger ist, solange die Zeit noch Zeit ist, ist jeder Augenblick wie ein Stafettenläufer mit einer Fackel; er muß nicht nur für sich das brennende Licht halten, er muß es auch dem nächsten geben. Und nur wenn dieser es ergreift und weiterträgt, hat der Lauf des früheren Wert und Geltung. Das Leben setzt sich, wo es Geist und nicht Physik ist und soweit es so ist, nicht eigentlich aus Teilen zusammen, sondern es läuft das Ganze als unteilbares Ganzes in allem werdend durch die Zeit. Ich habe also nichts, weil ich es früher erwarb, sondern ich habe, weil ich wieder dauernd werde, was ich früher schon geworden bin. Das Frühere ist immer nur die Aufforderung, werden zu lassen, was geworden ist, und die Verheißung, daß auch jetzt gelinge, was schon einmal gelungen ist. Man kann sich also nur aus einer sehr nebensächlichen theoretischen Neugierde oder im Schmerz der Reue, der die Vergangenheit in die Zukunft verwandeln will, zu seiner Vergangenheit umkehren, um nachzusehen, was sich da an hohen Stunden der Ewigkeit ereignet hat.

Wenn man also fragt: hat sich eine solche Sternenstunde schon in meinem Leben ereignet, in meinem armen, leeren Leben voll der Täuschung selbst noch im sogenannten Guten, das ich getan habe, dann müßte man besser fragen: von woher kommt mir eine solche Stunde aus einer Zu-kunft entgegen? In dem, was auf mich zukommt, muß ich sie finden. Darin muß ich auch die vergangenen suchen. Denn nur, wenn sie darin sind, bleiben sie mir, die mir Gott in seiner Gnade auch in der Vergangenheit möge geschenkt haben. Der Schatz der Vergangenheit ist die Freiheit der Zukunft. Wir haben ja getan, um tun zu können, geliebt, um anzufangen, die Liebe zu lernen. Aus der Zukunft kommt mir mit der reuelosen Gnade Gottes eigentlich meine ganze Vergangenheit nochmals entgegen, damit sie bewahrt bleibe oder erlöst werde. Denn was kann dem entgehen, der Gott findet, und welche Chance wäre vertan, wenn wir immer noch die Chance haben, ein Herz zu haben und Gott aus ganzem Herzen lieben zu können? Gottes gerechter Zorn aber trifft den, der diese selige Botschaft seiner reuelosen Gnade, die unsere totale Chance des Lebens ist, nicht aus ganzem Herzen glaubt. Der „Realismus", der bloß weiß, was in einem selbst und im Menschen im allgemeinen ist (sehr wenig nämlich und sehr Erbärmliches), ist gar kein Realismus. Er vergißt nämlich das Realste: Gott, die ewige Zukunft und die herrliche Gnade des Menschen, solche Zukunft zur eigenen zu machen. Die Erfüllung dieser totalen Möglichkeit braucht nicht immer und überall unter Freudentränen und Rührungen zu geschehen, wie wir sie so gern hätten. Das müde und zermürbte Herz, das mit der unsichtbaren Flamme des Leides und der Enttäuschung langsam zu dürrer Asche verbrannte Herz ist das Herz, dem diese selige Chance am meisten, nicht am wenigsten verheißen ist: selig die Trauernden, selig die Dürstenden.

So also kommst du, neues Jahr. Ein Jahr wie alle andern auch. Ein Jahr der Plage, der Enttäuschung an mir und den andern. Wenn Gott das Haus unserer Ewigkeit baut, errichtet er schöne Gerüste, um diesen Bau aufzuführen. So schön, daß wir am liebsten in diesen wohnen und an ihnen nur das schlecht finden, daß sie wieder abgebaut werden. Diesen Abbau nennen wir dann die schmerzliche Hinfälligkeit unseres Lebens, klagen und werden melancholisch, wenn wir im Blick auf ein neues Jahr auch nichts zu sehen meinen als den Abbau des Hauses unseres Lebens, das in Wirklichkeit hinter diesen auf- und abgebauten Gerüsten still und für eine Ewigkeit auferbaut wird. Nein, das kommende Jahr ist kein Jahr der Enttäuschungen und kein Jahr der schönen Täuschungen. Es ist Gottes Jahr. Das Jahr, in dem mir Sternenstunden leise und unauffällig entgegengehen, in dem die Fülle meiner Zeit einziehen will in mein Leben. Ob ich sie bemerken werde? Oder ob sie leer bleiben werden? Weil sie mir zu klein, zu demütig und alltäglich vorkommen werden? Sie werden ja äußerlich auch nicht anders aussehen als die Augenblicke im Alltag der guten Werke und anständigen Unterlassungen des Herrn Jedermann. Und darum kann ich sie übersehen: das bißchen Geduld, das meiner Umgebung das Leben ein wenig erträglicher machte; die unterlassene Ausrede; das Wagnis, auf die Fairneß eines andern zu bauen, dem ich lieber mißtraute, weil ich mit ihm schlechte Erfahrungen gemacht zu haben meine; das wirkliche Geltenlassen des Tadels eines andern an mir (Gott, wie schwer ist das, wenn es sich um Dinge handelt, die meine Eigenliebe berühren); das Sterbenlassen eines Unrechts, das man mir angetan hat, in mir selbst, ohne durch Klage, Grimm, Bitterkeit und Vergeltung dieses Unrecht sich weiterzeugen zu lassen; die Treue im Gebet, das nicht durch „Trost" und ein „religiöses Erlebnis" belohnt wird; der Versuch, diejenigen zu lieben und nicht nur mit verschlucktem Grimm aus wohlverstandenem Egoismus zu ertragen, die mir auf die Nerven gehen (mit Recht, natürlich); der Versuch, in der „Dummheit" eines andern eine Art von Gescheitheit zu sehen, die nicht meine ist, darum aber noch nicht dumm zu sein braucht; die Toleranz, in der man die Untoleranz des andern nicht mit Untoleranz heimzahlt; das Bemühen, seine Tugenden nicht zum Freibrief für seine Fehler zu mißbrauchen; der gute Wille, sich selbst zu bessern, wenn man Sünden bei andern sieht und so gern reformierte; die eisern und hart gegen sich aufrecht erhaltene Überzeugung, daß man sich sehr gern und sehr leicht selbst betrügt und vor sich Fehler und Erbärmlichkeiten an sich unentdeckt läßt, die einem bei jedem andern faustdick auffielen; die heruntergeschluckte Klage und das unterlassene Selbstlob und viele andere Dinge, die erst eigentlich gut würden, wenn man sie immer übte (wenn es auch wahr bleibt, daß man besser einiges tut, als alles unterläßt, weil man nicht alles auf einmal aufbringt).

Man muß solche Selbstverständlichkeiten des Alltags nur einmal wirklich versuchen. Dann werden sie schrecklich. Sie können einen fast umbringen, wenn sie nicht nur in klugen homöopathischen Dosen angewendet werden.

Man ist in all diesen Dingen dann der Dumme; man hat den Eindruck, mehr zu bezahlen, als man wieder hereinbekommt. Es lohnt sich nicht, nicht in der Welt und nicht durch das gute Gewissen und die innere Anerkennung über so viel eigene selbstgebaute Tugend; denn auch das wird einem schal. Und dann kommt in all diesen Lächerlichkeiten der anständigen Gesinnung (die im Grunde sehr christlich, wenigstens anonym christlich ist) der Punkt, wo das Sittliche erst eigentlich sittlich und religiös wird: dort, wo es das Tor zum Unendlichen und Ewigen wird. Wo man durch „nichts" mehr belohnt wird, d. h. durch nichts Angebbares, weder außen noch innen, da ist als dieses „nichts" in Wahrheit Gott gegenwärtig, und der endliche Verlust ist der unendliche Gewinn, dessen Schätzung eingeübt wird durch diesen Verlust. Man „zahlt drauf" im Leben mit sich selbst. Und nur um diesen Preis ist Gott erhältlich. Man sollte diese Mystik des Alltags lernen. Nur dann wird die Erfüllung des Gesetzes aus einer Respektierung der Vorschriften des obersten Weltregimentes (die man nie recht fertigbringt und durch die man nur gereizt oder verdrossen wird wie ein geschundener Taglöhner) zum Trachten des Geistes der Kinder Gottes in der Freiheit. Solche Mystik des Alltages ist Gnade. Ganz und gar Gnade. Aber das sagt ja nicht, daß man nichts zu tun habe als den gottlosen Versuch, zu warten bis Gottes Gnade einen gegen seinen Willen zwinge. Sie „zwingt" nämlich, indem sie den guten Willen gibt und dieser so von Gott geschenkte gute Wille sieht sich von unten an wie die große und ehrliche Anstrengung des Menschen selbst. Diese aber muß man richtig führen, indem man lernt, Geschmack zu finden an der Ewigkeit in der Zeit durch die Einübung der Mystik des Alltags.

Wenn diese Mystik des Alltags geübt wird, dann ist man vielleicht auch bereit, die erhabeneren Möglichkeiten des Lebens zu sehen, die Stunden der heroischen Opfer (wenn sie einem angeboten werden), die tödlichen Prüfungen, die selige Verschwendung, die heiligen Torheiten und endlich das Sterben, in dem der eigne Tod gestorben wird, der da ist der Tod im Tode Christi. Wie sollte man gerüstet sein, wenn man nicht vorher im Alltag für solche erhabenen Stunden, die keiner sich selber gibt, die kommen nach eigenem unerforschlichem Gesetz, sich wach gehalten und — soweit das möglich ist — eingeübt hat? Wer den Geschmack der Ewigkeit in der Zeit nicht gefunden hat, der läuft solchen Stunden erschreckt davon, er fürchtet sich und fühlt sich überfordert. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, daß ihm eben die große Gnade des Lebens begegnet. Es ist ihm selbstverständlich, daß „dies" ihm nicht zugemutet werden könne, — seiner inneren Kümmerlichkeit an Mut, aus der heraus er sich selbst versteht, kann es freilich nicht zugemutet werden. Solche Mystik des Alltags müßte eingeübt werden. Sie ist das Gegenteil von jener „Pflichttreue" des Pedanten, der, in der „Tugend" verhärtet, das Dasein eines kleinen Beamten des lieben Gottes am liebsten in Ewigkeit weiterführen wollte, vorausgesetzt, daß er hier seinen Gehalt (Ruhe und Ordnung und den „Sieg" der „Gutgesinnten" auf Erden) immer pünktlich ausbezahlt erhielte. Sicher ist: es gibt den Alltag, dem wir meistens

nicht entgehen können, da auch die Heiligen manchmal gähnen und sich rasieren müssen. Nicht so sicher ist, daß uns Stunden geschenkt werden, die, auch von uns aus gesehen, groß und bedeutend sind. Also muß es eine Ewigkeit im Alltag geben. Denn wir wissen, daß jeder Mensch, der auf dieser Erde scheinbar als erschreckliche Dutzendware herumläuft, wert ist, eine Ewigkeit zu werden, und dies hier, wo er nichts zu tun scheint, als kümmerlich sein Brot zu verdienen, zu heiraten und auf die Politiker zu schimpfen, wenn er nicht gerade einem Fußballspiel zuschaut oder seine Meinung über Picasso zum besten gibt.

Vielleicht kommen auch mir darum die Sternenstunden nur in der Gestalt des Alltags entgegen. Viele solche „Situationen" des Alltags werden keine Sternenstunden sein. Man kann ja nicht in jedem Moment sich ganz leisten. Und der größten Freiheit muß am meisten geschenkt werden, weil die innigste Wirklichkeit auf der tiefsten Möglichkeit aufgründet, diese aber uns geschenkt wird. Sich ganz aber in Freiheit ganz leisten zu können, ist das größte Geschenk. Es wird einem nicht jeden Augenblick gegeben. Aber eben dieses kann einem gegeben werden in der kleinen Situation des Alltags. Wer kann sagen, wann diese Stunde kommt? Wir handeln immer ins Unübersehbare hinein, mit dem Risiko und der Chance dieses Unübersehbaren. Plötzlich, wo wir es nur ahnten in der Annahme des Unübersehbaren, ist uns die hohe Erfüllung geschenkt. Und ist doch unser, weil wir sie (die nicht gewußte) glaubend angenommen haben.

Das Jahr solcher Möglichkeiten kommt. Wir sollten glaubender das Neujahr feiern, als wir Verdrossene und feig Ungläubige es tun. Die Zukunft kommt. Die Törichten meinen, sie komme, indem sie wie eine morbid Todessüchtige die Vergangenheit suche. In Wahrheit kommt sie, weil sie Ewigkeit werden will. Die Zukunft wird nicht kleiner, sondern erst eigentlich sie selber, wenn sie Vergangenheit wird, die Vergangenheit, die in dem Menschen, der Gott hat, schrankenlose Gegenwart ist. Die Zukunft, die bleibt, kommt. In der Fülle meiner Zeit, durch die Sternstunden der glaubenden und hoffenden und liebenden Freiheit. Was bringt das neue Jahr für mich? Gott in der Fülle meiner Zeit. Wer weiß, vielleicht sogar so, daß der letzte laufende Augenblick die Fackel des ewigen Lichtes keinem weiteren Augenblick mehr reicht, sondern diese schon leuchtet als das ewige Licht. Wer weiß? Ich laufe, sagt der Apostel. Ich schaue nicht zurück. Ich denke nicht, ich habe es schon ergriffen, aber ich laufe, damit ich ergreife. Man kann auch dem neuen Jahr ein Maranatha zurufen. Denn der Herr ist am Kommen. Auch im neuen Jahr meines Lebens. Was bringt mir das neue Jahr? Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, das Geheimnis seines Todes und Lebens in meinem Leben und Sterben, sein helles Licht in der Mühsal meines Glaubens, seine Verheißung in der Mühsal meiner Hoffnung, seine Liebe zu mir in dem immer neuen Versuch, ihn liebend zu finden in der Teilnahme an seinem Geschick. Es kommt das Jahr des Herrn.

Politischer Lohn?[1]

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Löhne bilden sich nicht marktmäßig im freien Wettbewerb; wir können gar nicht einmal wünschen, daß sie sich rein marktmäßig bilden; in einer Gesellschaft, in der viele Menschen und Familien für ihren Lebensunterhalt auf den Arbeitslohn angewiesen sind, darf dieser nicht den Zufälligkeiten jeweils gegebener Marktlagen ausgeliefert sein. Ebensowenig führt das machtmäßige Ringen der organisierten Arbeitsmarktparteien ohne weiteres zu echter und einwandfreier Lohnbildung; viel eher können wir sagen: schon die bloße Tatsache, daß unter Einsatz von Macht um die Löhne gerungen werden muß, läßt vermuten, daß sich hier nicht eigentlich Löhne *bilden,* sondern man viel eher davon sprechen könnte, daß hier Löhne auf mehr oder weniger gewaltsame Weise „gemacht" werden, ohne daß eine Gewähr dafür gegeben wäre, daß die Löhne, die dabei herauskommen, richtig liegen. Wie läßt sich der *richtige* Lohn ausmachen?

Anteil des Sachverstandes

Gelegentlich taucht die Vorstellung auf, das sei eine ganz einfache Sache; man brauche nur einen Kreis unparteiischer und unabhängiger, d. h. an keinerlei Interessen gebundener Sachverständiger zusammenzurufen und zu beauftragen, den „richtigen" Lohn bzw. die „richtigen" Löhne zu ermitteln, sei es um den sogenannten Sozialpartnern (Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften) Vorschläge zu machen oder Empfehlungen zu geben, sei es um unmittelbar die Löhne mit verbindlicher Kraft festzusetzen. Das aber hieße, den Sachverstand bei weitem *überfordern.* Es gibt nun einmal nicht einen einzigen richtigen Lohn oder ein einziges richtiges Lohngefüge, sondern je nach der Wirtschaftsordnung oder Wirtschaftsverfassung, je nach den von der amtlichen Wirtschaftspolitik angesteuerten Zielen, je nach der Wirtschaftslage, nach den Absichten und nach den Verhaltensweisen der Sozialpartner (Unternehmer und Arbeitnehmer) ist jeweils ein anderer Lohn, ein anderes Lohngefüge „richtig". Richtig ist ja derjenige Lohn oder dasjenige Lohngefüge, das sich in die Wirtschaftsordnung und den Ablauf des Wirtschaftsprozesses störungsfrei einpaßt. Jede Änderung der Wirtschaftsordnung, der wirtschaftlichen Lage (Konjunktur), des Verhaltens und der Zielsetzungen der Sozialpartner selber erfordert also einen anderen Lohn, ein anderes Lohngefüge. Sind die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung,

[1] Die Ausführungen dieses Aufsatzes erscheinen gleichzeitig mit nur geringfügigen Erweiterungen bzw. Kürzungen als zweiter Teil des Werkbriefs Nr. 33/34 der „Christlich-sozialen Werkbriefe", herausgegeben von der Werkgemeinschaft christlicher Arbeitnehmer, Gruppe München, e. V., unter dem Titel: „Lohnbildung und Lohnfindung".

die Richtung der amtlichen Wirtschaftspolitik, die Verhaltensweise der Sozialpartner *vorgegeben,* dann allerdings kann der Sachverstand mit hinreichender Genauigkeit die Frage beantworten, wie die Löhne bemessen, das Lohngefüge beschaffen sein müssen, um damit in Einklang zu stehen. Diese Vorgegebenheit nimmt aber doch den Entscheid über die mögliche richtige Lohnhöhe bereits *vorweg.* Damit beschränkt sie die Aufgabe des Sachverstandes auf das, was er zu leisten imstande ist, nämlich auszurechnen, mit welchen Löhnen, mit welchem Lohngefüge man die gesteckten Ziele erreichen, mit welchen dagegen man sie verfehlen würde.

Das ist in der Tat eine Rechenaufgabe. Damit sie sich lösen, ja, damit die Rechnung sich auch nur ansetzen läßt, ist es notwendig, daß die staatlichen Instanzen, die die amtliche Politik machen, wie auch die beiden autonomen Sozialpartner das Gleiche wollen, daß sie über die Ziele, die sie sich vorstecken, nicht nur im klaren, sondern auch untereinander einig sind. Soll darüber hinaus die errechnete Lösung praktischen Nutzen stiften, so ist weiter erforderlich, daß alle Beteiligten bei dem, was sie sich vorgenommen haben, auch verbleiben und des ernsten Willens sind, die Mittel, die zur Erreichung ihrer Ziele führen, auch ehrlich anzuwenden. Dieser günstige Fall wird leider nur selten gegeben sein. Meist wird es sich so verhalten, daß es bereits an Klarheit über das, was man wirklich will, und noch vielmehr an der Einigkeit der verschiedenen Beteiligten fehlt. Das heißt dann aber so viel, daß man die Rechenaufgabe noch nicht einmal ansetzen, geschweige denn lösen kann. Alsdann aber ist der Sachverstand ohnmächtig.

Die politische Vorentscheidung

Vor der sachverständigen Lohnfindung steht also die politische Aufgabe, sich über ein bestimmtes Ziel, eine bestimmte gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung, beispielsweise über den Platz und Rang, den die Arbeitnehmerschaft in Gesellschaft und Wirtschaft einnehmen soll, und über den Weg, auf dem man dieses Ziel erreichen will, einig zu werden. Das ist offenbar eine echt politische Aufgabe, und in diesem Sinn setzt Lohnfindung notwendig eine politische Vorentscheidung voraus, ist der Lohn in *diesem* Sinne immer „politischer Lohn".

Wer die politische Vorentscheidung zu treffen hat, bestimmt sich nach der geltenden Verfassung. Liegt sie in *einer* Hand, z. B. in der Hand des politischen Parlamentes, dann ist es verhältnismäßig einfach, diese Entscheidung zu treffen, wenn auch vielleicht nicht alle Betroffenen mit ihr einverstanden sein werden. Sind an dieser politischen Vorentscheidung, wie es bei uns rechtens ist, neben den staatlichen Instanzen (Parlament, Regierung) auch noch die beiden „autonomen" Sozialpartner beteiligt, dann kann es vorkommen, daß eine Einigung nicht zu erzielen ist und es infolgedessen zu keiner Entscheidung kommt. In diesem Falle werden Arbeitskämpfe unvermeidlich sein. Der Sachverstand kann dann nicht viel mehr tun, als gewisse

Grenzen zu bezeichnen, die unter allen Umständen einzuhalten sind, wenn kein Unheil angerichtet werden soll.

Auf jeden Fall liegt das *Schwergewicht* bei der politischen Vorentscheidung. Aus diesem Grunde erscheint es angebracht, an einer Anzahl praktischer, d. i. heute aktueller Entscheidungen den Weg der Lohnfindung beispielhaft aufzuzeigen.

Beispiele:

1. Unveränderte Anteile am Sozialprodukt

Die politische Vorentscheidung kann dahin gehen, es solle alles bleiben, wie es ist, insbesondere die *Verteilung des Sozialproduktes* auf Unternehmer und Arbeitnehmer solle die gleiche bleiben, wie sie war. Die meisten Ausführungen unserer Wirtschaftspresse zur Lohnfrage gehen ja tatsächlich von der Vorstellung aus, als ob sich das von selbst verstünde. Eben deswegen muß mit Nachdruck betont werden, daß dies keine Selbstverständlichkeit, sondern eine politische Vorentscheidung ist, die so lange als reine Willkür bezeichnet werden muß, als keine andere Begründung dafür gegeben wird als diese, daß — angeblich! — durch lange Zeiträume hindurch der Anteil der Arbeitnehmerschaft stets unverändert geblieben sei. Selbst wenn dem so wäre — tatsächlich stimmt es nicht! —, würde daraus in keiner Weise folgen, daß es auch in Zukunft dabei bleiben müsse.

Unterstellen wir nun, die Verteilung sei so, daß man sie gutheißen könne und es deswegen vernünftig sei, sie beizubehalten; inzwischen steige aber die Produktivität der Arbeit, während die Zahl der Arbeitskräfte und der von ihnen geleisteten Arbeitsstunden die gleiche bleibe. Um zu erreichen, daß die Arbeitnehmer an dem unter diesen Umständen wachsenden Sozialprodukt die gleiche Quote (den gleichen prozentualen Anteil) wie bisher erhalten, ist es notwendig, daß entweder das Preisniveau im Gleichschritt mit der steigenden Produktivität der Arbeit sinkt oder die Löhne im gleichen Ausmaß steigen. Hat man sich dafür entschieden, das Preisniveau unverändert zu halten, dann ist es keine Kunst mehr, auszurechnen, um wieviel die Löhne erhöht werden müssen.

Die Wirklichkeit ist allerdings komplizierter als unsere die Dinge so einfach erscheinen lassende Darstellung. Nicht nur die bereits erreichte Produktivität der Arbeit ist in verschiedenen Zweigen der Wirtschaft ungemein verschieden, sondern nicht minder das Tempo ihres Fortschrittes, der beispielsweise in der Landwirtschaft überaus langsam, auch in der Bauwirtschaft (Wohnungsbau!) noch recht langsam, in manchen Zweigen der weiterverarbeitenden Industrien, insbesondere in Kraftfahrzeugbau und Feinmechanik (Radio, Fernsehen), dagegen geradezu überstürzt vor sich geht. Wo sich der Produktivitätsfortschritt besonders rasch vollzieht, kann er nur zum kleineren Teil in Lohnsteigerung ausgemünzt werden, muß sich vielmehr zum größeren Teil in Preissenkungen auswirken — mindestens in dem

Sinne, daß man für das gleiche Geld vollkommenere Erzeugnisse (bessere Autos, bessere Radio- und Fernsehgeräte) erhält. Wo der Produktivitätsfortschritt hinter dem allgemeinen Durchschnitt zurückbleibt, dürfen die Löhne deswegen nicht zurückbleiben; hier müssen also die Preise mehr oder weniger steigen.

Es geht daher nicht an, den Arbeitnehmern eines im Produktivitätsfortschritt an der Spitze liegenden Wirtschaftszweiges vorzurechnen: die Produktivität eurer Arbeit ist um soundsoviel gestiegen, die Löhne dagegen nur um soundsoviel; um den Unterschied haben die Ausbeuter euch betrogen. Um das Lohngefüge und damit das Einkommen der Arbeitnehmer in den verschiedenen Wirtschaftszweigen nicht völlig zu verzerren, *muß* die Lohnerhöhung im großen und ganzen für alle Arbeitnehmer *gleichmäßig* voranschreiten; sie kann sich daher nicht nach dem Produktivitätsfortschritt im einzelnen Wirtschaftszweig, sondern muß sich nach dem durchschnittlichen Produktivitätsfortschritt der gesamten Volkswirtschaft richten. Der Ausgleich des verschieden raschen Produktivitätsfortschrittes darf sich nicht über die Löhne, sondern muß sich über die *Preise* vollziehen. Wie die Dinge heute liegen und voraussichtlich auch weiter liegen werden, hat das allerdings zur unausbleiblichen Folge, daß die Preise der elementaren Lebensnotwendigkeiten (insbesondere der Agrarprodukte) — zum mindesten verhältnismäßig — immer mehr ansteigen, wogegen die Güter des entbehrlichen Bedarfs und des sogenannten Massenluxus (insbesondere die neuesten technischen Errungenschaften) nicht nur verhältnismäßig, sondern auch *absolut* immer billiger werden. Darin kann eine gefährliche Versuchung liegen, die als zu kostspielig erscheinenden elementaren Lebensbedürfnisse nur unzureichend zu befriedigen und sein Einkommen vorzugsweise zur Befriedigung der so viel wohlfeiler erscheinenden nicht notwendigen Bedürfnisse zu verwenden. Rechnerisch aber lassen sich diese Probleme der Lohn- und Preisbildung ohne besondere Schwierigkeit bewältigen.

2. Veränderte Anteile am Sozialprodukt

a) Änderung zugunsten bestimmter Gruppen

Es kann geboten erscheinen, und man kann willens sein, eine *Änderung* dahingehend eintreten zu lassen, daß bestimmte Gruppen der Arbeitnehmerschaft günstiger gestellt werden, z. B. Landarbeiter im Verhältnis zu Industriearbeitern. Alsdann gilt es zu ermitteln, welche Änderungen der Löhne nötig sind, um dieses Ziel zu erreichen. Ist die Produktivität der Arbeit im ganzen gestiegen, so kann es sein, daß *alle* Löhne erhöht werden müssen, diejenigen, der günstiger einzustufenden Gruppe aber in stärkerem Maß als die der anderen; es kann auch so liegen, daß *nur* die Löhne der günstiger zu stellenden Gruppe erhöht werden können, während die anderen unverändert bleiben müssen; ja, auch der Fall ist denkbar, daß die Besserstellung einer Gruppe nur um den Preis einer Lohnsenkung bei anderen durchführbar ist.

Alles das entzieht sich der Willkür wie auch frommen Wünschen und bestimmt sich ganz nüchtern rechnerisch. Der Wille hat seinen Platz bei der politischen Vorentscheidung; nachher gilt nur noch das unerbittliche Einmaleins.

b) Zugunsten der Arbeitnehmerschaft im ganzen

Sind wir willens, wie die christliche Soziallehre und die päpstlichen Verlautbarungen es fordern, den Anteil der Arbeitnehmerschaft am Sozialprodukt (an der ständig „neu geschaffenen Güterfülle", Q. a. 61) aufs Ganze gesehen zu erhöhen, sind wir uns auch über das Ausmaß und das Tempo, in dem dies geschehen soll, klar geworden, dann ist es wieder eine Rechenaufgabe, die dazu nötige Korrektur der Löhne zu ermitteln.

Hier muß nun wohl auf die *Kompliziertheit* dieser Rechnung etwas ausführlicher eingegangen werden. Mit der nominellen Erhöhung der in Geld auszuzahlenden Löhne ist es ja nicht geschehen, es kommt vielmehr auf den *Real*lohn, d. i. auf das an, was man sich vom Lohn kaufen kann; die reale Kaufkraft des Geldlohnes aber wird zwar gewiß nicht ausschließlich, jedoch entscheidend mitbestimmt von der Art, wie die Arbeitnehmer ihren Lohn verwenden, *wofür* sie den Mehrbetrag an Geld, den sie aus einer Lohnerhöhung beziehen, ausgeben. Um abschätzen zu können, welche reale Erhöhung des Arbeitseinkommens möglich ist und wie hoch die nominelle Lohnerhöhung bemessen sein muß, um diese reale Erhöhung zu verwirklichen, muß man also wissen oder jedenfalls eine bestimmte Annahme darüber zugrunde legen, wie die Arbeitnehmerschaft die Mehrbezüge am Lohn zu verwenden gedenkt.

Sollen also unsere Sachverständigen durch ihre Rechnung den richtigen Lohn, hier die richtige Lohnerhöhung, finden, so genügen ihnen die Zahlen nicht, die sich auf die Gegenwart (oder genau gesprochen: auf die jüngste Vergangenheit) beziehen und die sie den amtlichen und anderen Statistiken entnehmen können. Sie müssen auch wissen und in ihre Rechnung einbeziehen, was alle Beteiligten wollen, was sie zu tun beabsichtigen, wie sie sich tatsächlich verhalten werden. Weil dies in der Zukunft liegt und diese sicherer Voraussicht entzogen ist, bleiben sie auf Mutmaßungen angewiesen; darum gilt auch das, was sie erreichen, nicht mit strenger Sicherheit, sondern eben nur mutmaßlich, mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit. Das genügt für die Praxis, und mehr ist uns Menschen nicht gegeben.

Wir unterstellen also: das Sozialprodukt wächst, da die Produktivität der Arbeit steigt. An diesem wachsenden Sozialprodukt soll die Arbeitnehmerschaft durch ihre Arbeitslöhne nicht nur den gleichen prozentualen Anteil wie bisher, sondern einen um soundsoviel erhöhten Anteil erhalten. Wir fragen: welche Lohnerhöhung ist dazu nötig und wie müssen die Arbeitnehmer über den Mehrlohn verfügen (wie müssen sie ihn verwenden, wofür können sie ihn ausgeben), wenn dieser größere Anteil am Sozialprodukt verwirklicht werden soll?

Soweit dank der gestiegenen Produktivität der Arbeit mehr Verbrauchsgüter geschaffen und zu kaufen sind, kann die Arbeitnehmerschaft unbedenklich den Mehrlohn für Verbrauchsgüter ausgeben, mit anderen Worten: ihre Lebenshaltung steigern. Der vergrößerten Nachfrage steht ja eine vergrößerte Gütermenge gegenüber; die Preise brauchen sich daher nicht zu ändern; die nominelle Lohnerhöhung bleibt *real*. Hier aber geht es um eine Lohnerhöhung, die *über* den Gleichschritt mit der Produktivitätssteigerung der Arbeit und der entsprechend vermehrten Gütermenge hinausgeht. Gäbe die Arbeitnehmerschaft auch *diesen* Teil des höheren Lohnes für Verbrauchsgüter aus, so erhielte sie dennoch nicht mehr Verbrauchsgüter; denn mehr sind nicht vorhanden; dieser Teil der Lohnerhöhung flöße daher in Gestalt erhöhter Preise an die Unternehmer *zurück*. Soll er der Arbeitnehmerschaft verbleiben, so muß diese auf den Versuch verzichten, auch ihn in gesteigerte Lebenshaltung umzusetzen, muß ihn anders, d. h. zum Kauf solcher Güter verwenden, die nicht in den Verbrauch, sondern ins Vermögen gehen.

Eine einfache Überlegung macht das klar. In unserer Wirtschaft werden sowohl Konsum- als auch Kapital- oder Investitionsgüter produziert; jene gehen, wie ihr Name besagt, in den Verbrauch, diese dienen langfristiger Nutzung, wie Wohnhäuser und dergleichen, oder dienen selbst wieder der Produktion, wie Fabriken, Maschinen usw. An der Erzeugung beider Arten von Gütern wirken die Arbeitnehmer mit; für die Arbeitsleistung in diesen beiden Zweigen der Produktion zahlen die Unternehmer ihnen Arbeitslohn; dieser Arbeitslohn erscheint in der Erfolgsrechnung der Unternehmer als Kosten. Verwenden die Arbeitnehmer nun den ganzen Arbeitslohn zum Kauf der geschaffenen Verbrauchsgüter, so heißt das: die Unternehmer erhalten die ganze von ihnen als Kosten aufgewendete Lohnsumme zurück und geben dafür nur die produzierten Konsumgüter ab; die neugeschaffenen Kapital- oder Investitionsgüter verbleiben ihnen sozusagen gratis und franko. Man könnte das auch so ausdrücken: die Arbeitnehmer *schenken* den Unternehmern die Kapital- oder Investitionsgüter und sind zufrieden, als Entgelt für ihre Leistung im Produktionsprozeß denjenigen Teil der produzierten Güter zu erhalten, der in Konsumgütern besteht. Auf diese Weise werden die Unternehmer reicher und reicher, die Arbeitnehmer bleiben Habenichtse.[2]

Selbstverständlich ist dies eine stark vergröbernde Darstellung, die nicht

[2] Ein aufmerksamer Leser möchte hier vielleicht den Einwand erheben, die Unternehmer hätten doch nicht nur Lohnkosten, sondern auch *Materialkosten;* diese schienen hier vergessen zu sein. Sie sind keineswegs vergessen, sondern spielen hier keine Rolle, gehören nicht hierhin; denn, was die Unternehmer für den Produktionsprozeß anschaffen, beziehen sie von *andern* Unternehmern. Die angeschafften Güter (Maschinen, Roh- und Kraftstoffe, Halbfabrikate usw.) stammen aus dem Kreis der Unternehmer; die dafür gezahlten Gelder verbleiben im Kreis der Unternehmer. *Hier* aber geht es nur um die „Außenbeziehungen": was fließt an Zahlungen und an Sachleistungen aus dem Kreis der Unternehmer hinaus, was fließt in ihn zurück? — Der Vollständigkeit halber wäre allerdings noch einzugehen auf die den „Staatsverbrauch" finanzierenden *Steuerzahlungen* der Unternehmer: diese fließen ja in der Tat — und zwar ohne Gegenwert! — aus dem Kreis der Unternehmer hinaus, aber auch von diesen Beträgen fließt der weitaus größte Teil unmittelbar oder mittelbar an die Unternehmer zurück.

wörtlich oder gar buchstäblich genommen werden darf. In Wirklichkeit liegt das alles nicht so einfach. Auch bisher schon haben die Arbeitnehmer nicht ihren *ganzen* Lohn für Konsumgüter ausgegeben, sondern haben einen Teil davon gespart, z. B. zur Sparkasse getragen; dieses zur Sparkasse getragene Geld floß also nicht als Verkaufserlös an die Unternehmer zurück; die Unternehmer, die mit diesem Geld ihre Produktion weiterführen wollten, mußten es sich daher leihen; so ging es nicht in ihr Vermögen ein, sondern wurde ein Schuldposten in ihrer Bilanz. Solange es aber nur ein verhältnismäßig *kleiner* Teil ihres Arbeitseinkommens ist, den die Arbeitnehmerschaft der Ersparnisbildung zuführt oder zuführen kann, verhält es sich im großen und ganzen doch annähernd so, wie vorstehend geschildert.

Das führt zu einer neuen und wichtigen Erkenntnis. Die schlichte Vorstellung, es sei die Lohnhöhe, die darüber bestimmt, wieviel der Arbeitnehmer erübrigen und als Ersparnis zurücklegen könne, bedarf der Berichtigung oder jedenfalls der Ergänzung. Für den einzelnen Arbeitnehmer, der Löhne und Preise nehmen muß, wie sie sind, trifft die Vorstellung zu; für die Arbeitnehmerschaft im ganzen trifft sie nicht zu. Es sind vielmehr die Ersparnisse der Arbeitnehmerschaft, die darüber bestimmen, welcher Anteil am Sozialprodukt den Unternehmern zufällt und wie groß der (reale) Anteil ist, der den Arbeitnehmern in Gestalt ihrer Löhne zufließt. In dem Maße, wie die Arbeitnehmer (genau genommen müßte man sagen: die Nicht-Unternehmer) Ersparnisse bilden, pressen sie die Unternehmergewinne zusammen und sichern sich so einen höheren Anteil am Sozialprodukt.

Dieser den Ersparnissen entsprechende Teil des Sozialprodukts besteht nun aber in Kapital- oder Investitionsgütern und muß darin bestehen, weil wir Konsumgüter in dem Umfang, wie wir sie benötigen oder doch begehren, nicht mit den Fingernägeln, sondern nur mit Hilfe von Kapital- oder Investitionsgütern produzieren können. Will die Arbeitnehmerschaft auch an diesem Teil des Sozialprodukts Anteil haben, dann kann sie ihn nur entgegennehmen als das, was er ist, sei es in natura, sei es in der Form von Gläubigerrechten (Sparguthaben, Pfandbriefen, Industrieobligationen) oder von Beteiligungsrechten (Aktien, GmbH-Anteilen, Kuxen, Investmenttrust-Certificaten usw.); andernfalls hat sie nur die Wahl, diesen sehr bedeutenden Teil des Sozialprodukts entweder den „Kapitalisten" zu überlassen oder, wenn sie das nicht will, ihn dem Staat in den Rachen zu werfen. Ob wir künftig eine freie Wirtschaft mit freiem Arbeitsverhältnis oder einen totalitären Staatskapitalismus mit Dienstverpflichtungen und Arbeitslagern nationalsozialistischen oder bolschewistischen Typs haben werden, hängt — nicht ausschließlich, aber maßgeblich — von dieser Entscheidung der Arbeitnehmerschaft ab.

Die vorstehenden Überlegungen gestatten zu errechnen, wie hoch eine Lohnsteigerung bemessen werden muß, um bei dem hier beschriebenen Verhalten der Arbeitnehmerschaft den Anteil am Sozialprodukt in dem beabsichtigten Ausmaß zu erhöhen. Ganz ähnlich läßt sich errechnen, um wieviel

höher die Lohnsteigerung sein müßte, wenn man unterstellt oder unterstellen zu müssen glaubt, die Arbeitnehmerschaft werde sich von dem von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilten Versuch, ihre Lebenshaltung stärker zu erhöhen, als das Wachstum des Sozialprodukts es gestattet, nicht abhalten lassen und sich so um einen mehr oder weniger großen Teil der nominellen Lohnerhöhung bringen, sie werde die Lohnerhöhung also insoweit inflatorisch verpuffen lassen.

Damit sind die Überlegungen aber noch nicht am Ende. Wir würden das erstrebte, durch unsere politische Vorentscheidung festgelegte Ziel selbst vereiteln, wenn wir die Lohnerhöhung über die Obergrenze des möglichen Lohnes[3] hinauftreiben wollten. Diese Obergrenze ist aber nicht ein für allemal gegeben. Wir selbst haben es — wiederum innerhalb gewisser Grenzen — in unserer Hand, sie hinaufzurücken oder auch — mit etwas kräftigeren Mitteln — hinaufzudrücken. Um die gestellte Rechenaufgabe voll zu lösen, bedarf es also auch noch der Kenntnis dessen, was dieserhalb geplant oder beabsichtigt ist, oder man muß auch darüber bestimmte Annahmen machen und als Voraussetzung den Berechnungen zugrundelegen.

Dies sind die wesentlichen Überlegungen zur Lohnfindung, wenn es darum geht, die Forderung der christlichen Soziallehre zu erfüllen, der Arbeitnehmerschaft einen höheren Anteil am Sozialprodukt zukommen zu lassen.

3. Arbeitslöhne und Sozialrenten

Im Augenblick beherrscht eine andere Frage die öffentliche Diskussion: in welchem Verhältnis sollen Arbeitslöhne und Renten aus der Sozialversicherung zueinander stehen; welche Folgerungen ergeben sich für die Lohnpolitik, wenn man etwa die Höhe der Renten der Nicht-mehr-Erwerbstätigen in bestimmter Weise an die Höhe des Arbeitseinkommens der Erwerbstätigen knüpft? Zu diesem weitschichtigen Fragenkreis hier nur so viel: wenn die von den Sozialpartnern autonom ausgehandelten Löhne auch für die Bezüge der großen Zahl von Rentenempfängern maßgeblich sind, so erwächst ihnen bzw. ihrer Lohnpolitik eine neue und sehr gewichtige Verantwortung. Einerseits hängt alsdann die Aufbesserung der Renten an dem Aufstieg der Löhne; anderseits aber müssen, damit die Rentner mehr erhalten können, die Erwerbstätigen ihre Ansprüche an das Sozialprodukt entsprechend zurückstecken, müssen also z. B. darauf verzichten, die zur Deckung höherer Renten erforderliche Beitragserhöhung durch höhere Lohnforderungen wieder aufzuholen, womit das ganze System aus den Angeln gehoben würde. Aber auch eine Fülle anderer sozialer und ökonomischer Konsequenzen muß in die Überlegungen einbezogen werden. Angesichts der Kompliziertheit der Zusammenhänge werden die Beteiligten ohne ein gut ausgebautes wissenschaftliches Verfahren der Lohnfindung nicht imstande sein, dieser Verantwortung gerecht zu werden. Aber auch hier geht der Lohnfindung die poli-

[3] Das ist die sogenannte Grenzproduktivität der Arbeit

tische Entscheidung voraus, wie die Rentner gestellt werden sollen, ob z. B. der alte Arbeitnehmer auch nach der Zurruhesetzung an dem weiteren wirtschaftlichen Aufstieg, den er selbst durch eigene Leistung nicht mehr mitträgt, noch teilhaben oder es für ihn bei dem sein Bewenden haben soll, woran er noch selber mitgeschaffen hat.

4. Arbeitszeitverkürzung mit Lohnausgleich

Gleichfalls stark im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion steht die Frage der Arbeitszeitverkürzung mit Lohnausgleich. Verschiedene Wege bieten sich an: man kann die Arbeitszeit verkürzen entweder auch um den Preis eines Produktionsausfalls oder *nur* in dem Maße, wie die Produktivität der Arbeit im gleichen Zeitraum ohnehin steigt, oder in dem Maße, wie man erwartet, daß die Arbeitszeitverkürzung selbst zu einer Erhöhung der Produktivität der Arbeit führen werde; man kann auch versuchen, die Steigerung der Lohnkosten dadurch auszugleichen, daß man diejenigen Kosten, die nicht Lohnkosten sind, durch Übergang zur kontinuierlichen Produktion bei „gleitender Arbeitswoche" senkt; in diesem Fall läßt man sozusagen die Sonntagsheiligung den Preis der Arbeitszeitverkürzung zahlen.[4] Ist man sich diesbezüglich schlüssig geworden — offenbar eine sehr gewichtige und verantwortliche politische, auch *kultur*politische Entscheidung! —, dann heißt es wiederum *rechnen,* um herauszufinden, ob voller oder teilweiser oder am Ende gar überhaupt kein Lohnausgleich möglich ist. Zweckmäßiger wird man die Reihenfolge umkehren und zuerst das Ausmaß des bei verschieden starker oder verschieden schnell durchgeführter Arbeitszeitverkürzung möglichen Lohnausgleichs ausrechnen und an Hand der errechneten Ergebnisse erst den Entschluß fassen, wofür man sich entscheidet. Die rechnerische Durchleuchtung der Zusammenhänge sollte der Entscheidung vorausgehen, da diese sonst im Dunkeln tappt. Die Rechnung zeigt, welche Kombinationen von Arbeitszeitverkürzung und Lohnausgleich möglich sind und welche nicht; welche von den möglichen man wählt, läßt sich nicht errechnen; hier *muß* der politisch gestaltende Wille entscheiden.

5. Lohnpolitik und Konjunktur

Eine weitere weitschichtige Aufgabe der Lohnfindung ist die Abstimmung der Lohnpolitik auf die jeweilige *Konjunktur.* Bis zu welcher Grenze kann man bei günstiger Konjunktur die Löhne hinauftreiben, ohne dadurch die Gefahr eines Einbruchs oder gar Zusammenbruchs der Konjunktur heraufzubeschwören? Es geht nicht an, einfach zu probieren und die bei Vollbeschäftigung starke Stellung der Gewerkschaften so lange auszunutzen, bis es im Gebälk der Wirtschaft zu knistern anfängt; dann erst einzuhalten wäre zu spät. Sowohl die Unternehmer als auch die Gewerkschaften haben sehr

[4] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 159 (1956/57) 177 ff. *J. A. Jungmann,* Um den christlichen Sonntag.

ernste Überlegungen anzustellen, müssen sich des Instrumentes der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung bedienen, um die unter konjunktureller Rücksicht zuträgliche Höhe der Löhne zu ermitteln.

Konjunkturpolitik ist ohnehin eine sehr heikle Angelegenheit, weil ständig die drei so schwer miteinander zu vereinbarenden Ziele eingehalten werden müssen: möglichst hohe und stetige Beschäftigung (in einem Wort: „Vollbeschäftigung"), stabiles Preisniveau (insbesondere stabile Lebenshaltungskosten) und ausgeglichene Leistungsbilanz (d. h. was unsere Volkswirtschaft an fremde Volkswirtschaften liefert oder leistet und was sie an Lieferungen oder Leistungen anderer Volkswirtschaften in Anspruch nimmt, muß sich das Gleichgewicht halten, *ohne* daß es dazu gewaltsamer Eingriffe wie Devisenbewirtschaftung, Einfuhrkontingente usw. bedarf). Weil dies für alle Volkswirtschaften, die stark in die Weltwirtschaft verflochten sind, von entscheidender Bedeutung ist, können wir unsere Konjunkturpolitik nicht allein und auf eigene Faust machen, sondern müssen ständig Rücksicht nehmen und uns abstimmen mit andern Ländern, mindestens mit denjenigen, mit denen uns starke wirtschaftliche Beziehungen verbinden. Aber das genügt nicht.

Angesichts der außerordentlichen Bedeutung, die die Löhne für die Konjunktur haben, ist es unerläßlich, die amtliche (nationale und internationale) Konjunkturpolitik und die Lohnpolitik der autonomen Sozialpartner aufeinander abzustimmen. Die amtlichen Stellen (Regierung und Notenbank) müssen die lohnpolitischen Maßnahmen der autonomen Sozialpartner in ihre Überlegungen einbeziehen, ebenso die Sozialpartner die geld-, kredit-, fiskal- usw. politischen Maßnahmen der amtlichen Stellen in die ihrigen. Gelingt es, sich auf ein gemeinsames konjunkturpolitisches Programm zu einigen, so genügt *eine* Durchrechnung, um die mit dieser Konjunkturpolitik verträgliche Lohnhöhe zu ermitteln; gelingt eine solche Verständigung nicht ohne weiteres, neigen vielmehr die verschiedenen Beteiligten oder einzelne von ihnen zur Eigenwilligkeit, dann kann man zunächst versuchen, ihnen an Hand der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung vorzurechnen, zu welchem Unheil dieses Gegeneinander statt Miteinander führt, um sie so zur Vernunft zu bringen. Gelingt auch das nicht, dann bleibt nichts anderes übrig, als daß jeder für sich die Rechnung durchführt, indem er Annahmen zugrunde legt, was der andere oder die anderen wahrscheinlich tun werden, und auf diese Weise sich klar zu werden versucht, wie man die eigenen Maßnahmen (die Sozialpartner also ihre Lohnpolitik) so einordnen kann, daß doch noch ein annehmbares Ergebnis herauskommt. Auch in diesem Fall macht die Uneinigkeit es unmöglich, *den* richtigen Lohn zu finden; nichtsdestoweniger kann die wissenschaftlich unterbaute Lohnfindung auch in diesem Fall noch den höchst wertvollen Dienst leisten, rechtzeitig zu warnen und so wenigstens den gröbsten Mißgriffen vorzubeugen — darf man doch annehmen, daß niemand sehenden Auges ins Verderben rennen will.

Verantwortung der Sozialpartner

Weil eine *falsche* Lohnbildung zu konjunkturell unheilvollen Folgen führen kann, glauben manche, um überhaupt erfolgreiche Konjunkturpolitik treiben zu können, dürfe die Autonomie der Sozialpartner nicht bestehen bleiben; die Konjunkturpolitik müsse einheitlich in einer Hand, also derjenigen der staatlichen Obrigkeit, zusammengefaßt werden. Wenn die Sozialpartner ihre lohnpolitische Autonomie verantwortungslos mißbrauchen, beispielsweise die Gewerkschaften übermäßige Lohnforderungen stellen und die Unternehmer aus Bequemlichkeit nachgeben, dann hätten sie in der Tat ihre verfassungsrechtliche Autonomie verwirkt und es bliebe nichts anderes übrig, als sie ihnen zu nehmen. Wollen die Sozialpartner ihre lohnpolitische Autonomie wahren, dann müssen sie sich gemeinsam darum bemühen, die richtige, d. h. in diesem Zusammenhang: die konjunkturpolitisch zuträgliche Lohnhöhe zu finden, müssen sorgfältig rechnen, ihre Berechnungen und die Voraussetzungen, auf denen sie diese aufgebaut haben, einander wechselseitig zur Überprüfung zugänglich machen und sie mit der von amtlicher Stelle aufgemachten volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung vergleichen. Ihre Macht dürfen sie nicht mehr einsetzen, um das Äußerste, das sich erzwingen läßt, herauszuholen, sondern nur noch, um einen Widerspenstigen, der sich vernünftiger Einsicht eigennützig widersetzt und aus der Reihe springen will, zur Ordnung zu rufen. *Verantwortungsbewußte* Gewerkschaftsführer wissen das und handeln danach.

Erschwerung durch die Vielzahl der Verbände

Rufen wir uns in Erinnerung, daß wir es in Wirklichkeit nicht mit drei Beteiligten (dem Staat und *zwei* autonomen Sozialpartnern) zu tun haben, sondern daß sich die beiden Sozialpartner wiederum in eine Vielzahl autonomer Verbände (allein im DGB 16 Industriegewerkschaften) aufgliedern, so bekommen wir eine Vorstellung davon, wieviel verschiedene Kombinationen in der Praxis begegnen können. Streng genommen müßte man alle Kombinationen, die überhaupt praktisch werden können, durchrechnen, — eine Arbeit, die über die Leistungsfähigkeit selbst der leistungsfähigsten elektronischen Rechenmaschinen hinausgeht. Man wird sich also auf eine Auswahl beschränken müssen und zu diesem Zwecke zu überlegen haben, welche Kombinationen zwischen amtlicher Sozial- und Wirtschaftspolitik einerseits, Politik der Sozialpartner anderseits mit einiger Wahrscheinlichkeit in absehbarer Zeit zu erwarten stehen, um diese durchzurechnen. Was auf diese Weise an wirklich interessanten Möglichkeiten rechnerisch gefunden ist, kann man alsdann den Beteiligten — Regierung und Sozialpartnern — ziffernmäßig belegt unterbreiten. Waren sie schon vorher in großen Zügen einig über das anzusteuernde Ziel, so einigen sie sich nunmehr auf Grund der vom Sachverstand ihnen dargebotenen ziffernmäßigen Unterlagen ver-

hältnismäßig leicht auch auf einen konkreten Weg zu diesem Ziele hin. Alsdann hat der Sachverstand geleistet, was er zu leisten vermag, und die Politik hat aus seiner Leistung den Nutzen gezogen, der sich daraus ziehen läßt. Waren sie dagegen schon am Anfang uneinig oder fiel ihnen doch die Einigung auf einen gemeinsam zu gehenden Weg schwer, dann können die Erkenntnisse des Sachverstandes ihnen immer noch insoweit von Nutzen sein, als sie ihnen die katastrophalen Folgen unverständiger Handlungsweisen vor Augen stellen. So mögen wenigstens die gröbsten Torheiten vermieden werden. Kommt es aber zu keiner Einigung, dann bleibt wiederum nichts anderes übrig als der Austrag im Wege des Machteinsatzes. Die Wissenschaft kann bestenfalls helfen, Arbeitskämpfe zu vermeiden, Zahl und Ausmaß der Arbeitskämpfe zu verringern.

Keine „alleinrichtige" Lösung!

In der Regel stehen der politischen Entscheidung mehrere Ziele zur Wahl, kann man sich verschiedene Ziele stecken, ja sogar jedes einzelne Ziel, für das man sich entschieden hat, auf mehreren Wegen erreichen. Kaum jemals gibt es nur eine einzige „richtige" Lösung. Infolgedessen kann die Wissenschaft mit ihrer Autorität sich auch nicht für eine einzige als *alleinrichtig* einsetzen. Nicht nur über die Ziele, sondern nicht selten auch über die Wahl zwischen verschiedenen, zum gleichen Ziel führenden Wegen muß der politische Wille entscheiden; kommt kein einheitlicher Wille zustande, so bleibt nichts anderes übrig, als die Entscheidung machtmäßig — selbstverständlich unter Einhaltung der rechtsstaatlichen Ordnung — auszutragen.

Ohne die sachverständige Hilfe der Wissenschaft tappt die politische Entscheidung auch in Lohnfragen im Dunkeln und läuft Gefahr, daß der eingeschlagene Weg ganz anderswohin führt als zu dem erstrebten Ziel. Mit ihrer sachverständigen Hilfe kann derjenige, der politisch entscheidet, die Auswirkungen seines Entscheides überblicken, sich über die Verantwortung, die er auf sich lädt, Rechenschaft geben, kurz: er weiß, was er tut; ihm die Entscheidung und damit die Verantwortung abnehmen kann die Wissenschaft nicht.

Alle hier behandelten Aufgaben — stärkere Beteiligung der Arbeitnehmerschaft am Sozialprodukt, Erhöhung der Sozialrenten und ihre Verkoppelung mit dem Anstieg der Löhne und mit dem volkswirtschaftlichen Fortschritt, Arbeitszeitverkürzung mit Lohnausgleich, Sicherung der Vollbeschäftigung — und viele andere stehen *gleichzeitig* zur Lösung an. Wir haben sie hier eine nach der anderen vorgeführt und vereinfachend so dargestellt, als bestünde jede für sich und könnte jede für sich allein durchgerechnet und gelöst werden; nur bei dem Beispiel der Anteile am Sozialprodukt haben wir etwas weitschichtigere Zusammenhänge mit einbezogen, um wenigstens einmal einen Einblick in die ungeheuere Kompliziertheit zu bieten. Alle Überlegungen und Berechnungen sind unvollständig, solange

nicht *alle* zur Zeit anstehenden Probleme einbezogen sind. Das gilt für die hohe Politik von Parlament und Regierung; das gilt ebenso von der Lohnpolitik der autonomen Sozialpartner. Der Lohn muß so bemessen sein, daß er sich verträgt mit *allem,* was zur Zeit allen Zweigen der Politik, der hohen (internationalen, Außen-) Politik, der Sozialpolitik und der Wirtschaftspolitik, als Aufgabe gestellt oder als Ziel vorgesteckt ist.

Auch Lohnpolitik nur eine „Kunst des Möglichen"

Wie von aller Politik, so gilt auch von der Lohnpolitik: Politik ist die Kunst des Möglichen. *Was* lohnpolitisch möglich ist und *was* darum von verantwortungsbewußten Menschen im Arbeitgeber- und Arbeitnehmerlager angestrebt, *wofür* notfalls auch die Macht und die Kampfmittel der organisierten Arbeitsmarktparteien eingesetzt werden dürfen, das lehrt uns die mit allen verfügbaren Erkenntnismitteln heutiger Wissenschaft arbeitende Lohn*findung* — allerdings, wie alles menschliche Erkennen, nicht mit Unfehlbarkeit, sondern nur mit einem hohen, manchmal an die Grenze der Sicherheit reichenden Wahrscheinlichkeit. Lohnbildung im Zufallsspiel eines freien Wettbewerbs gibt es schon lange nicht mehr; Lohnbildung im Machtkampf läßt sich leider auch heute nicht völlig entbehrlich machen, kann aber immerhin auf engen Raum zurückgedrängt werden — vorausgesetzt, daß Vernunft *und* guter Wille nicht nur bei einem Beteiligten, sondern bei allen vorhanden sind.

Die tragende Entscheidung ist aber immer eine politische, und in *diesem* Sinne der Lohn immer „politischer Lohn". Als in den 1920er Jahren Schiedssprüche gefällt und verbindlich erklärt wurden unter dem Druck der öffentlichen Meinung und im Sinne der jeweiligen parteipolitischen Mehrheitsverhältnisse, hatten wir den politischen Lohn im üblen Sinn des Wortes, oder hat sich vielmehr dieser üble Sinn an die Bezeichnung „politischer Lohn" geheftet. Sachverständige Lohnfindung auf Grund politischer Grund- oder Vorentscheidung unter verantwortlicher Mitwirkung der autonomen Sozialpartner führt zum wohlverstandenen „politischen Lohn".

Wiedersehen mit Paris

FRANZ HILLIG SJ

Unser schwarzer Volkswagen spiegelt in der Morgensonne. Seit einer Viertelstunde rollen wir von Osten kommend in das Häusermeer Paris hinein. Die Porte de Vincennes ist das eigentliche und feierliche Einfahrtstor, Place de la Nation, Boulevard Diderot, Gare de Lyon ... Wir überqueren die Seine. Die Verkehrsschutzleute winken mit großartiger Gelassenheit. Wir sind im Herzen der Stadt. Zur Rechten gleitet die Seine-Insel vorbei: Notre-Dame, die Tuilerien, und schon taucht zur Linken das duftige Gewebe des Eiffelturms auf. Wie viele Menschen kennen diese Erregung, diese besondere Rührung. Sie mag nach der nationalen und geistigen Herkunft sehr verschieden getönt sein; immer hat sie etwas eigentümlich Beschwingtes und Beschwingendes: Paris! Es gibt auf der Welt keine zweite Stadt wie diese.

Diese Stadt hat ein unverwechselbares Gesicht, und doch erscheint es von vornherein aussichtslos, es mit ein paar Strichen umreißen zu wollen. Paris ist ein Kosmos; es ist das Herz Frankreichs und ist zu gleicher Zeit der Brennpunkt einer ganzen geistigen Welt. Hier fühlen sich Menschen zu Hause, die durchaus keinen französischen Paß besitzen, und es gibt Tage, da man das Bekenntnis von Montaigne begreift, das auf dem Sockel seines Standbildes gegenüber der Sorbonne eingemeißelt ist: „Paris besitzt mein Herz seit meiner Kindheit. Ich bin Franzose einzig durch diese Stadt, die groß ist vor allem und unvergleichlich an bunter Vielfalt, der Ruhm Frankreichs und eine der vornehmsten Zierden der Welt — l'un des plus nobles ornements du monde." Das Bekenntnis des Franzosen hat denn auch in allen Zungen ein tausendfaches Echo gefunden, das im Deutschen von Goethe bis Rilke reicht und die „feinschmeckerische Stadt" als die „spirituellste unter den europäischen Großstädten" feiert (Eckart Peterich).[1]

Sagen wir es nur ehrlich: Es gibt Tage, da die Freude des Wiedersehens Belastungen ausgesetzt ist. Es gibt nicht nur die Nacht- und Schattenseiten dieser Zusammenballung von rund sechs Millionen Menschen (den „Sumpf Paris", den die Filmreklame so gern grell hinausschreit), es gibt das eigene Neben- und Ineinander von Schmutz und Eleganz, das Gestapel von stinkenden Körben und leeren Flaschen, zerbröckelnde Mauern, den Taubenmist in der Vorhalle von Saint-Sulpice, die Abwässer und Katzen, die in Lumpen gehüllten Clochards, den Kitsch in Kirchen und Kapellen, den Staub auf defektem Mobiliar, mürrische Kellner, die Concierges und vorsintflutliche hygienische Verhältnisse. Ich weiß nicht, ob ein Deutscher vierzehn Tage in Paris leben kann, ohne gelegentlich in helle Verzweiflung zu gera-

[1] In dem knappen, aber sehr treffenden Porträt, das als Einführung dem Bildbändchen „Paris", Knorr und Hirth Verlag, München, vorangestellt ist. Aufnahmen von August Raichle.

ten. Hat nicht doch der Schweizer Herbert Lüthy recht: „Frankreichs Uhren gehen anders"?[2] Sie gehen falsch, sie gehen nach. Französische Arbeiter sagen einem: „Marianne est bien malade — Frankreich ist krank" oder: „La France est arrierée — Frankreich ist rückständig". Sie denken an den technischen Fortschritt, an die Politik, an die Wirtschaft. „Notre pays aux structures souvent archaïques. — Dieses Land mit seinen oft archaischen Strukturen."

Was der Mann der Straße fühlt, findet sich in den klaren Analysen wissenschaftlicher Veröffentlichungen wieder: ein ganzes Heft der „Cahiers d'Economie humaine" ist dem Thema gewidmet: „La France, crise du régime, crise de la nation".[3] Dort kann man lesen: „Frankreich ist, was sein wirtschaftliches, technisches, demographisches und militärisches Potential angeht, heute in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, endgültig überrundet. Dabei ist sein Boden so reich, hält der Geburtenüberschuß an, besitzt es Gelehrte von Rang, verfügt es über Techniker und eine hohe Kultur. Das Auftauchen der großen kontinentalen Blöcke hat Frankreich um seine internationale Rolle als führende Nation gebracht ... Auf Schritt und Tritt zeigt sich seine Ohnmacht, mit seinen inneren Problemen fertig zu werden. Beweis: die soziale Unzufriedenheit, das Nachhinken des Wiederaufbaus, die Unruhe der jungen Menschen im Gedanken an die Zukunft, die Auflehnung der Kolonialvölker, das Zurückgehen unserer materiellen Macht und unserer kulturellen Strahlungskraft." Die Schrift will hineinleuchten in die objektiven Ursachen „de notre drame national". „Drame", „stagnation", „déclin", das sind lauter Worte, in denen sich die Krise spiegelt. Aber in jeder Krise steckt der Ansatz zu ihrer Überwindung. Die Schärfe der Selbstkritik darf nicht mißverstanden werden. Wer will wissen, welche Kraftreserven in diesem Volk noch schlummern, das schon so oft voreilige pessimistische Prognosen Lügen gestraft hat?

Es fällt dem Amerikaner und dem Deutschen schwer, sich in der Bewertung dieser Menschen nicht gründlich zu verrechnen. Sie sind anders, sehr anders; aber sind sie darum minderwertig? Man hat Frankreich mit Recht die „älteste und ausgeprägteste nationale Persönlichkeit Europas" genannt und gemeint: was das landläufige Urteil die französische Unordnung nenne, sei in Wirklichkeit eine höchst differenzierte menschliche Ordnung, die sich gegen die bloß technische Organisation der modernen Welt zu bewahren sucht. Auch Friedrich Sieburgs „Gott in Frankreich?" hat viele Deutsche Frankreichs Krise so sehen gelehrt.[4] Ginge nicht mit Frankreich eine der letzten Hoffnungen der abendländischen Kultur zugrunde?

---

[2] Europa Verlag, Zürich-Stuttgart-Wien (354 S.) DM 15,80. Das Werk ist nach *Friedrich Sieburg* „eine ungewöhnlich intelligente und gründliche Studie". Daß ein „Neutraler" sie schrieb, erhöht ihren Wert. Lüthy untersucht vor allem die politisch-wirtschaftlichen Aspekte und forscht nach den Gründen für „das dauernde Leistungsdefizit der französischen Wirtschaft". Ein sehr gut dokumentiertes und eher pessimistisches Frankreichbuch.

[3] Les Editions ouvrières. Economie et Humanisme (179 S.).

[4] Erweiterte Auflage 1954, Societäts-Verlag, Frankfurt/Main (358 S.) DM 12,80. Das

Wie leicht sind unsere Urteile dumm und hochmütig! Als wir am Sonntag nach der Abendmesse oben in der Herz-Jesu-Sühnekirche auf dem Montmartre in die brodelnde Tiefe der Millionenstadt, über die sich der Abend senkte, hinabstiegen — hinter uns die weiße Silhouette des Sacré-Coeur, um uns herum Andenkenverkäufer, spielende Kinder, Soldaten und flanierende Spaziergänger — da zuckten deutsche Touristen neben mir die Achsel über diesen „Rummel" in und außerhalb der Kirche. Waren sie blind für die ergreifende Brüderlichkeit, die in dieser Sonntagabendstunde in der Kirche und vor der Kirche über all diesen Menschen lag? Die deutsche Energie, Sauberkeit und Exaktheit, die uns allen im Blut liegt, in Ehren! Ebenso unseren Ernst und den Stil religiöser Feiern, wie wir ihn lieben; aber führt das alles nicht leicht in eine gefährliche Nähe zum Pharisäertum? Die Weste ist weiß; aber ist das Herz darum allein schon gut? Umgekehrt: hat die romanische Sorglosigkeit, die hier wie in Italien und Spanien bis zur Vernachlässigung und Schlamperei gehen kann, nicht oft eine sehr menschliche Note? Der Mensch ist mehr als das Kleid und die Vorschrift. Die Art dieser Menschen scheint dem Kastengeist und Herrenwesen gründlicher abhold als das deutsche Wesen. Die ganze Atmosphäre ist hier brüderlicher. Vielleicht ist das die bezeichnende Note des Französischen.

Die Kirche vom Sacré-Coeur mag keine künstlerische Gipfelleistung sein; was verschlägt es? Auf diese Weise tritt ihr religiöser Charakter um so klarer hervor. Man steigt zu ihr hinauf, nicht um ein Kunstdenkmal zu studieren, sondern um zu beten. Man muß sich von der Andacht, ja der Inbrunst ergreifen lassen, die die Tausende beseelt, die hier vor dem eucharistischen Christus auf den Knien liegen: Menschen aller Stände und Nationen. Daß die Ausführung der Gemeinschaftsmesse nach unseren Begriffen nicht übermäßig klappt, ist schließlich nicht so wichtig. Diese Menschen glauben und beten. Sie erinnern an das Gebetsklima von Lourdes, ja an die Volksscharen, die einst den Herrn in Galiläa umdrängten (was wird das für ein Schmutz und ein orientalisches Durcheinander gewesen sein!).

„Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid!" Flandrin hat um die Jahrhundertwende einen Christus gemalt, der hier, vom Montmartre aus, auf die Menschen der Weltstadt hinabschaut. Frankreich hat immerhin dem Herzen des Welterlösers dieses die ganze Stadt überragende und ihr den Stempel aufdrückende Denkmal gesetzt, und zwar als öffentliches Bekenntnis seiner Schuld. Es ist das Gotteshaus seiner Sühne. Hier fühlen sich die Katholiken der ganzen Welt daheim: Nordamerikaner und Chinesen, Skandinavier und Schwarze, Deutsche und Schweizer. An jenem Abend machte ich da oben die Bekanntschaft eines jungen, liebenswürdigen Karmelitermönches aus Indien ...

---

bekannte Buch des ausgezeichneten Frankreichkenners bleibt auch heute wertvoll. Die Neuausgabe ist um ein 50 Seiten starkes Kapitel vermehrt, das die Lage nach dem zweiten Weltkrieg untersucht und eine gewisse Enttäuschung verrät. Sieburg warnt vor der Illusion, als ob eine wirkliche Verständigung zwischen den beiden Nachbarvölkern eine leichte Sache wäre.

Das ist überhaupt ein Zug im Antlitz dieser Stadt: dieses bunte Völker- und Rassengemisch. Man kann sich fragen, ob es außer Rom auf der Welt noch eine Stadt gibt, die ein solches Zentrum übernationaler Brüderlichkeit darstellt wie Paris. Es ist nicht nur die beträchtliche Zahl der Menschen aus fremden Völkern und Erdteilen, die (oft in ihrer fremdartigen einheimischen Tracht) durch die Straßen fluten, all die arabischen und chinesischen Namen an Geschäften und Gaststätten, die Chou-Chen und Hang-Khen, — ganze Stadtteile werden von ihnen geprägt —, nein es ist die Tatsache, daß sie sich heimisch fühlen und assimiliert werden; daß die große Stadt eine weite, umfassende Sympathie für alles Menschliche besitzt; (was leider real durchaus nicht heißt, daß all diese Menschen immer ihr Auskommen fänden, ja daß nicht schreiende soziale Not bestehe. Jeder weiß, wie problematisch zum Beispiel die Lage der nordafrikanischen Arbeiter in Frankreich ist). Gerade in den Tagen, wo ich dort bin, findet der erste Weltkongreß schwarzer Autoren in Paris statt, und es verdient Beachtung, daß man ihnen dafür keinen geringeren Tagungsort als die Sorbonne zur Verfügung gestellt hat.

Wenn schon in jedem Menschen zwei Seelen wohnen, wie soll der Charakter eines großen Volkes, das sich in dieser Millionenstadt spiegelt, auf eine glatte Formel zu bringen sein? Wieder und wieder muß der Fremde, der durch die Stadt pilgert, Züge feststellen, die sich zu widersprechen scheinen. Wie kommt es, daß gerade in dieser Atmosphäre der Brüderlichkeit so viele Denkmäler des Hasses aufgerichtet sind? Immer noch begegnet der Reisende den kleinen und großen Marmortafeln, die das Gedächtnis an die Greuel der Besatzungszeit lebendig erhalten. Im Innern der Gare de l'Est zum Beispiel, dem Bahnhof, an dem die Züge aus Deutschland ankommen, befindet sich eine große Marmortafel mit der Inschrift: „Von diesem Bahnhof nahmen die tragischen Transporte von Tausenden französischer Patrioten ihren Ausgang, die sie in die Gefängnisse, in die Konzentrations- und Todeslager des Nazi-Deutschlands führen sollten. Franzosen denkt daran!" — „Von den Deutschen gemordet" — „Von der SS getötet" — so melden an Straßen und Plätzen kleinere Tafeln, die manchmal mit Blumen geschmückt sind. Wer die französische Geschichte kennt, kennt das blutige Aufflammen der gallischen Leidenschaft. Aber vor diesen Tafeln erlebt der Deutsche auch mit brennender Scham, welche Unsumme von Leid und Unrecht der Krieg und ein verbrecherisches Regime über Frankreich gebracht haben. Das alles hat den deutschen Namen befleckt, und es steht dem deutschen Besucher wahrlich nicht an, Kritik zu üben. Wohl aber können wir uns denken und möchten wir wünschen, daß eines Tages französische Christen diese Tafeln entfernen, weil sie längst über die Gedanken der Rache hinausgewachsen sind. Schon heute wirken diese Mahntafeln irgendwie überholt. Nur noch der Fremde scheint ihrer zu achten.

Während draußen in der Welt Christian Dior und die Folies Bergère, die Bücher von Simone de Beauvoir und Françoise Sagan als die typischen Vertreter von Paris gelten, begegnet der aufmerksame Besucher in der Seine-

Stadt Männern und Frauen, die einen durchaus soliden Eindruck machen. Die Familie ist in Frankreich noch nicht zerstört. Man sieht auffallend viel Kinder, und oft sind Vater und Mutter von drei oder vier Kindern umgeben. Fast jedes Mädchen schleppt seine Puppe mit sich, ja man kann selbst Knaben mit einer Puppe sehen! Der Anstieg der Geburten, der sich nach dem Kriege deutlich bemerkbar machte, scheint anzuhalten. Die hohen Familienzulagen spielen dabei offenbar eine wichtige Rolle.

Viele Reisende sehen nur den flutenden Weltstadtverkehr und die leuchtende Reklame. Sie sehen die Stadt der Ministerien und Banken, die Museen, Ausstellungen und Theater, die vornehmen Viertel mit ihren Anlagen und die Elendsquartiere. Aber man kann auch als Pilger durch die Straßen von Paris gehen und all die Stätten aufsuchen, die mit christlicher Überlieferung gesättigt sind. Überall in Paris gibt es Kirchen und Kapellen, und in all diesen Gotteshäusern wird gebetet. Das allein ist schon heilig und tröstend; aber das eigentlich Ergreifende ist, wenn einem zum Bewußtsein kommt, wie in diesem Glauben und diesem Gebet die jahrhundertealte Christlichkeit dieser Stadt weiterlebt. Diese Stadt ist von einer heiligen Geschichtsmächtigkeit. Sie ist eine Stadt der Sünde, wie leider alle Großstädte Stätten der Sünde sind; aber sie ist zugleich auch eine Stadt der Heiligen. Nicht nur die Vergangenheit, auch das Stadtbild von heute ist durchaus von den Heiligen geprägt.

Man braucht nur die Métro, die Untergrundbahn, zu benutzen, und schon beginnen die heiligen Namen in die profane Gegenwart hineinzuläuten: Montmartre, St. Denis und St. Martin, Madeleine und Trinité, Notre-Dame-des-Champs und Notre-Dame-de-Lorette. Gewiß, dazwischen melden sich ganz andere Namen: Voltaire, Jaurès, Anatole France, Emile Zola, Gambetta. Aber dann kommen wieder die Stationen, die wie Anrufungen der Allerheiligen-Litanei wirken: St. Sébastien, St. Philippe-du-Roule, St. Georges, St. Germain-des-Prés, St. Ambroise, St. Augustin, St. Sulpice, St. Placide, St. Marcel, St. François-Xavier. Über dreißig solcher christlichen Stationen-Namen habe ich gezählt. Sie beginnen zu sprechen, sobald man sich die christliche Geschichte dieser Stadt ins Gedächtnis ruft.

Die christliche Geschichte von Paris hebt in grauer Vorzeit, im 3. Jahrhundert, an mit dem Martyrerbischof Dionysius, an den der Martyrerberg Montmartre und St. Denis erinnern, mit der heiligen Schutzfrau Genoveva und dem heiligen König Ludwig. Bernhard von Clairvaux betete hier, ebenso Thomas von Canterbury und Brigitte von Schweden. Im alten Studentenviertel, dem Quartier Latin, lehrten Albert der Deutsche, Bonaventura und Thomas von Aquin, hier lebten Ignatius von Loyola und Franz Xaver, der heilige Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Bérulle und Madame Acarie. Vor der Porte Saint-Honoré wurde Jeanne d'Arc verwundet. Paris bewahrt das Andenken an all die Glaubenszeugen der blutigen Revolution und der Kommune: Ergriffen steht man im Hof des alten Karmeliterklosters an der Stelle, wo am 2. September 1792 Priester und Bischöfe hingeschlachtet wur-

den, in der rue de Picpus vor dem Grabmal der sechzehn Karmelitinnen von Compiègne, die durch die Bücher von Gertrud von Le Fort und Bernanos in die Weltliteratur eingegangen sind; in der Kirche der Ausländer in der rue de Sèvres vor dem Grabmal von P. Olivaint SJ und seiner Gefährten, die 1870 ein Opfer der Kommune wurden.

Manchmal reiht sich in einer Straße eine Erinnerungsstätte an die andere: so in der rue du Bac: Haus und Kirche der Priester von den Auswärtigen Missionen, von wo so viel Blutzeugen der modernen Missionsgeschichte bis in unsere Gegenwart ausgezogen sind, und wenige Schritte weiter das Weltmutterhaus der Barmherzigen Schwestern, wo das Herz des heiligen Vinzenz von Paul verehrt wird, wo die heilige Ludowika Marillac und die heilige Katharina Labouré bestattet sind und im Jahre 1830 die Muttergottes erschienen ist. Beide Stätten können als Beispiel für das Ausstrahlen der heiligen Geschichte in die Gegenwart und Zukunft stehen. Denn noch heute arbeiten die Priester der Auswärtigen Missionen auf vielen Missionsfeldern der Weltkirche, und das Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern ist ein Zentrum der Weltcaritas und zugleich einer der international eifrig besuchten Marien-Wallfahrtsorte der Welt. Von hier nahm die sogenannte „Wunderbare Medaille" ihren Ausgang und stellt so etwas wie eine Familienbeziehung all ihrer Träger zu dem Heiligtum in der rue du Bac dar.

Vielleicht ist es gut, daß Paris politisch keine Königin besitzt, obgleich dieser Stadt, deren Leben so spürbar von der Anwesenheit der Frau bestimmt wird, eine Königin gut anstünde. So kommt deutlicher zur Anschauung, welche Rolle in ihrem Dasein Maria spielt. Maria ist die Königin dieser Stadt. Ein deutscher Katholik, der seit über zwanzig Jahren in Frankreich lebt, hat mir gestanden, daß ihm erst hier aufgegangen sei, welche Bedeutung der Muttergottes im Leben der Kirche zukommt. Das Beten der Menschen hat es ihn gelehrt. Nicht nur ist die ehrwürdige Kathedrale dieser Stadt wie mit Selbstverständlichkeit die Kirche von Notre-Dame und findet sich in ihren Mauern noch eine ganze Reihe bekannter Marienheiligtümer: Notre-Dame-de-Boulogne, Notre-Dame-de-Neuilly, Notre-Dame-des-Victoires und manche andere, sondern in jeder Kirche hat Maria ihre Statue und womöglich ihre Kapelle, und die Besucher der Kirche versäumen nicht, dort lange zu knien und Kerzen zu entzünden. Überall in den Pariser Kirchen sprechen ungezählte lebendige Flammen die Sprache der Liebe, des Vertrauens, der Dankbarkeit gegenüber der Mutter Jesu.

Die Pariser Kirchen kennen noch eine andere Art lebendiger Gegenwart, die des „prêtre de garde", des Priesters vom Dienst. Den ganzen Tag über hält er sich in der Sakristei oder in einer Seitenkapelle auf und ist für jedermann zu sprechen. Dabei scheint es, als ob persönliche, religiöse Anliegen durchaus im Vordergrund stehen; man sucht im Priester zu allererst den Beichtvater, den Seelenführer. Die Beicht und die Seelenführung spielen im französischen Katholizismus eine bedeutsame Rolle. Französische Katholiken, die nach Deutschland kommen, wundern sich, daß man bei uns nicht

zu jeder Stunde einen Beichtvater findet; sie vermissen bei den jungen Menschen unserer katholischen Verbände die Intensität eines inneren Lebens mit Betrachtung und Seelenführung, wie es tatsächlich für die Elite der französischen Glaubensbrüder drüben bezeichnend ist. — Und wieder habe ich so ein Pariser Pilger-Erlebnis: ich stehe in St. Augustin, einer im übrigen uninteressanten Kirche aus dem 19. Jahrhundert, vor dem Beichtstuhl des Abbé Huvelin, wo sich Ende Oktober 1886 die Bekehrung von Charles de Foucauld vollendete. Was für ein Gnadenimpuls für die ganze Kirche ist von hier ausgegangen bis zu den Kleinen Brüdern und Schwestern von Jesus und ihrer Botschaft der Armut und Demut, der Anbetung und Brüderlichkeit! Man wagt nicht, den Gläubigen den Beichtstuhl zu bezeichnen; man fürchtet, daß frommer Übereifer ihn zerstückeln würde.

Liegt es nicht auch daran, daß der französische Priester seine eigene Formung und Gnade besitzt, einen geistlichen Stil; wie wir ihn zugespitzt aus dem französischen Priesterroman kennen? Die französischen Priester und noch deutlicher die Ordensleute sind viel schärfer als bei uns vom bürgerlichen Lebensstil geschieden. Nicht nur durch Kutte und Soutane. Das ganze Wesen, Antlitz und Hände, die groben Schuhe, der Ledergürtel, den sie seit dem Krieg so gern tragen, alles wirkt aszetisch streng, zum Wanderer und Soldaten hin. Man speist bei ihnen an einem wachstuchbezogenen Tisch und übernachtet in einer ärmlichen Kammer, deren ganze Ausstattung ein Feldbett, ein paar armselige alte Möbel und eine Blechschüssel bildet. Der französische Priester ist arm. Er lebt die Armut als eine apostolische Tugend. Mit Ergriffenheit lese ich als Reiselektüre das Journal spirituel von P. Albert Valensin, das man nach seinem Tod veröffentlicht hat; diese Innerlichkeit, dieser Bußgeist und apostolische Elan![5] Ob das französische Ordensleben der ursprünglichen Armut und Strenge nicht näher geblieben ist als das anderer Länder des Westens?

Es wäre anregend, von all den Versuchen liturgischer Neugestaltung zu berichten, denen man im religiösen Leben der Stadt begegnet. Etwa von den „Grands Clercs", der Vereinigung der „großen" Altardiener, in die junge Männer nicht unter 17 Jahren aufgenommen werden, zu denen aber auch erwachsene Männer und Familienväter zählen und in denen die niederen Stufen des Diakonats neu aufleben. Oder der Zusammenschluß von Priestergemeinschaften wie in St. Séverin. Diese mitten im Quartier Latin gelegene Kirche hält engen Kontakt mit der Hochschulgemeinde und ist ein Zentrum liturgischer Erneuerung.[6]

In der Kirche von Saint-Sulpice findet sich eine Einrichtung, die man auch anderswo, vor allem wieder in St. Séverin beobachten kann: am Eingang liegt ein Buch aufgeschlagen, in das die Gläubigen ihre Anliegen nie-

[5] La Vie intérieure d'un Jésuite. Journal spirituel du P. Albert Valensin 1873—1944. (220 S.) Paris 1953, Aubier.

[6] Vgl. *La Messe! Les Chrétiens autour de l'Autel* par les Prêtres de la Communauté sacerdotale de Saint-Séverin. Bruges 1955, Desclée de Brouwer.

derschreiben, die dann bei der Pfarrmesse öffentlich verkündet werden. Wenn man in diesem Buch blättert, weht einem wieder das Menschlich-Brüderliche entgegen, von dem oben die Rede war: „Mein Gott, hab Erbarmen mit meiner Familie!" — „Ach Herr, bitte, schenk unserm lieben Kleinen die Gesundheit!" — „Unbeflecktes Herz Mariä, führe die getrennten Gatten wieder zusammen!" — „Herr, hilf mir, die Schwierigkeiten dieser kritischen Lebensperiode meistern! Stärke mich; ich vertraue auf dich!" — „Herr, laß mich vor dem 4. ein Zimmer finden, damit ich an einer Auseinandersetzung mit meinem Wirt vorbeikomme!" — „Herr, gib, daß ich meinen Gatten zurückerhalte!" — Dann steht da die Bitte: „Daß ein Ordensberuf zur Erfüllung komme ... für das Zustandekommen einer Ehe ... für die Genesung einer Kranken! Daß mein Verlobter heil aus Algerien zurückkehre!" Es sind die Flehrufe des Volkes. Es sind die Rufe, die in Galiläa und Judäa Jesus entgegentönten: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner!"

Wie weit sind wir hier von den dürren Zahlen der Statistik! Nicht als ob zum Beispiel die Zahl der Kirchenbesucher unwichtig wäre. Derartige Erhebungen bieten durchaus wertvolle Anhaltspunkte. Dennoch läßt sich mit Statistik allein die religiöse Qualität und Intensität eines Volkes nicht messen. Dazu muß man mit ihm leben und mit ihm beten. Ebenso ist es gewiß berechtigt, die geistigen Krisen aufmerksam zu verfolgen, die den französischen Katholizismus erschüttern, zumal wir selbst ja in diese Auseinandersetzungen mit hineingezogen sind: das Ringen um die „Nouvelle Théologie", das Drama der Arbeiterpriester und jetzt die Krise innerhalb der katholischen Jugendverbände, insbesondere der JEC (der akademischen Jugend), die offenbar eng mit den Auseinandersetzungen um eine Theologie der Laien zusammenhängt. Dennoch muß man sich hüten, danach allein den Stand der Kirche in Frankreich beurteilen zu wollen. Wir denken nicht daran, die genannten Erscheinungen als bloße Randerscheinungen abzutun; aber ebensowenig sind sie einfach „der Katholizismus Frankreichs". Zu ihm gehören all die vielen Millionen in Welt und Kloster, die nach dem Glauben der Väter in Frömmigkeit und Entsagung schlicht als treue Söhne und Töchter der Kirche leben. Sie bilden das Gros des christlichen Heerbannes. Von ihnen hört man in der Presse wenig; aber sie sind da und bestimmen viel mehr, als die meisten wissen, den christlichen Charakter des Landes.

In den Buchläden kommt dem Besucher die Fülle und Lebendigkeit der katholischen Publizistik zum Bewußtsein. Das religiöse Buch erlebt in Frankreich Auflagen, die uns mit Neid erfüllen können. Die bekannte Schrift von Godin „Ist Frankreich Missionsland?" hat das 95. Tausend erreicht, „Mitten in der Welt" von Voillaume das 45. Tausend. „Das Gottesvolk" von Daniel-Rops liegt im 429. Tausend vor, der zweite Band „Jesus in seiner Zeit" im 485. Tausend![7] Es will uns auch scheinen, als nähme das Interesse

[7] Vgl. den umfassenden Bericht über die katholische Buchproduktion in Frankreich in *Informations Catholiques Internationales* Juni 1955, S. 17—25. Ferner: Cinquante Ans de Pensée catholique française, Bd. 15 der Bibliothèque Ecclesia (252 S.), Paris 1955, Fayard.

an deutschen Autoren zu und mehrten sich die Übersetzungen aus dem Deutschen: Guardini (mit vielen Titeln), Häring, Jungmann, Lippert, Parsch, Hugo Rahner, Edith Stein, Urs von Balthasar, Eugen Walter ... Das sind Stichproben. Im übrigen muß man feststellen, daß die Reihe der großen christlichen Romanciers bisher ohne ebenbürtige Erben geblieben ist. Was nach Bernanos und Mauriac kommt, kann sich mit ihnen nicht messen: Luc Estang, Paul André Lesort und Jean Cayrol, wenn man diesen letzten überhaupt einen christlichen Autor nennen will. Mauriac selbst hat seinen Zenit überschritten, und über die Bibelkommentare des greisen Claudel geht man zur Tagesordnung über, wenn man ihnen auch geniale Einfälle und Stellen von schöpferischer Kraft nicht abspricht. Die Jungen schauen nach neuen Namen aus. Aber wo bleiben diese?

Es fügte sich, daß der Abschied von einem Dreiklang gebildet wurde: Wir standen in Meaux am Grabe des großen Bossuet und fanden, daß die Kathedrale seinen Geist klassischer Zucht besser repräsentiert als das pompös aufgetürmte Grabmal. Von Bossuet geht die Linie bis zum tönenden Bekenntnis Claudels; und dieser Orgelton bleibt ein wesentlicher Klang im christlichen Erbe Frankreichs. Dann fuhren wir bei strömendem Regen durch das Gelände der Marneschlacht und standen bei Villeroy an der Stelle, an der Charles Péguy am 5. September 1914 von einer deutschen Kugel fiel. In Péguy gesellt sich zur orgelhaften Glut der schlichte Geigenton des brüderlichen Lebens, das neuentdeckte Wissen um die humanitas Christi, um die Gemeinde der Gläubigen und die Heiligung unserer irdischen Aufgabe.

Schließlich durfte ich wieder einmal in Brou-sur-Chantereine bei den Schwestern des Krankenordens weilen und ihnen von der Kirche in Deutschland berichten. Das Werk, das im Jahr 1930 begonnen wurde, strebt kräftig voran: die Gründung eines fünften Hauses in Frankreich steht bevor; in den Vereinigten Staaten wurde bei Philadelphia das Kloster Regina Mundi errichtet, zwei schwarze Schwestern und zwei Japanerinnen gehören diesem Konvent an. Auch in Deutschland warten viele kranke Menschen auf eine Niederlassung der „Schwestern von Jesus dem Gekreuzigten".[8]

Das ist Wehen des Geistes in der Kirche. Wie viele christliche Impulse sind schon von der Kirche Frankreichs ausgegangen! Wir wollen es dankbar anerkennen und beten, daß sich in der Kirche Christi die Gaben und Gnaden jedes Volkes ungeschmälert entfalten können: die der Christenheit Deutschland und die der Christenheit Frankreich. Die Fülle der Schöpfung und der Erlösung offenbart sich erst in ihrer aller brüderlichem Zusammenklang.

Damit schließen wir die Aufzeichnungen aus dem Tagebuch unserer Pilgerfahrt. Sie erheben nicht den Anspruch eines umfassenden Bildes. Sie ziehen nicht die Summe und geben keinen Schlüssel für die Zukunft. Sie mögen sich mit eigenen Reiseerlebnissen des Lesers zusammenfügen und die

[8] Im Lichte des Kreuzes. Ein Orden für Kranke. In dieser Zeitschrift 147 (1951) 421—428.

oft so einseitigen Berichte der Journalisten vom Christlichen her ergänzen. Dabei wäre es zu wenig festzustellen, daß neben all dem anderen das Christliche auch da ist. Es ist in diesem Volk, seiner Kultur und Geschichte mehr: es ist Wurzel- und Muttergrund. Weder Frankreich noch die Franzosen sind ohne ihr katholisches Erbe zu verstehen.

Puschkins Verhältnis zur Religion

JOHANN KOBETZ

Walerij Brjussow, ein Dichter des russischen Symbolismus und ein ausgezeichneter Puschkinkenner, stellte einmal die Frage: „Verstehen wir Puschkin?“[1] Er antwortete darauf, daß man dies bei der unverschlüsselten, offenherzigen, einfachen und klaren Dichtung Puschkins annehmen müßte, wenn für das Gegenteil nicht so eindringlich der Streit spräche, in dessen Verlauf sich die Literaturgelehrten gegenseitig vorwürfen, Puschkin nicht verstanden zu haben. Um so weniger können wir uns anmaßen, Puschkin als Vertreter eines fremden Volkes völlig zu verstehen, obwohl es grundsätzlich keinesfalls so zu sein braucht, daß ein Volk seine eigenen Dichter besser kennt und versteht als die fremden. Die deutsche Dostojewski-Forschung stellt z. B. zweifellos quantitativ und qualitativ die russische weit in den Schatten, und Heinrich Heine ist im Ausland mehr verbreitet und vielleicht besser verstanden als in seinem Heimatland.

Puschkin ist bei uns wenig bekannt, wahrscheinlich deswegen, weil seine Dichtung, deren Reize in der genialen Einfachheit und der einschmeichelnden Musikalität ihrer Sprache beschlossen liegen, schwer übersetzbar ist; nicht minder aber auch, weil die Legende vom „heiligen“, „mystischen“ Rußland, das sich angeblich in Tolstoi und Dostojewski offenbart, bei uns tiefe Wurzeln geschlagen und zu einer einseitigen Auffassung über die russische Literatur geführt hat, die in Tolstoi und Dostojewski den vollkommenen Ausdruck der „russischen Volksseele“ und der russischen Wirklichkeit schlechthin sieht. Diese beiden Großen der russischen Literatur haben sich jedoch selbst stets als Schüler Puschkins bezeichnet, des unübertroffenen und unübertrefflichen Lehrmeisters der russischen Dichtung.

Alexander Sergejewitsch Puschkin (geb. am 6. Juni 1799 in Moskau, gefallen im Duell am 10. Februar 1837 in Petersburg) hat nach dem Ausdruck Turgenjews „als erster mit kraftvoller Hand schließlich die Fahne der Poesie

[1] *Epocha* 1918 kn. 1. *Miscellanea.*

tief in die russische Erde" gepflanzt. Er gilt auch heute noch als der größte, der vollkommenste und beliebteste Dichter Rußlands, als Begründer der russischen Literatursprache und als Vater der russischen Dichtung. Maxim Gorki sagte von ihm: „Er ist bei uns der Ursprung aller Quellen" (nacalo vsech nacal).[2] Als er in die russische Literatur eintrat, war diese nicht viel mehr als eine leichtsinnige, verspielte Muse im Dienst des Zarenhofes, repräsentiert durch Dershawin, Karamsin und Shukowski. Puschkin begann in einem Klassizismus, der ganz im Banne des Französischen und der Antike stand, überwand nach kurzer Zeit die farbenprächtige, volkstümliche Romantik und den sozial verbrämten Byronismus und führte die russische Literatur stetig und sicher zu bewunderungswürdiger Realistik; von unsicheren Versuchen und kindlicher Unbeholfenheit, von Oberflächlichkeit und Schwulst zu jener Reife und dichterischen Vollkommenheit, in der das Einfache genial wirkt, das Nationale im Allgemein-Menschlichen und das Zeitliche im Überzeitlichen aufgeht, wodurch die russische Dichtung in der Weltliteratur einen würdigen Platz errang. Seine Dichtung bildet die mächtige Brücke zwischen dem vorpetrinischen „heiligen" Altrußland und dem „geistigen", „aufgeklärten", „europäisierten" modernen Rußland und gibt eine so gewaltige Synthese, wie sie in so kurzer Zeit keinem anderen Dichter gelang.

Man hat deswegen Puschkins Stellung und Bedeutung in der russischen Literatur nicht zu Unrecht mit der Goethes in der deutschen verglichen. Und wie über Goethes religiöse Haltung ist man sich auch über die Puschkins uneins. Die Meinungen darüber bewegen sich in allen Abstufungen zwischen zwei Extremen: Die einen behaupten, Puschkin sei trotz gelegentlicher Angriffe gegen die Kirchendogmen und die Geistlichkeit orthodoxer Christ gewesen; die anderen halten ihn trotz gewisser äußerer Religiosität für einen Atheisten. In seiner „Russischen Dichtung im 19. Jahrhundert" hat sich der Göttinger Slawist Maximilian Braun dahin geäußert, „daß Puschkin kein allzu religiöser Mensch war ... Nach tiefen religiösen Empfindungen würde man in seinen Werken doch wohl vergeblich suchen ... Um die Feststellung einer gewissen religiösen Indifferenz wird man nicht herumkommen."[3]

Josi von Koskull, um ein weiteres deutsches Beispiel zu nennen, drückt sich noch eindeutiger aus: „Ein religiöses Gefühl hat Alexander Puschkin nicht gekannt. Keiner seiner Helden ist ein frommer Mensch. Keines seiner lyrischen Gedichte hat einen religiösen Inhalt".[4] Ähnliche Beispiele könnte man nach Belieben bringen, zumal wohl kaum einer der sowjetrussischen Literaturgelehrten aus leicht durchschaubaren Gründen die These von der Religiosität Puschkins vertreten wird. Sowenig man auch sonst ihre Forschungsergebnisse übersehen sollte, in manchen Fragen, und sicherlich auch

---

[2] *P. Maximow*, O Gór'kom (Über Gorki), Moskau 1939, S. 31.
[3] *Maximilian Braun*, Russische Dichtung im XIX. Jahrhundert. Heidelberg 1953, S. 73.
[4] *Josi von Koskull*, Der junge Puschkin. Berlin 1948, S. 57.

in der Beurteilung der religiösen Haltung Puschkins sind sie wegen ideologischer Befangenheit nicht zuverlässig, so daß man sicherer geht, wenn man auf ältere Veröffentlichungen zu unserem Thema zurückgreift, etwa auf Hippius „Puschkin und das Christentum" (Petersburg 1915) oder auf Gerschensons „Weisheit Puschkins" (Moskau 1919) u. a. Nicht als ob diese Bücher hier letzte Erkenntnisse brächten — manche Thesen darin sind zu strittig, als daß man sie einfach hinnehmen könnte, aber das Für und Wider wird doch noch ohne politische Befangenheit wissenschaftlich und sachlich geprüft.

Die meisten der Gedichte Puschkins, die gewöhnlich als Beispiele für seine antireligiöse Haltung angeführt werden, erwuchsen aus jugendlichem Übermut, aus der Freude an geistreicher Respektlosigkeit sowie aus der oberflächlichen und frivolen Erziehung im Elternhaus. Des Jungen religiöse Regungen wären sicherlich bald vom Gift der französischen Aufklärung zerfressen worden, hätten ihn nicht seine Großmutter Maria Alexejewna Hannibal (1745—1818) und seine treue Amme Arina Rodionowna (1754—1828) immer wieder aus der Voltairianischen Stickluft seiner Umgebung in die Welt der altrussischen Gläubigkeit und Frömmigkeit und der Volksdichtung geführt. Seinen ersten Religionsunterricht erhielt er von einem hochgebildeten Geistlichen, der es nicht versäumt hatte, vor der Lektüre der französischen Enzyklopädisten, vor diesen „apôtres du diable", eindringlich zu warnen. Aber gerade das reizte den Jungen, in der Bibliothek des Vaters, die alle freigeistigen Bücher der französischen Aufklärer enthielt, schlaflose Nächte zuzubringen und ein Buch nach dem andern zu verschlingen. Ganz nach der Mode seiner Zeit versuchte er sich in Voltairianischer Geistreichelei. Im Gedicht „An einen dichtenden Freund"[5] (1814) läßt er z. B. einen Dorfpopen, der bei einer Hochzeit zu tief ins Glas geschaut hat, trunken nach Hause wanken. Ein Bäuerlein, das ihm begegnet, fragt spitz, ob der Teufel im Wein, vor dem der Pope so oft in seiner Predigt die Gemeinde gewarnt habe, ihm jetzt nicht gar zu sehr zusetze. „Befolgt jederzeit, was mein Wort geraten", erwidert der Pope, „allein ein Beispiel nehmt euch nicht an meinen Taten". Bedenkt man, daß die Erblichkeit des Popenamtes, die bis 1864 dauerte, „mitunter die ungeeignetsten, sittlich minderwertigsten Subjekte veranlassen konnte, einen religiösen Obskurantismus und betonte Gleichgültigkeit beim Versehen ihres Amtes zur Schau zu tragen",[6] dann wird einem klar, daß „die alte russische Priesterschaft, auf die der Adel mit Verachtung herabsah, die bei der Bauernschaft als bestechlich galt und ihrerseits wieder vom Bischof geschröpft wurde, ... bei ihren Schäfchen zu keinem rechten Ansehen kommen" konnte.[7] Puschkins Spott ist zwar für einen Fünfzehnjährigen respektlos, aber doch sehr maßvoll.

---

[5] Alle Gedichte werden, soweit die Übersetzer nicht genannt werden, nach *A. S. Puschkin*, Gedichte, Poeme, Eugen Onegin, Berlin 1947, SWA-Verlag, zitiert.

[6] *Hans von Eckhardt*, Russisches Christentum. München 1947, S. 240.

[7] Ebda. S. 242.

Gegen die Popen geht es auch im „Städtchen“ (1815). Reumütig bekennt der Dichter vor Gott, daß er eine Unterhaltung mit dessen Dienern, mit den städtischen Popen, gar sehr fürchte und die Dorfgeistlichen so wenig liebe wie der Papst die Judäer. Die Gedichte „Der Ungläubige“ (1817) „Die Wiedergeburt“ (1819), die nicht selten angeführt werden, um Puschkins atheistische Weltanschauung zu bekräftigen, zeugen viel eher davon, daß die Sehnsucht nach dem Licht des Glaubens in ihm lebte. Das erste Gedicht ist eine Entgegnung Puschkins auf Shukowskis „Hymne an Gott“, die alle auffordert, Gott überall zu suchen, zu bekennen und zu lobpreisen. Puschkin erwidert, daß dies nicht jedem Menschen möglich sei. Die Seelenpein eines solchen von der Glaubenslosigkeit, „der grausen Führerin“, geleiteten Menschen ist schrecklich: „trotzig und allein“ irrt er umher, „vom inneren Nichts erdrückt“, ohne jeglichen „Halt in seiner Seelenpein“. „Keine Hand mit mildem Vatersegen“ streckt sich ihm entgegen „aus lichten Himmelshöhn“. In seinem Leid sei er nicht der Verachtung und des Hasses, sondern des Mitleids und der Tränen der Frommen wert; denn mit „neidisch finsterem Blick“ sehe er die andächtige Gemeinde vor dem Altar in innigem Gebet „und denkt: ‚Die Glücklichen! O wär auch mir gegönnt, zu fliehen der Leidenschaft, die mir im Busen brennt, zu richten die Vernunft mit ihrem Spott und Hohne und glaubensvoll zu knien vor des Allschöpfers Throne!‘“ Das zweite Gedicht zeigt, wie sich des Dichters gequälte sündige Seele durch Verirrungen zur Reinheit durchrang.

Die bisher erwähnten Gedichte gehören ausnahmslos der frühen Jugendzeit Puschkins an. „Das Märchen vom Popen und seinem Knecht Balda“ (1830) dagegen hat er bereits als reifer Mann verfaßt, oder besser gesagt, nach der Erzählung seiner frommen Amme Arina Rodionowna aufgezeichnet. Es ist eine Satire auf die Popen ganz im Sinn der russischen Volksmärchen und hat nichts Atheistisches an sich: pfäffische Habgier zerbricht hier an bäuerlicher Schlauheit — das ist der Sinn des angeblich atheistischen Gedichtes.

Vom gleichen Geist wie die Gedichte auf religiöse Themen in der Frühzeit waren auch seine politischen Gedichte von damals: sie sollten angreifen, verletzen, entthronen; in seinen bissigen, frechen Epigrammen hatte er es auf die höchsten Persönlichkeiten am Zarenhof abgesehen; seine politischen Gedichte sollten „der Welt das Lied der Freiheit singen“, „das Laster treffen auf dem Thron!“ („Die Freiheit“ 1817, dann „Noel“ 1818, „Das Dorf“ 1819 u. a.). Nur der Fürsprache seiner einflußreichen Freunde und Gönner hatte er es zu verdanken, daß er im Mai 1820 nicht nach Sibirien, sondern nach dem Süden verbannt wurde.

In dieser Zeit der Verbannung (1820—1824), als seine Seele von neuen Zweifeln gequält wurde, als er „schmerzlich auf sein Grab“ harrte („Ich habe überlebt mein Sehnen“ 1821), als ihm aber auch mitunter eine lichte Hoffnung auf die individuelle Unsterblichkeit leuchtete („Ich lieb’ dein rätselvolles Dunkel“ 1822), trat an ihn ein „tückischer Dämon“ heran („Der

Dämon" 1823) und stachelte ihn zu der blasphemischen Parodie „Gabrielade" (1821) an, die für das Verständnis der These vom Atheismus Puschkins viel wichtiger werden sollte als die verhältnismäßig harmlosen Witzeleien über die russischen Popen. Mag sie auch unter dem Einfluß von Voltaire und Parny entstanden und durch die heuchlerische Kirchenfrömmigkeit und den ungesunden Mystizismus am Zarenhof, durch den wachsenden Einfluß verschiedener zweifelhafter Gestalten auf Alexander I. sowie durch religiöse Nötigung des Dichters ausgelöst worden sein, dies alles könnte den antichristlichen und gotteslästerlichen Charakter des Poems lediglich erklären, nicht mindern. Puschkin durchlebte damals gerade eine religiöse Krise, er „nahm Unterricht im reinen Atheismus". In einem von der Polizei geöffneten Brief Puschkins heißt es nach der Abschrift: „Ich lese Shakespeare und die Bibel, der Heilige Geist kommt manches Mal über mein Herz, aber ich ziehe Goethe und Shakespeare vor. — Du willst wissen, was ich treibe — ich schreibe bunte Strophen eines romantischen Gedichtes und nehme Unterricht im reinen Atheismus. Hier ist ein Engländer, ein dunkler Philosoph, der einzige gescheite Gottesleugner, den ich bisher getroffen habe. Er hat wohl 1000 Seiten darüber geschrieben, um zu beweisen, qu'il ne peut exister d'être intelligent créateur et régulateur (daß es kein intelligentes, schöpferisches und lenkendes Wesen geben könne), wobei er außerdem noch die schwachen Beweise von der Unsterblichkeit der Seele vernichtet. Das System ist nicht so tröstlich, wie man gewöhnlich annimmt, aber, zum Unglück, äußerst gut begründet..." Zwar fand Puschkin das System „nicht so tröstlich, wie man gewöhnlich annimmt", zwar wußte er, daß sich ihm „ein tückisch böser Genius", ein Dämon, mächtig näherte, Gift in das junge Herz träufelte, das sich weh und schaudernd zusammenzog, wenn jener mit „maßlos lästerndem Gehöhne... den höchsten Gott" versuchte, aber er konnte sich ihrer nicht erwehren, zumal sich der Ausgestoßene, der Unbehauste und Gehetzte in seinem Grimme gegen Menschen und Gott wohlgefiel.

J. I. Eichenwald hat in seiner Schrift „Die Gabrielade als Kunstwerk" Puschkins Parodie in Zusammenhang mit den endlosen Fortsetzungen des Evangeliums gebracht — mit den Apokryphen. „Zu diesen Fortsetzern des Evangeliums gehört auch der Verfasser der ‚Gabrielade' und davon, daß er sie schrieb", meint Eichenwald, „verblaßt nicht das Antlitz der Madonna. Die ‚Gabrielade' wurde aus dem Leichtsinn geboren, verbirgt aber Tiefsinn". Er würdigt weiter das Poem als Kunstwerk und bemerkt dazu: „Die Lästerlichkeit zerschlug sich zum großen Teil am Altar der Schönheit der Legende."[8] Wenn Puschkins ästhetische These stimmt, daß alles, was künstlerisch ist, auch sittlich sei, dann hat entweder Eichenwald mit seiner Anschauung über die ‚Gabrielade' als Kunstwerk unrecht, oder die Parodie hat nichts Unsittliches an sich. Die Meinungen der russischen Gelehrten gehen

[8] Púskin (Puschkin) sbórnik pérvyj redákzia N. K. Piksánova gosudárstvennoje isdátel'stvo Moskva 1924 (Erste Sammlung, Redaktion N. K. Piksanow, Staatsverlag Moskau 1924). S. 272ff.

da auch weit auseinander: Eichenwald wertet sie als Kunstwerk, sieht aber zugleich darin Gotteslästerung, L. S. Ginsburg will zwar Puschkin nicht ganz von der Schuld rein waschen, weist aber auf die antiken Mythen hin, z. B. auf die von Jupiter und Leda, wo das unsittliche Element ganz von der Schönheit verdeckt werde. So sei es auch bei Puschkin. W. W. Leonowitsch-Angarski will dagegen nichts Ketzerisches an dem Gedicht finden.

Wie dem auch sei, ob die erwähnten Beispiele aus der Dichtung Puschkins hinreichen oder nicht, um seine Religiosität oder Antireligiosität zu beweisen, sie sind auf jeden Fall Beweis genug, daß man von einer „religiösen Indifferenz" Puschkins nicht sprechen kann, da er sich immer wieder mit religiösen Fragen beschäftigt. Es ist augenscheinlich, daß er in der Zeit, als er die „Gabrielade" schrieb, von antichristlichen und gotteslästerlichen Ideen erfüllt war; nicht weniger sicher ist es aber auch, daß er diese Ideen des jugendlichen Übermuts und seines skeptischen Zeitalters bald überwunden hat. Nach der Rückkehr aus dem Süden auf sein Gut Michailowskoje bekennt er in dem Gedicht „An A. P. Kern" (1825), wie sehr er unter dem Gefühl des Verbanntseins gelitten:

„Verbannt, im düstern, dumpfen Sehnen
Floß träg und kalt dahin mein Blut —
Ach, ohne Gottheit, Leben, Tränen,
Begeisterung und Liebesglut."

Zugleich spricht er von den inneren Wandlungen, die sich damals, nach der Rückkehr, angebahnt haben:

„Nun schlägt mein Herz in trunknem Sehnen,
Und feurig schießt dahin das Blut —
Mich rufen Gottheit, Leben, Tränen,
Begeisterung und Liebesglut!"

Aber auch in seiner Verbannungszeit stellt er neben die byronistischen Rebellen Aleko („Zigeuner" 1820) und den Gefangenen im Kaukasus („Der Gefangene im Kaukasus" 1821) den alten Zigeuner und den Wilden Tasit, die nach Mereshkowski „den Urquellen christlichen Geistes näherstehen als der theologische Doctor Marianus".[9]

Die „von der Welt verfolgten Pilger", „die Abtrünnigen dieser Welt", deren Klage sich bis zum Weltschmerz steigerte und deren titanenhafter Protest sich im „Übertreten" der Gesetze, im Zerbrechen der Normen äußerte, konnten Puschkin auf die Dauer nicht fesseln. Seine Dichtung war eine stete Aufwärtsbewegung und spiegelte „die Begebnisse seines bunten Lebens und die Wandlungen seiner mehr und mehr von der Religiosität ergriffenen Seele" wider.[10] Freimütig bekennt der Dichter, daß seine inneren Wandlungen sich nicht ohne Hindernisse und Rückschläge vollzogen haben:

---

[9] *Dm. Mereshkowski*, Ewige Gefährten. München 1915, S. 331.

[10] *Eduard von Tunk*, Illustrierte Weltliteraturgeschichte in 3 Bänden. Zürich 1955, Stauffacher-Verlag A. G., Bd. II, S. 77.

„Vergeblich laufe ich zu den Zionshöhen, gierige Sünde folgt mir auf den Fersen." In Michailowskoje freundet er sich mit dem dortigen Popen an, was ihn aber keinesfalls hinderte, dessen Unwissenheit zu Scherzen zu mißbrauchen; so ließ er eines Tages von diesem Popen für den „Knecht Gottes George Byron" eine Seelenmesse lesen und freute sich diebisch, weil ihn dies „etwas an jene Messe erinnerte, die Friedrich II. für die Seelenruhe des Herrn Voltaire bestellt hatte." Zugleich versenkte er sich in das Studium der Bibel. 1825 bat er in einem Brief, ihm eine Bibel zu schicken: „Michailo hat alles mitgebracht, aber keine Bibel. Die Bibel ist für den Christen das, was die Weltgeschichte für die Völker ... Eine Bibel, eine Bibel — und unbedingt in französischer Sprache!"

Während der Arbeit an seinem „Boris Godunow" (1825, veröffentlicht 1831), überkam ihn selbst die Einfalt und Größe, das Erhaben-Gnadenvolle des greisen Chronistenmönchs Pimen, „die rührende Sanftmut, kindliche und zugleich weise Treuherzigkeit und der fromme Eifer für die Macht des Zaren, die von Gott kommt ..." Er vertieft sich in die Heiligenlegende und fühlt sich vom Geist der Demut und der Bruderliebe durchdrungen, so daß alle anderen Regungen seiner Seele von der demutvollen Erhabenheit, von der Sehnsucht nach dem Göttlichen, dem Ewigen zurückgedrängt werden.

Das Christentum ist für Puschkin „die gewaltigste geistige und politische Umwälzung unseres Planeten", „die neue Geschichte ist die Geschichte des Christentums". Deswegen entwirft er begeisterte Apologien des Christentums und fordert in seiner „Reise nach Erzerum" die Russen auf, in den neuerworbenen Gebieten des Kaukasus mit der Verkündigung des Evangeliums zu beginnen, wobei er in anerkennenden Worten von jenen katholischen Missionaren spricht, die er 1830 im Kaukasus persönlich kennengelernt hatte. „Die Toleranz ist an sich eine gute Sache; aber ist es denn nicht möglich, das Apostolat mit ihr zu verbinden? Ist uns die Wahrheit etwa gegeben, damit sie verborgen gehalten werde? Wir sind umringt von Völkern, die in der Finsternis kindlicher Verirrungen umhertappen, und noch niemand von uns hat daran gedacht, sich zu umgürten und mit der Friedensbotschaft und dem Kreuze zu den armen Brüdern zu gehen, die noch bis heute des Lichtes der Wahrheit entbehren. Erfüllen wir so unsere Christenpflicht? Wer von uns Männern des Glaubens und der Demut kann sich mit den heiligen Greisen vergleichen, die durch die Einöden Afrikas, Asiens und Amerikas ziehen, in grober Kleidung, oft ohne Schuhwerk, Obdach und Speise, aber voll glühenden Eifers? Welcher Lohn harrt ihrer? Die Bekehrung eines ergrauten Fischers oder einer umherziehenden Eingeborenenfamilie oder eines Knabens und dann Hunger, Martyrertod. Es scheint, daß es unserer kalten Trägheit leichter fällt, an Stelle des lebendigen Wortes tote Buchstaben zu entsenden und den Menschen, die nicht lesen und schreiben können, stumme Bücher zu schicken, als uns nach dem Beispiel der Apostel und der römisch-katholischen Missionare Arbeiten und Gefahren zu unterziehen ... Der Kaukasus wartet auf die christlichen Glaubensboten."

Das Evangelium ist für Puschkin das Buch von Weltbedeutung, von dem jedes Wort in den Winkeln der Welt gepredigt, erklärt und ausgedeutet werden sollte; denn „sein ewiger neuer Reiz ist so groß, daß wir seiner entzückenden und erhebenden Wirkung nicht widerstehen können und unseren Geist in seine göttliche Beredsamkeit versenken, wenn wir, von der Verzweiflung erdrückt, es zufällig öffnen." Zu Glinka sagte Puschkin, als dieser ihn wieder einmal bei der Lesung der Evangelien antraf: „Wenn ich die Heilige Schrift lese, finde ich in ihr das ganze menschliche Leben. Meine Kinder werden mit mir die Bibel im Original lesen." Wie er damals das Christentum aufgefaßt hat, drücken vielleicht am deutlichsten seine Worte aus, die er an Brabant gerichtet hat: „Wir alle tragen die Last unserer Menschlichkeit, ihr Joch, weil sie allen Fehlern unterworfen ist, und dieses Joch unserer Menschlichkeit macht alles gleich. Christus befiehlt, sein Joch zu tragen, wenn wir unserem Nächsten helfen werden, sein Joch, unter welchem er zusammenbricht, zu erheben und zu tragen. Hier ist kein Platz mehr für Aristokratie oder Demokratie. Das ganze Gesetz in wenigen Worten lautet: hier gilt nur ein einziges großes System — die *Liebe!*"[11]

Immer wieder wendet sich Puschkin jetzt religiösen Motiven zu und macht sie zum Gegenstand seiner Dichtung: 1825 entwirft er die Szenen zum „Faust", 1827 erscheint „Der Engel", ihm folgen 1829 „Irr' ich durch den Lärm der Gassen", „Galub", 1830 „Der arme Ritter", „Madonna", „Das Gelage während der Pest", 1834 „Der Wanderer" und 1836 „Nachahmung dem Italienischen", „Es haben keusche Frauen und fromme Klausner-Greise... Gebete viel verfaßt" u. a. Man kann Brjussow nicht zustimmen, wenn er meint, diese Gedichte Puschkins zeichneten die Wesenszüge der christlichen Weltanschauung bloß nach, sprächen sonst aber „nicht mehr für das Christentum als die Übersetzung des Anakreon von seinem Heidentum zeugen könne."[12] Die Beweise für diese Behauptung müßten erbracht werden. Nicht jedes dieser Gedichte kann hier betrachtet werden; es genügt der Hinweis auf das „Gelage während der Pest", das geradezu unsere Zeit schon vorauszusehen scheint. Die vom schwarzen Tod bereits Gekennzeichneten schlagen in wahnsinniger Wollust der letzten Verzweiflung die eindringlichen Ermahnungen des namenlosen Priesters in den Wind und stimmen den „Hymnus auf die Pest" an, von Gott und Reue wollen sie nichts wissen.

Puschkin dagegen wollte „allzeit dem Schöpfer nahe sein". Beim Anblick des Klosters auf dem Kasbeck ruft er aus:

„Könnt' ich zu deiner Gnadenstelle
Mich aus der Schluchten Haft befrei'n

[11] Zitiert nach *Leo Kobilinskij-Ellis, Puschkin.* Der religiöse Genius Rußlands. Olten 1948, S. 92—93.

[12] *Brjusov,* Púskin mástjär in sbórnik pérvyj, redákzia N. K. Piksanova, gosudárstvennoje isdátel'stvo, Moskvá 1924 *(Brjussow,* Puschkin der Meister, in der ersten Sammlung, Redaktion N. K. Piksanow, Staatsverlag, Moskau 1924, S. 111).

Und in der ätherlichten Zelle
Allzeit dem Schöpfer nahe sein!"
(„Das Kloster auf dem Kasbeck" 1829)

Er findet Trost und Stärkung im Gebet, das den Menschen „inmitten irdischer Stürme und Schlachten" mit Kraft erfülle, ihm helfe, „mit dem Herzen sich zu höheren Regionen emporzuschwingen", und die „Gefallenen durch unbekannte Macht erhebe". Das Wichtigste für ihn ist nun, daß er in Demut seinen Bruder lieben und im Haß und Grimm dem Feind vergeben lerne. Wunderbare Kraft empfängt der Dichter aus dem Gebet von Jefrem Sirin, das in der Zeit der Großen Fasten gelesen wird:

„Gib nicht, o Herr, den Geist der Herrsucht, jener Schlange,
Die lauert im Versteck, den Geist, der töricht spricht,
Verzagter Trägheit Geist gib meiner Seele nicht!
Doch meine Sünden laß, o Gott, mich immer sehen,
Mit meinem Bruder laß nie ins Gericht mich gehen,
Und es belebe mir im Herzen deine Huld
Den Geist der Demut, Lieb' und Keuschheit und Geduld."

(„Es haben keusche Frauen und fromme Klausner-Greise ... Gebete viel verfaßt" 1836).

1830 dankte der Dichter dem Metropoliten von Moskau Filaret für die Umarbeitung seiner Gedichte. Er, Puschkin, habe nicht selten seine Lyra in die Gewalt der Tollheit, der Trägheit und der Leidenschaften gestellt und lausche nun mit heiligem Erschauern der Seraphsharfe. Mit milder und liebevoller Kraft habe der hohe Geistliche im Dichter die stürmischen Triebe gebändigt und dessen Seele mit seinem Feuer entbrannt und sie von der Hetze und dem finsteren Getümmel dieser Welt abgewendet. Die innere Wandlung Puschkins erkennt man gleichfalls in seinem Verhalten zu den Mitmenschen. Als der große polnische Dichter Adam Mickiewicz, den Puschkin in persönlicher Bekanntschaft schätzen gelernt hatte, später dem „wüsten Pöbel zum Gefallen Haß in seinen Liedern sang" und Puschkin wegen dessen politischer Haltung bittere Vorwürfe machte, entrang sich Puschkins Brust nur ein stilles Gebet für den Bruder Mensch: „Gott, senke du von neuem Friede in unseres Feinds verbittertes Gemüt". Selbst auf unerwiderte oder verschmähte Liebe antwortet er, dessen „Brust sich keusch und rein" erschloß „in heil'ger, lautrer Liebe" („Gespräch zwischen dem Buchhändler und dem Dichter"), ganz erfüllt von demutsvollem Geist:

„Ich liebte Sie mit hoffnungslosem Schweigen,
Bald schüchtern, bald durch Eifersucht betrübt;
Ich liebte Sie so innig, so treueigen,
Gott gebe, daß ein andrer Sie so liebt!"

Puschkin bewundert die Sanftmut des Geistes und „die kindliche Schlichtheit des Herzens" des italienischen Dichters Silvio Pellico, der wegen seiner

politischen Überzeugung zehn Jahre in Gefängnissen zubrachte und von dem man danach „bittere Klage und Anklage" erwartete, der aber statt dessen von klarer „Ruhe, von Liebe und Wohlwollen erfüllt" kein böses Wort über seine Lippen kommen ließ. „Das Buch ‚Dei doveri'", sagt Puschkin, „hat uns beschämt und uns das Geheimnis einer schönen Seele, das Geheimnis eines Christenmenschen erschlossen." Der „sanftmütige Dulder" gehört nach Puschkin zu jenen „Auserwählten, die der Engel des Herrn als der Menschen Huld und Segen bezeichnet hat". Diesem Menschenideal — der Sanftmut des Geistes, der kindlichen Schlichtheit des Herzens, dem Wohlwollen und der Barmherzigkeit dem Bruder und Menschen gegenüber — strebt Puschkin mit ganzer Seele nach. Wahrhaft christliche Demut, Liebe und Vergebung verklärten auch seine letzten Stunden. „Ich will nicht, daß du für meinen Tod Rache nimmst", sagt er zu d'Ansas, seinem Schulfreund und Sekundanten im Duell, auf dem Sterbelager, „ich verzeihe ihm und will als Christ sterben".

Die Behauptung also, daß Puschkin kein „allzu religiöser Mensch war", dürfte nicht stimmen. Der fromme Shukowski rief einmal, als er sich mit Puschkin verglich, bewundernd aus: „Wie stark hat sich sein religiöses Gefühl entwickelt! Zweifellos ist er gläubiger als ich." Noch weniger dürfte der Satz stimmen, daß man nach tiefen religiösen Gefühlen in den Werken Puschkins vergeblich suche. Die ästhetischen Grundsätze, die Puschkin vertritt (u. a. auch in seinen Gedichten „Gespräch zwischen dem Buchhändler und dem Dichter" 1824, „Der Prophet" 1826, „Der Dichter" 1827, „Der Dichter und die Menge" 1828, „Dem Dichter" 1830, „Echo" 1831, „Das Denkmal" 1836) entspringen einer tiefen und echten Religiosität. Dichtung ist für ihn „eine Pflicht, von Gott ihm aufgetragen", und gewissenhaft wachte er darüber, daß seine Muse „dem Gebot Gottes gehorsam" bleibe, aber auch nur diesem; denn „der Dichter ist weder der Majestät noch des Volkes Knecht", er ist „Säer der Freiheit", Priester des einzig Schönen, Prophet. Der schöpferische Prozeß ist für ihn ein heiliger Akt, ein heiliges Opfer für Apollo: Dichtung ist Zwiesprache mit Gott, Gebet. In dieser sakralen Berufung gibt es keine größere Sünde als Unwahrhaftigkeit, Schmeichelei und Anpassung an den herrschenden Geschmack, an die Meinung des Publikums, an das Urteil der Molièrischen Magd als höchste Kunstrichterin oder gar die Erniedrigung zu dem Zweck, um „ewige Wahrheiten zu erschüttern, auf denen das Glück und die Größe der Menschheit beruhen."

Zu diesen ewigen Wahrheiten zählt Puschkin vor allem die Religion: „Die Religion hat die Kunst und die Dichtung geschaffen ... alles hängt vom religiösen Gefühl ab ... ohne dieses Gefühl gäbe es weder Philosophie noch Poesie noch Sittlichkeit." Puschkins ästhetisches Credo lautet: „Das Ziel der Kunst ist das Ideal, nicht die Moral." Das Ideal sei aber mit dem Höchsten, mit der Sittlichkeit verbunden; die Verletzung des Schönen bedeute zugleich auch die Verletzung des Sittlichen. „Die Sittlichkeit (wie auch die Religion) müssen die Dichter achten" schreibt er und tadelt die französische

Literatur, weil sie bestrebt sei, „die Gebrechen des Menschen als das Wichtigste hinzustellen, im menschlichen Herzen nur Egoismus" sehe, die „Häßlichkeit und Gemeinheit zum Ideal" erhebe, vor allem aber, weil sie sich von den revolutionären Ideen des 18. Jahrhunderts hinreißen lasse; denn nichts könnte in größerem Gegensatz zur Dichtung stehen als diese Philosophie: „Sie war gegen die herrschende Religion gerichtet, den ewigen Quell der Dichtung bei allen Völkern." Über Voltaires Epos „La Pucelle", das ihn früher begeisterte, schreibt er, daß es bedauerlich sei, daß sich hier Voltaires „ganzer zersetzender Genius mit aller Kraft in ein Poem ergoß, wo alle edlen Gefühle, die der Menschheit teuer sind, dem Dämon des Spottes und der Ironie zum Opfer gebracht werden."[13] Puschkin freute sich, daß die russische Dichtung vom französischen Einfluß frei bleibe und „sich mehr und mehr mit der deutschen Literatur" anfreunde, weil sie von dieser lernen könne, „wie Schönheit und Sittlichkeit miteinander" zu verknüpfen seien.

Über die Entwicklung und Erstarkung der Religiosität bei Puschkin schreibt Leo Kobilinskij-Ellis: „Das Wesen des Christentums als der absoluten, alleinig wahren und ewigen Weltreligion und auch der Sinn und das Ziel der christlichen Kirche zogen immer stärker seinen Geist und seine Vernunft an."[14]

Freilich ist Puschkin kein Dichter einer aufdringlichen Religiosität, kein eifernder Laienprediger oder ein Schriftsteller moralischer Schwarz-Weiß-Malerei. Das Religiöse in seinem Werk ist weniger ein an der religiösen Thematik ablesbarer Bestandteil seines Schaffens, vielmehr bestimmt es die Gesamthaltung des Dichters. Wie jede wahrhaft christliche Dichtung ist die Puschkins gekennzeichnet durch ihre Verwurzelung in der Welt des Glaubens, dadurch daß alle Fragen des Lebens von der christlichen Bewußtseinsebene her dargestellt werden.

Puschkins Werk trägt lichte Züge. Der Vers aus dem „Bacchischen Lied" (1825): „Es lebe die Sonne, es versinke die Nacht!" ist ein Bekenntnis. Puschkins „Genius der reinen Schönheit" kann nicht dem dunklen Mystizismus Dostojewskis huldigen oder mit Tolstoi zum „Wahnsinn in Christo" rufen, obwohl auch ihn, Puschkin, besonders in den letzten Lebensjahren, der Geist der Demut erfüllte und ihm auch mystische Einfühlung in das Jenseitige nicht fremd war. Neben dem Lichtvollen, Apollinischen bricht in Puschkin oft das Abgründige, das Düstere, das Pessimistische naturgewaltig hervor. Von seinem „Postaufseher" (1830) und der „Pique Dame" (1833) führen Fäden zur Darstellung seelisch kranker Menschen in den Werken Dostojewskis, Garschins und Andrejews. In Hermann, dem Helden mit dem ‚Profil Napoleons und der Seele Mephistopheles'' aus der „Pique Dame", erkennt man leicht den Vorläufer Raskolnikows. Puschkin versteht es aber,

[13] Zitiert nach *P. N. Sakulin,* pámjatnik nerukotvórnyj in der genannten Sammlung „Puschkin" unter der Redaktion von N. K. Piksanow, S. 67.

[14] *Kobilinskij-Ellis* a. a. O. S. 80.

selbst seinen todertüllten Gedanken in den elegischen Gedichten („Ein Fleckchen Erde" 1835, „Nimm den Verstand mir nicht, o Gott" 1833, „Irr ich durch den Lärm der Gassen" 1829 u. a.) stets auch etwas Hoffnungsvolles abzugewinnen durch den Glauben an den Allsieg Christi über den Tod. Auch um die Grabespforte noch „spielt junges Leben" und „unvergängliche Natur erstrahlt in ihrer ewigen Schönheit" („Irr ich durch den Lärm der Gassen").

Die Einseitigkeit, die Ekstase und Maßlosigkeit Tolstois und Dostojewskis sind nicht seine Art. Dostojewski ging nach eigenem Bekenntnis überall „bis an die letzte Grenze", hat sein ganzes Leben „Grenzen überschritten", Puschkin wußte Freiheit und Maß in schönen Einklang zu bringen. Stets wendet er sich an den universellen Geist, unterstreicht nicht das Trennende, sondern das Einigende und Verbindende, erstrebt das Gleichgewicht, Harmonie; auch „die beiden Formen der Kirche, die westliche und die östliche, betrachtet er mit erstaunlicher Objektivität".[15] Der sensitive, nervöse, unbefriedigte, gehetzte Mensch Dostojewski ist ein Bruder des entwurzelten, heimatlosen Menschen von heute, der in seiner Lebensangst verzweifelt und das Vertrauen in den Sinn der Welt preisgibt; Puschkins Welt ist noch heil, das Menschenbild noch nicht zerbrochen, seine Menschen bindet noch der Heilsplan und die gottgeschaffene Ordnung als ewiges Maß und Gesetz. Das will freilich nicht heißen, daß diese Menschen frei sind von allen Zweifeln und jeder Seelenpein, doch ihre Gottergebenheit ist stärker als ihre Lebensangst; sie sind, gleich der Heldin der „Hauptmannstochter" (1836), der treuen, schlichten und keuschen Vertreterin altrussischer Gläubigkeit, Mascha, der das Leben durch den Tod des Vaters und der Mutter am Galgen des Rebellen Pugatschow sowie durch den Verzicht auf den Geliebten eine harte Probe auferlegt hat, immer noch stark genug zu sagen: „Unterwerfen wir uns dem Willen Gottes!"

Puschkin ist der gute Genius des russischen Volkes. Seine gottgefügige Kunst war um des hohen Zieles wegen bereit, auf den „Ruhmeskranz" zu verzichten und Schmähungen und Verfolgungen auf sich zu nehmen; sie wollte „den Trieb zum Guten" im Menschen entfachen, das Hohe, Edle und Schöne in ihm stärken und „Trost den Gefallenen" bringen.

„Schönheit, die Freude nur als Freude, unabhängig vom Guten, ist widerwärtig", schrieb Leo Tolstoi, „... das Gute ohne das Schöne ist quälend. Nur die Vereinigung, nein nicht die Vereinigung, sondern das Schöne als Krone des Guten ist Wahrheit." Diese Vollkommenheit zeichnet Puschkins Kunst aus, wobei seine Wahrheit, wie dies auch die religiös-philosophischen Denker des modernen Rußlands, Wladimir Solowjew (1853—1900), Wassilij Rosanow (1856—1919), Nikolai Berdjajew (1874—1948), Wjatscheslaw Iwanow (1866—1949), immer wieder betont haben, einer echten und tiefen Religiosität entspringt.

---

[15] *Leo Kobilinskij-Ellis* a. a. O. S. 99.

Tradition als menschliches und theologisches Problem

HEINRICH BACHT SJ

I. Tradition als allgemein-menschliches Problem

Die Frage nach Sinn und Bedeutung von Tradition für das menschliche Dasein ist im Nachkriegsdeutschland an zwei Stellen aufgebrochen. Zunächst im Bereich des „Politischen" — wobei wir diesen Begriff möglichst weit zu nehmen haben. Der radikale Zusammenbruch am Ende des Krieges und die Notwendigkeit eines Neuanfanges auf allen Gebieten des zwischenmenschlichen Verhaltens stellte die Frage nach dem Anknüpfungspunkt. Wo sollte man mit der Erneuerung beginnen? Hatte es Sinn, die Periode der Gewaltherrschaft einfach zu überspringen und dort wieder anzuknüpfen, wo man 1933 unterbrochen worden war? Sollte man die alten Traditionen einfach wieder aufnehmen und tun, als sei in der Zwischenzeit nichts Wesentliches geschehen? Oder sollte man die alten Überlieferungen endgültig abtun und nach ganz neuen Formen suchen? Die Frage stellte sich — um einige Beispiele zu nennen — im kirchlichen Raum bei der Neubegründung der kirchlichen Organisationen und Vereine, sie wurde im hochschulpolitischen Bereich akut bei der Neuordnung der studentischen Gemeinschaften, und sie war im eigentlich politischen Sektor unvermeidlich, als es darum ging, die politischen Parteien wieder ins Leben zu rufen.

Es ist verständlich, daß im Überschwang eines neuen Selbstbehauptungswillens die Neigung überwog, sich von dem Früheren radikal zu lösen. „Neue Formen!" — dies wurde das faszinierende Schlagwort. Man wollte um keinen Preis restaurativ wirken. Die Erinnerung an die klassische Periode der Restauration nach den Freiheitskriegen von 1814 wirkte abschreckend. Alle Zeiten eines revolutionären Neubeginns pflegen traditionsfeindlich oder wenigstens traditionsskeptisch zu sein. Man glaubt es der Vitalität der eigenen Generation schuldig zu sein, bei der Vergangenheit möglichst wenige Anleihen zu machen. Das Wort vom neuen Wein in neuen Schläuchen wird dann gerne als Leitwort genommen, auch von denen, die nicht wissen, daß es der Bibel entlehnt ist.

Wider den „Traditionalismus"

Geben wir ruhig einmal denen das Wort, denen aller „Traditionalismus" verdächtig ist. Ihre Einwände haben tatsächlich Gewicht und wollen ernst genommen sein. Der französische Kulturphilosoph Paul Hazard hat in seiner geistvollen Studie über „Die Krise des europäischen Geistes" dort, wo er von den „großen psychologischen Veränderungen" spricht, die den Übergang zur Neuzeit kennzeichnen, auch hierüber einige vorzügliche Seiten. Neben der Wende „von der Beharrung zur Bewegung" und „vom (romanisch-katho-

lischen) Süden zum (germanisch-protestantischen) Norden" ist es nach Hazard vor allem die Wende „vom Alten zum Modernen", die das Lebensgefühl des neuzeitlichen Menschen bestimmt.[1] In der Tat hatte der Mensch des Altertums und des Mittelalters in der ‚Antiquitas', in der Herkunft einer Lehre oder einer Einrichtung aus der grauen Vorzeit, das Unterpfand für ihre Wahrheit bzw. für ihren Wert gesehen. Von daher erklären sich, um ein Beispiel zu nennen, die Alterskataloge, durch welche die Apologeten der christlichen Frühzeit die Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber den Lehren der alten Griechen und Ägypter beweisen wollten. Ähnlich war es in der profanen Literatur: Man schwärmte für das Antike, das Archaische, weil man überzeugt war, daß die geheimnisumwitterten Zeiten des Anfanges und Ursprunges in allem Norm und Vorbild sein müßten. Noch die Renaissance wollte — wie schon der Name sagt — nur eine Rückkehr zum Altertum sein und zu den klassischen Stilgesetzen der Kunst und des Lebens.

Aber plötzlich änderte sich das Lebensgefühl: „Und nun hatte dies Wort ‚modern' auf einmal einen unbeschreiblichen Wert bekommen, war eine magische Formel geworden, mit der man die Vergangenheit bannte."[2] „Man verließ die Partei der großen Toten und gab sich der ... Freude hin, in sich die Flut des jungen Lebens aufsteigen zu fühlen. Man zog es vor, auf die Gegenwart, statt auf das Ewige zu setzen. Man meinte ..., daß viertausend (und mehr) Jahre auf dem Buckel zu haben, kein Ruhm, sondern eine unerträgliche Last sei."[3] Man distanzierte sich bewußt von aller Tradition, soweit sie sich nicht vor dem Forum der Vernunft, jener neuen Göttin, zu rechtfertigen vermochte. Man empfand die Last, Erbe einer langen Vergangenheit zu sein. Damals entstand jene Stimmung, die sich in dem bekannten Dichterwort ausspricht: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!" Man wurde mit Empörung inne, daß Tradition eine Belastung darstellt, die mit ihrer Länge und dem Gewicht ihrer Träger nur wächst. Aus der Angst, unter der Vormundschaft des Überkommenen zu einem unfruchtbaren Epigonentum verdammt zu sein, verschrieb man sich der ‚Modernitas'. Modern sein um jeden Preis, das wurde die neue Parole, und sie ist es bis zur Stunde geblieben. Hat nicht Paul Valéry recht, wenn er schreibt: „Das Neu-sein ... ist für uns eine so hervorragende Eigenschaft, daß ihr Fehlen uns alle anderen Vorzüge zunichte macht und ihr Vorhandensein sie ersetzt. Bei Strafe der Bedeutungslosigkeit, Verachtung und Langeweile zwingen wir uns, in der Kunst, den Sitten, der Politik und den Ideen immer ‚fortgeschrittener' zu sein, und wir sind so geartet, daß wir nur noch das Erstaunen und die unmittelbare Schockwirkung würdigen können."[4]

Freilich — wo Modernität Snobismus ist, verdient sie den Spott, der durch diese Zeilen geht. Aber es wäre falsch, wollte man deshalb vergessen, daß ja die Bindung an das Überlieferte tatsächlich ihre tödliche Gefahr birgt. Es

---

[1] *Paul Hazard*, Die Krise des europäischen Geistes. Hamburg 1939.
[2] *Hazard*, a.a.O. S. 55. [3] *Hazard*, ebd.
[4] *Paul Valéry*, Regards sur le Monde actuel. Paris 1931, S. 161.

gibt „Traditionen ohne Geist ..., leer gewordene Hüllen, gleichsam Schuppenpanzer toter Insekten, Muscheln, die kein lebendiges Wesen mehr bergen".[5] Aus ihrem inneren Wesen heraus, ist „Tradition immer auch in Gefahr, geistlos, tot und starr zu werden. Solche veraltete Tradition ist (dann) aber nicht nur eine Last, die mühselig weiterzuschleppen ist, sondern wird, was noch schlimmer ist, von denen, die sich lebendig fühlen, als ihnen unangemessen, als Lüge empfunden" (ebd.).

Tradition als positives Element

Aber mochte diese Skepsis gegenüber der Traditionsgebundenheit und allem Traditionswesen auch zunächst vorherrschen, so wurde man sich doch bald der Einseitigkeit solcher Kritik bewußt. Mehr und mehr begriff man wieder die positiven Werte der Tradition. Damit wollte man keineswegs einem sklavischen Konservativismus das Wort reden, für den das Vergangene als solches besser ist als das Heutige. Wohl aber wissen wir heute nach den mannigfachen gescheiterten Versuchen eines radikalen Neuanfanges, daß es heilsam und rettend ist, wenn man seine Systeme und Programme nicht auf der berühmten Tabula rasa anzusetzen braucht, d. h. unter Absehen von aller Erfahrung und Einsicht, die die Generationen vor uns schon gewonnen hatten. Tradition bejahen heißt im Grunde nichts anderes, als dem Vergangenen und den früheren Geschlechtern auch ihr Recht zukommen lassen. Tradition bejahen bedeutet, daß man die dem menschlichen Dasein nun einmal wesentliche Geschichtlichkeit ernst nehmen will, für die alle Zeiten, nicht nur das Gegenwärtige und das Zukünftige, sondern auch das Vergangene Gültigkeit besitzt. Tradition bejahen ist Ausdruck jener geschöpflichen Selbstbescheidung, die darum weiß, daß die absolute Freiheit Hochmut und Unwahrheit ist, da die Nachfahren nie, auch in der Negation nicht, ihre Herkunft aufheben können. Mit guten Gründen hat Gerhard Krüger am Beispiel der abendländischen Philosophiegeschichte, die bekanntlich in der traditionsfeindlichen Existenzphilosophie gipfelt, gezeigt, was es heißt, „wirklich und radikal mit aller Tradition gebrochen zu haben". Denn das heißt, „die wesenhafte Gefahr des Scheiterns und den Verlust der wißbaren, sachlichen Wahrheit" heraufbeschwören, wie er sich in „Nietzsches Kampf gegen die Tradition zum ersten Male ganz radikal enthüllt hatte".[6]

Zur Phänomenologie der Tradition

Aus dieser positiven Einstellung zum Traditionsphänomen ist dann auch das Bemühen der verschiedenen Disziplinen der Geisteswissenschaft, der Philosophen, Soziologen und Theologen, entsprungen, die seit langem fällige

---

[5] *B. Snell,* Tradition und Geistesgeschichte, in: Studium Generale 4 (1951) 339 f.
[6] *Gerhard Krüger,* Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung, in: Studium Generale 4 (1951) 324.

Aufgabe einer phänomenologischen Beschreibung des Wesens der Tradition zu leisten. Denn erstaunlicherweise ist dies früher kaum geschehen, und auch heute stehen wir erst in den Anfängen. Diese Feststellung hat auch der Bonner Philosoph Theodor Litt[7] gemacht: „So alt auch die Tradition als Lebenstatsache sein mag und so oft man über sie reflektiert haben mag, zu einer wirklich auf den Grund gehenden Klärung des mit dem Wort Gemeinten ist es erst überraschend spät gekommen." Dabei können wir heute an die Vorarbeiten anknüpfen, wie sie in der Hegelschen Philosophie, aber auch in den Schriften von J. A. Möhler und der anderen Vertreter der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts zu finden sind. Vielleicht die beste derartige Analyse stammt von dem einst Tübinger, jetzt Züricher Theologen Gerhard Ebeling.[8] Ich darf hier die wichtigsten Punkte seiner Darstellung knapp wiedergeben.

Tradition versteht sich nur innerhalb des menschlichen Daseins, weil der Mensch allein geschichtlich ist. Denn Geschichtlichkeit und Tradition offenbaren ihre wechselseitige Bezogenheit dadurch, daß es beidemale um ein eigentümliches Beieinander von Beharrung und Bewegung geht. Wo es eines von beiden nicht gäbe, wo es nur Beharrung oder nur Veränderung gäbe, könnte man weder von Geschichtlichkeit eines solchen Wesens reden, noch hätte Tradition dort eine Möglichkeit. Aber es muß doch noch etwas hinzukommen. Denn Wechsel und Wandel unter Wahrung des identischen Substrates gibt es auch im untermenschlichen Bereich. Und doch sprechen wir nur in einem sehr uneigentlichen Sinn von der Geschichte der Erde oder der Pflanzen und Tiere. Nur dem Menschen ist es gegeben, sich wissend und frei verfügend zu seiner Vergangenheit und Zukunft zu verhalten. Nur der Mensch existiert geschichtlich. „Nur im Blick auf diese Eigenart geschichtlicher Existenz hat es Sinn, von Tradition zu reden" (32). Tradition haben, besagt, daß beim Menschen der Zusammenhang von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart irgendwie unter seiner Freiheit steht. „Nicht das automatisch aus der Vergangenheit in die Gegenwart Fortdauernde, sondern nur das aus der Vergangenheit in der Gegenwart ... Vernommene und Aufgenommene begründet geschichtliche Kontinuität" (ebd.).

Wir pflegen im Deutschen Tradition mit Überlieferung wiederzugeben. Aber wir haben zu bedenken, daß nicht alles, was von der Vergangenheit her in der Gegenwart eines Menschen sichtbar und wirksam wird, auch schon Tradition ist. Im Begriff Tradition schwingt ein aktives und ein passives Moment, er meint sowohl den Akt des Tradierens wie auch den tradierten Inhalt, das traditum. „Zur Tradition gehören wesenhaft nicht nur das ... Tradierte, sondern auch der Prozeß der Tradition, der von der Vergangenheit her kontinuierlich bis in die Gegenwart hinein sich ereignet" (33). Von

[7] *Theodor Litt*, Hegels Begriff des ‚Geistes' und das Problem der Tradition, in: Studium Generale 4 (1951) 311.

[8] *Gerhard Ebeling*, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Tübingen 1954.

hier aus erschließt sich nun das vollere Wesen dessen, was wir mit Tradition meinen.

Zunächst: Tradition ist immer „lebendige Tradition". Ist sie doch „die sich selbst immer neu vergegenwärtigende Vergangenheit, die nicht vergangene Vergangenheit" (ebd.). In der Tradition geschieht aber diese Vergegenwärtigung des Vergangenen nicht als bloße historische Erinnerung, „sondern als unmittelbarer Geltungsanspruch" (ebd.). „Tradition ist verpflichtende Vergangenheit und darum der Zukunft Weisung gebende Vergangenheit". Sie meint also eine Norm für das gegenwärtige und künftige Verhalten. Sie ist daher ohne Freiheit nicht denkbar. Denn Tradition kann es nur dort geben, wo ein Mensch oder eine Gruppe das Überkommene frei bejaht und weitergibt, und wo man auf die Reinerhaltung des Erbes sorgsam achtet. Tradition fordert also stets neue Entscheidung in kritischer Unterscheidung.

Ein weiteres kommt hinzu. „Tradition ist vorgegebene Entscheidung" (34). Das heißt: die Möglichkeiten der Wahl sind schon im vornhinein festgelegt. Die Tradition bestimmt also den Rahmen, innerhalb dessen man sich zu bewegen hat. Der einzelne kann sich in Freiheit an die Forderung der Tradition binden, sei es daß er sie sich aktiv aneignet oder sie mehr oder minder passiv hinnimmt. Aber er kann sich auch gegen die Tradition auflehnen, weil er sie als Eingrenzung seiner Freiheit empfindet. Aber auch so bleibt er, wenn auch negativ, von der Tradition bestimmt. Es gibt gar kein geschichtliches Handeln, das ohne Beziehung zur Tradition wäre. Wir müssen sogar sagen, „daß mit dem Problem der Tradition das Problem der Geschichte überhaupt gegeben ist" (ebd.). Nicht daß der Mensch, zwischen Vergangenheit und Zukunft gestellt, sich in der Gegenwart zu entscheiden hat, macht seine konkrete Geschichtlichkeit aus; sondern diese ist darin gegeben, daß seiner Entscheidung schon immer „überindividuelle Zusammenhänge" vorausgehen, die angenommen oder denen widersprochen wird. Es handelt sich da um die verschiedensten „Dinge": „Sprachen, Gemeinschaftsformen, Sitte, Wissenschaft, Weltanschauung, Religion usf." (35). „All diesen Gebilden ist eigentümlich, daß sie als geformte ... Vergangenheit den Lebensraum der Gegenwart konstituieren und so in gewissem Grade schon die Zukunft vorbilden durch die Herkunft" (ebd.). Das besagt aber: es gibt gar kein geschichtliches Leben ohne Tradition!

Wie wir schon sahen, hat der einzelne der Tradition gegenüber die Möglichkeit sehr verschiedener Einstellungen; sie bewegen sich zwischen den beiden Extremen: hier „selbstvergessener Traditionalismus" und dort „geschichtsvergessene Traditionsfeindlichkeit" (ebd.). Dabei liegen die Dinge so, daß sich nicht nur der einzelne, sondern auch ganze Geschichtsperioden in ihrem Verhältnis zur Tradition wandeln können. Das Mittelalter beispielsweise war zweifelsohne durch eine grenzenlose, ja übertriebene Bindung an das Überkommene gekennzeichnet. Umgekehrt war die Zeit der Aufklärung durch bewußte Distanzierung von der Tradition bestimmt. Unsere Zeit da-

gegen leidet weitgehend am Verlust der Tradition. Dieser Traditionsverlust ist „als ein unheilvolles Schicksal" über uns gekommen, „als ein Verlorengehen von Halt und Geborgenheit, als ein Entgleiten des Beständigen, als eine atembeklemmende Entleerung und Vernichtung des geistigen Lebensraumes" (36).

Denn Tradition ist tatsächlich „das Bollwerk gegen die Sturzfluten geschichtlichen Wandels" (ebd.). Wir können nicht übersehen, daß Zeiten, die sich zur Tradition bekennen, „gebändigte geschichtliche Phasen" sind (ebd.). Dagegen sind Zeiten, die traditionsfeindlich sind, im Grunde „chaotische Zeiten". Aber man darf deshalb „das Wesen der Tradition nicht allein mit dem geschichtserhaltenden Element" gleichsetzen (ebd.). Denn, wie wir schon oben sahen, kann Tradition erstarren und ersterben. Die Folge ist, daß sie das Leben einengt, da sie zu einer „Vergewaltigung der Gegenwart durch die Vergangenheit führt" (ebd.). Sie schafft aber gerade dadurch „eine explosive Situation", da sie die Gegenwart gegen die Tyrannei der Vergangenheit mobilisiert.

Das Verhältnis zwischen Tradition und geschichtlicher Entwicklung darf demnach nicht voreilig vereinfacht werden. Für gewöhnlich wird man geneigt sein zu meinen, daß beide sich ausschließen. Wo man die Tradition bejaht, scheint man auf Entwicklung und Fortschritt zu verzichten, und wo man sich zum Fortschritt bekennt, hat man, so sieht es aus, kein Organ für die Werte der Tradition. Aber in Wahrheit liegen die Dinge doch anders, könnten und müßten sie wenigstens anders liegen. Denn neben einer die Entwicklung hemmenden und zerstörenden Bindung an die Tradition gibt es auch eine Treue zum Überkommen, die für die Keimkräfte und Entfaltungsmöglichkeiten in der Überlieferung offen ist. Ja, man wird sagen müssen, daß alle Tradition, wo sie nicht zu Traditionalismus erstarrt ist, „auch das Element geschichtlicher Variabilität in sich trägt, auch in dem positiven Sinn einer sich verjüngenden, den geschichtlichen Wandel befruchtenden und von diesem zugleich wiederum bereicherten Tradition" (37). Erst so verstanden, offenbart die geschichtliche Tradition ihren innerlichen Unterschied zur historischen Überlieferung. Dieser Begriff einer lebendigen und unablässig vorwärtsdrängenden und dabei doch in der Identität ihrer Anfangsgründe beharrenden Tradition ist es, die das Denken der großen Theologen im vorigen Jahrhundert, zumal eines J. A. Möhler und eines J. H. Newman beschäftigt hat und die, wie wir hier schon vorwegnehmend sagen dürfen, das Bild des Katholizismus in seiner Spannung zwischen Beharrung und Bewegung verständlich macht.

Das hier Gesagte mag genügen, um Tradition als allgemein menschliches Problem sichtbar zu machen. Aber wenn die katholische Theologie die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung der Tradition stellt, ist es naheliegend, daß alle phänomenologischen und philosophischen Überlegungen nur im Hinblick auf die eigentlich theologische Problematik vollzogen werden.

II. Tradition als theologisches Problem

Tatsächlich hat sich uns zumal im Nachkriegsdeutschland die Traditionsfrage ein zweites Mal gestellt, und dies mit einer erstaunlichen Eindringlichkeit, und zwar innerhalb der Theologie selbst, sowohl der katholischen wie der protestantischen und auch im Gespräch zwischen beiden Konfessionen. Davon soll nun ausführlicher die Rede sein.

Des näheren geht es um die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Heiliger Schrift, also um die Quellen, aus denen die Kirche immer wieder der göttlichen Offenbarung gewiß werden muß. Es ist jene Frage, an der sich nach wie vor die beiden Konfessionen wohl am schärfsten und unversöhnlichsten gegeneinander absetzen. Das wird protestantischerseits auch dort nachdrücklich betont, wo man (ob mit oder ohne Recht, das mag hier auf sich beruhen bleiben!) für andere Kontroverspunkte eine weitgehende Annäherung der Standpunkte zugibt. Jedenfalls ist das in dem zur Zeit viel besprochenen Buch des Erlanger Theologen W. von Löwenich über den „Modernen Katholizismus" (Witten 1956[3]) der Fall. Löwenich steht nicht an, bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung und auch von der heiligen Messe eine Korrektur an der reformatorischen zugunsten der katholischen Sicht der Dinge anzubringen. Aber in der Frage nach der Tradition als einer der Schrift zugeordneten Glaubensquelle hält er die Kluft heute für ebenso unüberschreitbar weit wie einst. Ja, er findet für die katholische Position Formulierungen, die bei aller Wahrung der Form im Sachlichen an Schärfe nichts zu wünschen übrig lassen.

Die Wiederentdeckung der Tradition durch die protestantische Theologie

Gleichwohl ist wenigstens die Frage selbst auch innerhalb der protestantischen Theologie mit erstaunlicher Eindringlichkeit aufgegriffen worden. Der dänische evangelische Theologe K. E. Skydsgaard steht nicht an zu behaupten, daß sie „seit der Reformationszeit nie so stark (wie heute) im Vordergrund der theologischen Besinnung gestanden ist".[9] Die Zeiten sind vorbei, in denen die protestantische Theologie schon „dem Begriff (Tradition) von vornherein mit Skepsis begegnete" (ebd. 169) und wo man der Wirklichkeit der Tradition keinerlei theologische Bedeutung zuerkennen wollte. Die Zeiten sind vorbei, in denen man ihr keinerlei entscheidende Rolle bei der Übermittlung der apostolischen Botschaft zuschreiben wollte, da dies durch die Schrift allein und ausschließlich geschehe. Vielmehr hat man mehr und mehr begriffen, daß man die beiden Größen Schrift und Tradition nicht als Gegensätze und Widersprüche einander entgegenstellen dürfe, so als ob die Schrift das Ursprüngliche und Unverfälschte, Tradition dagegen das Spätere und durch menschliche Zutaten Entstellte wäre (ebd.). Hinter dieser

[9] *Skydsgaard,* Schrift und Tradition, in: Kerygma und Dogma 1 (1955) 161.

Neubesinnung steht nach Skydsgaard einmal die ökumenische Situation, wie sie sich auf den Weltkirchenkonferenzen seit Amsterdam 1948 und Evanston 1955 entwickelt hat: Die protestantischen Kirchen befinden sich dort im Gespräch mit anderen christlichen Gemeinschaften, wie etwa den schismatischen Ostkirchen, für die die Tradition als Glaubensquelle ein unantastbares Stück ihres Dogmas bildet. Sodann steht dahinter „die biblische Forschung, die im Laufe des letzten Menschenalters eine Art von Rehabilitierung des Begriffs Tradition" bewirkt hat (Skydsgaard 170). So sehr die Forschungen des Marburger Theologen Rudolf Bultmann im übrigen berechtigte Kritik gefunden haben, so haben sie in dieser Frage doch wichtige Erkenntnisse gezeitigt. Tradition (als der Schrift vorausgehende und ihre Auslegung begleitende mündliche Überlieferung) hat es nicht nur mit der Vermittlung unwesentlicher und untergeordneter Dinge, sondern mit der Sache selbst zu tun (ebd.). Für Bultmann und seine zahlreichen Anhänger muß „der ältere Gegensatz zwischen Schrift und Tradition revidiert werden" (ebd.). Denn „Schrift kann nicht ohne weiteres als Ausdruck für das Ursprüngliche genommen werden, da die Schrift selbst Glied und Niederschlag einer Tradition ist, die vor der schriftlichen Fixierung bereits existiert hat. Bevor es Schrift gab, gab es Tradition" (ebd.).

Und ihre Folgen ...

Man versteht von hier aus die Verlegenheit, in die sich manche Protestanten gedrängt fühlen. Sie sprach sich sehr deutlich aus in den Reflexionen von Joachim Günther zum „Reformationstag 1956" in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 31. Oktober 1956. Er fragt als Protestant, wie man unter den so tiefgehend veränderten Bedingungen unserer Zeit noch den Elan zur Feier des Reformationsereignisses finden könne. Denn diese Veränderungen betreffen ja nicht nur irgendwelche peripheren Dinge, sondern die Mitte der dogmatisch-theologischen Positionen, nämlich das dreifache „Allein", durch das Luther seinen Gegensatz zur katholischen Kirche aufgerichtet hatte: Allein durch Gnade, Allein durch Glauben, und die Schrift allein! Was tut man aber ... als Protestant (so fragt Günther), wenn die Schrift selbst der „alleinigen Gnade bei der Rechtfertigung des Sünders widerspricht, wenn sie seine Mitarbeit und also auch sein Verdienst immerhin zuzulassen scheint?" Was tut man, wenn es nicht abzuleugnen ist, daß die Tradition „älter als die Schrift, ja diese selbst erst ein Ereignis der Tradition ... ist?" Freilich, nur wenige Protestanten gehen so weit wie Pfarrer Max Lackmann, der in seinem Buch „Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche"[10] unter den zehn Thesen eine hat mit folgendem Inhalt: „Es ist ein Irrtum des Glaubens und der Lehre: Die Heilige Schrift sei für sich allein genügend, die Stimme der göttlichen Heilsoffenbarung vernehmbar, ausrei-

[10] *Max Lachmann,* Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche. Stuttgart 1956, Schwaben-Verlag.

chend und genügend zu Gehör zu bringen" (22). Und in seinem Kommentar heißt es: „Die Auslegung der neutestamentlichen Schriften im Verein mit der Einsicht in die Geschichte der Urkirche macht heute erkennbar, daß die Trennung oder sogar der Gegensatz von ‚Schrift und Tradition', wie er der lutherischen Kirche überkommen ist, unecht ist und zu falschen Fragestellungen führt, die es unmöglich machen, der apostolischen Wahrheit in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu begegnen" (ebd.).

Bleibende Einwände:

Für die meisten protestantischen Theologen ist trotz allem die katholische Auffassung von der Tradition als Glaubensquelle unannehmbar. Das ist vielleicht am deutlichsten geworden in der zwar schmalen, aber gehaltvollen Studie des bekannten Basler Theologen Oscar Cullmann über „Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem" (Zürich 1954). Cullmann weiß um die durch die moderne Bibelexegese bereitgestellten Tatsachen, von denen wir oben sprachen. Er weiß auch, daß die Tradition „für die Kirche von großem Wert ist" und daß sie „im Protestantismus zu Unrecht prinzipiell unterschätzt wird" (38). Auch für ihn ist darum der Gegensatz Schrift — Tradition in seiner einst verstandenen Ausschließlichkeit nicht mehr diskutabel. Aber gleichwohl betont er, daß nur die apostolische Tradition, so wie sie in die Heilige Schrift eingegangen ist, verbindliche, niemals überholbare Norm des Glaubens ist. Das Bemühen der nachapostolischen Kirche um die Auslegung und Geltendmachung dieser apostolischen Botschaft ist zwar nützlich, ja notwendig, aber darf nie den Charakter einer für alle Zeiten verbindlichen, absoluten Norm bekommen, vielmehr muß jede Zeit solche von früheren Generationen der Kirchengeschichte gemachten Auslegungen immer wieder neu überprüfen an dem allein gültigen Richtmaß der Heiligen Schrift. Die katholische Kirche, die auch den Lehrentscheidungen ihres Lehramtes Unfehlbarkeit, d. h. also unbedingten Normcharakter zuschreibt, taste damit die Einmaligkeit und Unüberholbarkeit der Zeit der Inkarnation an, stelle die Bischöfe mit den Aposteln auf eine Stufe und könne nicht mehr glaubhaft machen, daß die den christlichen Glauben begründende Christusoffenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, also nicht mehr aufgefüllt werden kann.

So spricht ein Theologe, in dem sich der konservative Typus des heutigen Protestantismus ausspricht und der, wie bekannt ist, den Mut hat, in vielen Fragen eine aus der protestantischen Tradition herausfallende Position zu vertreten. Ich erinnere an seine Stellung zum Petrusproblem in seinem weitverbreiteten Buch „Petrus. Jünger — Apostel — Martyrer" (Zürich 1952). Noch schärfer ist die Kritik des liberalen Protestantismus, wie sie bei W. von Löwenich zum Ausdruck kommt. In der Schärfe seiner Kritik wird allerdings auch rascher deutlich, wo im letzten die Trennungslinie zwischen den beiden Konfessionen liegt. Diese Kritik besagt nicht mehr und nicht weniger, als

daß die katholische Theologie ein ganz anderes Verhältnis zur Wahrheit bezeige. Denn die Tradition, auf die das kirchliche Lehramt die Gläubigen bei der Auslegung der apostolischen Verkündigung verpflichte, sei ja letztlich nichts anderes als dieses Lehramt selbst. Denn in der fortschreitenden Entwicklung sei erst die Autorität der Heiligen Schrift durch die Tradition, und dann die Autorität der Tradition durch das kirchliche Lehramt, letzten Endes durch die Unfehlbarkeit des römischen Papstes verdrängt worden. Das heiße aber, daß hier eine irdische Autorität sich in der Wahrheitsfrage absolut setze (62). Ja mehr noch: nach Löwenich wird für den Katholiken die Wahrheitsfrage im Grunde eine Frage der Disziplin, da er sich auch wider besseres Wissen und Gewissen dem Spruch des Lehramtes zu unterwerfen hat. So glaubt Löwenich feststellen zu müssen, daß „im nachvatikanischen Katholizismus die Disziplin immer mehr den Vorrang vor der persönlichen Wahrheitsfrage gewonnen hat" (64). Denn dort werde das „Sentire cum Ecclesia" und das „Opfer des Verstandes" als höchste Tugend gepriesen und damit aber „das echte Verhältnis zur Wahrheit im tiefsten bedroht" (ebd.).

Löwenich weiß, daß die katholische Theologie diesen Einwänden gegenüber auf den vom Herrn zugesagten Beistand des Heiligen Geistes verweist, der nicht nur bei der Abfassung der Schrift, sondern auch bei der Weitergabe und Auslegung der Heilsoffenbarung am Werke ist. Aber dagegen bemerkt er, daß trotz aller Geistzusage die organisierte Kirche und das Papsttum „eine geschichtliche, d. h. eine irdische Größe" bleiben (62). Der verheißene Geistbeistand wirkt nicht „sozusagen automatisch", er bedingt keine „Verfügungsgewalt über ihn" (ebd.). Das aber gerade werde in der katholischen Auffassung von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes unterstellt. „Eine Kirche, die für sich die absolute Irrtumsunfähigkeit in Anspruch nimmt, überschreite ... jene unantastbare Grenze, wonach ihr die Gottesoffenbarung nur in Knechtsgestalt, d. h. mit allen Möglichkeiten des Irrtums und des Versagens mitgeteilt ist" (63). Somit führt bei Löwenich die Kritik am katholischen Verständnis der Tradition zuletzt zu einer radikalen Kritik am Selbstverständnis der Kirche selbst (166/94) und zeigt damit auch den Weg, wo eine sachliche Diskussion mit ihm einzusetzen hätte.

Das katholische Verständnis von Tradition

Versuchen wir nun, demgegenüber das katholische Verständnis von Schrift, Tradition und Lehramt herauszustellen. Und da man im allgemeinen ein Gebilde dann am leichtesten versteht, wenn man seine Geschichte studiert, soll im nachfolgenden versucht werden, die geschichtliche Entwicklung des katholischen Begriffs der Tradition als Glaubensquelle, immer im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift, darzulegen.

Dabei ist zunächst eine interessante Feststellung zu machen: Die katholische Theologie hat eigentlich erst sehr spät angefangen, sich mit diesem Fragenkomplex systematisch zu beschäftigen. Das lag nicht daran, daß man

früher von Tradition als Glaubensquelle nichts gewußt hätte, so daß erst später aus wie immer gearteten Rinnsalen ein fremdes Element in die christliche Glaubenswelt eingesickert wäre! Vielmehr drückt sich darin die oben im ersten Teil schon erwähnte Tatsache aus, daß die Reflexion gemeinhin immer der Wirklichkeit nachfolgt, meist sogar nachhinkt. Hier hat H. de Lubac in seinem tiefgründigen Werk „Betrachtung über die Kirche" recht, wenn er schreibt: „Die der Tradition am stärksten verhafteten Zeiten sprachen wenig über sie. Sie badeten gleichsam in ihr, und sie lebten von ihr . . ., aber sie machten sie nicht zum Diskussionsgegenstand."[11] Im übrigen ist zu sagen, daß wesentliche Ansatzpunkte zu einer Theologie der Tradition bereits bei den frühesten christlichen Schriftstellern, bei Clemens von Rom, Irenäus und Tertullian, zu finden sind. Das geben auch jene protestantischen Forscher zu, die wie G. Ebeling und E. Brunner die verschiedenen Stadien des innerkatholischen Traditionsverständnisses zu kennzeichnen suchen und dabei bis auf die Anfänge zurückgehen.

Aber die gerade genannten Verfasser weisen auch darauf hin, daß doch aus der frühen Väterzeit zahllose Zeugnisse bekannt sind, in denen man sich auf die Schrift allein als Glaubensquelle berief. Beispiel sei Vinzenz von Lerin, der in seinem berühmten „Commonitorium" davon spricht, daß „der Kanon der (Heiligen) Schrift vollkommen ist und für sich allein zu allem genug und übergenug ausreicht".[12] Ebenso wissen wir aus neueren Forschungen, daß auch in der Zeit des hohen Mittelalters mit ihrer blühenden Theologie Schrift und Offenbarung in solcher Weise in eins gesetzt wurden, daß Theologie studieren schlechthin mit dem Studium der Sacra Pagina gleichgesetzt wurde.[13] Übrigens lebt ein interessanter Rest dieser Vorstellung noch in unserer Zeit weiter. Wenn bis zur Stunde in England der Doctor der Theologie „Doctor of Divinity" (D. D.) heißt, dann erinnert uns das Wort „Divinity" (= göttliche Schrift = Bibel) an die Zeit, in der Theologie und Bibelstudium als ein und dasselbe empfunden wurden. Kein Wunder, wenn manche protestantische Theologen schon bei den alten Kirchenvätern und vor allem bei den vorreformatorischen Theologen wie dem Kanzler Gerson von Paris und dem Kardinal Pierre d'Ailly das reformatorische Prinzip von der Schrift als der alleinigen Glaubensquelle vorgebildet bzw. vorweggenommen sehen wollten.

Dennoch war dieser Schluß voreilig. Denn all diese Väter und mittelalterlichen Theologen haben, soweit sie nicht, wie Hus und Wiclif, den Zusammenhang mit der kirchlichen Autorität zerrissen hatten, stets daran festgehalten, daß nicht die Schrift für sich und losgelöst von der Kirche Glaubensregel sein kann. Vielmehr meinte man die Bibel so, wie sie in der Kirche gelesen, von den Vätern einhellig ausgelegt und von der Autorität des Lehr-

---

[11] *Henri de Lubac*, Betrachtung über die Kirche. Graz 1955, Styria, S. 13.
[12] Cap. 2: PL 50, 639.
[13] Vgl. *Johannes Beumer SJ*, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation, in: Scholastik 16 (1941) 24/52.

amtes gedeckt war. Das heißt aber, daß man keineswegs daran dachte, auf die kirchliche Tradition als Auslegungsregel zu verzichten. Die Väter und Theologen, die so nachdrücklich betonten, daß die ganze Offenbarung in der Heiligen Schrift zu finden sei, haben die Bindung der Schrift an die lebendige Verkündigung der Kirche für selbstverständlich gehalten. Wieder möge uns Vinzenz von Lerin Zeuge sein. Der oben von ihm zitierte Text ist nur ein Stück aus einer umfassenderen Frage, die folgendermaßen formuliert war: „Wenn der Kanon der (Heiligen) Schrift vollkommen ist und für sich zu allem genug und übergenug ausreicht, was muß dann noch zu ihm die Autorität des kirchlichen Verständnisses hinzukommen?" Die Antwort lautet: „Deshalb, weil die Heilige Schrift wegen ihrer eigenen Tiefe nicht von allen in ein und demselben Sinn verstanden wird, ihre Aussprüche von den einzelnen verschieden erklärt werden und es deswegen den Anschein hat, es könnten fast so viele Meinungen aus ihr hergeleitet werden, als es überhaupt Menschen gibt" (cap. 2). Längst vorher hatte Tertullian, hierin offenbar von Irenäus abhängig, gegenüber dem häretischen Mißbrauch der Bibel betont, daß die einzige Instanz, die für die Schriftauslegung zuständig sei, die auf die Apostel gegründete Kirche sei. Diese allein verbürgt „die Wahrheit der Schrift und ihrer Erklärungen".[14]

Tradition auf dem Konzil von Trient

Immerhin bleibt bestehen, daß die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition und was man exakt unter Tradition zu verstehen habe bei den großen Theologen des hohen Mittelalters, bei Albertus Magnus und seinem noch größeren Schüler Thomas von Aquin, gar nicht auftaucht. So wundern wir uns nicht, daß die Väter des Trienter Konzils, die sich unter dem Druck der Reformatoren gleich in einer der ersten Sitzungen mit diesem Problem zu beschäftigen hatten, einigermaßen unvorbereitet waren. Was sie in dem Dekret der vierten Sitzung zum Thema von der Tradition als Glaubensquelle sagen, reicht zwar hin, die protestantische Einrede abzugrenzen, bietet aber keineswegs eine abgerundete oder erschöpfende Auskunft über Wesen und Funktion der Tradition. Klar wird aber auf jeden Fall, daß nicht jedwede in der Kirche mündlich weitergegebene Lehre und Anschauung als Glaubensquelle gelten kann, sondern nur eine solche, die die Apostel von Christus bzw. vom Heiligen Geist empfangen und der Kirche überliefert haben. Also sind der göttliche Ursprung, die apostolische Vermittlung und die kirchliche Bindung die drei Wesenszüge, die Trient an der Tradition als Glaubensquelle herausstellt (Denz. 783).

---

[14] Vgl. *Johannes Beumer SJ*, Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität, in: Schol 25 (1950) 46 f.

Zwei offene Fragen

Zwei Fragen blieben freilich ungeklärt: Einmal das genaue Verhältnis der Tradition zur Schrift. Das Trienter Glaubensdekret lehrt, daß die Christusoffenbarung „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen" göttlich-apostolischer Herkunft enthalten ist. Dieses „und" muß geklärt werden, wollen wir eine tieferes Verständnis der Dinge gewinnen. Soll es bedeuten, daß es zwei voneinander unabhängige Quellen gibt, auf die sich der Offenbarungsinhalt gleichsam mechanisch verteilt, wobei dann noch zu fragen wäre, welche der beiden Quellen umfassender und ergiebiger ist? Es ist keine Frage, daß man die Trienter Formel oft so verstanden hat. Aber eine eingehendere Analyse der Texte, wie sie neuestens von J. R. Geiselmann (Tübingen) vorgelegt worden ist, zeigt, daß Trient eine solche Deutung gerade nicht wollte.[15] Denn dann hätte man, entgegen dem sonst auf dem Konzil innegehaltenen Grundsatz, eine innerkatholische Kontroverse angerührt. Gab es doch neben den Theologen, die die Offenbarung teils in der Schrift und teils in der Überlieferung niedergelegt fanden, andere, die die ganze Offenbarung in der Bibel wie auch ganz in der mündlichen Lehrverkündigung suchten. Das farblose „und", durch welches das Dekret die beiden Glaubensquellen miteinander verbindet, kann (nach Geiselmann) nur den Willen des Konzils bekunden, diese innerkatholische Diskussion *nicht* zu entscheiden. Wenn die nachtridentinischen Theologen zunächst die mechanische Aufteilung der Offenbarung auf die beiden Quellen aus dem Trienter Konzil heraushörten, war das ein Mißverständnis, das überwunden werden mußte. Diese Überwindung konnte nur von einer Vertiefung des Traditionsbegriffes erwartet werden.

Die andere Frage, die in Trient zu wenig geklärt worden ist, war die nach der Rolle des Lehramtes bei der Weitergabe des apostolischen Erbes. Einer der Konzilstheologen hatte zwar versucht, die Aufmerksamkeit auf diese Frage zu richten, war aber nicht durchgedrungen. Wie verhält sich dieses Lehramt der Kirche zur Tradition? Beide Größen können nicht einfachhin identisch sein, da ja die göttlich-apostolische Tradition die (eine) Glaubensquelle ist, aus der das Lehramt schöpft. Anderseits sind sie auch nicht voneinander zu trennen. Denn Tradition meint doch immer sowohl ein Objektives, Inhaltliches (das traditum), wie auch etwas Aktives, einen Akt des Überlieferns, der an einem Subjekt haftet. Dieses Subjekt ist die ganze auf den Aposteln gegründete Kirche, aber in der ihr von Christus gegebenen hierarchischen Struktur. Und da die lehrende Kirche, d. h. die unter dem Papst geeinten Bischöfe, einen unabdingbaren Vorrang hat, kann nicht bestritten werden, daß diese auch das ausschlaggebende Subjekt der Tradition ist.

---

[15] *J. R. Geiselmann,* Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: Una Sancta 11 (1956) 131/50.

Die nachtridentinische Verengung

Doch, wie gesagt, diese Fragen blieben in Trient ohne eingehende Behandlung. Statt dessen bemühten sich die nachtridentinischen Theologen darum, allenthalben nach Offenbarungsgut zu fahnden, das nicht in der Schrift, sondern nur durch die mündliche Überlieferung überkommen ist. Auf diese Weise hoffte man, die von den Reformatoren behauptete Autarkie der Bibel am wirksamsten zu widerlegen. Man engte dadurch den Traditionsbegriff auf die Weitergabe außerbiblischer Offenbarungselemente ein. Man beachtete nicht genug, daß die Lehrverkündigung der Kirche, wie sie seit den Tagen der Apostel lebendig ist, das ganze apostolische Kerygma umfaßt. Die Folge war, daß der Traditionsbegriff in Gefahr geriet, starr und statisch zu werden. Das wurde sofort spürbar, wenn es galt, die faktische Dogmenentwicklung zu verstehen. Man dachte sich die Dinge so, daß die Apostel ein mehr oder minder differenziertes Wissen über alle Dogmen besaßen und daß sie dieses Wissen in die Kirche hineingaben. Das kirchliche Bewußtsein vermochte aber die empfangene Fülle nur nach und nach herauszustellen, so wie einer, der einen umfangreichen Bericht wiedergeben soll, nur in immer neuem Ansatz die Vielfalt des Gehörten zu reproduzieren vermag; was er aber reproduziert, ist alles schon längst gewußt gewesen, nur war es zeitweilig vom Vergessen überdeckt. Auf das Theologische angewandt bedeutet das, daß alle im Lauf der Zeit von der Kirche verkündeten Dogmen nur das aussprechen, was als solches auch schon den Aposteln bewußt war. Daß mit einem solchen Traditionsbegriff dem tatsächlichen Geschehen bei der Entfaltung des apostolischen Offenbarungsgutes nicht beizukommen ist, ging den Theologen erst nach und nach auf.

Die Wende im 19. Jahrhundert

Es ist das Verdienst der Tübinger theologischen Schule, vor allem von Joh. Adam Möhler, dem katholischen Traditionsverständnis neue Impulse gegeben zu haben. Möhlers Denken ist dabei offensichtlich von dem Geist der Romantik mit seiner Offenheit für das Organische und Lebendige befruchtet. So wird für ihn Tradition der in der Kirche sich kontinuierlich fortsetzende Prozeß der lebendigen Verkündigung. Die Aufteilung des apostolischen Kerygmas teils auf die Schrift und teils auf die ungeschriebene Tradition lehnt er folgerichtig ab. Denn alles, auch das, was die Schrift enthält, ist in der kirchlichen Lehrverkündigung lebendig — aber nicht alles in seiner entfalteten Endgestalt, sondern vieles wie ein Keim, der erst zur Entfaltung drängt. Wenn aber die Tradition alles umfaßt, was an Offenbarungsgut in die Kirche hineingegeben ist, dann übt sie der Schrift gegenüber eine doppelte Funktion aus: Sie ergänzt die Schrift nach ihrem Inhalt (da ja manches nur auf dem Wege der mündlichen Überlieferung zu uns kommt), und sie garantiert das genuine Verständnis der Schrift (das die Schrift von sich

aus nicht gewährleisten kann, da der Buchstabe tot ist). Dann ist es aber selbstverständlich, daß die Schrift allein nicht genügen kann, da sie ja auch nie ohne die Tradition gegeben worden ist. Aber umgekehrt weiß Möhler auch um die entscheidende Wichtigkeit des geschriebenen Gotteswortes. „Wäre das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden; hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtsein möglich ... Ja, es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist, wie die Einheit des innern Lebens, so auch die Stetigkeit des Bewußtseins dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin notwendig."[16]

Mit der von Möhler und den Tübingern grundgelegten vertieften Sicht von Tradition war ein geistiges Rüstzeug geschaffen, um dem tatsächlichen Prozeß der Entfaltung des Glaubensdepositums begrifflich beizukommen. Allerdings war bei Möhler, wenigstens in seiner Frühzeit, die Rolle des kirchlichen Lehramtes nicht nachdrücklich genug betont worden. An diesem Punkt setzt die Weiterführung durch die Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, zumal durch Kardinal Franzelin und den Kölner Jos. Matth. Scheeben, ein. Franzelin geht in seinem klassischen Werk „Über die göttliche Tradition und Schrift" auf den von Irenäus schon ausgebildeten, das ganze apostolische Kerygma umfassenden Traditionsbegriff zurück. Von daher ist ihm die untrennbare Einheit von Schrift und Tradition eine Selbstverständlichkeit. Sein vordringlichstes Anliegen ist, die Autorität der kirchlichen Lehrverkündigung herauszustellen. So sehr er sich gegen eine Reduktion der Tradition auf das kirchliche Lehramt wehrt, so nachdrücklich betont er, daß das Lehramt nach Christi Willen die ausschlaggebende Rolle in der Feststellung und Geltendmachung der Tradition wie auch der Heiligen Schrift hat.

Ausblick

Ist mit dem, was Franzelin und Scheeben über das katholische Traditionsverständnis gesagt haben, der theologische Klärungsprozeß zu seinem Abschluß gekommen? Manche Theologen meinen es.[17] Aber das kann sich nur auf die wesentlichen Elemente beziehen. Viele mit dem Traditionsbegriff unmittelbar zusammenhängenden Fragen wie die nach den Gesetzen der Dogmenentwicklung stehen noch offen und werden noch lange offenstehen, solange die Kirche unter dem Walten des Heiligen Geistes nicht alle Möglichkeiten „durchexerziert" hat. Doch kann davon hier nicht mehr die Rede sein.

Nur eine Frage sei abschließend nochmals ausdrücklich herausgegriffen, weil sie das zwischen den Konfessionen bestehende Gespräch vor allem angeht: Was ist zu dem reformatorischen Einwurf zu sagen, daß im katholischen Verständnis die Tradition bzw. das Lehramt über die Schrift gestellt

[16] *J. A. Möhler,* Die Einheit der Kirche, ed. E. J. Vierneisel. Mainz 1925, S. 39 f.
[17] Vgl. *Johannes Beumer SJ,* in: Schol 25 (1950) 62.

wird, daß die Kirche, statt sich hörend unter das Wort zu stellen, im Grund über das Wort Gottes verfüge?

Kardinal Franzelin hat zu dieser Frage einen Abschnitt, den man eigentlich in der kraftvollen Konzentration der lateinischen Diktion hören müßte, um sein volles Gewicht zu ermessen. Er schreibt: Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Kirche nicht in dem Sinn Richterin über den wahren Sinn der Schrift wie der Traditionen genannt werden kann, als ob sie ihnen die ihnen eignende Autorität allererst verliehe. Gottes Wort, mag es in der Schrift niedergeschrieben oder in den mündlichen Überlieferungen enthalten sein, hat seine Autorität aus sich selbst. Denn es ist ein Wort unendlicher Wahrheit. Und darum ist es für die gesamte Kirche Norm des Glaubens. Auf der anderen Seite ist es die Kirche, die unter dem Beistand des Heiligen Geistes das Wort Gottes von dem Wort, das nicht von Gott stammt, unterscheidet und seinen wahren Sinn authentisch (d. h. mit Vollmacht) auslegt. Es ist daher eine unwahre Unterstellung, wenn man behauptet, wir würden die Kirche über das Wort Gottes stellen. Vielmehr sagen wir eindeutig, daß die Kirche im Glauben durch Gottes Wort geleitet wird. In diesem Sinne steht sie unter dem Wort Gottes. Anderseits sagen wir, daß die Kirche den wahren Sinn des Gotteswortes unfehlbar erkennt und den einzelnen zu glauben vorlegt. In diesem Sinn also steht sie (nicht über der Schrift, sondern) über dem privaten und irrtumsfähigen Verständnis der einzelnen.[18] Denselben Gedanken hat vor ihm Joh. Ev. Kuhn, ein anderer Theologe aus der Tübinger Schule, so formuliert: Die Kirche „maßt sich nicht an, Quelle und Grund der Wahrheit, die sie verkündet, zu sein, und darauf hin Glauben für ihre Ansprüche und Gehorsam gegen ihre Entscheidungen zu fordern; die Ehre läßt sie unbedingt und ungeschmälert dem Worte Gottes; sie beansprucht nur den Glauben (und den ihm gemäßen Gehorsam): daß das, was sie als geoffenbartes und von den Aposteln verkündigtes Wort überliefert, nirgends anders woher als aus der Quelle der Wahrheit geflossen und lauter von ihr überliefert sei. Und auch hierin sucht sie nicht ihre eigene Ehre, sondern läßt sie dem Herrn, der sie gestiftet und ihr seinen Geist zum Beistande gegeben hat. Die Kirche ordnet sich also dem Worte Gottes und seinem Geiste absolut unter, und will nur eine treue Dienerin seines Wortes und ein williges Organ seines Geistes sein".[19]

Tradition, Heilige Schrift und Kirche lassen sich nicht voneinander trennen; das wissen wir heute besser als je, auch unsere evangelischen Brüder. Daß aber Kirche, Schrift und Tradition nicht voneinander trennbar sind, das wirkt der Eine Heilige Geist, der in allen dreien am Werk ist, freilich in je verschiedener Weise. Wo aber Gottes Geist waltet, da ist die Wahrheit, jene Wahrheit, die allein frei macht.

---

[18] De div. trad. et script. S. 226. [19] Kathol. Dogmatik I, Tübingen 1859², S. 91f.

ZEITBERICHT

Bibeltage der Universität Lublin — Übersetzungen in der Sowjetunion — Die Unfruchtbarkeit des dialektischen Materialismus

Bibeltage der Universität Lublin

Vom 21. bis 23. August 1956 veranstaltete die Universität Lublin eine Bibeltagung, an der 600 Priester aus ganz Polen teilnahmen. Den Vorsitz hatten Msgr. Kowalski, der Bischof von Chelm und der Erzbischof von Lublin. Eröffnet wurde die Tagung mit einem Gottesdienst in der Universitätskirche. Während der vom Bischof von Lublin gefeierten Messe predigte Msgr. Kowalski über das Geheimnis des Wortes Gottes in der Kirche Christi. Die Eröffungsansprache hielt der Rektor der Universität, Iwanicki, über das Thema „Die Heilige Schrift im Unterricht". Zwei Briefe, der eine vom Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission, P. Athanasius Miller, der andere vom Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts wurden der Versammlung vorgelesen. Besonders ergriffen waren die Teilnehmer, als sie erfuhren, daß Papst Pius XII. ihnen seinen besonderen Segen schickte.

Die Themen der Tagung hatten vor allem zwei Hauptgegenstände: 1. die Bibelbewegung in der Welt, 2. die seelsorgerliche Verwendung der Heiligen Schrift. Für den deutschen Leser sind besonders interessant die Ausführungen von Prof. Iwanicki über die Geschichte der polnischen Bibel. Es sind gerade 400 Jahre her, daß in Warschau in der Druckerei des Nikolaus Scharffenberger die erste polnische Bibel gedruckt wurde. Wahrscheinlich geht die Überarbeitung auf zwei Verfasser zurück, auf einen mittelalterlichen Übersetzer im 15. Jahrhundert, dessen Übersetzung von einem Redaktor überarbeitet wurde. Die von Scharffenberger herausgegebene Übersetzung ist wortgetreu, wenn auch sehr sklavisch. Die Bedeutung dieser Übersetzung ist groß bis auf den heutigen Tag. Der deutsche Leser möchte es als gutes Zeichen ansehen, daß die erste polnische Bibel in einer offenbar deutschen Druckerei erschien. Nach all dem, was zwischen beiden Völkern geschehen ist, heißt es, neue Bande knüpfen. Wie könnte das fester, dauerhafter und ehrlicher geschehen als in der Kraft des Wortes Gottes, das über alle noch so engen Grenzen hinweg jene eins in Christus macht, die es im Glauben annehmen.

Übersetzungen in der Sowjetunion

Die russische Übersetzungsliteratur steigert sich in letzter Zeit zusehends. Man hat den sowjetischen „Verlag für fremdländische Literatur" sehr schnell ausgebaut.

Während im Jahre 1947 nur 56 Bücher, hauptsächlich Übersetzungen aus drei Sprachen herausgegeben wurden, sind 1955 420 Bücher, die man aus dreißig Sprachen übersetzte, erschienen. Mit Ausnahme der technischen und naturwissenschaftlichen Literatur wurden die für die Übersetzung bestimmten Werke einer strengen Prüfung unterzogen: es werden in erster Linie Werke der klassischen Literatur und der sogenannten „progressiven Kulturträger", d. h. Apologeten des Kommunismus oder seiner geistigen Befürworter, zugelassen.

In diesem Jahr wird man der Belletristik besondere Beachtung schenken. Vor allem wird man chinesische Autoren (*Tschou-Li-Bo,* Der stählerne Bach, *Tschen Den-Ke,* Kinder des Flusses Chuaiche, *Janscho,* Das Land der Berge und Flüsse) übersetzen.

Man hat auch die jugoslawischen Verfasser wie *Ivo Andric,* Die Brücke auf der Drina („Die Sonne ist fern" von *Dobrica Cosic* ist schon im Druck erschienen) weitgehend im Plan berücksichtigt.

Die indischen Schriftsteller nehmen ebenfalls einen ehrenvollen Platz im sowjetrussischen Plan ein. Der Roman des indischen Schriftstellers und Regisseurs *Ahmad Abbas*, Der Sohn, wurde bereits veröffentlicht. Demnächst erscheint eine Novellensammlung indischer Schriftsteller und ein Roman von Brindwan Lal Varma. Außerdem werden in diesem Jahre auch englische (Sean O'Casey), deutsche (Thomas Mann), amerikanische (Erskine Coldwell und William Folkner) und dänische (Hans Scherfing) Werke herausgegeben.

Moskau versucht auch, den Freiheitskampf in Nordafrika für seine Ziele einzuspannen, und beginnt sich für das geistige Leben der betreffenden Völker zu interessieren. Es ist daher im sowjetischen Plan vorgesehen, auch die Erzählungen des algerischen Schriftstellers *Mohammed Dib* „Das große Haus" und „Der Brand" zu veröffentlichen. Mit den großzügig angelegten Verlagsplänen zur Publikation von Übersetzungen bezwecken die Sowjets, russische Kommunisten politisch auszubilden, um dann um so leichter die gesamte Welt erobern zu können. Gleichzeitig aber dient dieser Plan zur finanziellen Unterstützung der „progressiven" Intellektuellen, die außerhalb der Grenzen der Sowjetunion leben.

Die Unfruchtbarkeit des dialektischen Materialismus

In der Sowjetzone wird seit einigen Wochen eine Zeitungsdiskussion darüber geführt, ob die Philosophie als Sonderwissenschaft neben den Naturwissenschaften noch einen Sinn habe („Neues Deutschland" 8. 7. 56; 23. 10. 56; „Sonntag" Nr. 25, 39, 41, 43, 44, Jhrg. 1956). Prof. R. Havemann, Chemiker an der Humboldt-Universität im Sowjetsektor Berlins, der übrigens den tendenziös-unwissenschaftlichen Einleitungsartikel zu dem bekannten Werk „Weltall-Erde-Mensch" verfaßt hat, scheint die Sonderstellung der Philosophie zu bestreiten. Nach langem Hin und Her schreibt ein Dr. F. Herneck in der Ostberliner Wochenzeitung „Sonntag", Nr. 41 vom 7. 10. 56: *„Ich denke, es kommt hier auf etwas ganz anderes an, das man endlich einmal mit aller Deutlichkeit aussprechen muß, auch wenn man damit in irgendeinen ideologischen Fettnapf tritt.* Der dialektische Materialismus erhebt bekanntlich den Anspruch, ... ein Werkzeug der wissenschaftlichen Forschung zu sein. *Ist er das wirklich?* Sind z. B. die großen, auch weltanschaulich überaus bedeutsamen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte, darunter die Quantentheorie, die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, die Wellenmechanik, die Ergebnisse der Kernphysik, irgendwie *unter Anwendung der dialektisch-materialistischen Erkenntnismethode zustande gekommen?*

Die Frage stellen, heißt sie verneinen. Als Einstein seine umwälzenden physikalisch-geometrischen Theorien schuf, stand er nach seinem eigenen Zeugnis unter dem Einfluß von Hume, Mach und Poincaré, von Philosophen also, die in Lenins ‚Materialismus und Empiriokritizismus' als Gegner des philosophischen Materialismus betrachtet und bekämpft werden. De Broglie, Pauli, Schrödinger, Heisenberg, Born, Dirac und andere Physiker nahmen im wesentlichen ebenfalls einen positivistischen Standpunkt ein, als sie in den zwanziger Jahren ihre für die Entwicklung der modernen Quantenmechanik grundlegenden Erkenntnisse gewannen. Auch der große Planck mit seiner Losung ‚Hin zu Gott!' kann, obwohl ein Gegner des Positivismus, schwerlich als ein Vertreter dialektisch-materialistischer Weltanschauung angesehen werden, wenn es auch in bestimmten Fragen Übereinstimmendes gibt. Man kann also nicht sagen, daß sich diese Forscher irgendwann *bewußt* der materialistischen Dialektik als eines theoretisch-methodologischen Forschungsmittels bedient hätten.

Nun wird in der marxistischen Literatur nicht selten in diesem Zusammenhang behauptet, daß diese bedeutenden Naturforscher eben ‚unbewußt' den Standpunkt des dialektischen Materialismus eingenommen und nur dadurch ihre großen

wissenschaftlichen Erfolge erzielt hätten. Dann muß man selbstverständlich auch Galilei oder Newton wie überhaupt alle großen Naturforscher der Geschichte als ‚unbewußte' dialektische Materialisten bezeichnen, kommt dann aber zu einer Gleichsetzung des dialektischen Materialismus mit irgendeinem ‚naiven' Realismus und irgendeiner ‚spontanen' Dialektik, d. h. zu einer völligen Verwischung des grundlegenden Unterschiedes zwischen der marxistischen Philosophie und allen vor- und außermarxistischen Weltanschauungssystemen und zur Leugnung des qualitativ Neuen des dialektischen Materialismus von Marx, Engels und Lenin ...

Natürlich könnte man hier auf die großartigen Erfolge der sowjetischen Naturwissenschaftler verweisen, beispielsweise in der Mathematik, vor allem in der Wahrscheinlichkeitsrechnung, und in der Atomphysik. Ein Blick in die einschlägigen Veröffentlichungen lehrt, daß diese Gelehrten des öfteren auf Äußerungen von Engels oder Lenin Bezug nehmen. Das ist unbedingt richtig. Es ist aber auch eine Tatsache, daß gerade diejenigen sowjetischen Naturwissenschaftler, die sich wohl am nachdrücklichsten auf den dialektischen Materialismus als die unerläßliche Forschungsgrundlage ihrer gesamten theoretischen und experimentellen Arbeit berufen haben, teilweise zu Ergebnissen gekommen sind, von denen sich die Sowjetwissenschaft heute mit aller Entschiedenheit und Schärfe distanziert, wie etwa von der ‚neuen Zelltheorie' Lepeschinskajas oder der ‚neuen Arttheorie' Lyssenkos ...

Infolge der ... jahrzehntelangen dogmatischen Erstarrung ist der *dialektische Materialismus mit seinen philosophischen Verallgemeinerungen hinter der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft stellenweise beträchtlich zurückgeblieben.* Die philosophische Verarbeitung der neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen ist zum Teil noch gar nicht in Angriff genommen worden, weil die marxistischen Philosophen immer nur nach einer Bestätigung der klassischen Leitsätze der marxistischen Philosophie durch die neuen Forschungsergebnisse Ausschau hielten ... Sie haben sich im wesentlichen eben damit begnügt, die neuen Forschungsergebnisse der Naturwissenschaft als ‚glänzende Bestätigung' der alten Klassiker-Zitate zu feiern, und sie haben ihre Hauptaufgabe darin gesehen, alle über den Rahmen der klassischen Thesen hinausgehenden Auffassungen als ‚Idealismus' usw. verächtlich zu machen und mit dogmatischer Unduldsamkeit zu bekämpfen, d. h. mit den für diese Fälle bereitgestellten Redensarten zu ‚zerschlagen'. Dabei wurden zur Kennzeichnung idealistisch eingestellter Naturforscher meist Ausdrücke benutzt, die in der Polemik Lenins vom Jahre 1908 in dem damals vorliegenden Zusammenhang durchaus berechtigt und notwendig waren, die aber heute völlig fehl am Platze sind, von Hinz und Kunz nachgeschrieben und angewandt nur das eine erreichen konnten: daß *ein sachlicher wissenschaftlicher Meinungsstreit* (und damit vertiefte Einsicht und wissenschaftlicher Fortschritt [Zusatz des Berichterstatters]) *von vornherein unmöglich gemacht wurde.*

Man braucht sich unter diesen Umständen nicht zu wundern, daß sich die bürgerlichen Naturwissenschaftler noch verhältnismäßig wenig oder überhaupt nicht um den dialektischen Materialismus bemühen und ihn bei ihrer fachlichen Arbeit offensichtlich auch nicht vermissen. Hier muß sich zweifellos einiges ändern und zwar etwas eindeutiger und weniger zaghaft, als es sich gegenwärtig anzubahnen beginnt. Sonst läuft der dialektische Materialismus Gefahr, den kritisch-revolutionären Geist, den ihm seine genialen Begründer gegeben haben, zu verlieren und aus einer lebendigen Anleitung zum wissenschaftlichen Handeln zu einem ehrwürdigen Ausstellungsstück in einem Museum für Geschichte der Philosophie zu werden."

Hatte Herneck noch, um nicht *nur* „ketzerische" Gedanken vorzutragen, den dialektischen Materialismus in einem Nebensatz „ohne Frage das am besten fundierte und am höchsten entwickelte System der Weltphilosophie" genannt und Lenin gerühmt, er habe als letzter „vor bald 50 Jahren die damals vorliegenden

neuen Erkenntnisse der Physik schöpferisch verarbeitet", so bestreitet der darauf folgende Diskussionsbeitrag („Sonntag" Nr. 43; 21. Okt. 1956) von Dr. M. Strauß auch diesen Punkt noch: „Natürlich weiß Herneck so gut wie jeder andere Kenner dieses genannten Werkes (gemeint ist Lenins ‚Materialismus und Empiriokritizismus'), daß es der Entlarvung pseudomarxistischer *Philosophen* und nicht dem schöpferischen Verarbeiten physikalischer Forschungsergebnisse gewidmet ist ... Wenn also Herneck trotzdem dieses Werk als ein Beispiel für schöpferisches Verarbeiten der damals vorliegenden neuen Erkenntnisse der Physik anführt, so ist dies entweder eine schriftstellerische Unachtsamkeit oder eine Konzession an jene Legende, die von denen geschaffen wurde, gegen die sich Herneck so mutig wendet ..." Anschließend wird die Frage gestellt, „ob sich die Leninsche Stellungnahme zu Mach, Poincaré und anderen ‚Empiriokritizisten' auch heute noch aufrechterhalten läßt oder ob das Festhalten an dieser Stellungnahme auch ein Stück Dogmatismus ist." Die folgende Nummer des „Sonntag" (44; 28. Okt. 1956) bringt wieder eine Stellungnahme von Havemann, der aber am entscheidenden Punkt vorbeiredet. Wir nehmen diesen schüchternen Ansatz einer echten Diskussion zur Kenntnis, ohne ihn zu überschätzen. Eine Scheindemokratie braucht ja auch ab und zu Beweisstücke ihrer scheinbaren Freiheit. Eine wirklich freie wissenschaftliche Aussprache über die ideologischen Grundlagen ihres Systems werden die Kommunisten stets mit aller zur Verfügung stehenden Gewalt verhindern; wenn sie das nicht mehr können, sind ihre Tage gezählt, und der Diamat tatsächlich nur noch ein Museumsstück. Vorerst aber vergiftet er mit seinem Materialismus und Atheismus Millionen Herzen, und wir können seine Abwehr nicht ernst genug nehmen.

UMSCHAU

Sowjetische Revolutionstaktik

Wir haben eine Anzahl ausgezeichneter Abhandlungen über die metaphysischen Grundlagen des bolschewistischen Marxismus. Auch über seine Soziallehre und Wirtschaftskunde ist viel geschrieben worden. Aber mit gutem Recht weist Stefan T. Possony darauf hin, daß der Westen über die kommunistische Taktik nicht in gleicher Weise unterrichtet ist. Und das will er nachholen.[1]

Es erscheint uns allerdings notwendig, darauf hinzuweisen, daß die kommunistische Taktik oder Kampfstrategie in keiner Weise zur kommunistischen Ideologie oder den philosophischen, soziologischen und ökonomischen Prinzipien hinzutritt, sondern aus ihnen geboren wird. Diesen Zusammenhang hat Johannes Gaitanides plastisch formuliert. Er sagt von der östlichen Ideologie: „... der Terror ist ihr natürliches Klima. Sie hat keine Hemmung, Einheit durch den Genickschuß, Freiheit durch Konzentrationslager, Gleichheit durch Sklaverei, Frieden durch Krieg, Gerechtigkeit durch Parteilichkeit herzustellen".[2] Und man kann ergänzen: ihr Klima ist obendrein das der List und Lüge, der Täuschung und Irreführung.

[1] *Stefan T. Possony*, Jahrhundert des Aufruhrs, die kommunistische Technik der Weltrevolution. München 1956, Isar-Verlag, Ln., S. 471.

[2] Passion Europa, Stuttgart 1956, Franz Vorwerk Verlag, S. 9/10.

Denn: „sie lebt von der Zweckheiligung des Mittels".[3]

Wenn man auch über der Revolutionstechnik die parteiamtlichen Grundlehren und die wesentlichen Ziele nicht aus den Augen verlieren darf, so ist es doch wahr: wer die Arbeitsmethode des Bolschewismus nicht kennt, wird immer wieder getäuscht werden; er wird, was nur Scheinmanöver oder neue Kampfweisen sind, für Änderungen des Wesens und des Zieles der roten Bewegung ansehen.

Was Possony bietet, ist eine Geschichte sowjetischer Umsturz- und Eroberungstechnik. Das Werk beginnt mit Marx und Engels und führt über Kautsky, Parvus (Alexander Helphand) u. a. zur ersten Runde der Weltrevolution (1917 bis 1921). Schon die ersten Kirchenväter des Marxismus bieten das Beispiel unbekümmerter Umsturzstrategie. „Marx und Engels waren theoretisch und praktisch absolute Gegner des Pazifismus; denn der Krieg war für sie ein Instrument der Revolution und des Fortschritts" (21—22).

Lenin war ein Meister der Umsturztechnik. Er sieht in der kommunistischen Partei eine ausgewählte Truppe, ein militärisches Kampfwerkzeug. Die Revolution sollte nicht unmittelbar vom Volk ausgehen, sondern von einer Elite getragen werden. „Sie sollte die Massen nicht überzeugen, sondern unterwerfen" (29). Man wird es nachdenklich lesen, wenn da gesagt wird, daß dieser bedeutendste Führer der bolschewistischen Erhebung zwischen 1913 und 1915 die Werke von Karl von Clausewitz, des Kriegstheoretikers, studiert hat. Als er nach dem Juli-Aufstand 1917 untertauchen mußte, nahm er in sein Versteck zwei Bücher mit sich: Marx, „Der Bürgerkrieg in Frankreich" und Clausewitz, „Vom Kriege". „Das erste Buch lehrte Lenin, wie die Macht anzuwenden, Clausewitz zeigte ihm, wie die Macht zu erringen sei" (60).

Aber diese klassische Strategie ist von den Bolschewiken nach allen Richtungen ergänzt und für ihre Zwecke vervollständigt worden. Clausewitz hatte den Angriff als die schwächere Form der Kriegführung bezeichnet. Die Sowjets sind dagegen der Meinung, dies treffe nur auf bürgerliche Kriege zu; wo es sich dagegen um einen Krieg zwischen einer bürgerlichen und einer proletarischen Gesellschaft handle, sei dies anders. Die Gesellschaft, in der die Klassenkämpfe durch den Sieg des Proletariats beendet sind, ist fähiger, einen Angriffskrieg zu führen (62—63).

Über die Revolutionstaktik im Inneren des Landes unterweist uns ein Rückblick auf den kommunistischen Umsturz in Rußland. „... die Bolschewiken entwickelten eine völlig neue Aufstandstechnik. Dennoch lag das Wesentliche dieser Technik nicht in der Ersetzung von Straßenkämpfen durch die Eroberung von beherrschenden Schlüsselpunkten. Die wirkliche Neuerung lag in der Schaffung des revolutionären Militärkomitees, der Einsetzung revolutionärer Kommissare bei Militäreinheiten und der Übernahme der Kontrolle über die Streitkräfte *vor* der Erhebung" (122).

Eine weitere Kriegslist war die Verschleierung der eigentlichen Ziele des Aufstandes. Der Oktoberaufstand 1917 (Bolschewiken gegen Kerenskiregierung) stand nicht im Zeichen des Kommunismus. Jene Massen, die dem Signal zur Erhebung folgten, zeigten in ihrer Mehrheit keine Neigung für eine kommunistische Gesellschaftsordnung (123).

Als die rote Herrschaft sich im Innern gefestigt hatte, ging man an die Frage der Weltrevolution heran. Man ist da keineswegs von pazifistischen Skrupeln angekränkelt. Solange der Kapitalismus noch nicht ausgerottet ist, kann der Kommunist nicht gegen den Krieg als solchen, sondern muß gegen reaktionäre und für revolutionäre Kriege sein (126). So Lenin. Im Kampfe um die Weltrevolution dürfen sich die Kommunisten auf kein festes Schema festlegen, sondern müssen alle Kampfarten beherrschen und fähig sein, je nach der örtlichen und zeitlichen Notwendigkeit von der einen auf die andere umzu-

[3] A.a.O. S. 9.

schalten. Aufwiegelung von innen, Angriff von außen, taktische Bündnisse mit anderen politischen Strömungen, Zusammenarbeit mit Nationalisten usw. — all das ist vorgesehen.

Zur Technik der Weltbrandstiftung gehört auch, was Lenin sozusagen als letztes Vermächtnis seinen Bolschewiken in Bezug auf Asien hinterließ. Am 2. März 1923 diktierte er „seine wahrscheinlich letzten zusammenhängenden Sätze". „Letzten Endes wird der Ausgang des Kampfes durch die Tatsache, daß Rußland, Indien, China usw. die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung des Erdballes bilden, entschieden werden. Und gerade diese Mehrheit der Bevölkerung wurde während der letzten paar Jahre mit außerordentlicher Geschwindigkeit in den Kampf für ihre Emanzipation hineingezogen, so daß in dieser Hinsicht nicht der leiseste Schatten eines Zweifels aufkommen kann, was der endgültige Ausgang des Weltkampfes sein wird. In diesem Sinn ist der endgültige Sieg des Sozialismus voll und absolut gesichert" (187). Lenin hält den Umsturz im asiatischen Osten, den Aufruhr der farbigen Völker gegen die westliche Welt für eine unerläßliche Voraussetzung zur Erlangung der bolschewistischen Weltherrschaft. Eine ausführliche Kolonialstrategie wurde auf dem 6. kommunistischen Weltkongreß (1928) kodifiziert. Dieser Kongreß forderte die Genossen auf, sich in den östlichen Völkern über das eigentliche Proletariat hinaus zusätzliche Hilfstruppen zu schaffen (191).

Sehr lehrreich ist der Abschnitt über die Bolschewiken als Geburtshelfer des Dritten Reiches. Besonders erwähnt sei noch das 5. Kapitel (273ff.). Es führt uns in die zweite Runde der Weltrevolution 1939—1948. War Hitler von den Sowjets unterstützt worden, um durch seine Erfolge europäische Spannungen und womöglich Kriege der „Imperialisten" untereinander herbeizuführen, so änderte sich die Taktik natürlich, als die Nationalsozialisten die Sowjetunion angriffen. Die Revolutionspläne traten für einige Zeit hinter dem Zwang zur Selbstverteidigung zurück. Man verbrüderte sich mit den demokratischen Westmächten, verwandelte sich aus Umstürzlern in Verteidiger der Gesetze, der Ordnung, der Religion und Menschlichkeit. Aus gewiegten Verschwörern gegen die bürgerliche Welt wurden Apostel des Friedens und Anwälte der Demokratie. Diese Tarnung war für vieles gut. Zunächst um das Vertrauen und die Unterstützung der Engländer und Amerikaner zu gewinnen, eine sehr handfeste Unterstützung, die ungeheure Mengen von Waffen und Material aller Art nach Sowjetrußland brachte. Was die Westmächte leisteten, diente nicht nur dazu, die russische Verteidigung zu stärken, sondern auch auf ferne Sicht zur Steigerung des russischen Machtpotentials.

Zweitens machte diese Tarnung die Kommunisten im Westen hof- und salonfähig. Die angelsächsische Öffentlichkeit ist ziemlich kritiklos auf das bolschewistische Kunststück hereingefallen. „Das erste grundlegende Thema der Sowjetpropaganda stammte aus der Kinderstube: ‚Wer fürchtet sich vor dem bösen Wolf?' Wer kann den Kommunisten und ihren Motiven mißtrauen, ohne ein nationalsozialistischer Kriegsverbrecher zu sein? Die alliierten Regierungen, erfreut, militärische Hilfe für den Krieg gegen das nationalsozialistische Deutschland gefunden zu haben, beteiligten sich überglücklich an der Rehabilitierungsorgie. Eine ganze Legion von Anhängern und Pseudoliberalen tat ihr Bestes, etwa noch verbliebene Verdachtsgründe gegen die Sowjetunion auszumerzen. Es gehörte zum guten Ton, Stalin zu ‚trauen'."

„Die Sowjets tarnten ihre Motive, indem sie die Atlantikcharta unterzeichneten, ostentativ die Komintern auflösten und die angebliche Theorie einer friedlichen Koexistenz von Kapitalismus (und Bolschewismus) betonten (und die wahre Theorie Stalins über diesen Punkt entstellten). Der Welt wurde eingeredet, daß die Kommunisten nicht länger an den Kommunismus glaubten, daß sie revolutionäre Reformer geworden seien, daß die Jünger von Marx

und Lenin an Jefferson und den Rooseveltschen New Deal glaubten, daß die Diktatur des Proletariats ganz einfach „administrative Disziplin" darstelle oder schlimmstenfalls der Herrschaft der demokratischen Partei in den südlichen Vereinigten Staaten vergleichbar sei und daß die Sowjets nicht im Schlafe an Eroberung oder Expansion dächten, sondern lediglich in Rußland allein gelassen werden wollten, um den Sozialismus in einem Land, und nur in diesem einen Lande aufzubauen" (291).

Und noch ein Mittel, ein Druckmittel wandten die Sowjets gegenüber ihren Verbündeten an. Ein Beispiel, wie vielseitig ihre psychologische Kriegführung war: sie hielten sie in ständiger Furcht durch die Drohung, mit Hitler einen Sonderfrieden abzuschließen. Sie erreichten damit, daß der Westen ihren Ansprüchen und Forderungen kaum Widerstand entgegensetzte. Geschickt lenkten sie die englisch-amerikanischen Invasionspläne auf Aktionen und Räume ab, die den russischen Eroberungsabsichten nicht im Wege standen. So gelang es ihnen, fast den ganzen Balkan, Ungarn, Polen, die Tschechoslowakei, Ost- und Mitteldeutschland zu besetzen. Und hier wurde dann überall im Bunde mit einheimischen Kommunisten die rote Revolution durchgeführt.

Manches von dem, was in dem Buche steht, haben wir in Umrissen bereits gewußt, aber es ist heilsam und nützlich, dies alles dokumentarisch belegt und in Einzelheiten noch einmal gründlich zu studieren. Nützlich und heilsam, besonders im gegenwärtigen Zeitpunkt. War der Westen in unseren Tagen nicht drauf und dran, zum zweiten Male an eine bolschewistische Bekehrung zu glauben? Ohne das ungarische Trauerspiel hätte sich der Sirenengesang vom neuen, humanen, auf Gewalt verzichtenden Sowjetsozialismus wahrscheinlich durchgesetzt. Man lastete die Untaten der Vergangenheit dem toten Stalin auf und gab vor, sie mit ihm begraben zu haben. Die Todesschreie eines von Sowjetpanzern niedergewalzten Volkes rütteln auf: Stalin ist nicht tot, er lebt! Er lebt, weil seine Verbrechen nicht einfach nur aus ihm persönlich entsprungen, sondern überdies im bolschewistischen System begründet sind. Und an diesem Weltanschauungs-, Sozial- und Wirtschaftssystem ist bis heute nichts Wesentliches geändert worden. Niemand hat bisher gewagt, an den marxistisch-leninistischen Grundlagen des Bolschewismus zu rütteln. G. Friedrich Klenk SJ

Titoismus einst und jetzt

Tito ist nur ein Deckname. Der heutige Marschall, Staatschef und Diktator Jugoslawiens heißt eigentlich Josip Broz (spr. Brosch) und ist im Jahre 1892 in einem Dorf in der Nähe von Agram, also in Kroatien geboren. Von Beruf war er Schmied und Mechaniker. Im ersten Weltkrieg mußte er zur österreichischen Armee einrücken. Am Ende dieses Krieges finden wir ihn in der Roten Armee wieder. Darüber, ob er in russische Gefangenschaft geriet oder einfach überlief, widersprechen sich die Nachrichten. Jedenfalls schloß er sich dem Kommunismus an und wurde nun in Sowjetrußland, wo man seine persönlichen Qualitäten offenbar erkannte, politisch geschult. Im Jahre 1920 kehrte er als kommunistischer Agitator nach Jugoslawien zurück, und 1927 wurde er Generalsekretär der Jugoslawischen Kommunistischen Partei. Die Zeit bis zum zweiten Weltkrieg verbrachte er mit dieser politischen Betätigung, die allerdings mehrfach durch Gefängnisstrafen unterbrochen wurde, und mit einem erneuten Aufenthalt in Moskau.

Der nationalsozialistischen Regierung gelang es im zweiten Weltkrieg zunächst, die jugoslawische Regierung unter dem Prinzregenten Paul auf ihre Seite zu ziehen. Als diese aber am 25. März 1941 dem Dreierpakt Deutschland-Italien-Japan beigetreten war, wurde sie zwei Tage später durch eine Militärrevolte gestürzt. Ein Angriff deutscher und italienischer Truppen warf das Land rasch nieder, es wurde besetzt und aufgeteilt. Aber gegen die Okkupationsmächte ent-

wickelte sich ein hartnäckiger Partisanenkrieg, der einerseits von dem königstreuen General Mihailowitsch geführt wurde — Tito ließ ihn nach dem Kriege erschießen —, anderseits unter kommunistischem Vorzeichen von Tito. Die Westmächte unterstützten mehr und mehr Tito, und dessen „Nationaler Befreiungsarmee" verhalf dann im Oktober 1944 der Einmarsch der sowjetischen Truppen zum endgültigen Sieg. Nach dem üblichen politischen Zwischenspiel zur Vertuschung der kommunistischen Gewaltpolitik errichtete die jugoslawische Nationalversammlung am 29. November 1945 die „Jugoslawische Volksrepublik". Die Regierung übernahm Tito, der sich inzwischen den Marschalltitel beigelegt hatte, als Ministerpräsident, faktisch aber als Diktator.

Moskau nahm gegenüber allen seinen neuen Satellitenstaaten die Stellung eines autokratischen Vorgesetzten ein. Sie hatten sich in allem den Befehlen der Parteizentrale in Moskau zu fügen, das heißt, den Weisungen Stalins; sie mußten sein Gefolge in der Außenpolitik bilden, ihre Wirtschaft nach den Plänen und Interessen der Sowjetunion ausrichten und vor allem in Parteiangelegenheiten jeder Parole und jedem Wink Moskaus folgen. Tito aber war nicht der Mann blinden Gehorsams. Der als Schriftsteller bekannte italienische Diplomat Daniele Varè teilt in seinen Erinnerungen aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg mit, als er Italien in Moskau vertrat, daß von allen Staatsmännern der Balkanstaaten, die er dort erlebte, nur Tito ihm einen Eindruck gemacht habe. Tito wollte das kommunistische Jugoslawien unter Berücksichtigung der Besonderheiten des Landes aufbauen, *da er sonst sein Regime von Anfang an gefährdet hätte.* Das aber bedeutete Widersetzlichkeit gegen Moskau. Stalin suchte ihn noch bei der Stange zu halten, indem er die 1947 gegründete Kominform in Belgrad errichtete. Bald aber wurde sie nach Bukarest und von dort nach Moskau verlegt. Über Tito aber brach das Strafgericht herein. Im Jahre 1948 wurde die jugoslawische kommunistische Partei aus der Kominform ausgeschlossen. Tito, der hierbei besonders getadelt wurde, galt nun als Verräter und Abtrünniger, das kommunistische System Jugoslawiens wurde als Titoismus verfemt.

Der Soziologe P. von Nell-Breuning, der dem Titoismus in dem bei Herder erschienenen „Wörterbuch der Politik" ein eigenes Kapitel gewidmet hat, urteilt: „Der Titoismus ist kein vom herkömmlichen Weltkommunismus sich abhebendes ideologisches Gebäude, er ist keine ‚Häresie', kein Abfall, nicht einmal in dem einen oder anderen Lehrsatz, von der orthodox marxistisch-leninistischen Glaubenslehre." Das ist, von dem Standpunkt der reinen Ideologie aus gesehen, unzweifelhaft richtig. Für Moskau aber war Titos Verhalten eine „Abweichung", schon durch seine Widersetzlichkeit, dann aber auch durch einzelne Moskau nicht genehme Maßnahmen, wie ein langsameres Tempo in der Kollektivierung der Landwirtschaft. „Abweichungen" sind aber für die sowjetische Parteidiktatur — das heißt jahrzehntelang für Stalin — stets ein todeswürdiges und oft genug mit dem Tod bestraftes Verbrechen gewesen. In der Zeit, da Stalin zur Macht kam, bekämpfte er die Linksabweichung (Trotzkismus) und die Rechtsabweichung Bucharins. Ihre Anhänger, darunter die ältesten Mitarbeiter Lenins, verfielen dem Henker. Seitdem hat es immer wieder Abweichungen gegeben, Opportunismus, Revisionismus, Sozialdemokratismus, Objektivismus und viele andere. Für Moskau waren das Häresien, die im ganzen sowjetischen Machtbereich und bei den kommunistischen Parteien der westlichen Länder rücksichtslos ausgerottet wurden. Man darf aber wohl annehmen, daß es nicht nur „Abweichungen" waren, die den Titoismus den Machthabern des Kreml so verhaßt machten, sondern darüber hinaus die Tatsache, daß hier dem russischen Imperialismus, der sich so sozialistisch und kommunistisch zu tarnen versteht, eine slavische Macht entgegentrat, die keineswegs nur Be-

fehlsempfänger der russischen Gewalthaber sein mochte.

Und nun geschah im Frühjahr 1956, zwei Jahre nach Stalins Tod, das Unerwartete und Unerhörte: Moskau suchte die Versöhnung mit Tito, und, was dabei das Wichtigste ist, es hob den Bannfluch gegen den Titoismus auf. Ausdrücklich gestanden Parteisekretär Chruschtschow und Ministerpräsident Bulganin zu, es sei zulässig, einen anderen Weg zur Verwirklichung des Kommunismus zu verfolgen als den von Moskau gewiesenen. Es muß den Machthabern im Kreml klar gewesen sein, daß der Verzicht auf die absolute Gewalt Moskaus gegenüber den kommunistischen Parteien der Satelliten und der freien Länder bedenkliche Folgen nach sich ziehen konnte. Damit wurde nicht nur die Autorität Moskaus schwer erschüttert — der Führer des italienischen Kommunismus Togliatti drückte das mit den Worten aus: „Das Moskauer Modell ist nun nicht mehr bindend" —, sondern es drohte auch die Gefahr, daß sich nach dem Vorbild Titos weitere Balkanstaaten politisch mehr oder weniger von der sowjetischen Bevormundung emanzipierten. Dafür, daß man trotzdem zu dem fast demütigen Nachgeben gegen den „Verräter" Tito schritt, gibt es eigentlich nur eine plausible Erklärung, nämlich daß man in Moskau durch die Meldungen des riesenhaften Agenten- und Spionageapparats wußte, daß in den Satellitenstaaten starke Strömungen vorhanden waren, die mit der Haltung Titos sympathisierten. Man wollte daher den hier drohenden Gefahren dadurch zuvorkommen, daß man als freiwilliges Zugeständnis die Bildung eigenständiger nationaler kommunistischer Regierungen genehmigte, in der Hoffnung, die Satelliten so bei der Stange zu halten. Die Position Moskaus war überdies gerade in der Zeit ihres Canossagangs nach Belgrad, den Chruschtschow und Bulganin tatsächlich ausführten, durch die „Entstalinisierung" geschwächt. Stalin war ja auf einmal nicht mehr der vergötterte Nationalheld, sondern der blutige Diktator, der zudem viele Fehler begangen hatte. Zu diesen Fehlern aber gehörte auch die absolute Knebelung der Satelliten, und die Forderung nach Wiedergutmachung war daher die natürliche Reaktion in den Satellitenländern.

Im Wesen des Titoismus hatte sich bei dieser Wendung Moskaus um 180 Grad nichts geändert. Aber seine Stellung innerhalb des Kommunismus war jetzt eine völlig andere. Er war keine „Abweichung" mehr, er war legalisiert, und es bestanden auch in Moskau keine Einwände dagegen, daß diese „Abweichung" nachgeahmt oder zum Muster genommen wurde.

Aber die Reaktionen in den kommunistisch beherrschten Staaten gingen weit über das hinaus, was man vielleicht in Moskau einkalkuliert hatte. Das zeigte sich zuerst in Polen. Dort kam der von Stalin als Titoist seinerzeit ausgestoßene Gomulka ans Ruder. Er versprach vor allem eine Verbesserung der Lage der Bevölkerung, hielt aber an dem kommunistischen Regime als solchem unbedingt fest. Da er aber auch eine Demokratisierung des Wahlrechts ins Auge faßte — Polen hatte bisher, wie alle kommunistischen Staaten, nur ein Scheinwahlrecht mit Einheitsliste —, öffnete er einen Spalt für das Eindringen demokratischer Kräfte, und es wird sehr interessant sein, die Auswirkung dieses Zugeständnisses bei den für den Januar vorgesehenen Wahlen zum polnischen Sejm zu beobachten. In Ungarn dagegen überstürzten sich die Ereignisse. Der plötzlich ausbrechende Bürgerkrieg zeigte hier, daß weite Kreise der Bevölkerung mit einer milderen Handhabung des Kommunismus sich nicht abspeisen ließen, sondern eben Freiheit forderten. Außerdem zeigte sich in Polen wie in Ungarn, wie verhaßt die Russen als Träger einer Fremdherrschaft waren.

Noch ist die Entwicklung in Polen nicht abzusehen. In Ungarn haben die Sowjets inzwischen mit brutaleren Methoden, als sie je eine imperialistische Macht angewandt hat, den Freiheitskampf des Volkes niedergeschlagen. Und doch steht eines aus all diesen Ereignissen fest:

der imperialistische Bolschewismus des Kremls ist ideologisch und politisch zutiefst erschüttert. Paul Roth

Darstellung der „Halbstarken" in Film und Buch

Die Filmkunst diente bei ihrer Entstehung zuerst der Unterhaltung und Belehrung. Erst verhältnismäßig spät kam sie dazu, ernste Fragen darzustellen. Auch heute noch ist der „Problem"film ein immer wieder neu zu lösendes Problem. Die Dichtung jedoch begann vor den Götterbildern und im Anblick des Schöpfers und ewigen Richters. Ihr ist es wesensgemäß auszusprechen, was das Herz erhöht und erleidet. Dennoch treffen sich die Künste, sind von den gleichen Gefahren bedroht, ringen mit gleichen oder wenigstens ähnlichen Schwierigkeiten.

Das veranschaulichen einige Filme und Bücher, die die „Halbstarken" darzustellen versuchen. Man wird das Modewort, das die verwahrloste Jugend zwischen 17 und 23 Jahren bezeichnet, nicht ohne weiteres für einen Fortschritt der Sprache halten; aber die Schicksale der Wortgebung lassen sich nicht voraussagen. Gewisse Erscheinungen des „Halbstarken"lebens, ihre Zusammenrottungen usw. sind sicher nur vorübergehender Art. Sie verraten dem Nachdenklichen nur, wie anfällig diese sich von aller überlieferten Abhängigkeit frei fühlende und frei machende Jugend für die Massenansteckung ist, eine Frage, die die Wächter der Ordnung und des Friedens im Staat nicht so leicht nehmen dürften, wie es zuweilen den Anschein hat. Die Tatsache, daß die Statistik der Jugendkriminalität keine wesentliche Erhöhung aufweist, sagt nichts zu dem bedrohlichen Zustand einer sehr großen Zahl der Jugendlichen aus allen Ständen und Kreisen der modernen Völker. Es ist sicher, solange der Übergang von der Kindheit zum Alter verantwortungsvoller Besinnung oder, was dasselbe ist, die Loslösung der Jugend von der Familie und das Hineinwachsen in die Volksgemeinschaft einem Weg durch eine verwilderte Landschaft vergleichbar ist, wird das „Halbstarken"problem bleiben. Die Berufstätigkeit beider Eltern in vielen Familien, die künstlich klein gehaltene Hausgemeinschaft, die dem Kind den Gefährten versagt, Genußsucht, die Wissensüberbürdung in den Großklassen riesiger Schulsysteme und viele andere Einflüsse machen diese Jahre der Entwicklung zu einer allgemeinen Gefahrenzone.[1]

Ihre Darstellung kann ein echter Gegenstand der Kunst sein. Wer einige Filme gesehen hat, die diesem „Problem" nachgehen, wird eine Reihe von Beobachtungen machen. Zunächst kann es eine wichtige Aufgabe sein, das Leben dieser Jugend zu enthüllen und der Mitwelt ins Bewußtsein zu bringen. Das kann in allem Ernst geschehen. Aber es ist ein gefährlicher Boden, in den ohne weiteres die Sensationslust einbricht. Die Grausamkeit der Unbedenklichen und Ungehemmten, Wendigkeit, Entschlußkraft, Mut, die auch beim bösen Gegenstand als Tüchtigkeit erscheinen, Treue und Zwingherrschaft in unheilvoller Verstrickung mischen sich mit dem unsittlichen Verhältnis zum Mädchen, in dem Eitelkeit, Trägheit und Gier um den Vorrang zu kämpfen scheinen, und mit Anschlägen, die dem Verbrecherfilm entnommen sind. Eine heilende Wirkung kann von solchen Darstellungen nicht ausgehen. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß die erfahrungsgemäß so zahl-

[1] *Wolf Middendorff,* Jugendkriminologie. Studien und Erwartungen. (344 S.) Ratingen 1956, A. Henn, DM 15,80. — Der bekannte Jugendrichter gibt eine auf eigene Erfahrung und das Studium der Jugendkriminalität aller Länder gestützte Untersuchung. Sie formuliert zuerst die Begriffe, legt die Ergebnisse der Statistik vor und beschreibt einige Formen jugendlichen gesetzwidrigen Tuns. Besonders ausführlich behandelt er dann die Ursachen und die Bekämpfung der Jugendkriminalität. Das Buch ist nicht nur geeignet, den in der Rechtspflege stehenden Menschen zu helfen, sondern auch für Erzieher, Lehrer, Seelsorger und Eltern wichtig. Verf. vermeidet jede Übertreibung und kann gerade darum anschaulich zeigen, wie gefährdet die Jugend aller Schichten des Volkes ist.

reichen jugendlichen Besucher dieser Filme („Saat der Gewalt", „Die Halbstarken", „Außer Rand und Band" usw.) nur noch stärker in eine Richtung gedrängt werden, in der der kühne Führer einer jugendlichen Gruppe vorbildhaft erscheint, auch wenn er auf der Leinwand zugrunde geht. Damit aber wirkt der Film verderblich und zerstörend.

Eine Gegenwirkung könnte von jenen Personen ausgehen, die wie in „Saat der Gewalt" sich bemühen, der Jugend Vorbild zu sein, durch ihre selbstlose Hingabe persönlichen Einfluß zu gewinnen und sie dann der saugenden Wirkung ihrer sumpfigen Umgebung zu entziehen. Doch bedarf es einer außerordentlichen Kunst sowohl des Verfassers des Drehbuches wie des darstellenden Schauspielers, eine solche Rolle glaubhaft zu machen. Die urwüchsige Schlagfertigkeit, im geistigen und körperlichen Sinn des Wortes, des Jugendlichen wird immer (leichter und) wirkkräftiger sein als das entsagungsvolle Bemühen des Erwachsenen. Außerdem liegt es in der Natur der Sache, daß immer nur der einzelne von der Gestalt des vorbildlichen Erwachsenen angezogen wird. Im Film wird er dann als der Weichere und Wandelbarere erscheinen. Außerdem vollziehen sich die Besinnung und die Neuordnung des Lebens nicht in der Öffentlichkeit und Gemeinschaft. Sehr schwer ist auch der Eindruck zu vermeiden, daß es solche „guten" Menschen nur im Filme gebe, die Erfahrung aber eine ganz andere Wirklichkeit zeige. Eine falsche Romantik solcher Art kann vielleicht den Erwachsenen vorübergehend einlullen, nicht aber die harte, nüchterne und skeptische Jugend. Auf der Ebene der Humanität werden „Bekehrungen" kaum möglich sein. Da müssen ganz andere, d. h. religiöse Kräfte vorhanden sein, die aber, wohl instinktmäßig, in diesen Filmen nicht angesprochen werden.

Enthüllend kann der „Halbstarken"-film, wie er vorliegt, auch dadurch werden, als er die Schuld der Erwachsenen zeigt, denen es nicht gelang, die Seele des Kindes zu binden und zugleich zu innerer Selbständigkeit und Ordnung zu betreuen. Wenn man auch den Verdacht nicht unterdrücken kann, daß die Ablösung von einem unfähigen Elternhaus und die darin liegende Anklage, etwa in den „Halbstarken", nur sittlich rechtfertigender Vorwand ist, um dann mit Lust die Verwahrlosung auszumalen, so beobachtet man zugleich, daß die Sünde der Erwachsenen immer nur in der Strenge und in den Forderungen gesehen wird. Der Erzieher aber weiß, daß eine zu große Nachgiebigkeit, ein allzubereites Erfüllen des kindlichen Begehrens jene Zügellosigkeit groß werden läßt, die in den Abgrund führt. Unter den Filmen, die hierher gehören, ist, wenigstens unserer Kenntnis nach, keiner, der nur einigermaßen dieser Seite der gesellschaftlichen Unordnung unserer Gegenwart seine ernste Aufmerksamkeit schenkte.

Die Dichtung hat es, aus vielen hier nicht zu erörternden Gründen, viel leichter, das Jugendproblem zu behandeln. Die psychologisierende Neigung der Zeit weist auf den Gegenstand hin. Das tägliche Gespräch und die Presse zeigen, wie sehr er in der Luft liegt und nach Behandlung ruft. Es mag vielleicht sein, daß auch ernste, nachdenkliche und tiefsinnige Dichter bewegt werden, diese Welt zu gestalten. Was allerdings vorerst bekannter geworden ist, zeigt eher den Reporter als den Dichter am Werk. Die Verführung der Sensation ist zu groß. So hat der Münchener Siegfried Sommer die Aufzeichnungen eines solchen Jugendlichen geschrieben, die durch den Titel „Meine 99 Bräute" schon verraten, was eigentlich dargestellt wird. Der 17jährige Niki Montag verläßt seinen mißmutigen Vater und die redselige Mutter und taucht für einige Jahre unter, bis ihn die innere Leere und die Begegnung mit einer Jugendgespielin zurückführen. Es ist kein Zweifel, Sommer versteht die Reportage, schreibt die Halb- und Unterweltsprache, als sei er darin aufgewachsen. Abenteuer reiht sich an Abenteuer. Auch ein Ausflug in die unsittliche Nachtseite der Reichen fehlt nicht. Kurz und knapp werden

Verhältnisse und Menschen gezeichnet. Aber es ist ein lockeres Spiel ohne Hintergründigkeit, ein Andeuten oder auch ein Bloßlegen; man hat das Gefühl, der Verfasser bedenke nur, nicht zu weit zu gehen, daß die Sittenpolizei sein Buch nicht beschlagnahme. Eine innere Ergriffenheit fehlt: Entblößungsliteratur. Man weiß nicht, was schlimmer ist und was mehr die Verderbtheit der Zeit bezeugt: die „Halbstarken" oder ihr Beschreiber. Man denkt an das Nürnberger Fastnachtsspiel des 15. Jahrhunderts, das die Zügellosigkeit des reichen Bürgertums seiner Zeit offenbarte. Folz und Sommer sind Brüder gleicher Formgewandtheit, gleicher Gesinnung. Und doch ist das nicht alles: die Liebesgeschichte des Schlusses, die nur durch den Gegensatz wirkt, ein völliges Verkennen der menschlichen Natur beweist und süßlicher ist als alle Romane, in denen der edle Graf das arme Dienstmädchen heiratet, ist eine schlimmere künstlerische Sünde als alle Zeichnung der vorausgegangenen Abenteuer. Wie sehr der Naturalismus unser künstlerisches Stilgefühl verdorben hat, beweist obendrein der Klappentext: „das Heimfinden in die Vorstadt und zur Irmelin — das ist eine Szene, wie sie dem Siegfried Sommer heute keiner nachschreibt, weder diesseits noch jenseits des Ozeans. Das ist die schönste Liebesgeschichte in unserer Gegenwartsliteratur ..." Man braucht nur etwa zu der dunklen Luise Rinser zu greifen, um das Gegenteil zu beweisen [Ein Bündel weißer Narzissen. (264 S.) Frankfurt a. M. 1956, S. Fischer. DM 13,50]

Die Berufung auf Amerika, von wo uns jene hemmungslosen Enthüller „der" Wirklichkeit kamen, legt nahe, auch den Roman von Nelson Algren „Nacht ohne Morgen" ins Auge zu fassen. Es ist die gleiche Welt, in der sein Boxer Bicek lebt und untergeht. Deshalb kommt es auch nicht auf den Gang der Handlung, die verschiedenen Charaktere, die einzelnen Szenen an. Sie dienen alle der Sozialkritik. Man möchte jedoch nicht an dem Ernst des Verfassers zweifeln, der diese dunkle, ungezähmte Welt beschreibt, die von einer ebenso gnadenlosen Polizeigerechtigkeit verfolgt wird. Die Sprache, die vor keiner Rohheit zurückschreckt, ist dem Stoff angemessen und läßt sich, weil frei von jedem Zynismus, einigermaßen rechtfertigen, auch wenn einige schamlose Äußerungen und die Beschreibung des Boxkampfes fast unerträglich sind. Eine andere Frage ist freilich, ob hier Kunst oder nur Können vorliegt. Dennoch weisen einige Zeichen einer wahren Komposition, gewisse Parallelitäten bei der Zeichnung der männlichen und weiblichen Personen auf den Willen des Verfassers hin, ein Ganzes zu schaffen und nicht sich mit einer Aufreihung wilder Begebenheiten zu begnügen. Es soll auch nicht verkannt werden, daß die Erinnerung an Mächte der Ordnung, die den treibenden und getriebenen Personen begegnen, nicht ganz erloschen ist und daß auf dem Grund ihrer Seele noch etwas Menschliches lebt, das der Verfasser als Richtpunkt seiner Erzählung und seiner eigenen Überzeugung durchscheinen läßt. So wird man ihn nicht der Gewissenlosigkeit zeihen.

Etwas anderes freilich ist es, wie man die Frage beantwortet, ob eine solche Enthüllung der Unterwelt und der in sie eingetauchten Jugend irgend jemand bessert, ob sie eine abschreckende oder reinigende Wirkung mit sich bringt. Die Darstellung der unbehausten Jugend, selbst wenn eine echte Ergriffenheit vorliegt (wie erst, wenn sie nicht vorhanden ist oder nur vorgetäuscht wird!), die uns die bisherigen Filme und Bücher zeigen, können nur sehr mittelbar dem Heil und der Heilung dienen, indem sie auf die Untergänge hinweisen, die der menschlichen Gesellschaft drohen. Kraft zur Erhebung strahlen sie nicht aus. Sie kann auch nicht aus dem Abgrund kommen. Nur Männer wie Abbé Pierre führen aus der Nacht zum Morgen. Ob sich Dichter und Drehbuchverfasser finden, die ein so starkes Licht in sich tragen, daß es auch in das Herz derer dringt, die hoffnungslos zu versinken scheinen, daß sie die Verantwortung wecken, die uns allen auferlegt ist? H. Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Maringer, Johannes: Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa. (328 S.) Einsiedeln-Köln 1956, Benziger. Leinen DM 20,—.

Man kann nicht erwarten, daß Kulturen, von denen nur Gebrauchsgegenstände erhalten sind und die die Schrift nicht kannten, in ihrer Geistigkeit und vor allem in ihrer Religion leicht zu erforschen sind. Immerhin fehlt es nicht an Überresten, die auf eine religiöse Betätigung hinweisen. Der Forscher muß dann versuchen, ihren Sinn zu verstehen und so zu erfassen, wie sich der damalige Mensch die Wirklichkeit gedacht hat. Dazu muß er meist heute noch bestehende Kulturen zu Hilfe nehmen, die in ihrer Werkzeuglichkeit und in andern Dingen der vorgeschichtlichen Kultur gleichen. Das bringt natürlich ein Moment der Unsicherheit in die Auslegung; besonders ist es oft fast unmöglich zu entscheiden, ob es sich in einem bestimmten Fall um Religion im engen Sinn oder um Magie gehandelt hat. Immerhin sind die Überreste zahlreich und deutlich genug, um das sichere Urteil zu erlauben, daß der Mensch schon in der Frühzeit Religion übte. Darauf weisen die Begräbnissitten hin, später dann die künstlerisch so hochstehenden Höhlenmalereien, ferner auch Überreste in verlandeten Mooren und Seen, die offenbar Opfergaben waren. In dem vorliegenden, mit Tafeln und Zeichnungen reich ausgestatteten Buch beschreibt der Vf. die einzelnen Funde, berichtet dann über die verschiedenen Erklärungsversuche und nimmt schließlich kritisch dazu Stellung. So ergibt sich ein umfassendes Bild von der Religion des vorgeschichtlichen Menschen, soweit sie sich heute aus den Funden erschließen läßt.

A. Brunner SJ

Buber, Martin: Königtum Gottes. 3. Auflage. (221 S.) Heidelberg 1956, Lambert Schneider. Leinen DM 19,80.

Woran mag es liegen, daß dieses Werk, das doch zunächst für den Exegeten bestimmt ist, die dritte Auflage erreicht hat? Zuvörderst doch wohl daran, daß man verspürt, daß der Vf. ein feines Empfinden dafür hat, was religiös echt und was geschichtlich möglich und wahr ist. Ferner handhabt er die exegetische und geschichtliche Methode ohne Starrheit und unterwirft sich keinen toten Schemata. So stellen für ihn die Quellen der Quellentheorie weniger Quellen als Richtungen in der Auffassung der Geschehnisse dar. Er findet weniger nachträgliche Bearbeitungen als ursprüngliche Erfassungen der Ereignisse von verschiedenen Standpunkten her. Seine These ist, daß JHWH schon zur Richterzeit als der König Israels galt. Damals wurde der Versuch einer eigentlichen Theokratie gemacht, die JHWH als unmittelbaren König betrachtete, neben dem und unter dem kein irdischer König Platz finden konnte. In Zeiten der Not erweckte Gott geistbegabte Männer, die Richter. Der Auftrag war aber immer persönlich und erlosch mit der Meisterung der Not; er konnte nicht an die Nachkommen weitergegeben werden. Aber diese Theokratie ist gescheitert; das Volk konnte sich nicht zu ihrer Höhe erheben. Von hier aus geht B. zurück zur Bundesschließung. Ferner zeigt er, daß ein solches Königtum Gottes für jene Zeiten nichts Undenkbares war. Es hat seine Analogien in den Führergöttern der westsemitischen Stämme, die *malk* oder *melek* genannt wurden und die den Stamm auf seinen Wanderungen durch Orakel und Zeichen leiteten. Von den Baalen sind solche Götter wesentlich verschieden. Es wird allerdings nicht genügend klar, ob B. der Ansicht ist, JHWH sei ursprünglich nur einer unter diesen Führergöttern gewesen und hätte sich dann erst zu dem Schöpfer Himmels und der Erde im strengen Sinn entwickelt, oder ob, wie die Bibel es darstellt, er von Anfang an als mehr erkannt war als nur das, und zwar auf Grund eigentlicher Offenbarung an die Urväter.

A. Brunner SJ

von der Osten, Hans Henning: Die Welt der Perser. Große Kulturen der Frühzeit. (150 S., 118 Tafeln) Stuttgart 1956, Gustav Kilpper. Leinen DM 24,50.

Wie die früheren Bände der gleichen Sammlung bringt auch dieser Band ein reiches Bildmaterial über die Kulturen, die seit der vorgeschichtlichen Zeit bis zur Eroberung durch den Islam über das iranische Hochland und seine Randgebirge dahingegangen sind. Der bei dem reichen Stoff notwendig etwas gedrängte Text führt den Leser fachkundig in das Verständnis der Abbildungen ein. Während das Perserreich der Achämeniden im allgemeinen dem Gebildeten bekannt ist, werden die späteren Reiche der Arsakiden und Sassaniden für viele Neuland sein. Und doch haben sie in der Geschichte von Rom und von Byzanz eine große Rolle gespielt.

A. Brunner SJ

Hoffmann, Helmut: Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (214 S., 17 Tafeln) Freiburg 1956, Karl Alber. Ln. DM 15,80.

Tibet war bis vor kurzem ein geheimnisvolles Land, in das nur wenige Forscher einzudringen vermochten. Über die geheimnisvollen Kräfte der Lamas laufen auch heute noch die unglaublichsten Gerüchte

um. Hier bietet nun ein Gelehrter, der Tibet, seine Sprache und seine Literatur aus eigener Anschauung kennt, eine Geschichte der Entwicklung der tibetanischen Religionen. Mit Recht heißt es Religionen; denn auch heute noch ist die Religion nicht einheitlich. Die ursprüngliche Religion war die Bonreligion, die viel Ähnlichkeit mit den in Innerasien weit verbreiteten schamanistischen Geisterkulten aufweist. Im 7. Jahrhundert fing der Buddhismus an, in das Land einzudringen. Aber es war nicht mehr der Frühbuddhismus, sondern ein Buddhismus, der viele Einflüsse aufgenommen hatte und sich darum auch für den Geisterglauben der Bonreligion zugänglich zeigte. Auch den Tantrismus hat er nach Tibet gebracht; die ursprüngliche Religion kannte ihn nicht. Die wechselvolle Entwicklung der Sekten bis zur Vereinigung von geistlicher und weltlicher Macht im Dalai Lama wird eingehend geschildert. A. Brunner SJ

von Veltheim-Ostrau, Hans-Hasso: Tagebücher aus Asien. I. Teil. 2. Auflage. (519 S.) Hamburg 1956, Claassen. Leinen DM 21,50.

Als Gast höchster Persönlichkeiten hat der inzwischen verstorbene Vf. in den Jahren vor dem Krieg Indien, Kashmir, Afghanistan und Nepal besucht. Durch seine Freunde kam er in Berührung mit bekannten Vertretern der verschiedenen einheimischen Religionen. So erfährt der Leser viel über diese Kreise und auch allerlei Geschichtliches. Wenig hingegen findet er über die Landschaft, deren Schilderung dem Vf. offenbar nicht liegt, und fast gar nichts über das Leben und die Anschauungen des gewöhnlichen Volks. Das Interesse des Vf. geht sehr stark auf die Religion. Er vertritt dabei einen äußerst weiten Synkretismus, der alle Religionen für im wesentlichen gleich wahr hält. Darum kann er auch indischen und nepalesischen Götterbildern seine Verehrung bezeigen und die Berggipfel des Himalaya als Götter anbeten. In einem Zuge spricht er vom indischen, buddhistischen und christlichen Pantheon. Um Entsprechungen und Gleichungen zu finden, genügen ihm nach einer heute doch wohl überholten Methode äußerliche Ähnlichkeiten. Ebenso wird nicht gesagt, daß der spätere Buddhismus allerlei Einflüsse vom Westen her erfahren hat, woraus sich wiederum manche Ähnlichkeiten erklären (vgl. z. B. Helmut Hoffmann, Die Religionen Tibets. Freiburg 1956, S. 39 ff.). Nun ist es ja richtig, daß sich in allen Religionen etwas Gemeinsames findet, eben das, was sie zu Religionen macht; aber dieses Gemeinsame ist in ihnen nicht so verwirklicht, wie die Art in jedem Tiere; das zu meinen, wäre naturwissenschaftlich gedacht auf einem Gebiete, das andere Methoden erfordert. Und richtig ist auch, das man jeder Äußerung echter Frömmigkeit mit Ehrfurcht begegnen soll. Das hindert aber nicht, daß wesentliche Unterschiede bestehen und daß die Anerkennung gewisser Religionen als wahr die Verleugnung anderer bedeutet, weil dies im Wesen der Sache liegt.

A. Brunner SJ

Christliche Frömmigkeit

Przywara, Erich: Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des heiligen Ignatius von Loyola. (149 S.) Frankfurt/M. 1956, Jos. Knecht. DM 5,80.

Erich Przywara hat sich schon mehrfach zu Ignatius und dem Geist seines Ordens geäußert. Hier sind vier dieser Studien zu einem Band vereinigt. Sie wollen in letzte Formeln fassen, was der eigenwillige und geniale Denker in seiner „Theologie der Exerzitien" bereits entworfen hatte. Wohl war Ignatius kein Theologe; aber sein Leben und seine geistliche Lehre implizieren eine ganze Theologie. E. Przywara war einer der ersten, der durch das Historisch-Psychologische hindurchstoßend diese Theologie in den Griff bekam. Zumal in der Konfrontierung des Ignatianischen mit dem Augustinischen im letzten Teil des Werkes wird der Leser der Dimensionen inne, die sich hier auftun. Zugleich bewährt sich in solchen Gegenüberstellungen die Meisterschaft des Verfassers, „die schwingende Einheit im Gegensatz" zu erfassen. Darüber hinaus vollzieht sich sein Ringen um das letzte Wesen des Ignatianischen in steter Fühlung und Auseinandersetzung mit den geistigen Positionen der Zeit. Davon wird die Darstellung bis in die Sprache hinein erregend neu und dynamisch. Mögen diese Studien auch all das Für und Wider neu aufrühren, das jedes Werk von Przywara aufrührt, man möchte diese Stimme in dem neuen Gespräch über Ignatius wahrlich nicht missen.

F. Hillig SJ

Deißler, Dr. theol. Alfons: Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament. Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung 11. Band. (347 S.) München 1955, Zink Verlag. DM 25,—.

Psalm 119 (118) gehört sicher zu den Stükken des Alten Testaments, die uns am fremdartigsten berühren. Aber gerade deshalb kann diese allerdings vollkommen sachliche, subtile und oft sehr breite wissenschaftliche Untersuchung vielleicht doch für einige Brevierbeter fruchtbar werden. Mit den semasiologischen Methoden der neueren französischen Exegetenschule erarbeitet Professor Deißler die religiöse Welt des Psalms, der für unser Ohr zunächst nichts

ist als eine lange und monotone Meditation über das Gesetz und Wort Gottes. Er analysiert aus ihm ein Stück des Judentums des 3. Jahrhunderts vor Christus heraus. Die Propheten sind längst verstummt. Die führenden Schichten Jerusalems entwachsen der Religion der Väter, und nur im Volk und in abgeschlossenen Kreisen der Frommen wird die Glut der Gottesliebe weitergereicht. Die alte Weisheitsschule vereinigt sich mit dem anderen großen Traditionsstrom, der Gesetzesfrömmigkeit. Man meditiert über den heiligen Büchern. Man versucht, aus ihnen Gottes Wort und Weisung für die Not der jetzigen Stunde zu vernehmen. Und so erwächst eine neue Art von Frömmigkeit: ein Leben aus dem Wort Gottes; ein Harren auf die Erleuchtung des Herzens beim Studium der heiligen Schriften; ein Bewußtsein, daß im Worte Gottes dem Menschen schon jegliche Gnade und jeglicher Segen Gottes geschenkt sei. Gott erscheint diesen Frommen als der große und einzige Lehrer des Menschen. Eine ganz eigene und tiefe Religiosität also und eine Welt, die für das Alte Testament eine seiner letzten Stationen auf dem Weg zum Neuen Testament bedeutet. Psalm 119 scheint ein Gebet oder ein Meditationstext zu sein, der in enger Anlehnung an Gedanken des Deuteronomium, der Propheten Isaias, Jeremias und Ezechiel und des Buches der Sprüche dieser Welt einen Ausdruck verschafft. N. Lohfink SJ

W. K. Grossouw: Biblische Frömmigkeit. Betrachtungen zum Geist des Neuen Testamentes. Übertragen von Otto Karrer. Hochoktav, Titelbild, Dünndruckpapier. (240 S.) Josef Müller München 1956, Verlag Ars Sacra. Ln. (flexibel) DM 8,40, brosch. DM 5,40.

Der Stoff umfaßt die wesentlichsten Themen einer Theologie des Neuen Testaments: die Predigt Jesu nach den synoptischen Evangelien, die paulinische Theologie, die Grundgedanken des Johannesevangeliums. Aber damit ist das wertvolle Büchlein noch nicht charakterisiert. Es geht auf Vorlesungen zurück, die der Verfasser, Theologieprofessor an der katholischen Universität Nijmegen, in den Jahren 1953/54 für Studenten aller Fakultäten gehalten hat. Infolgedessen ist es keine „wissenschaftliche" Darstellung. Zwar zeigt fast jede Seite, daß der Verfasser nicht nur in der Exegese des Neuen Testamentes wirklich zu Hause ist, sondern daß er außerdem auch die Probleme des Alten Testaments, der hellenistischen Religionsgeschichte, der Urkirche und der Dogmenentwicklung, der evangelischen Theologie und der modernen Psychologie wohl kennt — aber entscheidend ist, daß er offenbar sehr genau um seine Hörer und Leser Bescheid weiß und um ihre modernen religiösen Schwierigkeiten. Einmal macht er die Bemerkung, das religiöse Gefühl des heutigen Menschen sei in eine Krise geraten, weil es zu stark mit gewissen untergehenden gesellschaftlichen Phänomenen verknüpft sei. Da wird vielleicht sein Hauptanliegen sichtbar. Er will zeigen, daß die Bibel über den zeitbedingten Ausprägungen der Frömmigkeit steht und daß deshalb gerade sie in dieser Krise zu Hilfe kommen kann. Tatsächlich gelingt es ihm, viele Worte und Texte des Neuen Testaments wie neu für die Fragen des religiösen Lebens aufzuschließen. Man kann dieses Buch wirklich genau so als echte geistliche Lesung verwenden wie sein erstes in deutscher Übersetzung erschienenes Buch „Das geistliche Leben" (Biblisch-liturgische Betrachtungen für alle Tage des Jahres). Die Übersetzung, wiederum von Otto Karrer, ist ausgezeichnet. Zwei kleine Fehler: S. 37 „malkoet Jahweh" in deutscher Umschrift wohl besser „malkut Jahweh"; S. 58 „das rechte Element": müßte es nicht heißen „das rechtliche Element"?
N. Lohfink SJ

Barret, E. Boyd: Das Leben beginnt mit Liebe. Ein Traktat. (146 S.) Bonn 1955, Buchgemeinde. DM 6,80.

Mit der Kenntnis der dogmatischen Grundlage der Liebe, der Lehre der Heiligen Schrift und der großen Geistesmänner, wie des gottseligen Thomas von Kempen, verbindet der Verfasser oft verblüffende Einfachheit in die Schau des täglichen Lebens mit seinen Gelegenheiten zur Liebe, die uns nicht selten Gelegenheiten zu Lieblosigkeiten oder Blindheiten werden. Barret muntert uns auf, und zwar mit bestrickender Anmut, hinter der eine sehr ernste Verantwortung steht, „zu sehen und nicht vorüberzugehen". Das Buch ist eine vorbildliche Darstellung religiöser und moralischer Fragen für den Menschen der Gegenwart. H Becher S.J.

Roth, Paul: Wir denken anders. (76 S. mit vielen Fotos) Würzburg 1956, Echter-Verlag. DM 3,40.

Eine neue Stimme erhebt sich mit den knappen Kapiteln dieses Büchleins in unserer religiösen Publizistik. Dem Autor, der lange in russischer Gefangenschaft weilte, gelingt es, die moderne Welt, in der wir leben, ganz schlicht und ohne Pathos zum Ewigen hin durchsichtig zu machen. Man könnte sagen: es ist auch für den Menschen von heute so einfach, Gott überall zu begegnen. Was dabei so eigen bewegt, ist die Verbindung von Realismus und Zartheit. Bei diesem Gang durch das Kirchenjahr wird der Leser des Reichtums seines Glaubens inne und spürt in sich das Verlangen wachsen, er möchte auch entschiedener nach seinem Glauben leben. Das Heft wird besonders bei jungen Menschen starken Anklang finden. F. Hillig SJ

Horatczuk, Michael SJ: Hier lacht der Aszet. (147 S.) Wien-München 1956, Herold. Brosch. DM 5,80.

Die Untugenden der Menschen und insonderheit der Christen sind seit jeher eine beliebte Zielscheibe der Prediger und Moralisten gewesen. Hier geht ein Kenner der Schliche des menschlichen Herzens mit kräftigen Hieben dem Pharisäer in uns zu Leibe. Er tut es mit einem Humor und einer frischen Unmittelbarkeit der Sprache, daß man oft laut auflachen muß. Am gelungensten erscheinen uns die übermütigen Kapitel, etwa die Mitteilungen „aus dem Tagebuch eines frommen Rauchers" oder Helgas Brief aus dem Einkehrtag. An andern, mehr ernsten und theoretischen Stellen läßt die Spannung zuweilen nach und wird der erhobene Finger sichtbar. Eine herzerquikkende Lesung und hoffentlich der Anfang einer ganzen Serie. F. Hillig SJ

Griechische Klassik

Homer: Ilias. Griechische Textausgabe, besorgt von Hans Färber. (554 S.) München 1954, Kösel. DM 14,50.

Diese treffliche neue Iliasausgabe ist nach den Worten des Epilogs (544) vor allem auf die Zwecke der Schule abgestellt. Dem heutigen unabweislichen Bedürfnis nach vertiefender Durchdringung der Homerlektüre kommt in erfreulicher Weise der Literaturweiser (540—544) entgegen, der eine gutüberlegte Auswahl von Einzelarbeiten wie Gesamtdarstellungen aus jüngster Vergangenheit zusammenstellt.

Man kann nur den dringenden Wunsch haben, die von Färber besorgte Ausgabe möge mit dazu beitragen, die an den Schulen benutzten dürftigen und dazu noch oft unglücklichen Auswahlheftchen zu verdrängen, damit durch eine umfangreichere und intensivere Homerlektüre die fruchtbringende Vertrautheit mit dieser mehrtausendjährigen Kultur- und Geistesmacht des Abendlandes wachse. K. Ennen S. J.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. (335 S.) Paderborn 1956. DM 12,60.

—: Meteorologie. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. (192 S.) Paderborn 1955. DM 8,40.

Gohlke hat es verstanden, oben genannte Aristotelesschriften in gut verständlicher Übertragung wiederzugeben. Diese birgt allerdings in sich manche Probleme, von denen einige erwähnt seien. Von der Lesbarkeit einer Übersetzung muß ihre Zuverlässigkeit unterschieden werden. Hier beginnt eine vielfältige Problematik und liegt ihre in der Sache begründete Schwäche, deren sich der Vf. bewußt ist, wenn er S. 13, 14 der Einleitung zur Nik. Ethik auf schwer übertragbare Begriffe hinweist. Diese Liste kann man nun auch für die Meteorologie leicht vermehren. Die vielen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, zu denen als jüngstes Unternehmen das von E. Rothacker herausgegebene Archiv für Begriffsgeschichte zählt, bestätigen nicht nur die Problematik, sondern weisen gleichzeitig darauf hin, daß die in dieser Hinsicht zu leistende Forscherarbeit die Kräfte des einzelnen Wissenschaftlers übersteigt. Eine weitere schwierige Übersetzungsfrage und ein wichtiger Interpretationsgrundsatz klingen an in Anm. 198, S. 332 (Nik. Ethik), inwieweit die sprachlich-stilistische Eigenart des Originals, etwa eine Periode, in der Übersetzung nachgeahmt werden kann und soll. Der Denkstil ist mit dem Sprachstil eng verbunden. Zum Eigengut des Vf. gehört sowohl seine Auffassung über das gegenseitige Verhältnis der Großen Ethik, der Eudemischen wie Nikomachen Ethik, von denen die beiden ersten die Vorstufe zur Nik. Ethik seien, wie auch die Lösung der Frage nach der Entstehungsgeschichte der Aristotelesschriften. Nach dem Vf. trägt Aristoteles allein die Verantwortung für die literarischen wie inhaltlichen Unebenheiten. Seiner Auffassung von der Entwicklungsgeschichte ist oft widersprochen worden. Das Jaegersche Bild von der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles zeigt ihn in Abhängigkeit von Platon. Die Nik. Ethik dürfte ihm darin wieder recht geben.

K. Ennen SJ

Fränkel, Hermann: Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien. Herausgegeben von Franz Tietze. (XX u. 316 S.) München 1955, C. H. Beck. DM 24,—.

Zwölf wertvolle, sonst schwer zugängliche Arbeiten des bekannten Altertumswissenschaftlers sind hier in einem Bande zusammengefaßt. Inhaltlich bilden die einzelnen Arbeiten drei Gruppen: Zwei Studien untersuchen einzelne Begriffe: Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur (1—22) und die Idee des Menschen als eines „Tageswesens" (23—39; vgl. Zur Einführung, XI—XVII): Homers Zeitsinn ist unentwickelt, er kennt nur die „konkrete Zeit" der sich ändernden Dinge und ihre gegenseitige Beziehung. Der Mensch herrscht über die Zeit, Unbekümmertheit und Muße kennzeichnen die Lebensform, die aus dem romantischen Rückblick auf eine größere Vergangenheit lebt. Das Epos vermittelt das Bild einer Kunst, losgelöst vom Leben und aller Aktualität (7). Eine neue Epoche leitet die der Gegenwart zugewandte Lyrik

ein. Die bildsame Plastik der Seele wird von ihr erkannt. Alles Menschliche wird als vorläufig und fragmentarisch erlebt. Die Persönlichkeit wandelt sich und ist dem „Tage" preisgegeben, der aus ihr macht, was er will (25). Wandelbarkeit besagt sowohl Anpassungsfähigkeit wie Wankelmut, Wechsel von Hochgefühl und Niedergeschlagenheit.

Philosophiegeschichtlichen Fragen gehen folgende Untersuchungen nach: Parmenidesstudien, 157—197; Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielheit, 198 bis 236; Heraklit, 237—283. Ziel dieser Studien ist nach den Worten des Vf., diese Denker zu befreien „von der verdunkelnden und entstellenden Projektion auf aristotelischer Ebene, von der Projektion auf die Ebene unsres eigenen Denkens ... und von unseren Vorurteilen über das typische Denken einer Frühzeit, das durch primitive Konkretheit charakterisiert sein soll" (XV).

Durch einige literarische Studien endlich sollen sehr wichtige Interpretationsgrundsätze herausgearbeitet werden. An einem Interpretationsbeispiel aus Caesars Gallischem Krieg werden z. B. folgende Gesichtspunkte entwickelt, die bei jeder Textinterpretation berücksichtigt werden müssen: Inhalt, d. i. der gewählte Gegenstand, seine gedankliche oder emotionale Auffassung, die Perspektive usf.; Darstellung, d. i. Anordnung, Verknüpfung, Satzbau, Wortwahl, Aufbau, Tempo usf.; Stil, d. i. „das gestaltende Prinzip der Einheit von Inhalt und Darstellung „oder" die dritte Dimension, in der sich der Inhalt und der Ausdruck zur natürlichen Plastik des Werkes verbinden" (XIII).

Mit vollem Recht nennt der Herausgeber diesen Band ein Geschenk an die philologische Welt. Für den altsprachlichen Unterricht dürfte er vor allem fruchtbringende Anregungen geben. Mit Rücksicht auf manche heutige philosophische Untersuchungen aus dem Bereiche der Altertumswissenschaft darf man in diesem Buche auch eine besondere Gabe für die Philosophen sehen. Ihre Spekulationen werden erst dann wissenschaftliches Gewicht gewinnen, wenn sie auf dem soliden Fundament philologischer Erkenntnisse und Forschungen aufbauen. K. Ennen SJ

Weidauer, Klaus: Thukydides und die Hippokratischen Schriften. Der Einfluß der Medizin auf die Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerkes. (88 S.) Heidelberg 1954, C. Winter. DM 12,—.

Das fast modisch gewordene Wort „Interpretation" drückt die Art und Weise aus, wie heute antike Schriftsteller gelesen werden. In erster Linie soll der Blick auf die „Problematik" gerichtet sein. Dies kann allerdings nur dann fruchtbar werden, wenn der philosophische Interpret sich die philologischen Untersuchungen und ihre geduldigen Einzelbeobachtungen um das Wort, den Träger menschlichen Denkens und Fühlens, zunutze macht und dann zu einem Gesamtbild vorzustoßen sucht. Diesen Grundsatz, den man heute wiederum mit Rücksicht auf manche Veröffentlichungen hervorheben muß, bestätigt vorliegende saubere und exakte philologische Untersuchung. Da hier auf Einzelheiten nicht eingegangen werden kann, seien kurz ihre Grundlinien mitgeteilt. Die Verwandtschaft zwischen Thukydides und den Hippokratischen Schriften drückt sich in gemeinsam benutzten Begriffen aus. Durch Vergleich mit den medizinischen Schriften soll die Eigenart folgender Thukydideischer Begriffe näher bestimmt werden: prophasis (8—20), eidos (21—31), physis (32—46). Methode und innere Struktur des Thukydideischen Werkes, die in dem Worte ausgesprochen sind, Thuk. wolle „sich Klarheit verschaffen über das, was war, und das, was sein wird" (I 22, 4), zeugen von dem Einfluß der medizinischen Schriften. Die Stellung des Staatsmannes wie die des Arztes ist gleich: „Das Ziel des Arztes, einem Geschehen, mit dessen Wiederholbarkeit gerechnet wird, bei dessen Wiederkehr souveräner gegenüber zu stehen, vor Überraschungen durch plötzliche Wendungen gesichert zu sein, Möglichkeiten des Eingreifens bei Zeiten zu erkennen, dies alles zu erreichen, indem man in der mit Akribie gesammelten Erfahrung das Typische, vom Zufälligen gereinigt, zu sehen versucht — das wurde auch Ziel für Thukydides. Das Verlangen nach Sicherheit, nach Möglichkeit sich gegen ein mächtiges Geschehen zu wehren, ist beiden gemeinsam" (75).

K. Ennen SJ

Kultur- und Geistesgeschichte

Snyder, Geerto: Der abenteuerliche Schutthaufen. Grabungsstollen in die Kulturgeschichte mit 34 Abbildungen auf 16 Tafeln und im Text. München 1955, F. Bruckmann. Leinen DM 15,80.

Dem Verfasser ist es gelungen, aus dem Schutthaufen einer globalen Kulturlandschaft uns Bilder von eindrucksvoller Farbigkeit zu übermitteln und sie gleichzeitig allgemein verständlich zu machen.

Durch die scharfe Beobachtung aller Kulturscherben und ihre lebendige Wiedergabe läßt er den Menschen von damals zum Menschen von heute sprechen. Bewundernswert hierbei ist die Vielfalt der Scherbensammlung, die uns durch Jahrtausende führt. —

„Menschliches, allzu Menschliches", oder

„Alles schon dagewesen", oder „Nichts Neues unter der Sonne", möchte man als Untertitel dem Werk beigeben, wenn man die Anfangskapitel liest. Beim Weiterlesen aber wird man gewahr, daß der Verfasser eine andere Zielsetzung verfolgt. — Unmerklich fast formt der Verfasser aus den Scherben eine menschliche Kulturgeschichte, die den Fortschrittsglauben des vorigen Jahrhunderts ad absurdum führt. Aus dem Schutt der Jahrtausende arbeitet er eine neue Zielsetzung für die Menschheit heraus. — Jenseits aller subjektiven Geschichtsbilder, gleich, ob sie vom konservativen Hegel, vom liberalen Mommsen oder vom materialistischen Marx stammen, jenseits von dem Kulturpessimismus eines Spengler, steht er mit dem Mute der ersten Christen auf dem Boden der Gegenwart. —

Mit dem Grafen Keyserling sieht er in der Überentwicklung des menschlichen Intellekts den Grund des gleichzeitigen Verfalls der Kulturen unseres Erdkreises, aber unsere Epoche ist dem Verfasser nur ein Zeitalter des Übergangs.

In diesem Übergang zeigt er uns bereits den Keimling, der die Überheblichkeit des technischen Menschen bändigt und dem technischen Zeitalter ein neues Gesicht geben wird, den Menschen vom Sklaven der Technik wieder zu ihrem Herren macht. — Mit Guardini wie dem späteren Toynbee sieht er in der Unterwerfung des Menschen unter Gott, fern von jeder Hoffart und intellektueller Überheblichkeit in christlicher Demut den vorgezeichneten Weg zur Rettung der durch den eigenen Intellekt stark gefährdeten Menschheit.

Die einheitliche Menschheitskultur gilt es, für den Menschen zu gewinnen.

C. Pauly

Przywara, Erich: In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit. (439 S.) Nürnberg 1955, Glock und Lutz. DM 15,—.

Es gehört zur Eigenart des Schaffens Erich Przywaras, daß Werk und Person eine unlösbare Einheit bilden, daß das Werk den Menschen darstellt und der Mensch schon immer das Werk ist. Gerade in diesen neuesten „Stellungnahmen zur Zeit", die der Verlag Glock und Lutz in vornehmer Ausstattung vorlegt, tritt die ureigene Methodik des Vf. klar hervor. Was den Vf. zu immer neuer Umfassung und Durchdringung des menschlichen Geisteslebens und seiner vielfältigen Erscheinungen treibt, sind die beiden großen Mächte des menschlichen Herzens, wie es in der klassischen Kürze des Titels seinen Ausdruck gefunden hat: „In und Gegen". Liebe — wie es das „In" sagt; Przywara schafft nur in konkreter Begegnung, wie er auch „Agape" mit „Begegnung" (314) übersetzt: Begegnung in der Philosophie, da er das wirklich lebendige und befruchtende Denken aufspürt und so Autoren, die unsere schnellebige Zeit nicht mehr genügend vermerkt, zu ihrer verdienten Geltung bringt (Simmel-Husserl-Scheler; 33—55). In der Theologie ist es ebenfalls persönliches „Aug' in Aug" mit Augustinus (294ff.), Philon (281ff.), Origenes (ebd.) und Newman (28ff.), wie auch mit Bultmann (274ff.) und der Richtung Karl Barths (402ff.). Überraschend ist dann, mit welcher Einfühlung und Hingabe der Philosoph und Theologe Przywara sich versenkt in Dichtung (Reinhold Schneider, 91ff.; Paul Claudel, 145ff.; Gertrud von le Fort, 372; Graham Green, 367ff.) und Publizistik (bis zu den anspruchslosen Veröffentlichungen des Rowohltverlages). Ja, er verfolgt die Entwicklung bis in die banalen Einzelheiten von Politik und Wirtschaft (223ff.). Dabei bringt er nie zusammenhanglose Einzelstudien, sondern verfolgt die großen Motive des Menschheitsdenkens in Ost und West (269ff.) zurück zu ihren Ursprüngen. (Kennzeichnend ist für ihn das Zurückgehen auf die Urbedeutung vieler Worte, wobei leider der Druckfehlerteufel in das vielgenannte „etymologisch" stets ein überflüssiges „h" hineinschmuggelte; z. B. 374/75.) So bleibt es nicht bei einem „jeweiligen Sichverwandeln in ein jeweiliges Jetzt" (7), sondern gerade heute, in einer „Zeit des Zwielichts — politisch wie geistig wie religiös" (7) sieht der Vf. seine Aufgabe darin, zu „Scheidung und Unterscheidung bis zum Letzten" (7) zu schreiten. (Das ist gemeint mit dem „und Gegen" des Titels. Und so ist es Macht, die ordnet und feilt, mit einer raschen und festen Hand, daß es zuweilen fast gewaltsam erscheinen könnte. Dieses „Gegen" reicht hinein bis in den kirchlichen Raum („Innerkirchliche Häresien"; 350ff.), wo ja die „Unterscheidung der Geister" (377ff.) von besonderer Bedeutung ist.

In aller Auseinandersetzung mit dem „vielbunten Konkretum des in der Zeit bewegten Lebens" (8) ist es stets das Urmysterium des Christentums, von dem Przywara die Welt durchwaltet findet bis in das scheinbar Profanste von Literatur und Politik: das Mysterium der Menschwerdung. Der Natur nach ist Christus reiner Gott und reiner Mensch. Dieses Geheimnis des totalen Gottes, der total Mensch wird in Christus, der „Alles in Allem" ist, scheint „erst heute kosmisch bewußt zu werden" (147). Welt des Menschen und Welt Gottes — unvermischt —, aber unlösbar ineinander verschlungen; nicht wie im Mittelalter Welt nur als Abbild des Himmlischen, noch wie in der Neuzeit himmlische Werte verweltlicht zu bloß humanistischen Idealen — sondern eben unlösbares Ineinander. Darum steht Przywara so kritisch gegen sogenannte „christliche" Kul-

tur, Politik oder Wirtschaft. Dabei muß man sich hüten, aus den prägnanten und oft übergangslosen Formulierungen voreilige und einseitige Schlüsse zu ziehen. Wenn er in „Kirche, Kultur und Staat" (429) von der totalen Eigengesetzlichkeit der kulturellen wie staatlichen und wirtschaftlichen Sachgebiete spricht, dann darf man nicht vergessen, daß sich tatsächlich eine wahrhaft kreatürliche Philosophie wie Kultur und Wissenschaft usw. erst im Raum der Offenbarung findet (wie der Vf. selbst es in seiner „Analogia entis" [I, 42—47] dargelegt hat).

Es verdient noch hervorgehoben zu werden, daß das vorliegende Werk nicht im Stil wissenschaftlich-trockener Abhandlungen, sondern in fesselnd lebendiger Sprache geschrieben ist. Darüber hinaus beweist es durch die Überlegenheit, mit der der ganzen Fülle moderner Probleme begegnet wird, wie katholisches Denken durchaus nicht ängstlich apologetisch orientiert zu sein braucht. Es ist einzig der Glaubende, der heute die Lage beherrscht: nicht, indem er sich von allem abkapselt und sich einschließt in ein „christliches Ghetto" (426) — das wäre „Flucht vor den Abgründen" (377, 185 ff.) — sondern indem er sich stellt, und so „Christus in einer total unchristlichen Welt neu geboren wird" (32).

G. Soballa SJ

de Unamuno, Miguel: Briefwechsel mit seinem Freund, dem Landsmann Ilundain. Herausgegeben von Franz Xaver Niedermayer. (360 S.) Nürnberg 1955, Glock und Lutz. Ln. DM 22,80.

Unamuno ist eine umstrittene Gestalt der neueren europäischen Geistesgeschichte, noch umstrittener als Ortega y Gasset und für die meisten Spanier ein Stein des Anstoßes. Ist er ein verlorener Sohn seines Volkes? Wenn man die Gegensätze der spanischen Landschaften, Rassen und Völker berücksichtigt, wird man vielleicht zum Ergebnis kommen, daß sie groß genug sind, auch eine so gespaltene Persönlichkeit wie Unamuno zu umgreifen. Ja, er ist geradezu wie ein Brennpunkt aller dieser Gegensätze in ihren kulturellen und religiösen Auswirkungen. In ihm gährt und kocht das Erbteil von Mauren, Juden und christlichen Kreuzfahrern, und der ganze häretische Untergrund der Moriscos geistert in ihm ebenso wie die unerbittliche Hartnäckigkeit der Glaubenskämpfer. Also Unamuno scheint uns durchaus eine spanische Möglichkeit zu sein, kein erratischer Block. Aber wie hat Spanien gerungen, dieses innere Chaos zu überwinden und einerseits zur Einheit eines Staatsvolkes, anderseits zur festen Klarheit einer durch die Kirche gesicherten Gläubigkeit zu gelangen! Und nun schäumen nach Jahrhunderten in dem Kulturkritiker und Propheten Unamuno die alten Vulkane wieder auf. Der ganze Kampf um Klarheit und Einheit scheint vergebens gewesen zu sein. Kein Wunder, daß Unamuno von seiner Heimat fast ganz abgelehnt wird.

Vorliegende Briefsammlung läßt ganz deutlich erkennen, wie das ganze literarische und publizistische Schaffen dieses Denkers einfach der Ausdruck und Ausbruch seiner vielspältigen Persönlichkeit ist. Sein Denken und seine Sprache sind systemlos und eruptiv. Indes ist mit dieser ethnologisch-psychologischen Skizze keinesfalls alles erklärt. Wir müssen auch die äußeren weltgeschichtlichen Ereignisse berücksichtigen. Spanien stand am Beginn der Neuzeit weltpolitisch an der Spitze der europäischen Völker. Die Entdeckung und Eroberung Amerikas war eine der Hochleistungen der Neuzeit. Und später ging dann das Weltgeschehen immer mehr an der iberischen Halbinsel vorbei. Es begann das Zeitalter des Welthandels auf der Basis riesiger Industrien, die ihrerseits Naturwissenschaft und Technik voraussetzten. Es begann der glänzende Aufstieg der protestantischen Nationen, während die latein-amerikanischen Kolonialreiche zerfielen. Das Trauma des Verfalls wirkte sich seit den Zeiten Pombals gerade bei geistig-lebendigen Männern der iberischen Halbinsel immer wieder in Haß gegen die katholische Kirche aus. Dieses Trauma steht auch hinter den Ausbrüchen Unamunos gegen seinen angestammten Glauben und für eine Protestantisierung Spaniens.

Darüber hinaus aber wächst Unamuno zu einer europäischen Größe auf in der außergewöhnlichen Feinfühligkeit für die Problematik unserer Zeit schlechthin. Wie ein Erdbebenmesser registriert er die geistig-seelischen Erschütterungen des europäischen Menschen. Spaniens Niedergang hat ihn hellhörig für die Fragwürdigkeit unseres Menschseins überhaupt gemacht. Daher sein Gespür für Kierkegaard und Ibsen, daher der Rückzug auf die Subjektivität des Glaubens, daher die Flucht vor der Vernunft und der Logik. Die ganze Welt des Objektiven ist ihm entartet und verabscheuungswert. Er hüllt sich in die Mystik des Paradoxen und wird zum Vorläufer der Existenz-Philosophie.

Wenn man das Gesagte nun am Schlusse überblickt, ist man versucht, alles wieder zurückzunehmen: Der baskische Einzelgänger und Dissident verneint seine Lehre und sein Verhalten immer wieder, indem er zurückgeht zur katholischen Glaubenshaltung und zum alten katholischen spanischen Volkserbe. Wie andere Abtrünnige, selbst spanische Atheisten, scheint er nur im Vordergrund ein Drama zu spielen, während in der Tiefe das alte Spanien wartet und das letzte Wort spricht. G. F. Klenk SJ

van der Post, Laurens: Das dunkle Auge Afrikas. (216 S.) Berlin 1956, Karl H. Henssel. Brosch. DM 11,80.
Die schwarze Welt Afrikas südlich der Sahara ist in Gärung geraten. Als geborener Südafrikaner fragt der bekannte Vf. des Buches „Vorstoß ins Innere" nach den Ursachen der Auflehnung der Neger gegen den weißen Mann, dem er doch bisher mit einem so treuen und guten Willen gedient hat. Den eigentlichen Grund findet er in einem Versagen der Weißen nicht nur gegen den Neger, sondern vor allem gegen sich selbst. Er ist durch einseitige Verfolgung des technischen Fortschritts zu einem übertriebenen Rationalismus gelangt, der die dunklen und tiefen Kräfte seiner Seele verdrängt, sie nicht wahrhaben will und unterdrückt. Diesen Kräften begegnet er aber im Neger, und so vergegenständlicht er seine Abneigung gegen die eine Hälfte seines eigenen Seins in ihn, verachtet ihn und beleidigt damit dessen Würde und reizt ihn, oft ohne es zu wissen, zum Widerstand. Hilfe kann nur dadurch kommen, daß der Weiße sich in seiner Haltung ändert, und zwar zuerst sich selbst gegenüber, und die dunkle Hälfte seines Wesens wieder zu ihrem Recht kommen läßt. Das Buch ist getragen von einem hohen Verantwortungsbewußtsein. Darum wirkt die Kritik nie verletzend, auch da, wo man in einzelnen Nebenpunkten den Standpunkt des Vf. nicht teilt. Die Darstellung kann wohl den Eindruck erwecken, als ob mit der dunkeln Hälfte des Menschen nur das Naturhafte und Instinktive gemeint sei. In Wirklichkeit geht es auch um eigentlich geistige Kräfte, die viel wesentlicher und eigentlicher geistig sind als das rationalistische, technische Denken. Diese eigentliche Geistigkeit hat der Weiße dem Neger nicht zu bringen verstanden, weil er sie selbst meist nicht mehr besaß. Darum konnte er wohl die Formen zerstören, in denen die primitive Geistigkeit des Schwarzen sich ausdrückte; aber er vermochte nichts an ihre Stelle zu setzen und schuf so eine Leere, die die Völker in Afrika und in andern Erdteilen dumpf und schmerzhaft spüren, ohne immer zu wissen, was ihnen eigentlich fehlt. A. Brunner SJ

Biographien

Ich der Doktor. Vierhundert Jahre aus dem Leben des Arztes. Gesammelt und herausgegeben von George Rosen und Beate Caspari-Rosen. Deutsch von Jutta und Theodor Knust. (517 S.) München 1956, Albert Langen-Georg Müller. DM 19,80.
Das aus dem Amerikanischen übersetzte Buch will die Frage beantworten: „Was für ein Mensch ist eigentlich der Arzt?" Zu diesem Zweck sind aus 11 Ländern über 80 selbstbiographische Äußerungen von Ärzten und Ärztinnen zusammengetragen, die zeitlich von der Gegenwart bis ins 16. Jahrhundert reichen. Den einzelnen Abschnitten ist jeweils eine biographische Notiz vorangestellt, was bei der Menge der unbekannten ausländischen Namen sehr zu begrüßen ist. Der Inhalt läßt sich am ehesten in die Sätze zusammenfassen: Was hat nicht die ärztliche Wissenschaft in den letzten vierhundert Jahren alles erlebt, und: Was erlebt der Arzt nicht alles! Das Werk bringt eine Fülle von z. T. anekdotischen Begebenheiten; die einzelnen Proben sind aber so kurz, daß eine gewisse Unruhe entsteht. Weltanschaulich herrscht eine naturwissenschaftlich-kühle Atmosphäre vor. Leider ist gerade im wichtigen letzten Kapitel „Gedanken über Leben und Tod" deutlich ein ungläubiger Akzent gesetzt. F. Hillig SJ

Urzidil, Johannes: Die verlorene Geliebte. (297 S.) München 1956, A. Langen-G. Müller. DM 14,80.
Der in Prag aufgewachsene und dann nach England und Amerika verschlagene Dichter erzählt eine Reihe von Jugenderlebnissen und Begebenheiten aus seinem späteren Leben. In einer edlen Sprache, die unmittelbar an die Wirklichkeit der Natur und die seelischen Bezirke der Personen heranführt und die in zunehmendem Maß auch durch die Weisheit der Erfahrung geprägt ist, erhebt er das Alltägliche oder das, was vielen begegnet, in den Bereich der absoluten Kunst. Wie Urzidil den Pfaden seines Landsmannes Stifter nachgeht, so gehört er auch in seine geistige Welt, vielleicht sogar noch mit dem Unterschied, daß die grausamen Ereignisse der Zeit ihn noch tiefgründiger und darum noch liebenswürdiger gemacht haben. H. Becher SJ

Santner, Inge: Friederike. Eine Königin unserer Tage. (238 S. mit 16 Fotos) Berlin 1956, Argon Verlag. DM 12,80.
Eine frische, reportagehaft geschriebene Darstellung von Persönlichkeit und Leistung der griechischen Königin. Der Leser lernt an Hand der Bilder und Berichte begreifen, warum die Griechen diese junge Königin deutscher und englischer Abstammung so begeistert lieben. Friederike besitzt nicht nur Charme und Mutterwitz; sie hat in langen, bitteren Jahren mit ihrem Volk gelitten und sich für sein Wohl selbstlos aufgeopfert. Die Biographie offenbart, wie grausam der zweite Weltkrieg auch nach Griechenland griff und die königliche Familie ins Exil trieb. — Wenig befriedigend erscheint uns die äußerliche Art, wie der Übertritt der protestantischen Prinzessin zur orthodoxen Kirche dargestellt wird. Das ist doch immerhin mehr als ein Wechsel der Garderobe. F. Hillig SJ

Ignatius und das Buch

HUBERT BECHER SJ

Die Tatsache des letztjährigen Ignatiusjubiläums hat wohl mehr dazu beigetragen, die Frage nach der Stellung des Heiligen zum Buch aufzuwerfen, als der Umstand, daß er das bis heute so einflußreiche, so viel erklärte und wissenschaftlich untersuchte Büchlein der „Geistlichen Übungen" geschrieben hat, oder die dunkle Erinnerung daran, daß bei seiner Bekehrung Bücher eine gewisse Rolle gespielt haben.

Was aber auf den ersten Blick als artiger Einfall erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen als ein denkwürdiger und tiefgründiger Stoff, der in sich alles enthält, was auch heute noch über das Verhältnis des Katholiken zum Buch gesagt werden kann. Ignatius ist durch das Buch auf den Weg zur Heiligkeit geführt worden. Ignatius hat die Bedeutung des Buchapostolates voll erkannt und ist ein Apostel des guten Buches geworden. Und schließlich: Ignatius ist dennoch kein Literat gewesen und hat im Buch nur eines von vielen Mitteln gesehen, ein Mittel, in dessen Gebrauch der Mensch nicht aufgehen soll, da er für Wesentlicheres geschaffen ist und in wesentlicheren Bereichen beheimatet ist.

I.

Bücher hat es schon vor Tausenden von Jahren gegeben. Aber das Zeitalter des Buches setzt doch eigentlich erst mit der Erfindung der Buchdruckerkunst ein. Das Buch der Bücher, die Heilige Schrift, die Werke der Kirchenväter und Theologen, die Bücher der Erbauung und der Frömmigkeit wie die Nachfolge Christi des gottseligen Thomas von Kempen, die Streitschriften der Zeit der Glaubensspaltung, die Werke der heidnischen Klassiker und ihrer Nachahmer, der Humanisten, die erzählende Literatur der Ritterromane, der Volksbücher, der Satiren und Schwänke, die Früchte der beginnenden Wissenschaften, sie alle gewinnen Einfluß und Verbreitung durch die neue Kunst. Die europäischen Völker werden lesende Völker. Religiöse, politische, wissenschaftliche, gesellschaftliche Auseinandersetzungen werden in Büchern ausgetragen. Die verschiedensten Meinungen und Lebensauffassungen werden in Büchern niedergelegt, finden Verbreitung und beeinflussen das geistige Leben. Das Gute und das Schlechte wirken so in die Weite. Es beginnt der Kampf gegen das schlechte, die Sorge für das gute Buch.

Der Zufall, wenn man so will, führt Ignatius von Loyola mitten in diesen Kampf hinein. Er selbst hat in seinen Lebenserinnerungen, von denen ein

Kenner sagt, daß sie „eine wunderbare Erzählung" seien und daß er mit ihr „ein Muster anschaulicher realistischer Seelenschilderung geschaffen" habe,[1] berichtet, was ihm auf seinem Krankenlager nach seiner Verwundung 1521 begegnete. Da er im Bett zu bleiben gezwungen war, sich aber gesund genug fühlte, sich geistig zu beschäftigen, erbat er, um sich die Zeit zu vertreiben, einige Ritterromane, auf die er schon immer versessen war. Auf dem Schloß aber fanden sich keine, sondern nur die religiösen Bücher: Das Leben Jesu des deutschen Kartäusers Ludolf von Sachsen und die Heiligenlegende des Jakobus von Viraggio (Voragine). In ihnen las er oftmals und begeisterte sich auch in etwa für den Inhalt. Wenn er die Lektüre unterbrach, beschäftigte er sich in seinen Gedanken mit dem, was er gelesen hatte, dann aber auch wieder mit weltlichen Gedanken, zumal damit, was er im Dienst einer Dame, wie ein Ritter der Ritterromane, tun könne. Zwei, drei und vier Stunden konnte er dabei verweilen, ohne zu bedenken, daß die Verwirklichung seiner Wachträume unmöglich war. Denn die Dame war nicht von gewöhnlichem Adel wie er selbst, oder eine Gräfin oder Herzogin, sondern von weit höherem Stand. (Es war wohl die Infantin Catarina, die Schwester Karls V.) Dann wendete er sich wieder Gedanken zu, die sich auf seine geistliche Lesung bezogen, wobei er sich besonders für schwierige und mühsame Dinge begeisterte, die er in Nachahmung des heiligen Franziskus, des heiligen Dominikus oder anderer Heiligen zu tun begehrte. Abwechselnd ließ er so seiner Phantasie in den Bereichen der Ritter- und der Heiligenwelt freien Lauf, jeweils ganz darin verloren, ohne Weiteres zu bedenken.

Nach einiger Zeit stellte er jedoch fest, daß die weltlichen Dinge ihn schließlich ausgetrocknet und mißgestimmt zurückließen, während er bei den Vorstellungen der geistigen Welt nicht bloß während ihres Verlaufes mit Trost erfüllt wurde — das bewirkten auch die Ritterträume —, sondern zufrieden und froh blieb, wenn er von ihnen abgelassen hatte. Diese verschiedene Wirkung fiel ihm auf und wurde der Anlaß, über die Ursache nachzugrübeln. „Und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes. Dies war die erste Überlegung, die er über die Dinge Gottes anstellte. Und als er später die Exerzitien verfaßte, begann er von hier aus Klarheit über die Lehre von der Verschiedenheit der Geister zu gewinnen." Diese Erfahrung wurde der Anfang einer inneren Wandlung. Er begann über sein früheres Leben nachzudenken, erkannte es als sündhaft, entschloß sich, Buße zu tun, und zwar in der Nachahmung der Heiligen, nicht so sehr in einzelnen bestimmten Vorsätzen (ausgenommen den Plan einer Wallfahrt nach Jerusalem), als im allgemeinen mit der Gnade Gottes ein Leben wie sie zu führen. Auf dieser Stufe seiner geistigen Entwicklung versanken dann die weltlichen Ge-

[1] *E. Fueter,* Geschichte der neueren Historiographie, München 1911, 287.

danken. Statt dessen begeisterte er sich immer wieder an der geistlichen Welt, und er fing an, sich die wichtigsten Stellen, die er gelesen hatte, in einem schönen Buch von etwa 300 Seiten mit feingeglättetem und liniertem Papier abzuschreiben. Darauf verwendete er, der eine schöne Handschrift hatte, viel Sorgfalt, und zwar schrieb er die Worte Christi mit roter Tinte und die Unserer Lieben Frau mit blauer."[2]

Der Bericht zeigt, daß es nicht übertrieben ist, zu sagen, daß das Buch die Bekehrung des heiligen Ignatius eingeleitet hat. Es bedarf aber der Vertiefung der ignatianischen Erkenntnisse. Sie müssen aus dem Bereich des Persönlichen und Einmaligen in das Grundsätzliche und Allgemeine hinübergeführt werden.

Zunächst erscheint vor Ignatius das Unterhaltungsbuch, der Ritterroman. Er will lesen, um die Langeweile zu vertreiben. Zwar fragt er vergebens nach solchen Büchern. Allein schon in der Erinnerung weiß er sich mit ihnen und ihrer geistigen Welt zu beschäftigen, wirken sie auf sein Inneres ein, beeinflussen sie seine Pläne, Hoffnungen und Wünsche. Auch wo es sich um Unwirkliches und Undurchführbares handelt, belebt es seinen Geist. Das Wesentliche dieser Erfahrung hat auch der bekehrte Ignatius, auch der Ordensstifter und Heilige nie abgestritten und abgewertet. Der Pilger auf dem Weg nach dem Montserrat, wo er eine Lebensbeichte ablegen und ein neues Leben beginnen will, schreibt davon: „Und wie bisher immer, war er in Gedanken mit den Großtaten beschäftigt, die er aus Liebe zu Gott verrichten wollte. Da sein ganzer Sinn noch von jenen Geschichten des Amadis de Gaula und anderer Romane dieser Art erfüllt war, kamen ihm ähnliche Gedanken."[3] Gebräuche und Gepflogenheit der Ritterwelt wie die Nachtwache vor seiner Lebensweihe überträgt er vom Weltlichen ins Geistliche. Wenn er später von den Klassikern spricht, die die Jugend bilden sollten, von den Dichtern Griechenlands und Roms, unterscheidet er den bildenden Wert der Sprache, den Nutzen ihres Gehaltes von dem „Nicht-unnützen", wie er sagt, und dem Erheiternden und Unterhaltenden.[4] Er verwirft weder Poesie noch Rhetorik.[5] Zwar könnten wir ohne so viel Cicero und Demosthenes auskommen. Aber wie der heilige Paulus allen alles wurde, so soll auch die Gesellschaft, aus dem Streben den Seelen zu helfen, diese ägyptische Beute benutzen, um sie in die Ehre und den Ruhm Gottes zu verwandeln (8, 618). Darum sollen in den Kollegien solche Bücher der Jugend in hinreichender Menge zur Verfügung stehen. Auch die Unterhaltung und die rein unterhaltende Lektüre gehören zu einem vollen Menschenleben und helfen dem Geist über leere und trübe Stunden hinweg. Das „Nicht-unnütze" und Erheiternde behalten ihre Stelle im Leben des Menschen selbst vor dem strengen Richterstuhl eines Heiligen. Später schreibt er sogar einer Ordensfrau, daß sie an die nötige Erholung denken solle: „Erholung! Fromme Er-

[2] *Ignatius von Loyola,* Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von Burkhart Schneider SJ. Freiburg 1956, Herder. S. 43—48. [3] Ebd. 53.
[4] Monumenta Historica Societatis Jesu (MHSJ) Epp. Ign. 2, 445 f. [5] Ebd. 3, 502.

holung gewiß, daß man den Geist frei laufen läßt, zu guten oder zu gleichgültigen Dingen, wenn es nur nichts Schlechtes ist."[6]

Allerdings hat diese Unterhaltung ihre Grenzen. Ignatius erfährt selbst, daß sie, wenn man ihr unbeschränkt huldigt und sich von der Phantasie tragen läßt, letztlich die Seele leer läßt. Die Unwirklichkeit enttäuscht. Aus der belebenden Unterhaltung erwächst eine gewisse Kraftlosigkeit, eine Erweichung der Seelenkräfte. Sie werden geschwächt und unfähig zur Tat. So wird aus dem „Nicht-unnützen", das wahllos und im Übermaß gelesen wird, ein Böses.

Im Gegensatz zum Unterhaltungsbuch steht das gute, insbesondere das ernste und religiöse Buch. Ignatius erfuhr in seinem Inneren den Widerstand der Seele. Es kostete ihn Überwindung, es erschien ihm wie ein geringeres Übel, sich an die Lesung des Lebens Jesu und der Heiligen zu machen, um der noch schlimmeren Langeweile zu entgehen. Wer hätte es noch nicht erfahren, daß es eines besonderen Aufschwungs, der oft gar nicht leicht ist, bedarf, bevor man ein ernstes, schweres, religiöses Buch öffnet und sich an die Lesung macht! Immer aber wird man erfahren, daß man in eine höhere Welt eintritt, die unser ganzes Wesen erweitert, vom Geist her mit innerem Frieden erfüllt und unser Streben sich nach Größerem und Unvergänglichem erstrecken läßt. Ignatius eröffnete sich bei seiner geistlichen Lesung eine neue Welt, für die zwar sein bisheriges Leben manche Entsprechungen bot, die aber jetzt mit einem ganz anderen Inhalt gefüllt war und höhere und zugleich edlere Kräfte ansprach. In seinem ganzen Leben blieb die Lesung guter Bücher eine Quelle der Tröstung und Erhebung. Täglich las er zweimal in der „Nachfolge Christi", die immer auf seinem Tisch lag. Einmal las er ein Kapitel in der Reihenfolge des Buches. Ein andermal schlug er es auf das Geratewohl auf. Er bekannte, immer etwas gefunden zu haben, was ihm in der besonderen Lage, Stimmung und dem Aufgabenkreis Licht und Mut gab. Selbst in den Exerzitien, die doch hauptsächlich das eigene Nachdenken, Erwägen und Beherzigen der ewigen Wahrheiten fordern, rät er dem Exerzitanten an, durch Lesung aus dem Evangelium, der Nachfolge Christi oder dem Leben der Heiligen, sich tiefer und wärmer in die religiöse Welt zu versenken. Dabei macht uns der Heilige darauf aufmerksam, wir sollten nicht so sehr in einer bestimmten Absicht und unter einer engen Rücksicht lesen, sondern uns frei, ungezwungen und unvoreingenommen den Gedanken öffnen, zu denen uns ein Buch anregt. Hinter diesem Rat steckt die Überzeugung, daß trotz der Verbindlichkeit der Wahrheit jeder Mensch persönlich angesprochen wird und daß die Lesung begleitet ist von dem Gnadenwirken Gottes, der zwar das irdische Werkzeug und Mittel benutzt, aber in der Führung des Herzens seine eigenen, dem einzelnen angepaßten Wege weiß.

Für Ignatius war nicht jedes Buch, das einen frommen Gegenstand behan-

[6] MHSJ Epp. I 1, 108.

delt, ein „gutes Buch". Er wählte aus. Wir begreifen dies, wenn wir uns an die unruhigen und verworrenen Zeiten erinnern, in denen er lebte. So wollte er nichts von den Werken des berühmten Dominikaners Savonarola wissen. Er bestritt nicht, daß einige seiner Bücher wertvoll seien, aber ihr Verfasser sei eine umstrittene Persönlichkeit. Deswegen wünschte er, daß seine Schriften keine Aufnahme in der Bibliothek fänden.[7]

In diesem Zusammenhang ist besonders die Stellungnahme zu Erasmus wichtig. Ignatius wurde das Enchiridion militis christiani, das Handbuch des christlichen Streiters, in Barcelona und Alcalá empfohlen. Er begann darin zu lesen, fühlte aber, wie sich dabei seine Andacht nicht steigerte, sondern erkaltete. Er legte es aus der Hand und war hinfort nicht mehr zu bewegen, es zu lesen (F. N. 1, 585). Durch sein ganzes Leben zieht sich die Abneigung, die ihn immer wieder sich gegen den berühmten Humanisten äußern läßt. Die beiden Männer waren in ihren Auffassungen zu sehr verschieden. Erasmus war ein versöhnlicher Geist, der es mit niemand verderben wollte und alles auszugleichen trachtete. Er glaubte dadurch, daß er die umstrittenen Fragen umging und sich in Allgemeinheiten vermittelnd aussprach, seiner Umwelt, der Kirche und der Religion dienen und so die Glaubensstreitigkeiten aus dem Weg räumen zu können. Ignatius war ein Kämpfer für die Wahrheit. Mit einem nüchternen Blick für die Wirklichkeit sah er in den Angriffen auf die Kirche, auf den überlieferten Glauben und die herkömmliche Frömmigkeit Krieg und Revolution. Ein guter Kenner der Zeit faßt den Gegensatz zwischen Erasmus und Ignatius in die Formel „erasmischer Ausgleich und ignatianischer Gehorsam" zusammen.[8] Ignatius sah das Heil in der Unterordnung unter den Papst. Seine Anschauung hatte sich in der Betrachtung von den zwei Fahnen gebildet. Die Welt war ihm der Schauplatz der großen Auseinandersetzung zwischen Gott und seinem Widerpart, der sich so gern in das Gewand eines Engels des Lichtes hüllt, um den Menschen von der Quelle und dem Hort der ganzen Wahrheit abzuziehen. So waren in dieser Zeit vor allem Klarheit und die unmißverständliche Stellungnahme notwendig, die in der Unterordnung unter das Lehramt der Kirche gesichert sind. Dazu kam, daß Erasmus das schöne Wort auch um seiner selbst liebte und die elegantia litterarum über alles schätzte. Für Ignatius aber gab es nur ein Ziel, das Reich Gottes, dem alles andere untergeordnet war. Es war die Überzeugung vom großen Einfluß des geschriebenen und gelesenen Wortes, die ihn bewog, für den religiösen und geistlichen Bereich nur das nach allen Seiten hin gute Buch zu schätzen.

Zwischen dem im geistlichen Sinn guten Buch und dem Unterhaltungsbuch steht das bildende Buch, das sich durch seinen Stil, durch Wortwahl, durch die Darstellung der natürlichen Welt auszeichnet. Obgleich Ignatius selbst wohl, wie er sagte, ein Schriftkünstler war, ein Sprachkünstler war er nicht.

---

[7] MHSJ Ep. Ign. 1, 271; 6, 80; Fontes Narrativi 1, 668; Chronicon 2, 62; 3, 24.
[8] *R. G. Villoslada,* Humanismo y contrarreforma, Razón y Fe 121 (1940) 5—36.

Seine Sätze sind oft hart und schwer, fließen nicht dahin. Dennoch, er wußte die Sprache zu schätzen. Die Kunst, sein Wissen andern mitzuteilen, sei es in der Rede, sei es in der Schrift, galt ihm für genau so wichtig wie die Wissenschaft selbst.[9] Er unterschied auch zwischen guten und weniger guten Schriftstellern. Wo er wie bei Erasmus die Kunst der Sprache anerkennen mußte und willig anerkannte, aber aus anderen, höheren Gründen dem Verfasser nicht geneigt sein konnte, empfahl er, die Werke ohne Namennennung zu drucken. Dasselbe wünschte er auch bei Büchern von Nichtkatholiken wie Melanchthon, obwohl ihm das offenbar nicht leicht wurde. Das sachlich Gute aber erzwang seine Anerkennung.

Wenn wir hier schon Ignatius als strengen Richter kennenlernen, so bedarf es keines besonderen Hinweises darauf, daß Ignatius das schlechte Buch ablehnte, ob es nun unsittlich oder dem Glauben abträglich war.

Man kann also zusammenfassend sagen: Ignatius hat dem Buch eine wichtige, in mancher Beziehung sogar entscheidende Rolle zugewiesen. Was er an sich selbst erfahren hatte, wurde ihm auch grundsätzliche Überzeugung. Er liebte das gute, schätzte das bildende, erfreute sich am unterhaltenden, verurteilte das schlechte Buch.

Aus unserer heutigen Sicht muß hier noch eine besondere Anmerkung gemacht werden bezüglich des unterhaltenden Buches. Ignatius lehnte es nicht ab, erfuhr aber an sich selbst, daß ein Übermaß rein unterhaltender Lektüre den Menschen in eine ungesunde, weil unwirkliche Welt hineinführt. In der Gegenwart steht das unterhaltende Buch in der Reihe der Zerstreuungen, Anregungen, eben der Unterhaltungen, fast an höchster Stelle. Andere, noch leichtere und mühelosere Wege und Mittel, die die Technik geschaffen hat, stehen uns überall zur Verfügung. Sie alle unterscheiden sich von dem Unterhaltungsbuch hauptsächlich darin, daß sie sich viel mehr an die Sinne wenden, Auge und Ohr bezaubern, die Phantasie beschwingen, aber eine bewußte Betätigung des freien Geistes kaum verlangen. Im Vergleich dazu beginnt selbst das rein unterhaltende Buch damit, unser Verstehen und geistiges Mitleben anzuregen und wirkt dann nach unten auf die Phantasie ein. Somit ist dieses Buch in einem viel ernsteren Sinn eine ganzmenschliche Unterhaltung, die die Ordnung der Seelenkräfte beachtet, während anderes, Radio, Film, Fernsehen, sie umkehrt. Unter diesen Umständen gewinnt das Lesen des Unterhaltungsbuches eine neue Bedeutung. Man wird sagen können: wo immer in einem solchen Werk die Weltordnung im Sinn der göttlichen Weltgegebenheiten gewahrt ist oder nicht verletzt wird, wird es sogar etwas sittlich Gutes, insofern es vor einer Halbkunst und vor einer Überbeanspruchung der Sinne bewahrt. Die Bereitstellung von rein unterhaltender Lektüre ist heute eine viel wichtigere Aufgabe geworden, als es zu Ignatius' Zeiten der Fall war. Man darf sich darin nicht irre machen lassen. Es wäre ein Wahn, sein Hauptaugenmerk auf die sogenannte hohe Kunst zu

[9] Constitutiones SJ P. IV. Prooemium.

richten und die unterhaltende Kraft des Buches als eine Nebensache und ein leider notwendiges Übel zu betrachten.

II.

Ignatius ist auch ein Apostel des Buches geworden. Zunächst bemühte er sich, das gute Buch zu empfehlen. Die Nachfolge Christi verdankt gewiß auch ihm und seinem mit diesem Buch gebildeten Orden einen großen Teil ihrer Beliebtheit und Verbreitung. Er selbst schrieb das Büchlein der Exerzitien, das erste Buch des Ordens.[10] Auch wenn es kein eigentliches Lesebuch war, so gehört es doch in diesen Zusammenhang. Schon früh sorgte er für die Beschaffung guter Bücher, besonders für die Jugend. An den Prior Andreas Lippomani schrieb er am 22. Juni 1549 nach Venedig, daß ihn schon seit vielen Jahren ein Anliegen quäle, nämlich die Sorge, wie man der Jugend gute Schriften vorlegen könnte. Die ersten Eindrücke bestimmen oft das ganze Leben. Zumal Werke, die man täglich in der Hand hat und studiert, üben diesen entscheidenden Einfluß aus. Es kommt deswegen darauf an, daß ihr die besten Schriftsteller vorgelegt werden, daß aus den heidnischen Klassikern alles getilgt werde, was einen schädlichen Einfluß haben könne. Wenn möglich, soll Besseres an die Stelle gesetzt werden, sonst soll man eine Auswahl schaffen. In seinem Briefverkehr mit den Obern der neugegründeten Kollegien kehrt diese Ermahnung immer wieder. Bei Horaz und Vergil war das eine verhältnismäßig leichte Mühe. Auch bei Martial, was uns heute wundert, gelang es bald, eine gute Schulausgabe zu schaffen. Ignatius vertraute hier besonders seinem Gehilfen, P. Andreas des Freux, einem vorzüglichen Stilisten. Aber als dieser eine Bearbeitung des Terenz vorlegte, dem im dramatischen Zeitalter des Barock eine besondere, vorbildliche Bedeutung zukam, fand sie nicht die Billigung des Heiligen, weil der Inhalt trotz Beibehaltung der dramatischen Sprache für die Jugend nicht passend schien. Denn wenn des Freux auch die unsittliche Liebe der Heiden in die eheliche umgesetzt hatte, blieb der erotische Schwerpunkt unerschüttert.

Besonders im Kolleg in Rom war Ignatius streng in der Auswahl der Lesestoffe. Sosehr er darauf drang, im Zeitalter des Humanismus die Jugend an den besten Meistern zu schulen, da die Sprache der Schlüssel ist, um in die Paläste der Theologie, in das Verständnis der Heiligen Schrift einzudringen und dann auch in anderen die Liebe zu den heiligen Wissenschaften zu wecken, so wollte er doch jeder Gefahr vorbeugen, seine Schule in den Verdacht der Leichtfertigkeit und der Unbekümmertheit in Dingen zu bringen, die irgendwie den Glauben und die Sitten gefährden können. So verbot er in Rom, die Werke des Erasmus und Vives als Lesebücher zu benützen. Nur ohne Namennennung war es erlaubt, ausgewählte Texte dem Unterricht zugrunde zu legen.

[10] 1548 gedruckt; wir sehen dabei von der Tatsache ab, daß der 1543 in den Orden eintretende Petrus Canisius schon 1543, 1546, 1547 die Predigten Taulers, die Werke des heiligen Cyrill von Alexandrien und des heiligen Leos des Großen herausgab.

Außerhalb Roms war diese Gefahr der Verleumdung nicht so groß. Ignatius erkundigte sich, welche Schriftsteller man lese. Wenn er hörte, daß Erasmus und Vives im Gebrauch seien, duldete er es, mahnte aber, sie allmählich durch andere Werke zu ersetzen. Sein ganzes literarisches Bemühen ist getragen von der seelsorgerlichen Liebe zur Jugend, die er vor aller Gefährdung bewahren will.

Diese Sorge wird für die Länder der Glaubenserneuerung besonders groß. Ignatius drang zuerst darauf, nach dem Beispiel der Irrlehrer, die vor allem durch Bücher und Schriften ihre Lehre verbreiteten, das Apostolat des Buches mit allen Mitteln zu pflegen.[11] Außerdem, so mahnt er den heiligen Petrus Canisius, solle man darauf dringen, daß die Fürsten den Irrlehrern die Druckerlaubnis versagen. In den Schulen des Ordens solle man gereinigte Schulausgaben gebrauchen. Da Melanchthon der unbestrittene Meister des Schulbuches war, gab er Weisung, ihn zu eigenen Neubearbeitungen zu benutzen, damit die Jugend sich nicht für ihn begeistere und dann auch zu denjenigen Schriften greife, in denen er seine religiösen Irrtümer darlege.[12]

Nicht zufrieden damit, daß seine Ordenssöhne gute Bearbeitungen der Klassiker vorbereiteten und andere dazu aufmunterten, gab Ignatius Anregungen, selbst die Drucklegung solcher billiger Ausgaben zu besorgen. 1554 schrieb er nach Spanien, da so viele Kollegien dort bestünden, sei es kein Wagnis, eine ganze Auflage bald zu verkaufen. Man könne auch Buchhändler dazu bringen, sie öffentlich anzubieten.[13] Dabei unterschied er — und hier zeigt sich der Liebhaber des Buches — die preiswerten Hefte von den gutausgestatteten wertvollen Büchern. In jene sollen die Schüler ungestört ihre Bemerkungen schreiben, während das kostbarere Buch sauber gehalten werden soll.

Den Höhepunkt des Buchapostolates bedeutet das letzte Lebensjahr des Heiligen 1556. Schon waren seine Kräfte gebrochen, aber der Geist streckte sich noch nach neuen Zielen aus. Am 2. Januar schrieb er von dem Plan, im römischen Kolleg eine Druckerei einzurichten. Er wollte den armen Schülern möglichst billige Bücher beschaffen; die Ausgaben sollten zugleich Vorbild für die Schulen anderer Länder werden. In einer eigenen Druckerei konnte man auch leichter Werke auflegen, die anderswo nur unter hohen Kosten zu veröffentlichen waren. Da Ignatius gehört hatte, daß die Druckerei des Herzogs Cosimo von Florenz unbenutzt war, ließ er anfragen, ob man sie zu billigem Preis oder vielleicht sogar als Geschenk erwerben könne. Doch Cosimo zeigte sich nicht geneigt. Nun bemühte sich Ignatius, in Venedig die nötige Ausrüstung zu kaufen. Bis ins einzelne sorgte er sich. So solle man von den Vokalen mehr Typen kaufen als von den Konsonanten und auch unter diesen von einigen mehr als von anderen. Offenbar mußte man sparen. Mitte Mai kam die Sendung an. Aber sie war für Ignatius eine Enttäuschung:

---

[11] Cartas de S. Ignacio, Madrid 1887, IV 480—483.
[12] *O. Braunsberger,* Ep. et acta P. Canisii 1, 490; MHSJ Ep. Ign. 7, 398—404; 5, 727.
[13] MHSJ Ep. Ign. 6, 306.

Die Typen waren zu klein. Sofort ließ er nach Venedig schreiben, selbst unter höheren Kosten eine bessere Type anzuschaffen. Schon am 25. Juli konnte Polanco mitteilen, daß man eine gute und schöne, runde Kursive zu billigem Preis erworben habe. Aber der Versand zog sich in die Länge, und als die Sendung am 3. Oktober eintraf, war Ignatius schon gestorben. Die von ihm geplante Druckerei aber begann bald zu arbeiten, und Canisius sprach sich sehr erfreut über die erste Veröffentlichung aus.[14] Die kleine Druckerei — man hatte bloß 30000 Typen — konnte natürlich nur wenig leisten. Vielleicht hätte Ignatius mehr Energie daran gesetzt als seine Nachfolger. Schwierig war es, einen guten Drucker zu finden. 1559 wird ein Deutscher als Druckermeister genannt, der aber kein Latein konnte. Die Druckbogen wurden durch junge Scholastiker verbessert. Immerhin wurden doch jährlich ein oder mehrere Werke fertiggestellt. Nach etwa sechzigjähriger Tätigkeit gab man unter P. Aquaviva das Unternehmen auf.[15]

Auch wenn in heutiger Sicht die Druckerei des römischen Kollegs recht kümmerlich war, sie beweist, wie sehr das Apostolat des Buches Ignatius ans Herz gewachsen war.

III.

Ignatius, der Liebhaber und Apostel des Buches, ist trotz allem kein Literat gewesen. Er sprach und schrieb weder wie ein Dichter noch wie ein Meister der Sprache. Allerdings war er auch nicht so ungelenk, wie manche meinen. Der große Historiker der Geschichte der Gesellschaft Jesu in Spanien, Antonio Astrain, hat leider allzu unkritische Nachsprecher seiner Auffassung gefunden. Ignatius schreibt nüchtern, einfach, knapp und mehr andeutend als ausmalend. Die Höhenflüge seines Geistes drücken sich weniger in der Beschwingtheit des Wortes aus. Er verbirgt sein Geheimnis. In der mündlichen Rede, die in der ihm fremden Sprache Italiens allerdings stockend und voller Fehler war, sprach er wie einer, der Macht hat, aus der Glut des Innern heraus, indem er bewußt den Wortprunk ablehnte.[16] Ob es nun Ehrfurcht vor Gott oder Ehrfurcht vor der Freiheit des Mitmenschen war — es war wohl beides —, er begnügt sich im Buch mit Hinweisen, wünscht und vertraut darauf, daß Gott und Mensch dann von selbst ins Gespräch kommen. Wo immer der Mensch dazu Bereitschaft zeigt, strömen die Weisheit und Kraft Gottes, der auf diese Bereitschaft wartet.

So braucht auch Ignatius nicht viel zu lesen, und nur wenige Bücher finden sich auf seinem Zimmer: die Heilige Schrift und die Nachfolge Christi. Er hätte mit Augustinus sprechen können: timeo virum unius libri; „denn nicht die Fülle des Wissens sättigt die Seele, sondern das innere Verkosten und Auskosten der Dinge", wie er in der zweiten Vorbemerkung seiner Exerzitien sagt.[17] Darum kann er sich auch nicht begnügen mit der Erleuchtung

[14] *O. Braunsberger*, Ep. et acta P. Canisii 2, 80.
[15] *G. Castellani* SJ, La Tipografia del Collegio Romano, Arch. hist. SJ 2 (1933) 11—16.
[16] MHSJ M I, 1, 139. [17] Ex. spir. n. 2.

des Verstandes. Wenn nicht die ganze Seele in Bewegung kommt, wenn sich nicht Verstand, Wille und Herz in dem alles umschließenden „Affekt", wie er es nennt, einen, dann ist er nicht zufrieden. So waren ihm schon in den Wochen seiner Umkehr auf dem Krankenlager die Erwägungen, Empfindungen, Vorsätze, Aufschwünge des Herzens wertvoller und entscheidender als die Sätze, die er in den Büchern gelesen hatte.

Ignatius als Vater vieler Söhne, als Ordensstifter und Ordensgeneral, lebte aus dieser Mitte. Was immer die Ehre Gottes mehren, wo immer das Reich Gottes gefördert werden konnte, da gab er Anweisung, Aufmunterung, Befehl und entzündete viele Herzen. Er war kein Gelehrter wie Laynez und Salmeron, aber er trieb die Gelehrten an zu wissenschaftlicher Forschung und Darlegung. Er prägte es allen ein, daß die mündliche oder schriftliche Mitteilung, daß das Wort des Zwiegesprächs, der Predigt, des Buches zu beherrschen ebenso wichtig und notwendig sei wie der Erwerb des Wissens und sein innerer Besitz. Nach ihm ist die eigene Vollendung und die Arbeit am Heil der Seelen, das Apostolat, ein Einziges. „Kontemplativ in der Aktion" zu sein, ist ihm der Inbegriff des katholischen Menschen.

Aus dieser Quelle sind die Arbeiten so vieler Menschen innerhalb und außerhalb des Ordens geflossen. Es ist erstaunlich, in wie hohem Maß diese Gesinnung sich auch im Bereich des Buches ausgewirkt hat. Die unendliche Fülle von großen und kleinen Werken, die von Jesuiten im Lauf der Jahrhunderte geschrieben wurden und die Sommervogel in den zahlreichen Bänden seiner „Bibliothek der Gesellschaft Jesu" gesammelt hat, gibt Zeugnis davon. Sie bestätigt auch alle Anstrengung, jedes Opfer, jede Hingabe in der Arbeit, Bücher zu schreiben, herauszugeben und dem christlichen Volk darzubieten. Doch ist vielleicht in dem Gegensatz zwischen dem unliterarischen Ignatius, der unmittelbar bei Gott weilt, und der fruchtbaren Schriftstellerei des Ordens auch ein geheimes Gesetz enthalten: Wird das Apostolat des Buches nicht erst dort fruchtbar, wo die unmittelbare religiöse Quelle im Menschen fließt? Die katholische Buchbewegung ist nicht ein säkularisierter Büchermarkt.

Die in der Mitte des 19. Jahrhunderts fast in allen Ländern entstandenen und seitdem treu wirkenden Vereine zur Verbreitung guter Bücher wie etwa in Deutschland der Verein vom heiligen Karl Borromäus (Bonn) oder der St.-Michaelsbund (München) bezeugen dies. Ihre innerste Kraftquelle ist die religiöse Ergriffenheit ihrer Leiter, Helfer und Mitarbeiter. Unbekümmert um die Aufregung, die den Wechsel des Kunstgeschmacks und die Forderungen der literarischen Moden, der großen und kleinen Neutöner begleitet, dienen sie vor allem dem Volk. Ihr oberster Grundsatz ist die Seelsorge, die Verkündigung und Vermehrung des Heils. Vor aller Geschmacks- und Stilbildung gilt es hier, dem Leser das im Vollsinn des Wortes gute, d. h. das religiöse Buch anzubieten und zur Verfügung zu stellen. Es gehört schon apostolischer Freimut dazu, die Besucher und Benützer auch

auf die Pflicht aufmerksam zu machen, den rein diesseitigen Kräften des modernen Lebens dadurch entgegenzuwirken, daß man sich aufschwingt, religiöse Belehrung und Ergriffenheit durch die ob der geistigen Inanspruchnahme durch so vieles doppelt schwierige Lektüre eines geistlichen Buches zu suchen. Fast kann man das Wort des Titus, das er seinen Freunden sagte, wenn er an einem Tag nichts Gutes getan hatte, „ich habe einen Tag verloren", auch auf diese geistliche Lesung anwenden. Es bedarf beharrlicher Liebe, um den Menschen an dieses Buch heranzuführen und ihn zu unterrichten, wie man lesen soll, um der Seele Nahrung und Kraft zu geben. Der Hinweis des heiligen Ignatius ist da wohl die beste Regel.

Neben der Sorge um das geistliche und das bildende Buch nimmt die unterhaltende Lektüre den breitesten Raum, auch in der christlichen Buchbewegung, ein. Neben ihr bieten auch viele private Leihbüchereien mit den staatlichen und städtischen Bibliotheken eine Unmenge von Lesestoff an. Was irgendwie gedruckt wird, was in Zeitschriften und Zeitungen täglich empfohlen und im Wechsel des geistigen Wellengangs der Jahre angepriesen wird, ist hier zu haben. Eine ganze Reihe von Tatsachen und Beobachtungen scheinen darauf hinzuweisen, daß nicht nur die privaten Unternehmungen,[18] sondern auch die öffentliche Hand weithin wahllos Bücher einstellt und ausleiht, ja sogar die Bücher christlicher Prägung zurückstellt und verschweigt. Unter diesen Umständen ist es doppelt wichtig, daß das christliche Buchbemühen von apostolischer Verantwortung getragen ist. Die über hundertjährige Erfahrung hat gezeigt, daß dies oft, auch von seiten unerleuchteter Katholiken, als Enge und bedürfnislose Beschränktheit des Geistes angesehen wurde. Die Erfahrung hat aber auch längst erwiesen, daß nicht jedes Buch in jede Hand paßt, daß der gereiften Leserschaft auch ein umstrittenes Buch dargeboten werden kann, die weitaus größere Zahl der Leser aber das gesunde und einfache Buch wünscht und daran seine Freude hat. Die stille, unentwegte Arbeit so vieler Kreise des Buchhandels und der Büchervereine wird auch nicht erlahmen, wenn die leichten, den Sinnen mehr verhafteten Zerstreuungen der Gegenwart die Mehrheit der Menschen anzuziehen und dem Buch zu entfremden scheinen. Denn nicht bloß Ignatius, sondern die Menschennatur selbst ist so angelegt, daß sie leer und mißmutig wird, wenn sie nur Eitles aufnimmt. Wenn in einem Augenblick, wo dies erfahren wird, das Buch, auch das gute Unterhaltungsbuch zur Stelle ist, wird ein Mensch für das Bessere gewonnen und der Oberflächlichkeit der fließenden Zeit entrissen werden können. Denn aus einer solchen Lektüre wird auch die persönliche Erfahrung keimen, daß die Welt des Buches ein Vorbezirk des eigentlichen Lebens ist. Es spannt ab, regt an und weckt die tieferen Kräfte, die nicht dem Papier und dem Buchstaben, sondern dem lebendigen Wort, das aus dem Mund Gottes kommt, zugeordnet sind.

---

[18] Vgl. *W. Middendorff*, Jugendkriminologie. Studien und Erfahrungen. Ratingen 1956, A. Henn. S. 140ff.

Moderne christliche Kunst

HERBERT SCHADE SJ

Es gibt wohl kaum einen Christen, den die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Formen unserer zeitgenössischen Kunst nicht in tiefster Seele beunruhigte, sei es nun, daß er den Verlust reicher traditioneller Gestaltungen beklagt, sei es, daß er den Widerstand weiter kirchlicher Kreise gegen die Welt moderner Formen bedauert. Allen ist die Fragwürdigkeit der Situation bewußt. So wird man Kardinal Costantini durchaus zustimmen müssen, der von einem „durcheinandergeratenen Lager der christlichen Kunst" gesprochen hat.[1]

Wollen wir das Wesen der modernen christlichen Kunst tiefer erfassen, müssen wir diesen Zwiespalt und seine Herkunft näher beschreiben. Erst dann werden uns die gegensätzlichen Deutungen der Moderne verständlich.

Der Zwiespalt der Epoche

Zwischen Religion und Kunst besteht eine tiefe Verwandtschaft: Die Kunst verlangt die letzte Bindung und Ordnung der Religion, die Religion sucht für ihre heiligen Inhalte die große Gestaltung durch die Kunst. Die Kunst verliert mit der Religion ihren Halt, ihr Rückgrat; die Religion verliert mit der Kunst an Gestalt und Gesicht. Der Verlauf der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts bestätigt diese Verwandtschaft zwischen Religion und Kunst: in merkwürdiger Entsprechung geht Hand in Hand mit der Säkularisierung der Kunst eine künstlerische Aushöhlung der religiösen Thematik in kirchlichen Werken. So finden sich in der Moderne eine säkularisierte Form, die den Namen Kunst für sich allein beansprucht, und christliche Inhalte, deren Gestaltung die künstlerische Kraft vermissen läßt. Sicher ist in jeder Epoche die Unzulänglichkeit menschlichen Schaffens zu erkennen, das sich müht, die Wirklichkeiten des Glaubens wiederzugeben. In der Gegenwart aber hat sie eine unvergleichliche Intensität angenommen.

Dieser Zwiespalt soll vor allem an der Säkularisierung der Form und entsprechend dazu an den künstlerischen Schwächen christlicher Werke gezeigt werden. Die Grundlagen dafür sollen zunächst der Geschichte der Malerei entnommen werden.

Mit den drei Begriffen Realismus, Impressionismus und Psychologismus kann man in groben Zügen den Weg der Säkularisierung der modernen Malerei charakterisieren. Dabei bemüht sich der letzte Begriff — mit allem Vorbehalt —, die Bildvorstellung unseres Jahrhunderts zu erfassen. In ungleicher Entsprechung mag die Darstellung des künstlerischen Aushöhlungs-

[1] Klerus-Blatt. Salzburg/Graz, 22 (1955) 212f.

prozesses des religiösen Bildes mit den Begriffen Historizismus, Popularisierung und Kitsch erfolgen. Ungleich deshalb, weil dieser Prozeß eher Wertstufen als Entwicklungsabschnitte beschreibt und noch nicht an seinem Ende angekommen ist.

Die erste Stufe des Säkularisierungsprozesses in der Malerei bildet der Realismus. Als sein Begründer wird Gustave Courbet angesehen (1819 bis 1877). Er schränkt die Themen seiner Malerei auf die sichtbare Welt ein. In dem Bild der „Steinklopfer" verleiht er dem Arbeiter eine neue, autonome Würde. Wenn man auch seine großsprecherischen, kommunistischen Phrasen nicht ernst zu nehmen braucht,[2] so weist doch die Art, die sichtbare Welt ohne transzendenten Bezug wiederzugeben, darauf hin, daß ein neues, säkularisiertes Zeitalter heraufkommt. Es ist kein Zufall, daß gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Fotografie erfunden wird. Mit Hilfe eines Apparates gelingt es jetzt dem Menschen, die Oberfläche der Dinge auf einer Platte festzuhalten. Künstler und Maschine bemühen sich also gemeinsam, wenn auch in ungleichem Wettstreit, um die äußere Erscheinung der Welt. Dabei haben die Künstler eine neue Malweise geschaffen, und namentlich Courbet hat eigene Werte zur Darstellung gebracht, die seinem Werk eine hervorragende Stellung in der Kunst und Geistesgeschichte sichern. Christliche Themen aber scheiden aus seinem Werk von vorneherein und notwendigerweise aus; denn die Botschaft des Christentums geht über eine nur mit den Sinnen zu erfassende Welt hinaus. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß es Künstler gab, die sich mühten, christliche Themen mit den Mitteln eines malerischen Realismus darzustellen. Ihre religiöse Wirkung ist eingeschränkt. Bei dem Bild Uhdes zum Beispiel (der übrigens schon in den Impressionismus hineinreicht), „Lasset die Kindlein zu mir kommen", überzeugt zwar die Kinderstube, die übernatürliche Kraft Christi aber kommt in der Darstellung des Herrn kaum zum Ausdruck.

Was für den Realismus gilt, trifft noch mehr für die zweite Stufe der Säkularisierung zu, nämlich für den Impressionismus. Für ihn bestehen Welt und Natur vorwiegend im Vibrieren des Lichtes. Die Reize der Landschaft, der Rennbahn, die Oberfläche der Körper sind seine bevorzugten Motive. Das Licht wird neu entdeckt. Große Kultbilder und Bilder der Andacht sind den Impressionisten kein Anliegen. Die Welt schränkt sich bei ihnen noch mehr ein, als es schon im Realismus der Fall war.

In unmittelbarem Gegensatz zum Impressionismus und Realismus entwickelt sich nun die Malerei der letzten fünfzig Jahre. Nicht das Sichtbare steht im Vordergrund der Bemühungen, sondern das Unsichtbare. Wie diese Ismen auch alle heißen: Fauvismus, Kubismus, Expressionismus und Surrealismus, oder ob man mit Haftmann den Stilentwurf der Gegenwart zwischen dem „Großen Abstrakten" und dem „Großen Realen" sieht, immer

[2] *Hans Hildebrandt,* Die Kunst des XIX. und XX. Jahrhunderts, in: HdK. Wildpark-Potsdam 1924.

sind es die Tiefen der Seele, die zum Gegenstand der Malerei gemacht werden. Doch werden sie kaum mit dem Kompaß einer klassischen oder allgemeinverbindlichen Metaphysik durchforscht. Noch viel weniger bewegt man sich im Schutze einer christlichen Theologie, sondern die persönliche innere Erfahrung des einzelnen Künstlers bestimmt diese Welt. Niemals aber lassen sich der christliche Glaube und seine Bildvorstellungen auf einer persönlichen Erfahrung allein aufbauen. Geschichtliche Offenbarung, das Lehramt der Kirche und die verbindenden und verbindlichen Tatsachen der Philosophie bilden den festen objektiven Grund. Am Ende dieser Wanderung durch die Epochen bietet die moderne Malerei eine Menge von künstlerischen Werken, denen der Christ nicht ohne Vorbehalt begegnen kann; sie sind säkularisiert oder tragen den Charakter von Kult- und Andachtsbildern einer Privatreligion.

Eine ähnliche Auflösung zeigt sich in der Darstellung des religiösen Bildes. Der Verfall setzt mit dem Historizismus ein. Historizismus nennt man jene Zeit der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts, die es unternahm, ihre Gedanken mit dem Formenapparat vergangener Epochen zu dekorieren. In der Malerei bilden die Nazarener das große Beispiel dafür. 1809 von J. Fr. Overbeck und Fr. Pforr in Wien als Lukasbruderschaft ins Leben gerufen, verpflichten sie sich zu einer strengen sittlichen Lebensführung mit dem Ziel, die deutsche Malerei religiös zu erneuern. Einige von ihnen gehen von den altdeutschen Meistern aus, andere bevorzugen die Künstler des Quattrocento und nehmen deren Werke zum Vorbild. Da aber diese Übernahme von außen her erfolgt, wird aus der Form Formel und aus dem Wunder System.[3] Und doch waren die Nazarener Künstler und der Historizismus eine beachtenswerte Epoche der Kunstgeschichte. Dagegen zwingt uns die Popularisierung und Technisierung des religiösen Bildes, die in der Gefolgschaft des Historizismus einsetzt, gleichsam aus der Kunstgeschichte auszusteigen. Die Werke und ihre Erzeuger sind heute weithin vergessen. Charakteristisch dafür ist das Werk des holländischen Malers Ary Scheffer (1795—1856). Er beginnt klassizistisch, kultiviert dann das sentimentale Genrebild und erreicht sehr schnell internationalen Ruhm. Der König der Belgier, die Königin von England, die Kaiserin von Frankreich, Madame Rothschild und andere sind die bevorzugten Abnehmer seiner Werke. Die breite Masse erhält Kopien, Lithographien und Stiche. Zu seinen Verehrern gehören ebenso der Theologieprofessor Hofstede de Groot wie der Bibelkritiker Renan und der Romanschriftsteller Emile Zola.[4] Heute kennt man den Maler kaum noch dem Namen nach. In religiösen Kreisen dürfte sein Bild des heiligen Augustinus und der heiligen Monika noch bekannt sein. Inhaltlich reicht dieses Bild kaum über die Darstellung schmachtender Augenpaare hinaus. Und doch war es der Ausdruck der Frömmigkeit von mehr

[3] *Wilhelm Worringer*, Fragen und Gegenfragen. Schriften zum Kunstproblem. München 1956, Piper. S. 131.

[4] *S. Giedion*, Architektur und Gemeinschaft. Hamburg 1956, Rowohlt-Verlag. S. 21ff.

als einer Generation. Einer der wenigen Zeitgenossen, die das Werk Ary Scheffers durchschauten, war Baudelaire. Er nannte ihn den „Affen des Gefühls".[5] Man könnte auch aus späterer Zeit noch eine Reihe von Namen nennen, die diesen Popularisierungs- und Aushöhlungsprozeß gefördert haben. Man könnte auf die Massenfabrikate der sogenannten kirchlichen Kunstanstalten hinweisen; aber damit sind die letzten Beziehungen zur Kunst abgebrochen und man bewegt sich unter Machwerken, die man für gewöhnlich Kitsch nennt. Der Kitsch stellt die unterste Stufe der Aushöhlung von religiösen Motiven dar, eine Stufe, die auch das religiöse Wesen des Werkes in Frage stellt. Die umfassendste Betrachtung darüber hat der Münchener Moraltheologe R. Egenter in seiner Schrift „Kitsch und Christenleben" geboten.[6] Egenter zeigt, daß es eine Art und Weise gibt, christliche Themen im Bild wiederzugeben, die dem Wesen der Thematik widerspricht. Mag also ein solches Bild noch so sehr vorgeben, die Mutter Gottes oder Christus darzustellen, die Ausführung erweist es als so oberflächlich, daß wir zur Erkenntnis kommen, in diesem Bild ist das Wesen des Erlösers und seiner Mutter verfälscht. Egenter macht den Kitsch für den Abfall der breiten Massen vom Glauben mit verantwortlich.[7]

Die Betrachtung des Aushöhlungsprozesses der religiösen Bilder ergänzt also und bestätigt die Untersuchung der Säkularisierung der modernen Kunst: Die Kunst verliert mit der Religion ihren Halt, ihr Rückgrat, die Religion verliert mit der Kunst an Gestalt und Gesicht.

Gegensätzliche Deutungen

Der Zwiespalt mußte — so unangenehm seine Betrachtung auch sein mag — hier zunächst gezeigt werden, um die gegensätzlichen Deutungen, den Streit der Meinungen verständlich zu machen. Die negative Deutung der modernen Kunst geht nämlich von einem durch Philosophie und Glaube vorgegebenen Menschenbild aus und verurteilt die Säkularisierung der modernen Form. Die positive Deutung bedauert die Aushöhlung der christlichen Themen, die bis zum Kitsch führt, und anerkennt den künstlerischen Wert moderner Gestaltungen. Die tiefste und überzeugendste Untersuchung des Säkularisierungsprozesses der modernen Kunst bietet der Aufsatz von H. Sedlmayr, „Die Kunst im Zeitalter des Atheismus".[8] Der unermüdliche Vorkämpfer der künstlerischen Werte in der Moderne ist P. Pie Régamey O.P.[9]

---

[5] *Charles Baudelaire*, Zur Ästhetik der Malerei und der bildenden Kunst. Übersetzt von Max Bruns. Minden i. Westf. IV. Bd. S. 84 ff.

[6] *Richard Egenter*, Kitsch und Christenleben. Ettal 1950.

[7] *Richard Egenter*, a. a. O. S. 8.

[8] *Hans Sedlmayr*, in: „Das Münster". Zeitschrift für Christliche Kunst und Kunstwissenschaft. München 3 (1950) 177 ff.

[9] *P. Pie Regamey O. P.*, Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert. Eingeleitet von Abt Hugo Lang O.S.B. Ins Deutsche übersetzt von Gerolf Coudenhove. Graz-Wien-Köln 1954.

Sedlmayr fragt, wie Kunst in einem atheistischen Zeitalter aussähe, und kommt zu folgenden Feststellungen: Zunächst wird eine solche Zeit die Kunst auf die Gestaltung und Darstellung der materiellen Wirklichkeit einschränken. Die Architektur wird sich in zweckgebundene Konstruktion verwandeln, die abbildende Kunst ein Äquivalent der Fotografie werden und die Phantasiekunst nur noch im Feld des Plakats Geltung besitzen. Propaganda und Zerstreuung wird die Funktion einer solchen Kunst sein. Diese Unterordnung der Kunst in den Dienst des Kaufmanns oder des Staates bringt als Reaktion eine Kunst als Geistspiel hervor, den formalistischen Ästhetizismus eines hochgezüchteten Geschmacks. Das metaphysische und religiöse Anliegen, das jeder Kunst wesentlich ist, wird dabei verfehlt. Die daraus entstehende Not zeugt eine neue Art des künstlerischen Bemühens: Man versucht Religion und Metaphysik von der Kunst her zu erneuern, beziehungsweise zu schaffen. Damit ist die Kunst überfordert. Da man das Mysterium nicht aus der Kunst entwickeln kann, kommt es zu einer letzten Gefährdung der Kunst: Sie bildet das Ersatzmysterium. Das Surrealistische, Böse und selbst das Dämonische nehmen einen breiten Raum ein. An Stelle der Geheimnisse einer übernatürlichen Welt erleben wir den Durchbruch der Unterwelt.

Der Überzeugungskraft dieser Untersuchung kann man sich kaum entziehen: Diese vier Stufen einer Kunst im Zeitalter des Atheismus, die Sedlmayr scharf herausgestellt hat, bilden weithin den Unterbau der modernen Geistigkeit. Der sozialistische Realismus, die Werke des Dritten Reiches und mancher kirchlicher Kitsch veranschaulichen die erste Stufe. Einzelne Werke von Picasso, Mondrian und anderer bieten einen formalen Ästhetizismus. Bei Marc und Klee und einigen Expressionisten ist das Bemühen um eine eigene Religiosität und Metaphysik zu beobachten. Der Surrealismus erzeugt reihenweise die Bilder autonomer Dämonie. Man wird deshalb die Warnung Sedlmayrs nicht in den Wind schlagen können.

Doch steht neben dieser Deutung unserer Zeit, die vorwiegend den Schatten der Epoche und ihre Gefährdung aufzeigt, eine zweite, die in unmittelbarem Gegensatz dazu eine metaphysische Wendung in der modernen Kunst feststellt. So schreibt Lothar Schreyer: „Die bewußte metaphysische Wendung ist in der Tat das Kriterium der neuen Kunst des 20. Jahrhunderts im Gegensatz zu einer auf das unmittelbar Wahrnehmbare, Diesseitige gerichteten Kunst, die das Abbild des Nur-Natürlichen verkünden will und für die eine metaphysische Schau nicht wesentlich ist.“[10] Obwohl das umfassende Werk P. Regameys „Kirche und Kunst im 20. Jahrhundert“ nicht die Geschichte der modernen Kunst im engeren Sinn beschreibt, sondern systematisch die Fragen der kirchlichen Kunst abhandelt, zeichnet es doch eindringlich diese metaphysische Wende. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht der Begriff des Sakralen, den Regamey von allen Seiten beleuchtet:

[10] *Lothar Schreyer*, Ein Jahrtausend Deutscher Kunst. Hamburg 1954. S. 429.

„Ein Sakrales ... durchdringt die ganze Luft unserer Tage, ein elementarer Sinn für Transzendenzen."[11] Und zwar hat nach ihm gerade die Entwicklung einer entheiligten Zivilisation in vielen Menschen dieses Gefühl für das Sakrale geweckt. Aufgabe des Christen ist es, diesen Sinn der Zeit für das Sakrale zu erfassen, ihn zu reinigen und seinem eigentlichen Ziel, der Gottesverehrung, dienstbar zu machen. Grundlage dafür aber ist der künstlerische Wert, die Qualität des Kunstwerkes, nicht ein Formenschema. Dieser Wert aber findet sich weitaus häufiger bei den großen Meistern der modernen Kunst als in den Werken traditioneller kirchlicher Kunst. So bei Cézanne, dessen Anliegen es war, „die Werke Gottes zu sehen". In diesem Zusammenhang bekämpft Regamey einen künstlerischen Pharisäismus, der glaubt, durch Anwendung von vorgegebenen Schemata und Motiven allein den christlichen und sakralen Charakter des Werkes sicherstellen zu können. Das Künstlerische sei ein natürlicher Wert. Das Christentum selbst aber grenze keinerlei Kunstform ab. Es fordere nur eine „gesteigerte Mitte". Damit ist das Grundanliegen Regameys zur Sprache gekommen: es gilt, „lebendige Kunst" zu fördern und vor totem Formalismus zu retten. Dabei weiß Regamey durchaus, daß es auch in der modernen Formenvorstellung nichtssagende, tote Abstraktionen gibt.

Mit diesen äußersten Deutungen der Kunst, die — wie man sieht — beide ihre Berechtigung haben, ist das Feld moderner Geistigkeit abgesteckt, auf dem sich der Aufbau einer neuen sakralen Form und der Kampf um ihre Gestaltung vollzieht.

Die Mitte

Es ist nun die Mitte zu zeigen, deren Erfassung uns aufgegeben ist. Den Ausgangspunkt soll ein Teilproblem der modernen Kunst bilden, und zwar ein Vergleich der Sakralarchitektur mit der modernen Malerei; darüber hinaus aber sollen verschiedene Frömmigkeitshaltungen betrachtet werden, die den Beobachtungen in der Kunst entsprechen. Das Ergebnis wird keine Anweisung zur Kultivierung dieser oder jener künstlerischen Formgebung sein, etwa der Säule für die Architektur oder des Goldenen Schnittes für die Komposition in der Malerei, sondern es kann nur den Menschen selbst betreffen: Eine neue Schicht des Menschen gilt es zu begreifen, geistiges Brachland soll sichtbar werden: das Reich der Seele, die personale Mitte des Menschen.

Die moderne Architektur ist vorwiegend von der Technik bestimmt. Zweck und Konstruktion liefern die Wohneinheit, das Kaufhaus und die Fabrikhalle. Wenn man von den noch historisierenden Bauten absieht, wird auch der christliche Sakralraum durch die erwähnten Elemente, durch Zweck und Konstruktion charakterisiert. Diese Elemente bewirken, daß unsere modernen Kirchen einen Raum aufweisen, der klar zu überschauen ist und sehr

[11] *Regamey*, a.a.O. S. 135.

hell wirkt. Die Wände sind kaum profiliert, die Säulen fehlen, das Innere erinnert an Kästen oder stereometrische Gebilde. Der Mensch, der in diesen Kirchen betet, kann sich nicht verbergen. Er ist aber auch nicht geborgen. Er steht in Räumen, die — ähnlich wie Fabrikhallen — eher für ein Kollektiv als für den einzelnen gebaut sind. Diese Auffassung vom Kirchenbau wurde auch theoretisch verteidigt. So schreibt Rudolf Müller-Erb: „... die Werkhalle ist die Basilika unseres Jahrhunderts." Oder R. Schwarz: „Es muß überhaupt einmal gesagt werden, daß das künstlerische Thema dieser Kirche (Fronleichnams-Kirche in Aachen) tatsächlich der Kasten ist." Sehr ausgewogen formuliert R. Guardini: „In diesem Zusammenhang mag auch darauf hingewiesen werden, daß die neueste Architektur die gut geformte freie Fläche, den gut gemessenen und durchlichteten leeren Raum wieder als besonders starke Möglichkeit religiösen Ausdrucks entdeckt hat."[12] Damit ist ein Anliegen jeder Sakralarchitektur neu erkannt: Zunächst gilt es, die Grundform von Raum und Wand ernst zu nehmen. Tatsächlich liegen hier die Leistungen des modernen Kirchenbaus. Bemüht man sich aber, den Stimmungsgehalt dieser Räume zu erfassen, so sind es Empfindungen unpersönlicher Kühle und Fremdheit, Rationalität und Zweckhaftigkeit, die sich uns hier aufdrängen. Das Objektive, Sachliche hat in ihnen seinen Ausdruck gefunden.

Dieser nüchternen Sachlichkeit in der Architektur steht ein Höchstmaß an Subjektivität in der Malerei gegenüber. Hier bedeutet das Werk eines jeden Künstlers eine eigene Welt, unverwechselbar in Inhalt und Form. Picasso, Klee, Chagall, Nolde — um nur einige zu nennen — haben Farben und Formen entwickelt, die eine eigene Geistigkeit, man kann sagen, Weltanschauung bedeuten. Es gibt unter diesen Malern keinen allgemein verbindlichen Stil wie in früheren Epochen, sondern — wenn man es recht versteht — nur eine persönliche Handschrift.

Während also die Architektur dem Kollektiv Raum gibt und das Persönliche vernachlässigt, bewertet die Malerei nur das Persönliche und vergißt die Gemeinschaft. Die moderne Malerei hat weithin auf das Publikum verzichtet.[13]

Für diese gegensätzliche Situation, die in Architektur und Malerei zu beobachten ist, lassen sich auch im Frömmigkeitsleben Vergleiche finden, die wohl nicht nur äußerer Natur sind. Die Hinwendung der Theologie zur Kirche brachte eine Hinwendung zum Beten der Kirche mit sich, eine Wende zur Liturgie, zum Objektiven, zur Gemeinschaft. Ohne Zweifel ist der moderne Kirchenbau — übrigens auch im Protestantismus — stark von dieser wiedergewonnenen Erkenntnis geprägt. Aber ähnlich wie die liturgische Bewegung in ihrer ersten Begeisterung das rechte Maß verlor — wer wollte

[12] *Romano Guardini*, Das religiöse Bild und der unsichtbare Gott, in: „Arte liturgica in Germania", 1954/1955. Ausstellungskatalog München 1956, Schnell & Steiner. S. 16.

[13] *Werner Haftmann*, Malerei im 20. Jahrhundert. Tafelband. München 1955, Prestel. S. 23, 31.

ihr das anrechnen? —, so hat auch der ihr folgende Kirchenbau noch nicht die gültige Form gefunden. Zu sehr steckt alles noch in den Anfängen, zu sehr merkt man das Ringen mit dem Problem, zu sehr das Mathematische und Mechanische, zu wenig den schöpferischen Wurf der künstlerischen Freiheit. Es scheint, daß diese Architektur noch nicht das andere Moment des heutigen Frömmigkeitslebens erkannt hat: die Hinwendung zum persönlichen Gebet, zur Betrachtung, zur Meditation. Der moderne Mensch will in seinen Kirchen nicht nur im offenen Raum der Gemeinschaft stehen, er will auch verborgen und geborgen für sich beten. Wie wäre sonst das Verlangen zu erklären, das in immer weiteren Kreisen des Protestantismus erhoben wird, man solle die Kirchen tagsüber offenhalten? Wer die stillen Anbetungskapellen unserer Großstädte besucht, wird überrascht feststellen, wie sehr gerade auch junge Menschen wieder einmal für sich vor dem Tabernakel oder dem ausgesetzten Allerheiligsten beten wollen. Es liegt durchaus in der Linie dieser Frömmigkeitsentwicklung, wenn sich heute eine Abkehr von jenen Exerzitien abzeichnet, die nichts weiter waren als eine Reihe gutgemeinter Vorträge über christliche Wahrheiten, zu denen man möglichst viele Teilnehmer zu gewinnen suchte. Das innerste Anliegen der Exerzitien jedoch trifft sich durchaus mit dem, was in der modernen Malerei zum Ausdruck kommt. Hier die künstlerische Gestaltung von innerseelischen Vorgängen ohne Rücksicht auf Herkunft und Konvention. In den Exerzitien: die geistliche Erfassung der menschlichen Existenz im Angesicht Gottes, und zwar nicht eines allgemeinen menschlichen Daseins, sondern des „individuellen", das sich hier und jetzt vom souveränen Willen Gottes gerufen erfährt, also ein zutiefst innerseelischer Vorgang, bei dem nicht die Rücksicht auf Menschen, sondern allein Gottes gnädiger Wille entscheidend ist. Aber, und das ist bedeutend, diese Exerzitien stehen trotz aller subjektiven Erfahrung in der objektiven Lehre der Kirche und finden darin Maß und Richtung. Sie verlieren sich nicht in den Tiefen der Seele, bleiben nicht im Psychologischen stecken.

Kein Zweifel: es könnte von solcher personaler Frömmigkeit ein neuer Impuls für die christliche Kunst ausgehen. Sie könnte das große Aufbauwerk, das die liturgische Frömmigkeit vom Altar her, von der Gemeinschaft her, vom Opus Dei her in der Kirche geleistet hat, vom Personalen her, von der Erfahrung der christlichen Existenz her fruchtbar ergänzen. Dann schiene auch das, was wir im Zeichen der Liturgie vollziehen, bildhafter vor uns auf. Die technische Konstruktion der Sakralbauten würde durchdrungen und belebt von einer neuen Geborgenheit, die unsere Kirchen den Menschen wieder zu schenken vermöchten. Mit anderen Worten: Eine personale Frömmigkeit gäbe unseren Künstlern jene Erfahrung der christlichen Heilswahrheiten, aus der heraus allein eine gültige Form für die moderne christliche Kunst gefunden werden könnte.

Der moderne Künstler macht viele geistige Erfahrungen. Er führt ein Eigenleben und versteht es auch, dieses Leben künstlerisch auszudrücken.

Warum sollte es ihm nicht gelingen, diese Erfahrungen im Angesicht seines Schöpfers zu machen? Könnte er nicht das, was in ihm gärt, vor Gott ordnen? Sollte er sich nicht anleiten lassen, freilich unter kundiger Führung, seine innersten Erfahrungen in den Kosmos der Heilswahrheiten einzubauen. Sicher verlöre diese Erfahrung nicht an Kraft, sie erhielte größere Dichte und Gültigkeit. Aber — und es soll ruhig gesagt sein — es scheint, als miede man diese innere geistige Auseinandersetzung, da sie voller Anstrengung und Gefahren ist. Solange aber in den Tiefen der Seele der göttliche Grund nicht gefunden ist, werden alle Versuche, christliche Inhalte mit neuen Formen auszustatten, kraftlos wirken. Man sieht es solchen Werken bald an, daß sie Machwerke sind, weil ihnen das Leben fehlt.

Glücklicherweise kann man auf diesem überaus umstrittenen Gebiet der Kunst auf Beispiele hinweisen, aus denen ein Umschwung sichtbar wird. So ist sicher, daß eine Fülle von modernen Dichtern verstanden hat, christliche Wahrheiten als persönliches Anliegen Gestalt werden zu lassen. Gerhard Hopkins, Paul Claudel, Gertrud von le Fort und viele andere gehören dazu. Auch in der Architektur vollzog sich ein gewaltiger Umschwung, der durch die Namen Dominikus Böhm, Clemens Holzmeister, Otto Bartning, Rudolf Schwarz, Hans Schädel nur angedeutet ist. Wir nehmen zwar die Bauten dieser Architekten nicht widerspruchslos hin, aber das Bemühen um eine sakrale Form ist nicht zu übersehen. Der alte Matisse schlägt mit seiner Rosenkranzkapelle in Vence die Brücke zu den Malern. Rouaults Werke werden für viele sakrales Leben bedeuten. Eigene Wege gehen Messonier und Meistermann. Wie eine solche Kunst aussieht, konnte man auch an einer großen Reihe von Werken der Ausstellung Arte Liturgica in Rom sehen. Auch hier das Ringen, auf dem Grund tiefer persönlicher Erfahrungen neu die Glaubenswahrheiten zu gestalten. Leider ist ein solches Mühen noch nicht bei allen christlichen Künstlern der Gegenwart festzustellen. Einige übernehmen noch immer archaische, ottonische und moderne Formen und machen daraus ein formalästhetisches Spiel. Hier wird die eigentliche Aufgabe umgangen: die redliche Auseinandersetzung des Christen mit der Gegenwart auf dem personalen Grund der Seele. Man läßt weder die Gedanken, Anregungen und die Not im eigenen Inneren zur Sprache kommen, noch läßt man die Heilswahrheiten der Kirche in diesen Seelengrund eintreten. Vorschnell ist man mit Klischees und Kompromissen zur Hand. Und wenn man auch nicht mehr mit einer glatten Neugotik aufwarten kann, bietet man vereinfachende, abstrahierende und archaisierende Formen, die Anklang finden, so daß man schon von einem modernen Manierismus gesprochen hat. Erst wenn sich wieder die große Begegnung zwischen dem Heiligen Geist und dem Geist der Zeit in der Seele des einzelnen vollzieht und Gestalt wird, werden wir Formen schaffen, die weder dem Modernismus verfallen, noch kraftlose Dekorationen für leere Gehäuse bilden. Es ist sehr aufschlußreich zu beobachten, daß die Geschichte der Kunst in den letzten 150 Jahren keine Geschichte der kirchlichen Kunst war. Erst in un-

serer Zeit finden sich wieder große Meister, die für die Kirche arbeiten, und kirchliche Künstler, die in den großen Werken der Kunstgeschichte ihren Platz besitzen. Die Architekten gingen hier unter der Leitung der liturgischen Bewegung voran. Die Malerei und Bildhauerei folgen, wenn auch mit Abstand. So ist die Lage durchaus nicht hoffnungslos. Es bahnt sich kraft gemeinsamer Bemühungen neues Leben an.

Wir gingen aus von dem schmerzlichen Zwiespalt, den wir in der Moderne beobachten: die Kunst hatte den Raum der Kirche verlassen und eine Geistigkeit geprägt, die dem Christen irrig erscheinen mußte. Im kirchlichen Raum gab man oft die überlieferten Formen einer großen Vergangenheit einfach weiter, ohne sie innerlich auszufüllen. Die großen Deuter dieses Tatbestandes warnen vor drohenden Gefahren oder weisen neue Möglichkeiten. Was bleibt, ist die große Aufgabe: ähnlich wie am Anfang des Abendlandes die germanischen Stämme und ein unkultiviertes Land durch die Söhne des heiligen Benedikts eine neue Ordnung erhielten, gilt es für uns, die Tiefen der Seele in Christus neu zu gestalten.

Mutterschaft und weibliche Berufstätigkeit

RODERICH v. UNGERN-STERNBERG

Was bedeutet die Mutter dem Kind, dem heranwachsenden jungen Menschen und der Familie? Sie ist es, die ihrem Kind sowohl vor der Geburt als auch im Säuglingsalter die Nahrung bietet. Sie verhilft dem kleinen Kind in die einzig dem Menschen eigene aufrechte Haltung und betreut seine ersten Schritte ins Leben. Sie ist es vor allem, die das Kind die Muttersprache lehrt, und sie allein bleibt ihr ganzes Leben der Frucht ihres Leibes unverbrüchlich treu. Zwischen Mutter und Kind besteht ein Liebesband, das alle Enttäuschungen und Schicksalsschläge überdauert und das von seiten der Mutter bis an ihr Grab reicht. Wenn ein völlig entgleister Mensch, vom Vater verstoßen, von Verwandten gehaßt, von der Gesellschaft gemieden, gänzlich vereinsamt dasteht, dann ist es seine Mutter, die ihm eine seelische Zuflucht stets und unbeirrbar zu gewähren die Geduld aufbringt. Das Wort: „Die Liebe höret nimmer auf" gilt im menschlichen Bereich nur von der Mutter, weder vom Vater, noch von Geschwistern, noch von Freunden.

Wer kann besser trösten, raten, tadeln und erfreuen als eine lebenskluge Mutter? Von allen Unglücksfällen, die das Kind oder den Jugendlichen treffen können, ist der frühzeitige Verlust der Mutter am folgenschwersten. Kinder ohne Mutter, Kinder, die ganz in einer Umgebung von Männern aufwachsen, entbehren der seelischen Wärme, die von der Mutter ausstrahlt.

Solche Kinder werden wenig empfänglich sein für die psychische, einfühlungsmäßige Seite des Lebens, für die religiösen und musischen Bestandteile unserer Kultur, die in der Marienverehrung der katholischen Kirche, in der Verehrung der Mutter Gottes ihren erhabenen Ausdruck finden. Bekanntlich haben die meisten bedeutenden Männer, besonders die großen Dichter und Musiker, gemütvolle kluge Mütter gehabt (Frau Rat Goethe!). Hierin läßt sich ermessen, wieviel diejenigen entbehren, die nicht in mütterlicher Obhut, sondern in einer, wie immer ausgestatteten Anstalt — Internat, Kindergarten, Kinderhort, Kinderheim usw. aufwachsen oder den größten Teil ihres jugendlichen Lebens verbringen. Im Mittelpunkt der Familie steht die Mutter. Im Mutterschoß entspringt alle pflegerische Betreuung. Denn die Pflege der Kinder ist ein ureigenes natürliches Bedürfnis der Frau. Nur mit der Mutter und um sie kann sich ein Familienleben mit seinen gestaltenden Kräften entfalten.

Entspricht nun die gegenwärtige Erziehung und Bildung der weiblichen Jugend der natürlichen Bestimmung der Frau? Unsere Zeit, das 19. und 20. Jahrhundert, hat vornehmlich männliche Züge und Tugenden entwickelt und gepflegt. In hoher Wertschätzung standen und stehen männliche Eigenschaften, wie Energie, Zielstrebigkeit, Sichdurchsetzen bis zur Rücksichtslosigkeit — „jeder sehe, wie ers treibe, jeder sehe, wo er bleibe" — Tüchtigkeit, Rechenhaftigkeit, Pünktlichkeit, Fleiß usw., wogegen Liebe, Milde, Versöhnlichkeit, Geduld, Entsagung, Demut, Mitleid, Bereitschaft zur Selbstaufopferung, all diese ausgesprochen mütterlichen und christlichen Eigenschaften auf den modernen Menschen wenig Eindruck machen. Das sind Wesenszüge, die von ihm stark unterbewertet werden und die in der Erziehung der Kinder nur eine untergeordnete Rolle spielen. Ist das nicht ein Grund, warum unser Familienleben und die Beziehungen zwischen den Geschwistern und nächsten Verwandten heute in der Regel so ohne verständnisvolle Herzlichkeit und Güte sind? Man braucht ja nur den Briefwechsel oder die Unterhaltungsweise unserer Großeltern mit der unsrigen zu vergleichen, um das Gesagte bestätigt zu finden. —

Trägerin der weiblichen Wirkungskräfte kann im Familienkreis selbstverständlich nur die Mutter sein. Fühlen sich nun die Frauen heutzutage als Trägerinnen und Vermittlerinnen dieser Eigenschaften? Ist ihre Erziehung auf die Ausbildung entsprechender Eigenschaften und Fähigkeiten gerichtet? Oder wird am Ende das Gegenteil, d. h. eine geistige Vermännlichung angestrebt oder doch bewirkt? Zweifellos ist das letztere der Fall. Die gegenwärtige Schulung und Erziehung der weiblichen Jugend an den öffentlichen Lehranstalten liegt zu einem beträchtlichen Teil in den Händen von Männern oder von oft allzu vermännlichten Frauen, die ihrer ganzen Veranlagung nach der Aufgabe, mütterliche Frauen heranzubilden, nicht gewachsen sind. Eine familiengerechte Erziehung der weiblichen Jugend kann nur von solchen Frauen geleistet werden, die nicht daran zweifeln, daß der natürliche Beruf der Frau darin besteht, Mutter zu werden und sich auf die hieraus er-

wachsenden Pflichten vorzubereiten. Die Ausrichtung der weiblichen Bildung und Erziehung auf dieses naturgegebene Ziel bedeutet aber keinesfalls, daß die intellektuelle Bildung vernachlässigt werden darf. Vielmehr ist eine solche erforderlich, damit die zukünftige Ehefrau und Mutter befähigt werde, an den beruflichen Sorgen und Interessen des Mannes verständnisvoll teilzunehmen und die schulische Ausbildung der Kinder zu überwachen.

Die gegenwärtige Bildung in den allgemeinen Schulen der weiblichen Jugend ist eindeutig darauf ausgerichtet, sie zu befähigen, einen außerhäuslichen Beruf auszuüben. Tatsächlich schwillt das Heer der berufstätigen Ehefrauen und Mütter immer mehr an, je mehr unser Leben aus dem Haus und aus der Werkstatt in die breite Öffentlichkeit verlagert wird, je mehr die industrielle Großstadt den ländlichen Lebensbereich verdrängt.[1] Findet nun die nach Millionen zählende Schar der berufstätigen Frauen ein Genügen, eine seelische Befriedigung im Beruf? Zweifellos gibt es eine Reihe von Berufen, für die Frauen besser geeignet sind als Männer. Dies sind alle Berufe, in denen das Pflegerische, die teilnahmsvolle, intuitive Betreuung vorherrscht. Dazu gehören bekanntlich zahlreiche Sparten des ärztlichen Berufes und die erzieherische Tätigkeit. Die große Mehrheit der Frauen arbeitet jedoch nicht in diesen Bereichen, sondern in industriellen und kommerziellen „Betrieben", und ihre Arbeit hat größtenteils überhaupt nicht den Charakter eines Berufes als Lebensaufgabe, als Auftrag (vocatio); ist sie doch fast durchweg von untergeordneter, mechanischer Art, die eine Frau niemals befriedigen kann, es sei denn, daß sie zu ihrem „Chef", dem sie ja doch nur Handlangerdienste leistet, ein stark gefühlsbetontes Verhältnis hat.

Wirkt schon auf den männlichen Arbeiter und Angestellten die Mechanisierung und Automatisierung des Arbeitsprozesses, bei dem unter seinen Händen meist nichts Ganzes, in sich Sinnvolles zustande kommt, geisttötend, so muß ein solcher „Betrieb" die viel sensiblere Frau völlig unbefriedigt lassen. Hierfür nur ein Zeugnis, das als Zuschrift dem Verfasser zugegangen ist und zweifellos das ausdrückt, was unzählige berufstätige Frauen empfinden: „Sie können die Not der berufstätigen Frauen nicht beurteilen, ohne selbst mitten darin zu stehen. Wenn Sie den berufstätigen älteren und jüngeren Mädchen in die Seele sehen könnten, würden Sie ein anderes Bild erblicken als das der Selbständigkeit und Sicherheit, das sie nach außen hin tragen. Für ein Mädchen ist es an sich schon viel schwerer, sich in einen Beruf einzuarbeiten als für einen Mann, und wenn sich die Frau wirklich auf einen besseren Posten hinaufgearbeitet hat, dann hat sie täglich zu tun, um sich zu behaupten. Nicht aus Geltungs- und Anerkennungsbedürfnis, sondern meist des Existenzkampfes wegen; denn sie muß ja verdienen, um zu leben, oft noch für ihre Angehörigen. — Sobald ein Kinderstimmchen ertönt, sei es in der Straßen-, der Untergrund- oder der Stadtbahn, werden

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 150 (1951/52) 215 — Bd. 153 (1953/54) 301.

Sie beobachten können, daß allmählich die Lektüre aus den Händen sinkt und das selbständige oder selbstsichere Mädchen die glückliche Frau und Mutter betrachtet, wie sie mit ihrem Kind scherzt. Dann können Sie in den Augen lesen, wie die Sehnsucht nach dem gleichen Glück darin steht. Ich bin jedoch überzeugt, daß Ihnen 75 Prozent der Frauen, die Sie dann fragen würden, ob ihnen ein solches Glück erstrebenswert erscheint, mit kühlem Gesicht antworten würden: Kinder kommen nicht in Frage; aber nicht etwa aus innerster Überzeugung käme diese Antwort, sondern nur, weil sie es nicht eingestehen wollen, daß es auch ihr heißester Wunsch ist, weil sie sich schämen, daß sie davon ausgeschlossen sind. — Sie würden alle gern tauschen und für ihr Leben gern untertauchen im häuslichen Kreis, ohne Geltungs- und Anerkennungsbedürfnis, nur um auszuruhen vom täglichen und stündlichen Kampf ums tägliche Brot." Hier kommt eine seelische Verbitterung und Resignation zum Ausdruck, die zugleich deutlich erkennen läßt, daß der Trieb, Mutter zu werden, auch heute bei den meisten Frauen rege ist.

Die Überzeugung muß allgemein werden: Es kann für die Frau keine schönere, keine sinnvollere Lebenserfüllung geben als die Betreuung und Erziehung eigener Kinder. Diese Lebensaufgabe ist ihr durch ihre ganze psycho-physische Anlage von der Natur vorgezeichnet. Wir wollen uns aber darüber klar sein: es wird heute nicht leicht fallen, den meisten Frauen diese sozial-biologischen Anschauungen begreiflich zu machen. Und zwar nicht so sehr deshalb, weil es der Frau, bzw. der Familie an materiellen Mitteln für die Erziehung von drei bis vier Kindern mangelt. Die diesbezüglichen Schwierigkeiten ließen sich bei Zugrundelegung eines bescheidenen, nach gesundheitlichen Normen ausgerichteten Lebensstandards und der Bereitschaft der Wirtschaft und des Gemeinwesens, in Gestalt von familiengerechten Reallöhnen usw. mitzuwirken, zweifellos überwinden. Viel schwieriger ist es dagegen, die vorherrschenden zeitgenössischen Leitbilder in bezug auf die anzustrebende materielle Lebensausstattung in familiengerechtem Sinn umzubilden. Glücklicherweise hat sich aber bei zahlreichen Frauen das „demokratische Luxusbedürfnis" noch nicht durchgesetzt. Es kommt jetzt darauf an, die Frauen, die sich von der modernen Geistigkeit nicht beeindrucken lassen oder von ihr abwenden wollen, geistig zu unterstützen. Hierbei kommt es natürlich auch sehr auf das Verhalten der Männerwelt an. Solange im Urteil der Männer die Kleinhaltung der Familie aus materiellen Erwägungen und aus sozialem Aufstiegsdrang als geboten gilt, ist ein Umschwung im familiengerechten Sinn kaum zu erwarten. Hierzu gehört auch, daß die Mutter und Hausfrau in ihrer großen Arbeitslast, im Urteil der Männer höher gewertet und die Frau in ihrem natürlichen Wunsch, familiengerecht zu denken und zu handeln, vom Mann nachhaltig unterstützt wird. Daran fehlt es noch sehr. Obwohl viele deutsche Frauen von einem „Putzteufel" beherrscht werden, so bleibt doch richtig: die meisten Ehemänner unterschätzen die großen Leistungen der Frau im Bereich der Haushaltung,

der Kindererziehung und der ganzen häuslichen Mühsal. Wie denn überhaupt die Mutterschaft heute nicht genügend gewürdigt wird.

Gelingt es nicht, die heranwachsende Generation der Frauen davon zu überzeugen, daß ihre eigentliche Lebenserfüllung in der Mutterschaft, in der Erziehung der Kinder besteht, so bleibt die Familie trotz aller finanziellen Unterstützung aus öffentlichen Mitteln (Kinderzulagen usw.) aufs schwerste gefährdet. Dann wird die Schrumpfung des Bestandes der Familien, wird die Kinderlosigkeit oder das Ein- bis Zweikindersystem sich weiter ausbreiten mit all ihren ernsten Folgen:

1. Die Berufstätigkeit der Frau schmälert den zahlenmäßigen Bestand der Familien; denn für eine Kinderschar, die eins bis zwei übersteigt, hat die Berufstätige keine Zeit, wenn sie täglich rund neun bis zehn Stunden (Arbeitszeit plus Hin- und Rückweg von Hause) fortbleibt. Infolgedessen wird dafür gesorgt, daß die Kinderzahl klein bleibt; womöglich überhaupt keine Kinder vorhanden sind. Eine schwedische Statistik gibt über die Wirkung der Berufstätigkeit der Frau auf die Kinderzahl Aufschluß. Der Einfluß ist eindeutig negativ: je intensiver die Berufstätigkeit, um so geringer die Kinderzahl. (Siehe hierzu das Statistische Jahrbuch Schwedens 1941, S. 35.)

2. Den Kindern fehlt in einer Familie, in der sowohl der Vater wie die Mutter außerhalb des Hauses tätig sind, die mütterliche Betreuung mit den geschilderten, für das ganze Leben bedeutsamen segensreichen Einflüssen.

Die Schmälerung des Familienbestandes, der Mangel an Geschwistern wirkt sich jedoch nicht nur im Sinn einer Bedrohung des Bevölkerungsbestandes aus. Belangreicher und zäher sind jene Wirkungen, die die Partner kinderarmer Ehen im vorgerückten Alter treffen. Während der Jahre intensiver Berufstätigkeit empfinden in der Regel weder die Ehefrau noch der Ehemann Kinderlosigkeit oder die sogenannte Kleinfamilie als einen Mangel; im Gegenteil, diese beschränkte Zahl wird ja gerade meistens als richtig erachtet. Diese Ansicht ändert sich jedoch mit dem Alter, wenn die Erfahrung zeigt, wie nichtig im Grund all die Motive waren, die seinerzeit davon abgehalten haben, mehr als ein bis zwei Kinder zu besitzen. In jüngeren Jahren ist der Mensch meist nicht so sehr auf liebevolle Teilnahme, Zuspruch und Verständnis angewiesen wie das Kind oder der alternde Mensch. Dieses Bedürfnis stellt sich erst mit dem Alter ein, und dann sind Kinder und Kindeskinder eine gute Hilfe! Gerade Kinder und nicht etwa nur ein Kind; denn nicht jedes Kind ist für den Vater oder die Mutter gleich geeignet zu einem wechselseitigen Austausch von Empfindungen und Gedanken. Das seelische Gefälle und die gesamten vererbten Anlagen sind bei den einzelnen Kindern der gleichen Ehe häufig recht verschieden, oft sogar dem einen Elternteil ganz wesensfremd, weil in den Kindern die Erbanlagen von entfernten Ahnen zur Geltung kommen. Häufig besteht zwischen den Eltern und den einzelnen Kindern keine Seelenverwandtschaft; ja sogar eine ausgesprochene Abneigung und darauf beruhende frühzeitige Entfremdung

zwischen einem Kind und einem Elternteil ist keine ganz seltene Erscheinung. Darum bedarf es *der Kinder* und nicht *des Kindes,* will man sich als Vater oder Mutter eine seelische Heimstätte sichern, die im Alter von gar nicht hoch genug einzuschätzendem Wert sein kann.

Die Zahl derjenigen, die heute kinderlos altern und auch selbst keine Geschwister und folglich auch keine Schwäger, Schwägerinnen, Neffen, Nichten usw. besitzen, nimmt fortgesetzt zu, als Folge der seit rund 50 Jahren sich ausbreitenden Geburteneinschränkung. Auf diese Weise vereinsamt der Mensch, ersterben Lebenswerte, die ein großer Familien- und Verwandtenkreis bietet. Selbstverständlich gedeihen in dieser gemütlosen Atmosphäre keine Lebensformen, die eine gegenseitige, jederzeitige Hilfsbereitschaft verbürgen.

Wer wird sich auch um den verbrauchten gealterten Menschen mit einer gemütvollen Hingabe bekümmern, wenn keine eigenen Kinder vorhanden sind? Trostlos kann die Leere und Öde werden, die diejenigen umgibt, die kinderlos oder kinderarm geblieben sind. Keine Altersrente, keine Freundschaft, kein Stammtisch und keine „Verbindung" können das ersetzen, was an seelischer Wärme Kinder und Kindeskinder den Eltern und Großeltern zu bieten vermögen. Über diese Fragen machen sich jedoch heutzutage die kinderarmen Ehepaare keine Gedanken, weil sie die Folgen ihrer Unterlassung nicht kennen und über diese Dinge niemals nachdenken.

Daß die Kinderlosigkeit häufig auf die Gemütsverfassung der Ehegatten nachteiligen Einfluß hat, ersieht man u. a. daraus, daß kinderlose ältere Paare ein intensives Verlangen nach irgendeinem Gegenstand ihrer Fürsorge- und Liebesbetätigung an den Tag legen. Es wird infolgedessen an Hunde, Katzen, Vögel usw. unglaublich viel Sorge und Zärtlichkeit, oft in einer geradezu abstoßenden Weise, verschwendet.

Natürlich darf man die Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß einer glücklichen Mutterschaft wirtschaftliche Schwierigkeiten im Weg stehen können. Kinderreichtum ist dann kein Segen, wenn es an den elementaren wirtschaftlichen Voraussetzungen mangelt. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert: die christliche Moraltheologie erlaubt in Fällen eindeutiger wirtschaftlicher, medizinischer und eugenischer Indikation jene Zeiten für die eheliche Gemeinschaft zu wählen, die nach Gottes Schöpfungsplan eine Empfängnis wenig wahrscheinlich, wenn nicht sogar unmöglich machen.[2] Im übrigen hat die Sozialpolitik dafür zu sorgen, daß Löhne und Gehälter ein Familienleben ermöglichen, das den gesundheitlichen Normen in bezug auf Wohnung und Ernährung, aber auch den kulturellen Bedürfnissen, die nicht mit „demokratischem Luxus" identisch sind, entspricht.

Nun gibt es leider zahlreiche Frauen, denen Mutterschaft und häufige Schwangerschaft in Verbindung mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten schwere gesundheitliche Schäden zufügen. Eine kranke, seelisch zerrüttete, über-

[2] Vgl. diese Zeitschrift 1954 (1953/54) 424.

lastete Mutter, wie sie in Arbeiterkreisen nicht selten anzutreffen ist, eine Familienmutter, die sich wie ein armer Ackergaul 16 bis 17 Stunden täglich abrackert, eine solche Mutter ist nicht imstande, den Ansprüchen einer guten Familienmutter zu genügen. Sie wird reizbar, grob, übellaunig, schreit und schimpft häufig ohne Grund und Ursache; die Kinder fürchten und meiden sie. Wo derartige Zustände bestehen, muß dafür gesorgt werden, daß die Mutter zur Genesung in eine Umgebung gebracht wird, in der für sie längere Zeit in jeder Hinsicht gesorgt wird; gesorgt dafür, daß sie nicht tagtäglich die häuslichen Mühsale mit Kochen, Waschen, Aufräumen, Kinderhüten, außer der Arbeit in einem „Betrieb" durchzumachen hat. Eine solche Erholung sollte jeder bedürftigen kinderreichen Frau jährlich für mindestens drei Wochen ermöglicht werden, und zwar nicht erst dann, wenn sie bereits unter der Last des häuslichen und außerhäuslichen Betriebes zusammengebrochen ist.

Die gegenwärtige Fürsorge für die Familie ist in vielen Fällen doch wohl zu einseitig auf die Kinder und zu wenig auf die Mütter ausgerichtet. In diesem Bereich hatte Frau Elly Heuss-Knapp mit der Stiftung des Deutschen Mütter-Genesungswerkes (1950) eine dankenswerte Initiative ergriffen, ein Werk, das weiter auszubauen ein dringendes Anliegen der Familienpolitik sein sollte. Die Wohlfahrtsstellen aller Art sollten nachhaltiger Umschau nach solchen Müttern halten, die dringend eines Ferienaufenthaltes bedürfen; denn oft sind es gerade die Allerbelastetsten, die sich aus Unkenntnis oder Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Gesundheitszustand gar nicht um eine Erholung bemühen oder die der Gedanke: was wird zu Hause werden?, davon abhält, eine sich bietende Gelegenheit zu benutzen. Die Fürsorge darf in solchen Fällen sich auch nicht darauf beschränken, die Mutter zu „verschicken", sie muß zugleich auch dafür sorgen oder sich davon überzeugen, daß für die zurückbleibenden Kinder ausreichend gesorgt wird, andernfalls findet die Mutter in der Regel im Erholungsheim keine rechte seelische Ruhe.

Alle erwähnten Maßnahmen, zu denen noch solche auf dem Gebiet des Wohnungswesens, der Halbtagsarbeit der Familienmütter, ferner die fünftägige Arbeitswoche, die Hauspflegerin und die Gewährung von Fahrpreisermäßigung an kinderreiche Familien kommen müssen — alle diese Vergünstigungen werden, so notwendig sie sind, die Familie nicht zu einem umfriedeten Liebes-, Schutz- und Sorgeverband erheben können. Die geistesgeschichtlich bedingten und gesellschaftlichen Wirkungskräfte, die unserem heutigen kulturellen Leben das Gepräge geben und von denen die Gefährdung unserer Familie ausgeht, bedeuten indes nur einen Teilausschnitt der hier in Frage kommenden Wirklichkeit. Sie sind auch nicht das Grundlegendste und Wurzelhafteste. Nur das Religiöse und Christliche schafft und sichert die Familie. Aber dennoch war es wichtig, auch die natürlichen Bedingungen und Gefahren, die der Mutterschaft drohen, ins Bewußtsein zu rücken.

Geschenkte Selbsterlösung

AUGUST BRUNNER SJ

Das Geheimnis der göttlichen Führung

Aus dem Alten Testament läßt sich eine Eigentümlichkeit im Verhalten Gottes zu den Menschen erkennen, auf die Martin Buber aufmerksam gemacht hat. Von seinen Feinden schwer bedrängt, verlangte Israel einen König, „wie es bei allen Völkern Sitte ist" (1 Sam 8). Bis dahin war Gott selbst der König Israels gewesen und hatte es von Fall zu Fall durch seine auserwählten Richter führen lassen. In dem Verlangen des Volkes lag darum ein Mißtrauen gegen Gott und seine Führung. Er sagt zu Samuel: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht länger König über sie sei." Dennoch gewährt er dem Volk seine Forderung. Aber diese Gewährung wird zu einer neuen und schwereren Prüfung. „Wo er ihr Gewährung reicht, verwandelt er die Substanz des von ihr Gewünschten in der Erfüllung, so daß diese zu neuer Probe gereicht — zu einer gegen die letzte, nicht bestandene, erhöhten. Der Mensch hat versagt, und er hat sein Versagen in einen Wunsch eingefaßt und versiegelt; der Gott erfüllt den Wunsch und erfüllt ihn nicht, er hindert das Unglück nicht und hindert's, und aus solchem Ja und Nein erwächst die neue, höhere Gestalt der Probe."[1]

Die gleiche Art des Vorgehens können wir schon in den Anfängen der Menschheit, in der Geschichte vom Fall der Stammeltern, feststellen. Und vielleicht gewinnen wir ein besseres Verständnis gewisser Seiten der Erbsünde und der Erlösung, wenn wir diese Eigenschaft der göttlichen Vorsehung genauer überdenken.

Die Ursünde und ihre Folgen

Worin bestand eigentlich die Sünde der Stammeltern? Sie mißtrauten Gott und seinen liebevollen Absichten und verweigerten ihm den Gehorsam. Sie glaubten es besser zu wissen. Wie Gott wollten sie sein, so wie der Versucher es ihnen zugeraunt hatte. Sein wie Gott; damit konnten sie wohl nicht meinen, daß sie Gott an Macht und Herrlichkeit gleich würden; dazu war ihre Kenntnis von Gott doch wohl zu klar. Aber sie glaubten, sie wären imstande, ohne Gott fertig zu werden. Sie würden ihr Leben und ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen. Sie würden es fertigbringen, ihrem Leben Festigkeit, Sicherheit und Erfüllung auf eigenem Weg und ohne Gottes Hilfe zu verleihen, so wie Gott ohne fremde Hilfe auskommt. Ihre Erkenntnis würde dafür genügen zu unterscheiden, was für sie gut oder bös wäre. Sie

[1] *Martin Buber*, Das Volksbegehren, in: In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, S. 60 — Ders., Sehertum, Köln 1955, Jakob Hegner, Kap. 1.

würden sich selbst das Heil erwerben, aus eigener Kraft; sie würden sich selbst erlösen, ohne Gott, unabhängig von Gott.

Und was tat Gott? Er überließ sie ihrem Wunsch. Sie würden sein ohne Gott, nicht in Wirklichkeit — sie könnten ja ohne die ständige Einwirkung und Hilfe Gottes nicht bestehen — aber doch für ihr eigenes Erleben. Sie würden sich selbst erlösen müssen, so wie sie es selbst gewollt hatten. Sie verloren also all die übernatürlichen Gaben und besonderen Hilfen, mit denen sie Gott über das der menschlichen Natur Zustehende hinaus begnadet hatte. Sie gerieten in die Gottferne mit allen ihren Folgen. Der vertraute Verkehr mit Gott hörte auf. Sie merkten seine Gegenwart nicht mehr in den Dingen ihrer Umgebung und im eigenen Herzen; der Blick ihres Geistes war stumpf geworden, so wie auch die Kraft ihres Herzens gelähmt war. Es war ihnen, als wären sie wirklich sich selbst überlassen, als müßten sie ganz allein auch die letzte Gründung ihres Daseins leisten und als hinge alle Sicherheit nur von ihnen selbst ab. Was sie aber da überkam, war nicht die erhoffte hochgemute Freude einer neu errungenen Freiheit. Sie überfiel die Angst, die aus dem tiefen und innersten Bewußtsein wie ein Gespenst aufstieg, als sie verspürten, daß sie dieser dringendsten aller Aufgaben, einer Aufgabe, die jeden Augenblick gelöst werden muß und auch nicht den kleinsten Aufschub duldet, nicht gewachsen waren.

So stand also der Mensch vor der Forderung, sich selbst zu erlösen, aus eigener Kraft zur vollkommenen Selbstverwirklichung und damit zum Glück, zum Frieden des Heils zu gelangen. Die Geschichte der Menschheit und insbesondere das Alte Testament geben uns Zeugnis von diesem immer wiederholten Versuch der Selbsterlösung und von seinem — Scheitern. Aber alles Scheitern bringt den Menschen nicht dazu, von diesem Unternehmen abzulassen. Er kann es gar nicht. Denn nie kann er darauf verzichten, zu sich selbst zu gelangen, die innere Zerrissenheit und Uneinheit zu überwinden und aus einer ungetrübten Einheit heraus zu leben und so heil zu sein. Diese Aufgabe läßt sich von seinem Wesen nicht trennen. Er kann auf sie nicht verzichten, sich nicht mehr um sie nicht kümmern. Immer wieder, aus einem inneren Zwang heraus, unternimmt er es, den Turm so hoch zu bauen, daß er sich des Himmels bemächtigen könne (Gn 11). Nie aber gelingt es ihm.

Ersatz für Gott

Weil der Mensch sich seiner Aufgabe nicht gewachsen fühlt, sieht er sich nach Hilfe um. Aber es soll eine Hilfe sein, die seine Selbstherrlichkeit nicht antastet, die keine allumfassende und vorbehaltlose Unterwerfung von ihm fordert. Deswegen wendet er sich wie von selbst an die Mächte dieser Welt. Ihnen kann er als selbständiger Partner gegenübertreten; haben sie ihn doch nicht geschaffen. Sie mögen mächtiger sein als er; aber sein Sein ist ihm zu eigen und stammt nicht, oder wenigstens nicht ganz von ihnen. Darum hat auch er ihnen etwas zu geben; er tritt vor sie nicht mit leeren Händen, als

unnützer Knecht, so wie das Geschöpf vor dem wahren Gott steht, völlig angewiesen auf seine Gnade und Güte. Gewiß liegt ein Widerspruch in diesem Unternehmen: Diese Mächte müssen so gewaltig und groß sein, daß sie dem Menschen wahre Gründung im Sein und wahres Heil zu schenken vermögen. Zugleich aber wird vorausgesetzt, sie seien so schwach und so sehr auf den Menschen angewiesen, daß er Einfluß auf sie gewinnen und sie unter Umständen sogar nötigen könne. Daß aber Mächte, die Gründung im Sein und Heil zu verleihen vermöchten, ihm in ganz unsagbarer Weise überlegen sein müßten, das hat der Mensch immer verspürt, und er hat dieser Erkenntnis dadurch Ausdruck gegeben, daß er sie als göttlich verehrte. Denn nur das Göttliche ist fähig, Gründung und Heil zu schenken.

Die Religionsgeschichte und die Geschichte Israels zeigen uns, von welchen Mächten der Mensch die Hilfe bei seiner Selbsterlösung erwartete. Es waren solche, die in ihm das Gefühl erweckten, als sei der Zwiespalt seines Seins aufgehoben, sein Dasein gesichert und er allem, was ihn bedrohen könnte, überlegen. Da ist darum zuerst alles, was den inneren Widerstreit der eigenen Kräfte aufhebt und dem Menschen Einheit vortäuscht: der Rausch in allen seinen Formen bis zur todessüchtigen Selbstvernichtung. Darum spielt er in der Geschichte der Religionen eine so große Rolle. Aber diese Einheit kommt nur durch den Verlust des Bewußtseins und der Freiheit zustande; statt sich zu gewinnen, verliert sich der Mensch nur noch mehr. Deswegen bringt ihm das Erwachen die Vergeblichkeit seines Bemühens und den Jammer seines Daseins nur noch schmerzlicher zum Bewußtsein.

Ferner strebt der Mensch nach Kraft und Gesundheit seines Lebens und nach einer zahlreichen Nachkommenschaft, die sein Tun der Vergänglichkeit entreißen soll. Darum die weit verbreiteten Fruchtbarkeitskulte, die zugleich das Vergessen im sexuellen Rausch verschaffen. Schließlich dann das Bewußtsein der eigenen Mächtigkeit, das dem Menschen dadurch gegeben wird, daß er zu Ansehen und Geltung gelangt, über andere herrscht und sie unter seinen Willen zwingt. Da kann er meinen, auf sich selbst zu stehen und aus eigener Vollmacht zu handeln und auch zu sein. Das Mittel aber, Genuß und Macht zu erlangen, ist der Reichtum. Daher wird er allgemein erstrebt.

Schließlich kann dem Menschen in höheren Kulturen das Bewußtsein der eigenen Geistigkeit, durch die er an der allgemeinen menschlichen Geistigkeit teilnimmt, das Gefühl der Weltüberlegenheit verleihen; denn diese Geistigkeit steht über der stofflichen Welt, erkennt ihre Gesetze und vermag sie in den Dienst der Daseinssicherung und Daseinserhöhung zu stellen. Es ist die Bildungsreligion, die seit den Tagen der Antike immer wieder ihre Anhänger gefunden hat. Dazu kam der Kult der größeren Verbände, durch die sich der Mensch getragen und beschützt fühlt, wie Sippe, Vaterland oder die Menschheit. In irgendeiner Form findet sich die Vergötterung dieser Mächte überall, weil überall der Versuch gemacht wird, sich selbst zu er-

lösen, und der Mensch glaubt, wenn er es schon allein nicht vermöge, so sei er doch dazu mit der Hilfe dieser Mächte imstande, die ihn selbst in seiner letzten Würde als Mensch, als Person trotzdem nicht beanspruchen und darum seine Unabhängigkeit und seinen Stolz nicht antasten können.[2]

Die unmögliche Aufgabe

Wollte der Mensch den Frieden und das Heil besitzen, so mußte er sicher sein, daß immer und überall sein Wille verwirklicht werde. Dazu müßte er mächtiger sein als alles ihm Entgegenstehende. Vergeblich hatte er dieses Ziel mit Hilfe der Weltmächte zu verwirklichen versucht. Immer war sein Streben durchkreuzt worden; immer war es gescheitert, zuletzt wenigstens am Tod. Es gibt nur einen Willen, der sich immer und überall und gegen alles durchsetzt, weil es ohne oder gar gegen ihn keine Mächtigkeit gibt noch geben kann: den Willen des wahren Gottes. Wer die Sicherheit gewänne, immer und zu jeder Zeit diesen Willen auf seiner Seite zu haben, der wäre des wesentlichen Erfolges, wäre des Heiles sicher. Aber wie vermöchte der Mensch die Herrschaft über diesen Willen gewinnen? Weil er sich bewußt war, daß er dies nie erreichen könne, hatte er sich ja den leichter zu beeinflussenden Weltmächten zugewandt.

Mit dem Willen eines anderen personhaften Wesens immer und in allem einig zu werden, aus der Tiefe her, so daß es auch keine Möglichkeit der Unstimmigkeit und des Zerwürfnisses mehr gibt, dazu führt nur ein Weg, der Weg der vollkommenen Liebe. Die Liebe bringt ja Personen in ihrer Mitte zusammen, läßt den Liebenden den Willen des andern wie seinen eigenen übernehmen und alle Dinge von seinem Gesichtspunkt her beurteilen. Wollte der Mensch sein Heil erreichen, so müßte er in selbstloser Liebe zu Gott kommen, dessen Willen als heilig und immer richtig und gut anerkennen und ihn liebend übernehmen, den Willen Gottes zum eigenen machen. Dazu war aber der Mensch in der Gottferne, der Mensch, der sich selbst erlösen wollte, gar nicht fähig. Nichts lag dem von der Daseinsangst Gequälten ferner als die selbstlose Liebe. Zudem hatte sich seine Erkenntnis von Gott durch den Abfall sehr verdunkelt, und das Bild, das er sich von Gott machte, war allzu menschlich und konnte keine Liebe erwecken, sondern nur Angst. Gottes forderndes Gebot mußte nun seiner Selbstsucht wie eine Bedrohung seiner Selbständigkeit und seines Glückes vorkommen. Gott war das unübersteigbare Hindernis, auf das er bei all seinen Wegen zum Glück stieß. Wie sollte er ihn da lieben! Er war der Feind, dem er sich höchstens aus Angst unterwarf. Wie konnte er in Liebe seinen Willen wie als eigenen übernehmen, wo er doch fürchtete, sich dadurch ganz zu verlieren!

Durch viele Fehlschläge und Leiden war der Beweis erbracht, daß der

[2] Vgl. *A. Brunner*, Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg 1956, Herder.

Mensch sich selbst nicht erlösen und in die Sabbatruhe des Heils eintreten könne (Heb 4, 5ff.). Der Ausgangspunkt selbst, von dem aus die Erlösung erfolgen mußte, seine innerste Mitte, bedurfte zuerst der Erlösung. Sie aber ist dem Menschen durch seine Auflehnung gegen Gott entglitten. Er ist sich selbst entfremdet und hat sich nicht mehr in der Hand. Deswegen vermag er nicht sich selbst zu erlösen; dazu müßte er bereits erlöst sein. So stand und steht der Mensch vor der unmöglichen Aufgabe. Er vermag sie wesentlich nicht zu leisten und muß sie doch bei Strafe endgültiger Verlorenheit erfüllen.

Gottes Absichten

Gott hatte dem Menschen seinen Willen gelassen und ihn beim Wort genommen. Aber durfte Gott solches tun, wo er doch wußte, daß er ihm damit etwas auflud, was über seine Kräfte ging? Ist Gott hämisch und schadenfroh wie der Mensch, daß er sich an dem, wenn auch verdienten Mißgeschick freut? Ein solcher Gott wäre ja nicht besser als der törichte und eigensüchtige Mensch; er wäre ein Götze!

Ja, so wäre es, wenn nicht zwei Tatsachen all dem ein anderes Gesicht gäben. Einmal läßt sich in diesem Vorgehen Gottes die geradezu peinliche Rücksicht erkennen, die Gott auf die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen nimmt. Er zwingt sich nicht auf. Wenn er schon einem Geschöpf Freiheit und Selbstbestimmung verleiht, so meint er es ernst. Er nimmt seine Gabe nicht beim ersten Mißbrauch wieder zurück. Die freie Anerkennung muß somit etwas so Großes sein, daß ihretwegen Gott die ganze Geschichte der Menschheit mit ihren Verirrungen in Kauf nimmt. Gott weiß: ein aufgezwungenes Heil wäre kein Heil.

Und das zweite: Gott verwarf nicht den Anspruch des Menschen auf Selbsterlösung. Diese entspricht seiner Würde als Person. Die Erlösung soll ihm nicht ohne ihn wie einem Ding zugesprochen werden. Vermessen und vergeblich war nur der Versuch, diese Selbsterlösung ohne, ja gegen Gott wie einen Raub an sich zu reißen.

Aber ist das nicht ein unaufhebbarer Widerspruch, eine geschenkte Selbsterlösung? Auf der einen Seite kann das Geschöpf seine Gründung und sein Heil nur durch Gott finden. Denn sein Sein kommt ihm ganz von Gott zu; Gott ist der Grund seines Daseins und nur durch ihn steht der Mensch fest und sicher im Sein. Auf der andern Seite sollte der Mensch sich selbst erlösen, weil es seiner Würde als Person angemessen ist und weil er es selbst so gewollt hat. Fremd- und Selbsterlösung stehen sich so gegenüber und die eine scheint die andere auszuschließen. Es möchte weniger unsinnig erscheinen, einen Turm so hoch zu bauen, daß man von ihm aus den Himmel stürmen kann, als es zu unternehmen, beide miteinander zu vereinen.

Aber was für den Menschen unmöglich, ja undenkbar ist, das ist für Gott ein Leichtes. Und was sich unter Dingen und unpersönlichen Mächten widerspricht, das läßt sich auf der Ebene des Personhaften oder im Verhältnis

von Gott zu den Menschen nicht nur vereinen, sondern fordert sich gegenseitig aus seinem Wesen. So ist es jedenfalls hier. Darum konnte Gott den Menschen seinen selbstgewählten Irrweg gehen lassen. Erst wenn der Mensch eingesehen hätte, daß alle Wege zur Selbsterlösung, die er eingeschlagen hatte, nur Holzwege sind, die nie ins Freie führen, erst dann würde er sich dazu verstehen, den einzigen Weg zu gehen, der zum Ziel führt. Ein unglaubhafter und schwerer Weg, der Weg der geschenkten Selbsterlösung!

Die wahre Selbsterlösung

Gott sandte seinen einzigen Sohn als Menschen in diese Welt. Als Gott besaß er alle Macht, sich selbst als Menschen im Sein zu gründen. Aus seiner tiefen Geborgenheit heraus vermochte er es als Mensch, Gott und die Menschen in selbstloser Liebe zu umfassen. Diese letzte Liebe machte ihn zum Bruder aller Menschen, der ihre Stelle einnehmen und sie vertreten durfte. Denn seine Liebe drang durch die Macht ihrer Selbstlosigkeit bis zur Mitte ihres Seins vor und übernahm ihre Anliegen als seine eigenen. Dies tat er mit einer solchen Kraft der Aneignung, er setzte sich liebend so mächtig und wirksam an ihre Stelle, daß er viel tiefer aus ihrem eigenen Ursprung handelte, als sie selbst in ihrer Selbstverlorenheit es je hätten tun können. Er vermochte es, diesen durch die Gottesferne kranken Ursprung zu heilen. Daß Christus unser Bruder ist, das ist darum etwas so Wirkliches, daß die menschliche Bruderschaft durch Fleisch und Blut dagegen wie ohnmächtig, unwahr und nichtig erscheint (Mt 12, 50). Durch seine Liebe wurde er zum vollkommenen Vertreter der Menschheit, zum Mittler ihres Heils, der mehr aus unserem Eigenen handeln konnte als wir selbst.

Für uns übernahm er aus Liebe die unlösbare Aufgabe der Selbsterlösung. Und er unternahm sie unter den gleichen Bedingungen, unter denen sie der Mensch bisher zu lösen versucht hatte. Zwar war er auch als Mensch durch die Zugehörigkeit zur Person des Sohnes wesentlich mit dem Vater verbunden. Aber sonst übernahm er alle Folgen der Gottferne bis zur Todesangst am Ölberg und zur gefühlsmäßigen Gottverlassenheit am Kreuz. Trotz aller Widerstände von außen und aller in einer gottfeindlichen Welt ihm drohenden Leiden ließ er sich nicht in der Vereinigung mit dem Willen des Vaters und in der Selbstlosigkeit seiner Liebe irre machen oder auch nur im geringsten erschüttern. Nie hat er versucht, dem schweren Weg des Gehorsams auszuweichen, noch wollte er seine Macht oder irdische Mittel dazu gebrauchen, um sich Anerkennung und Gehorsam zu erzwingen. Er wußte, in dieser Sache wäre ein erzwungener Erfolg der größte, der zerstörende Mißerfolg.

Der Wille des Gottmenschen war so ausgerichtet, wie es der Wille aller Menschen hätte sein sollen. Er war mit dem Willen Gottes von vornherein vollkommen in Übereinstimmung, nicht nur von Fall zu Fall, sondern aus innerster und grundlegender Haltung. Hier hatte ein Mensch seine Auf-

gabe vollbracht, ohne Abstrich, ohne Fehl. Hier war ein Mensch erlöst, mit sich selbst in vollkommener Übereinstimmung: denn der Mensch ist mit sich selbst nur dann in Übereinstimmung, wenn er frei und bewußt das ist, was er von Wesen ist, Gottes Geschöpf. Dies ist er aber nur da, wo der Wille Gottes für ihn an erster Stelle steht.

Das scheint zunächst eine vollkommene Selbstaufgabe zu bedeuten: nicht um mich geht es, sondern um Gott. Aber dieser Gott ist wesentlich Liebe, die das Beste für den Menschen will, sein Heil (Rö 8, 28). Auf das Heil geht aber auch der wahre, der tiefste Wille des Menschen. Ist er durch selbstlose Liebe mit diesem liebenden Willen Gottes verbunden, so ist auch der menschliche Wille von dem Fluch des Scheiterns erlöst; denn Gottes Wille geht unfehlbar in Erfüllung.

Die Teilnahme an der Erlösung

Aber was hilft es den übrigen Menschen, daß ein Auserwählter unter ihnen die Erlösung erreicht hat, und zwar aus eigener Kraft? Es würde für sie nichts bedeuten, ständen die Menschen wie die leblosen Dinge nebeneinander, ohne der Zusammengehörigkeit fähig zu sein. Aber der Mensch als Geistperson ist offen, kann Einflüsse und Mächte in sich aufnehmen, nicht nur so, wie die Dinge von physikalischen Mächten beeinflußt werden. Er kann sich Fremdes geistig aneignen und es frei seinem innersten Sein einverleiben, so daß es so innig eins mit ihm wird, als sei es aus ihm selbst entsprungen. Darauf beruht ja die Möglichkeit der Erziehung, der Gemeinschaft und der Bestand der ganzen Kultur. Gerade infolge seiner Selbständigkeit vermag der Mensch Einflüsse und Mächte und Haltungen frei in sein Sein aufzunehmen, wie er sie auch frei ablehnen kann.

Deswegen kann jeder Mensch sich die erlösende Tat, die Christus für alle und darum für jeden vollbracht hat, aneignen und durch diese Aneignung zusammen mit Christus sich selbst erlösen. Nun aber erfordert jede Aneignung wesentlich den unmittelbaren Einsatz jener menschlichen Schicht, die mit dem anzueignenden Gut gleichen Wesens ist, und erst durch sie hindurch der Person. Äußere Güter kann man auf eine entsprechend äußere Weise übernehmen. Fremde Sachkenntnisse macht man sich durch das Bemühen des Verstandes zu eigen. Alles dieses erfordert kaum die Gabe seiner selbst. Anders ist es schon mit der Übernahme von Lebenserfahrung und Weisheit; sie wenden sich an die Person des Menschen und fordern seinen persönlichen Einsatz.

Die Erlösung betrifft aber wie das Heil wesentlich den ganzen Menschen bis zur innersten Mitte seiner Person. Nichts darf außer ihrer befreienden Kraft bleiben. Die Aneignung einer solchen, zuerst und unmittelbar die Seinsmitte des Menschen, seine Person betreffenden Wirkung kann somit nur aus einer Gemeinschaft mit dem Erlöser erfolgen, die das ganze Sein des Menschen einbegreift. Von seiten Christi her ist diese Bedingung durch die

oben geschilderte Liebe zu den Menschen erfüllt. Er ist bereit, allen an den Früchten seiner Erlösung teilzugeben. Aber diese Teilnahme kann nicht auf mechanische und unpersönliche Weise geschehen. Das entspräche nicht dem Wesen dessen, worum es dabei geht. Das entspräche vor allem nicht der Achtung und Sorgfalt, die Gott der persönlichen Freiheit seiner Geschöpfe entgegenbringt.

Nur in der selbstlosen Liebe gibt sich der Mensch als Person, als dieser Einmalige und darum ganz und ohne Vorbehalt; Anteil an Christus und an seiner erlösenden Tat gewährt darum nur diese Liebe. Sie verbindet den Menschen als ganzen, mit allem, was er ist und wollen kann, von seiner innersten Mitte her mit dem Herrn. Damit wird, soweit er dessen fähig ist, der christusliebende Mensch alles dessen teilhaft, was Christus besitzt, also auch der Gesinnung des vollkommenen Gehorsams gegen den Vater.

Geschenkt und doch eigenstes Tun

Durch diese hingebende Liebe zu Christus werden zwei Bedingungen erfüllt, die sich scheinbar widersprechen und die auf den mehr äußeren Schichten des Menschen auch tatsächlich nicht zu vereinen sind. Der Mensch wird erlöst und erlöst zugleich sich selbst. Denn die Liebe, soweit sie selbstlos und echt ist, ist immer zugleich Geschenk und eigenste Leistung des Liebenden. Liebe ist nie verdient. Denn ihr Ausgangspunkt, die innerste Mitte des Menschen, liegt vor dem wählenden und leistenden Willen. Aber diese Mitte ist auch im Besitz einer Freiheit, die über die Freiheit dieses Willens weit hinausgeht. Indem Gott durch das Sakrament der Taufe und seine Gnade dem Menschen die Liebe zu Christus in dieser Seinsmitte schenkt, schenkt er ihm die Möglichkeit zur Selbsterlösung. Gnade ist ja Verleihung von Können, Verleihung der Möglichkeit zu eigenem Heilstun, die der Mensch aus sich nicht besitzt.

Diese geschenkte Selbsterlösung ist dem Menschen mehr zu eigen, als wenn sie aus seinen natürlichen Kräften geboren wäre. Die Gnade erschließt in ihm einen Bereich des Selbstseins, den er natürlicherweise nicht besitzt, läßt ihn aus einer Tiefe heraus handeln, die Gott in ihm erst eröffnet. Überhaupt schenkt Gott anders, als wir Menschen es untereinander tun. Wir können allerlei Dinge schenken. Aber diese Dinge sind uns im Grunde fremd und bleiben es auch. Was an ihnen uns zu eigen werden kann, das ist das Menschliche, dessen Träger und Symbol sie sind, die Anteilnahme, das Wohlwollen, die Güte, die Liebe. Menschliches kann uns im vollem Sinn zu eigen werden. Aber die Menschen, die uns solches schenken, bleiben uns trotz aller Gemeinschaft noch irgendwie gegenüber; sie sind andere. Eine letzte Fremdheit läßt sich nie überwinden. Denn sie können die Kraft und Mächtigkeit unseres Selbst, das ihre Geschenke entgegennimmt, nicht unmittelbar anrühren. Dieses Selbst bringen wir zum Empfangen immer schon mit; es bestimmt die Tiefe und die Echtheit der Aneignung.

Anders ist es bei Gott. Er schenkt uns uns selbst. Er schenkt nicht nur äußere Dinge, sondern auch die Mächtigkeit, sie uns anzueignen. Er schenkt die Macht und das Können des Selbstseins. Das kann kein Mensch und überhaupt kein Geschöpf. Das kann nur der Schöpfer. Weil Christus Gott ist, schenkt er uns nicht nur die Erlösung, wie man unter Menschen Dinge als Geschenk gibt, sondern auch das Vermögen, für sie offenzustehen, sie anzunehmen und uns zu eigen zu machen. So wird die Erlösung in allem reine Gnade und reines Selbsttun zugleich. Was Gott uns schenkt, ist uns mehr zu eigen, als was wir uns selbst aneignen, weil die Möglichkeit der Aneignung von Gott, und von ihm allein kommt. Der Schöpfer steht eben seinen Geschöpfen nicht gegenüber wie Menschen untereinander, sosehr er, oder vielmehr weil er in seinem Sein unendlich von ihnen verschieden ist. Erlösung durch Christus ist also nicht Fremderlösung. In seiner Liebe ist Christus für uns kein Fremder. Er ist uns näher als wir uns selbst. Sie ist vielmehr Selbsterlösung, und zwar in einem Grade, wie sie der Mensch natürlicherweise nie hätte vollbringen können. Wäre die Selbsterlösung aus eigener Kraft auch möglich, sie wäre ihm nicht so tief und so innig zu eigen wie die durch Liebe angeeignete Erlösung durch Christus. Dadurch ist aber das Grundanliegen des Pantheismus, die innigste Verbindung mit Gott, auf die allein heilbringende Weise erfüllt und übererfüllt.

Die bleibende Aufgabe

Die Erlösung ist auch dadurch Selbsterlösung, weil der in der Taufe geheiligte und zur Selbsterlösung befähigte Mensch nun die heilende Kraft Christi durch sein christliches Leben auf alle Gebiete seines Seins und Lebens ausdehnen soll. Die Liebe zu Christus, und in ihm zu Gott, ist gleichsam in den menschlichen Bereich gerückt; Gott ist nun nahe (Rö 10, 6ff.). Gott tritt uns jetzt als Mensch gegenüber, als Mensch, den man verstehen kann, dessen Gedanken und Einstellungen man nachzuvollziehen vermag, der mit all dem ausgerüstet ist, was Liebe erwecken kann, mit der selbstlosen Liebe zu jedem Menschen. Wer mit Christus in Gemeinschaft tritt und sich seine Gesinnungen immer mehr aneignet, in dem vollzieht sich fortschreitend die Erlösung. Daß diese aber zugleich als Geschenk beginnt und nur so beginnen kann, das zeigt die Taufe an, das Sakrament, das nicht aus menschlicher Kraft, sondern aus Christi Willen und Einsetzung zum Erlöstwerden befähigt. Aber auch weiterhin bleibt das Können des Heilstuns geschenkt, bleibt Gnade. Nie wird der Christ im Lauf seines Lebens ihrer unbedürftig. Mit ihr verlöre er sich selbst als erlösten Menschen.

Die fortschreitende Übernahme der Gesinnungen Christi bleibt in Widerstreit mit dem dem Menschen angeborenen Willen zur Erlösung aus eigener Kraft ohne Liebesgehorsam gegen Gott. Diese erscheint dem natürlichen Menschen immer noch als verdemütigende Selbstaufgabe, gegen die er sich

auflehnt. Im Kampf mit diesem Willen muß sich die Freiheit und Aufrichtigkeit der Liebe zu Christus immer wieder bewähren. Deswegen gleicht der Weg des Christen dem Weg des Gottesvolkes im Alten Testament. Nur durch Prüfungen und Rückschläge hindurch erreicht er sein Ziel. Eine immer weitergehende Absonderung von dem Bestreben der Welt muß vorsichgehen, nicht durch eine äußere Trennung wie im Alten Bund, sondern durch einen inneren Auszug aus dem Ägypten der eigenen heidnischen Selbstsucht. An die Stelle dieser natürlichen Einstellung muß die Gesinnung Christi treten (Phil 2, 5); der Christ muß so durch die Liebe eins mit Christus werden, daß nicht mehr er lebt, sondern Christus in ihm (Gal 2, 20), so wie zwei Menschen, die durch wahre Liebe verbunden sind, geistig mit- und ineinander leben und immer das gleiche wollen. Einen geringeren Weg der Aneignung als durch die Liebe gibt es nicht, weil es hier wesentlich um Letztes und Tiefstes, um Erlösung und Heil geht.

Damit ist der Wunsch der Stammeltern, ihr vermessener Wunsch, doch verwirklicht worden. Wie immer ist auch hier der neue Weg, der durch das erste Versagen notwendig wurde, schwerer. Aber er ist auch glorreicher. Er ist ein Erweis der unausdenkbaren Liebe Gottes, die in Christus menschlich verstehbar wurde und uns nahekam. Diese Liebe bejaht aber auch ganz und ohne Vorbehalt die Würde der geschaffenen Person und hat ihr Rechnung getragen. Die Menschheit hat sich im Menschen Christus selbst erlöst. Und durch den persönlichen Anschluß an den Erlöser wird jeder einzelne Mensch dazu befähigt, sich selbst zu erlösen, aber in der Kraft des durch Christus geschenkten, übernatürlich erhöhten Selbstseins.

Erkenntnisse aus Erfahrungen mit Taub-Blinden

GEORG SIEGMUND

Das Experiment künstlich gesetzter Substanzverminderung, Substanzaustausches und Substanzumordnung, das sich zur Klärung der Fragen nach dem Wesen tierischen Lebens als überaus fruchtbar erwiesen hat, kann beim Menschen in dieser Form nicht angewandt werden. Indes brauchen wir nicht ganz auf die Vorteile dieser Methode zu verzichten. Zwar nicht aus theoretisch-wissenschaftlichen Gründen, vielmehr um Lebensbedrohungen zu begegnen und ein wenigstens gemindertes Leben zu ermöglichen, ist der Chirurg zu oft folgenschweren Ausscheidungen lebender Substanz gezwungen. Freilich nur wenige Männer wie Réné Leriche, den Gustav von Bergmann „den

bedeutendsten lebenden Chirurgen Frankreichs“[1] nennt, sehen die Bedeutung der philosophischen Auswertung ihrer Erfahrungen.[2] Nicht nur die Chirurgie nimmt Ausschaltungsexperimente vor. Die Natur selbst tut es oft in sehr grausamer Weise.

Experimentieren heißt die Natur befragen. Nur dann können wir auf einen Eingriff eine Antwort erwarten, wenn die Frage einsinnig gestellt und die Natur zu einer alternativen Entscheidung gezwungen wird. Nun liegt bereits seit Jahrhunderten eine im Weltanschauungskampf um das Wesen des Menschen formulierte Frage vor, welche lange auf eine Entscheidung durch das Naturexperiment hat warten müssen. Als endlich die Natur Fälle bot, welche die Antwort enthielten, schien die Frage selbst Opfer menschlicher Vergeßlichkeit geworden zu sein, so daß das Erheben der Antwort zu bewußter Einsicht fast ganz unterblieb.

Seit dem französischen Aufklärer Lamettrie hat der sogenannte Sensualismus eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen herausgebildet, für die bereits Lamettrie selbst als experimentum crucis einen Versuch von der Natur forderte. Der Sensualismus leugnet die Eigenständigkeit des Geistes und behauptet, seelisches Leben hänge in jeder Hinsicht von den Organen des Leibes ab, mit denen sich die „Seele“ bildet, wächst und abnimmt. Durchaus folgerichtig ergibt sich aus dieser sensualistischen Auffassung die Behauptung, daß der Mensch, dem die Natur beide höheren Sinne verweigert, notwendig ohne alles begriffliche Denken und ohne alle religiösen Vorstellungen bleiben müsse. Besteht das Besondere des menschlichen Seelenlebens tatsächlich nur in einer Weiterdifferenzierung seiner Sinnesempfindungen und in einer Komplexion der Sinnesvorstellungen vor allem seiner beiden Hauptsinne Gesicht und Gehör, so muß der Ausfall der beiden „höheren Sinnesorgane“ zur notwendigen Folge haben, daß ein Taub-Blinder ein rein animalisches Leben führt.

Die Geschichte erfolgreicher Erziehung Taub-Blinder beginnt mit dem Jahr 1837. In diesem Jahr kam die achtjährige Laura Bridgman, die seit ihrem dritten Lebensjahr taubblind war, in das Perkins-Institut in USA. Mit großer Begeisterung widmete sich der Leiter dieses Institutes Dr. Howe selbst der Erziehung von Laura; und es wurde ein voller Erfolg. Noch blieb das Leben Laura Bridgmans in den engen Rahmen eines Anstaltslebens beschlossen. Weit über diesen Rahmen hinaus schritt die geistige Weckung eines anderen taubblinden Kindes: Helen Keller. Die von ihr selbst geschriebene Lebens-Geschichte gehört zu den meistgelesenen Büchern der letzten Jahrzehnte. Das ist durchaus verständlich; denn mit sicherer Sprachbeherrschung entrollt sich hier das Bild ihres außergewöhnlichen Lebens. Aus dem Gefängnis einer absoluten Stille und Finsternis ohne Farbe und Form, ohne Licht und Schatten, ohne Sprachlaut und Gesang ist dieser Mensch zwar

[1] *Gustav v. Bergmann*, Rückschau. Geschehen und Erleben auf meiner Lebensbühne. Bad Wörishofen 1953. S. 195.
[2] *Réné Leriche*, Philosophie der Chirurgie. Zürich 1954.

nicht einfach entkommen, aber über die Brücke der Restsinne soweit menschlich geweckt worden, daß er von Leben und Welt mehr als viele Vollsinnige kennt. Helen Keller hat sich eine Bildung feinsinniger Geisteskultur, edler Genußfähigkeit und menschlichen Verstehens angeeignet, die keinem „Normalen" nachsteht. Als Helferin der Blinden und Taubstummen, vor allem, soweit sie Opfer des letzten Weltkrieges sind, hat sie eine weltweite Tätigkeit entfaltet. Nach einer langen Reise durch Europa, Ägypten, Indien und Japan konnte sie im Juni 1955 ihren 75. Geburtstag in ihrer amerikanischen Heimat feiern, woran die ganze gebildete Welt herzlichen Anteil nahm.

Leider ist das Interesse des lesenden Publikums auf das Außerordentliche ihrer Persönlichkeit und ihres Lebensganges beschränkt geblieben. Nur kurze Zeit zeigte sich die wissenschaftliche Psychologie an den Fehlsinnigen interessiert, denen die Pforten beider höheren Sinne verschlossen waren. Noch blieben konsequenten Vertretern des Sensualismus in beiden Fällen skeptische Einwände möglich, weil beide Kinder — Laura Bridgman und Helen Keller — vollsinnig geboren waren und erst später der beiden höheren Sinne beraubt wurden. Erst um die Wende des 20. Jahrhunderts wurden Fälle bekannt, denen gegenüber die letzten skeptischen Ausflüchte gegenstandlos geworden sind. In der französischen Taubstummenanstalt Larnay (bei Poitiers, von den Filles de Sagesse unterhalten) gelang es, selbst von Geburt an taube und blinde Kinder geistig zu wecken und zu einer überdurchschnittlichen Bildung zu führen. Bedauerlicherweise hat die gelehrte Welt bei uns diese Fälle kaum zur Kenntnis genommen, obwohl der französische Literarhistoriker Louis Arnould in seinem Buch „Ames en prison", das im Lauf eines halben Jahrhunderts 36 Auflagen erlebte und von der französischen Akademie preisgekrönt wurde, unermüdlich darauf hingewiesen hat.[3]

In den Vereinigten Staaten Nordamerikas, dem Ursprungsland der Bemühungen um Taub-Blinde, ist das Perkins-Institut der Ort geblieben, von dem aus die Arbeit an den Taub-Blinden in ganz USA großzügig organisiert wird. Im Jahr 1953 fand dort eine Konferenz von Erziehern Taub-Blinder statt. Der Konferenzbericht gibt einen guten Einblick in die Geschichte der Taub-Blinden-Erziehung, in den Umfang dieser Fehlsinnigkeit und die gegenwärtigen Bemühungen, Taub-Blinde zu erziehen.[4]

Grundlegend für die Auseinandersetzung mit der sensualistischen These ist die geistige Weckung von Marie Heurtin, bei der unfraglich ererbte völlige Taubheit und Blindheit vorlag. Im Jahr 1895 wurde sie, zehn Jahre alt, in die Schwesternanstalt von Larnay gebracht. In der ungewohnten Umgebung gebärdete sich das Kind zunächst zwei Monate hindurch wie rasend. Es betastete regelmäßig die Menschen, die sich ihm näherten. Sobald es eine Schwester an der Haube erkannte, bekam es derartige Wutanfälle, daß die

[3] *Louis Arnould,* Ames en prison. L'École des Sourdes-Muettes-Aveugles. 36e éd. revue et corrigée. Paris 1948.

[4] Conference of Educators of Deaf-Blind-Children. Watertown. Massachusetts April 1953 Perkins Publication No. 16 January 1954.

in der Nachbarschaft wohnenden Arbeiter und Bauern Mißhandlungen argwöhnten. Doch war das Benehmen des „monstre furieux" (Arnould 40) nichts anderes als ein Zeichen des Heimwehs eines Kindes, das plötzlich aus der gewohnten Umgebung herausgerissen war, dann aber auch Zeichen der Entbehrung eines Geistes, der sich bereits regte und die Gefängnismauern, die ihn von der Umwelt trennten, durchstoßen wollte. Daß der Geist des Kindes bereits tätig war, ergibt sich aus einem Begebnis, das Marie Heurtin später selbst zu berichten in der Lage war. Neunjährig war sie eines Tages daheim allein damit beschäftigt, in der Nähe des Kamines Bohnen auszuhülsen, als sie bemerkte, daß ein Feuerfunke auf ihren Ärmel gefallen war. Schon roch sie den Brandgeruch. Blitzschnell kam ihr der Gedanke, um nicht zu verbrennen, sich ihrer Kleider zu entledigen und sich ins Bett zu legen. Dem bald hereintretenden Vater zeigte sie den angebrannten Ärmel. Das Kind reagierte also auf die Furcht vor dem Feuer weder mit panischer Flucht, noch mit Geschrei, sondern durch eine sinnvoll überlegte Handlung, die es in dieser Weise zum ersten Mal vollzog, wodurch sie sich tatsächlich aus der Gefahr befreite.

In der Anstalt gelang es der Geduld von Schwester St. Marguérite, in persönlichen und geistigen Kontakt mit Marie Heurtin zu kommen. Rasch erlernte das Kind die Zeichensprache, womit es die wichtigsten Wünsche mitzuteilen in der Lage war. Doch erwies sich auf die Dauer eine Zeichensprache, die für jeden Gegenstand eine besondere Gebärde erforderte, als zu umständlich. Es mußte dem taubblinden Mädchen ein weiteres Zeichensystem gelehrt werden, das ähnlich wie unser Alphabet aus einer begrenzten Anzahl von Elementen besteht, die beliebig kombinierbar sind und somit eine unendliche Fülle von Bezeichnungen ermöglicht. Hierfür bot sich die Fingersprache der Taubstummen an, welche die Buchstaben unseres Alphabetes durch eine Reihe von verschiedenen Fingerstellungen wiedergibt. Doch auch die Fingersprache ist noch ein schwerfälliges Mittel der Verständigung, das beim Fortschreiten der geistigen Entwicklung wieder von einem neuen Verständigungssystem abgelöst werden muß. Das dritte Zeichensystem, das Marie Heurtin erlernte, war das für Blinde bestimmte Braille-Alphabet, dessen einzelne Buchstaben sich aus erhabenen Punkten zusammensetzen, die der Blinde abtastet und dabei als bestimmte Buchstaben identifiziert. Die Tatsache, daß alle drei Zeichensysteme von Marie Heurtin innerhalb eines einzigen Jahres erlernt wurden, beweist, daß dem vermeintlich idiotischen Kind eine hohe Intelligenz eignete, die freilich bei der doppelten Sinnessperre in der Ausbildung zurückgehalten war, doch längst auf Anregung zur Entfaltung wartete und darum rasch nachholte, was sonst in der normalen Entwicklung wesentlich langsamer vonstatten geht.

Trotz des absoluten Verschlusses beider höherer Sinne war Marie Heurtin durchaus in der Lage, abstrakte Begriffe zu bilden und auf der schmalen Basis der Empfindungen der Restsinne aufbauend sich eine Bildung anzu-

eignen, die in mancher Hinsicht sogar das Maß des Normalen überschreitet. In jahrelangem Unterricht, der sich auf Literatur, Geschichte, Geographie, Religion, insbesondere Kirchengeschichte erstreckte, erwarb sie sich vorzügliche Kenntnisse. Briefe, die Professor Arnould veröffentlicht, zeigen, daß sie ein gepflegtes Französisch fehlerfrei schreiben konnte. Auch als menschliche Persönlichkeit vermochte sie sich in einem beachtlichen Ausmaß zu entfalten. Vor allem erwies sie sich in religiöser Hinsicht sehr empfänglich und entwickelte ein sittliches Pflichtgefühl, so daß man ihr die Miterziehung anderer Fehlsinniger übertragen konnte. Mit der Familie von Professor Arnould verband sie eine echte Freundschaft, und es war für sie eine große Freude, Taufpatin eines der Kinder dieser Familie werden zu dürfen.

Seit Abbé de l'Epée sich 1774 anbot, die Erziehung eines taubblinden Kindes zu versuchen, hat es jeder Erzieher als Wagnis erlebt, über Tasteindrücke die Brücke eines geistigen Bandes zu spannen. Denn er war sich bewußt, daß das, was er zu bieten vermochte, nichts als Tasteindrücke, also Sinnesreize waren, deren besondere Ordnung freilich einen Sinn enthielt, der seinem taub-blinden Gegenüber nicht direkt zu vermitteln war. Gespannt mußte er auf den Augenblick warten, da sein Zögling stutzen würde, um dann zu bemerken, daß in der so bestimmten Anordnung der gebotenen Tastempfindungen eine „Absicht" lag, deren „Sinn" er erraten sollte. Von dem taub-blinden Gegenüber wird also eine eigene innere Aktivität geistiger Art erwartet. Von dieser Aktivität hängt es entscheidend ab, ob die Brücke der Verständigung hergestellt wird oder nicht. Voll banger Zweifel steht der die Erziehung Versuchende zunächst einer „masse inerte" (Arnould 183) gegenüber, aus welcher der Blitz des Verständnisses aufzucken oder ausbleiben kann. In leider noch allzu vielen Fällen bleibt die Antwort aus. Werden die Bemühungen mit dem Urteil „unerziehbar" aufgegeben, dann enthält dieses Prädikat eine sehr beachtliche Doppelsinnigkeit. Eine absolute Unerziehbarkeit läge vor, wenn eine Bildungs-Anlage völlig fehlte. Liegt es aber nur an der Unzulänglichkeit der angestellten Bemühungen, so kann nur sehr bedingt von „Unerziehbarkeit" gesprochen werden. Damit rechnen jedenfalls heute die Lehrer von Taub-Blinden.

Alle Taub-Blinden, die sich als erziehbar erwiesen, hatten bereits vorher einen emotionalen Kontakt mit ihrer Umgebung gewonnen. Das freilich — könnte man einwenden — erhebt noch nicht über das Niveau des tierischen Seelenlebens. Doch wird die Ungebärdigkeit vor der geistigen Erweckung nachträglich als innere Spannung, die bis zur Eröffnung eines ersten Zeichenverständnisses keine Lösung fand, gedeutet. Ein erfahrener Erzieher urteilt über die Fehlsinnigen vor Einsetzen der Erziehungsbemühungen: „Wenn einem solchen Wesen nicht rechtzeitig von außen Hilfe wird, so ähnelt es bald einem Tier, mehr noch als das, es wird, da ja doch auch in in ihm eine ruhelose Seele wohnt, zur rasenden Bestie, die nicht ein noch aus weiß mit der Kraft, die in ihr ist ... Den größten nachteiligen Einfluß auf die geistige Tätigkeit übt der Verlust des Gehörs aus. Gerade durch

ihn wird das Kind zum isolierten Wesen, denn die Sprache der Mitmenschen ist der einzige Hebel, der sein Denken heben und fördern könnte. Die Taubheit ist die schwerste Niederlage des Geistes; sie ist die Ursache der Sprachlosigkeit. Zwar macht die Blindheit äußerlich elender, aber sie unterbindet nicht den sprachlichen Verkehr mit der Außenwelt" (Riemann).[5]

Der Idealismus verkennt die Gebundenheit des Geistes an das organische Leben, wenn er meint, der Geist vermöge sich selbstherrlich ganz aus sich selbst heraus zu entfalten. Er bleibt in seiner Entfaltung an die Reifungszustände der leiblich-seelischen Organisation gebunden. Parallel mit dieser Reifung vollzieht sich im Lauf vor allem der ersten drei Lebensjahre die Sprachentwicklung in einer Reihe von aufeinanderfolgenden Stadien, welche die Sprachpsychologie, an deren Ausarbeitung William Stern hervorragend beteiligt war, herausgestellt hat. Stern hat im einzelnen nachweisen können, daß auch in der Sprachbildung von Helen Keller die gleichen Stadien durchlaufen wurden, wenngleich in wesentlich schnellerem Tempo als beim normalen Kind. Damit wird das Verpaßte aufgeholt und der Anschluß an die Normalreifung wieder gewonnen. Doch scheint solches Nachholen nur innerhalb gewisser Grenzen möglich. Wird das Optimum eines Bildungsschrittes zu weit überschritten, dann scheint — wie eine Reihe von Fällen lehrt — etwas unwiederbringlich dahin zu sein, was sich nicht mehr völlig nachholen läßt. Taub-Blinde, deren Bildung zu spät versucht wird, zeigen eine beschränkte Lernfähigkeit.

Daß der einmal vorerweckte Geist von sich aus Wege zu einer Verständigung sucht und sich dabei eine eigene primitive Sprache zurechtzimmern kann, ist nach Jerusalem im Falle von Laura Bridgman die „lehrreichste Tatsache in der Geschichte dieses Experimentes der Natur".[6] Laura Bridgman wurde erst ihrer höheren Sinne beraubt, als sie bereits einige Worte plappern konnte. In den ersten Jahren ihres Aufenthaltes in der Blindenanstalt bildete sie sich eine Reihe (etwa sechzig) Laute aus, die ursprünglich wohl unbewußte Äußerungen bestimmter Affekte waren, mit der Zeit aber zu Personenbezeichnungen wurden. Die von ihr selbstgeschaffenen Namen waren so beständig, daß die blinden Mädchen jeweils wußten, wer angeredet werden sollte. Lautlich hatten diese selbstgebildeten Namen mit den wirklichen ihr später durch das Fingeralphabet bekannten Namen gar keine Beziehung. William Stern nennt die Sprachschöpfung von Laura Bridgman eines der „wichtigsten Dokumente für die menschliche Fähigkeit, ganz aus sich heraus, ohne Zuhilfenahme der Nachahmung, sprachlichen Ausdruck zu prägen". Er sagt weiter: „Ja die Bedingungen für die Feststellung dieser schöpferischen Fähigkeit können bei hörenden Kindern niemals in einer solchen, ich möchte sagen, experimentellen Reinheit vorhanden sein, wie beim taubstummen Kind, weil hier die Möglichkeit der Lautnachahmung prinzi-

[5] *G. Riemann*, Taubstumm und blind zugleich. Berlin 1916. S. 9.
[6] *Wilhelm Jerusalem*, Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Wien 1891. S. 47.

piell ausgeschlossen ist. Wenn ein hörendes Kind ein bis dahin von seiner Umgebung nicht gebrauchtes Wort schafft, so hat es wenigstens die einzelnen Elemente (Laute, Silben) des Wortes schon oft gehört; und wenn es das neue Wort dauernd seinem Sprachschatz als Bezeichnung für einen bestimmten Sinn einfügt, dann ist der Verdacht nicht ganz ausgeschlossen, daß es bei dieser Fixierung durch seine Umgebung unterstützt wurde, die sich den drolligen Ausdruck angeeignet hat. Alles dies fehlt beim taubstummen Kind. Bei Laura ging nicht nur die Produktion der Lautgebilde, sondern auch ihre Fixation zu einer dauernden Personenbezeichnung gänzlich unbeeinflußt vonstatten."[7]

Mit besonderer Betonung weist Arnould auf die Wichtigkeit hin, die erste Manifestation des Geistes in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. „Die allgemeine Idee eines Bezuges" — sagt er, den Bericht einer Erzieherin kommentierend — „offenbart bereits notwendig eine ihr entsprechende Ursache, die aktiv-schöpferisch, eigenständig, unabhängig und unterschieden von der Materie ist" (185). Von dem Erlernen der Fingersprache als zweiten Verständigungssystems durch ein taubstummes Kind heißt es in dem Bericht der Erzieherin: „Dieses neue System, eine neue Offenbarung, war für den jungen Geist wie ein Sonnenstrahl für aufbrechende Blumen nach einer langen kalten Nacht. Das Mädchen wollte nun selbst von allen Gegenständen, deren Gebärdensprache es kannte, auch den Namen wissen, vor allem der Personen im Hause, die sie durch Betasten bereits kannte" (Arnould 190). Grund für dieses Bestreben ist wieder eine allgemeine Einsicht, welche die Gleichwertigkeit der beiden Zeichensysteme begriffen hat, so daß für jedes mit einer Gebärde bezeichnete Ding nun auch die Kenntnis seines Namens gefordert wird.

Erlebt wird das Aufblitzen der Einsicht-Lichter als Erfüllung eines unklaren, sich selbst zunächst nicht verstehenden Dranges, was eine eigentümliche „Beglückung" mit sich führt. „Glück" im eigentlich menschlichen Sinn hängt unlöslich mit dem „Glücken" solcher Erfüllungen zusammen. Mit dem vorerweckten Drang ist die Tiefe eröffnet, in der die erstrebte Erweckung stehen soll, so daß nach eingetretener Erfüllung zugleich mit erkannt wird: „Das ist es, was ich im Grund längst erstrebt habe!" Damit durchdringt den seiner selbst mächtig gewordenen Geist das Hochgefühl eines reinen „Glükkes", das etwas qualitativ völlig anderes ist als bloß sinnliche Lust. Niemals kann das Antlitz und das ganze Wesen eines Tieres Glück im eigentlichen Sinne ausstrahlen, wie es beim Taub-Blinden der Fall ist, dem es „geglückt" ist, dem Gefängnis seiner Einsamkeit zu entrinnen. Naiv und doch treffend schreibt eine Erweckte in einem Briefchen: „Als ich hierher kam, war ich allein, dachte nichts, verstand nichts ... Jetzt bin ich glücklich, alles zu verstehen" (Arnould 192 f.). Darum folgt den geglückten Ein-

[7] *William Stern, Helen Keller,* Die Entwicklung und Erziehung einer Taubstummblinden als psychologisches, pädagogisches und sprachtheoretisches Problem. Berlin 1905. S. 60 f.

sichten die emotionelle Ergreifung der Wahrheiten auf dem Fuße. Zu oft wird der Unterschied von Tier und Mensch einseitig im Intellektuellen gesucht und dabei übersehen, daß der Intellekt eine Tür für eine gesamtheitliche Persönlichkeitsentwicklung eigener Art aufstößt.

Einhellig betonen alle Erzieher taubblinder Kinder, sie würden von Laien immer wieder mit den gleichen Fragen bestürmt: Wie ist es möglich, daß solche Kinder in den Besitz von abstrakten Begriffen gelangen? Kein Punkt in der Bildungsgeschichte Taub-Blinder erregt größeres Erstaunen als das „Wunder" der Bildung abstrakter Begriffe. Doch ist dieses „Wunder" im Grund nicht größer als die Bildung abstrakter Begriffe bei Normalsinnigen. Beide Male wird aktiv über das von den Sinnen Gebotene hinausgegriffen und damit grundsätzlich der Rahmen des Sinnlich-Konkreten gesprengt. Es besteht kein absoluter Gegensatz zwischen konkreten und abstrakten Begriffen, wie der psychologische Laie für gewöhnlich meint. Schon das erste Verständnis für das Benennen sinnlicher Einzeldinge durch Zeichen der Gebärdensprache schließt eine charakteristische Allgemeinheit in sich, insofern nämlich, als schon die besondere Benennung als Einzelfall eines grundsätzlich allgemeinen Prinzips erkannt wird, wie auch der Sinn etwa der Schneidebewegung, die Messer bedeutet, nicht nur für dieses besondere Messer, sondern für alle möglichen Messer geltend erfaßt wird. Es besteht mithin nur ein gradmäßiger Unterschied zwischen „konkreten" und „allgemeinen" Begriffen.

Die Basis freilich, die für die Bildung von Begriffen überhaupt unerläßlich ist, stellen Sinnesempfindungen und Sinnesvorstellungen dar. Sind sie eine unerläßliche Vorbedingung, so heißt das nicht, daß sie selbst graduell gesteigert zu geistigen Begriffen würden. Eine solche Auffassung verkennt völlig die Spontaneität geistiger Einsicht, die ein Übergreifen des Sinnlichen sui generis ist. Als sich die erziehende Schwester bemühte, Marie Heurtin den abstrakten Begriff „Zukunft" klar zu machen, kam diese ihr durch Erfindung einer sehr bezeichnenden Ausdruckshandlung zuvor. Das Kind erhob sich plötzlich, streckte die Arme vor, um rasch voranzugehen. Damit fand sie — wie Arnould sagt — den ewig gültigen Vergleich, der von Bossuet, Dichtern und Rednern immer wieder angewandt wird (Arnould 119 f.).

Die Erzieherin von Marthe Obrecht berichtet, wie sie ihrem erst zehnjährigen taubblinden Zögling den Sinn für den Gottesbegriff erschloß. Das geschah, als das Kind weder lesen noch schreiben konnte und die Gebärdensprache sein einziges Verständigungsmittel bildete. Um Marthe die erste Vorstellung von einem höchsten Wesen zu vermitteln, wurde sie angeleitet, die Rangordnung der Gewalten in der Anstalt zu beobachten. Sie besaß bereits einen Begriff der sozialen Rangordnung, wußte, daß die Erzieherinnen den Zöglingen vorgesetzt sind, die Oberin den Schwestern, der Priester den Gläubigen, der Bischof den Priestern und so fort. Auf den Stufen einer solchen Hierarchie aufsteigend, vermochte das Kind sehr wohl den Begriff eines absoluten und höchsten Herrn und Gebieters zu fassen.

Daß es sich um ein echtes Verstehen der grundlegenden religiösen Wahrheit handelte, ergibt sich aus dem emotionalen Widerhall, den diese Einsicht hatte. Wie der Bericht der Erzieherin betont, ist der Eindruck nicht zu beschreiben, den die Kenntnis eines ersten Verständnisses der höheren Seinsordnung auf das Kind ausübte. Der Gedanke an die Unermeßlichkeit Gottes ergriff die junge Seele mit Überwältigung. Tief bewegt war Marthe von dem Gedanken, daß der allgebietende Gott alles, selbst die geheimsten Gedanken des Menschen sieht. Er wirkte sich erziehlich stark aus.

Gerade der Gedanke, anderen in der Naturausstattung unterlegen zu sein, kann in den Fehlsinnigen den Trotz wecken, das Schicksal, das sie überwältigen wollte, selber zu meistern. Darum findet man bei ihnen oft einen rastlosen Ehrgeiz, die Unterlegenheit, in die sie ihr Gebrechen gestürzt hat, wettzumachen, um soweit möglich den Vollsinnigen gleichwertig zu werden. In der oft bewunderten Willensstärke der Fehlsinnigen erweist sich eine „Energie" am Werk, eine naturhafte Stoßkraft geistiger Art, die letztlich auf Auszeugung einer selbstmächtigen Persönlichkeit hinzielt, die sich und die Umwelt „versteht" und durch dieses Verstehen in der Lage ist, das eigene Leben zu führen. Auch diese Energie als geistige Potenz ist etwas dem Menschen Eigentümliches, das dem Tier abgeht.

Senussi-Reich Libyen zwischen gestern und morgen

Ein Augenzeugenbericht aus Nordafrika

OTTO KARL DÜKOW

Vom Balkon meines Zimmers im sogenannten „Braunen Haus" in der früheren Via Regina, der heutigen Sharia Amr Ibn es el-Ass, nach dem ersten arabischen Eroberer Benghasis im 7. Jahrhundert benannt, kann ich weit über das Häusergewirr der etwa 62300 Einwohner zählenden Provinzialhauptstadt der Cyrenaika und Mit-Hauptstadt des nordafrikanischen Königreiches Libyen schauen. Ich sehe sowohl das Gassengewirr der arabischen Altstadt, die sich seit den Türkentagen kaum verändert hat, wie auch die modernen europäischen Stadtviertel, mit deren Errichtung ebenfalls schon die Türken begannen, die wir aber hauptsächlich den Italienern verdanken, die sie buchstäblich aus dem Boden stampfen. Fern leuchtet die Doppelkuppel der 1932 von den Italienern errichteten Kathedrale, die dem Stadtbild die imposante Silhouette verleiht, zeigen die spitzen Finger der Minaretts in den so wechselvollen Himmel Nordafrikas. Unmittelbar vor mir

aber, auf dem Gebäude, das das Erziehungsministerium beherbergt, weht stolz die neue libysche Flagge: rot-schwarz-grün, mit silbernem Halbmond und Stern.

Bei Windstille hängt die Fahne melancholisch am niedrigen Mast, und wenn der Ghibli, der heiße Sandsturm der Sahara, die kühn an den Saum der größten Wüste der Erde gebaute Stadt mit himmelhohen schwefelgelben Staubwolken und unerträglicher Wüstenglut heimsucht, kann ich vom Fenster aus selbst die Flagge nicht mehr recht erkennen. Sonst aber sehe ich sie täglich, die mit ihren Farben die drei Provinzen des jüngsten Königreiches der Welt symbolisiert. Rot ist die Farbe der südlichen Wüstenprovinz, des Fessans, denn dort geht die rote Steinwüste in das unendliche Sandmeer über. Schwarz ist die Farbe der Cyrenaika. Dieses Kernstück der Flagge war einstmals samt Stern und Mondsichel die Standarte des Emirs der Cyrenaika, des ersten selbständigen Senussistaates zur Zeit der italienischen Herrschaft unter Mohammed Idris es-Senussi, dem jetzigen König des Oasenreiches, und die Cyrenaika ist das geistige Kernstück des Staates geblieben. Grün ist die Farbe Tripolitaniens, denn Wohlstand und Fruchtbarkeit sind dort am größten. Die Farben der Senussiflagge stimmen aber auch mit den Worten des altarabischen Poeten überein: „Weiß unsere Taten, grün unsere Lande, rot unsere Schwerter und schwarz unsere Schlachten"; denn der Senussiorden brachte nicht nur Mystiker und Poeten, sondern auch Politiker und Soldaten hervor, ja man könnte ihn fast als politisch-militärischen Orden auf religiöser Grundlage bezeichnen. Als erstmals die Fahne des Senussireiches über dem uralten Kastell in Tripolis aufstieg, leitete sie eine neue Epoche in der Geschichte der ehemaligen italienischen Kolonie Libyen ein, die so bunt und wechselvoll in der Vergangenheit war wie das Völkergemisch in den Mauern Benghasis.

Schaue ich vom Balkon im ersten Stock meines Hauses hinaus auf das buntbewegte Leben und Treiben in der Hauptstraße, fallen die Gegensätze ins Gesicht, an denen Libyen, als rückständigstes Land Nordafrikas, noch so unendlich reich ist, die seinen Zauber und sein Elend ausmachen. Da traben flinke Esel und mißmutige Dromedare durch das Tocra-Tor neben hochmodernen Taxen, die zu Spottpreisen durch die Stadt brausen; zerlumpte Bettler hocken oder schlafen im Schatten repräsentativer Gebäude, und seltene, in dicke, wolldeckenartige oder buntgestreifte „Schleier" von Kopf bis Fuß gehüllte Araberinnen und Negerinnen schlurfen barfuß in Lederpantoffeln oder hochgeschnürten, handgefertigten und buntbesetzten Lederschuhen, tätowiert und mit Ohr- und oft auch Nasenringen an den Auslagen moderner Geschäfte mit Eisschränken und Nylonwäsche vorüber, wobei der Schleier nur einen kleinen Sehschlitz für ein Auge offenläßt. Nur in Libyen und Saudi-Arabien besteht noch der Schleierzwang, der in Libyen ein moralischer ist, aus dessen jahrhundertealter Tradition sich die libysche Frau aber nicht aus eigener Kraft zu befreien vermag. Modernes Denken bricht sich jedoch mit Zeitungen und Zeitschriften sowie Filmen aus Ägypten und

den USA immer mehr Bahn, und dem Schleierzwang der Eingeborenenfrau stehen lächelnde Großaufnahmen sehr freizügiger Filmschauspielerinnen gegenüber.

Die Einwohnerschaft Benghasis besteht heute bis auf einige tausend Europäer aus Eingeborenen, die in alle Lebens- und Wirtschaftsbereiche vordringen. So gab es beispielsweise zur italienischen Zeit nur einige wenige eingeborene Chauffeure. Heute hingegen sitzen Araber und Neger am Steuer hocheleganter Wagen; sie fahren Lastwagen und Omnibusse mit derselben Vehemenz und Anmut wie die aus italienischer Zeit überlebenden Fiaker. Ähnlich wie im benachbarten Ägypten ist es aber auch hier, wie Libyen überhaupt in jeder Beziehung eher eine Fortsetzung Ägyptens als Tunesiens zu sein scheint. Die Pflege der Fahrzeuge läßt hier wie dort sehr zu wünschen übrig, und sie werden meist so lange benutzt, bis sie ihre Räder verlieren oder sonstwie auseinanderbrechen. Das gilt auch für die Pferdekutschen, denen man oftmals schon von weitem ansieht, wenn sie schwankend dahergezuckelt kommen, daß ihre Räder demnächst zerbrechen oder abrollen werden und der bedauernswerte Fahrgast in ziemlich heftigem Aufprall mit dem Oberteil des Fahrzeugs auf der Fahrbahn landen wird. Sonst aber sind die Taxi- und Fiakerfahrer gutmütige Burschen, bei denen man sogar „anschreiben" lassen kann. Es geht allerdings das Gerücht, daß Taxifahrer, die der Homoerotik huldigen, gelegentlich versuchen, europäische Fahrgäste in ihrem Sinn zu beeinflussen. Wer die Bedeutung der rhetorischen Anknüpfungsfrage „What time?" kennt, wundert sich darüber nicht. Alle ankommenden Deutschen werden vom evangelischen deutschen Pastor Benghasis auch auf diese Gefährdung ihrer Sittlichkeit hingewiesen, da die Homosexualität in Libyen nicht verboten ist, wohl aber der Umgang mit Frauen, mit denen man nicht verheiratet ist.

Durch die ehemalige Via Regina ergießt sich also der Strom der Menschen und Fahrzeuge, hier mischen sich arabische Stadtbewohner mit Beduinen, Berbern und seltenen Tuaregs, Neger mit Maltesern, Griechen, Jugoslawen, Juden, wenigen Italienern, die zumeist bestrebt sind, ihre Nationalität zu verbergen und Engländern, Franzosen, Amerikanern und Deutschen. Die berühmten Wohlgerüche des Orients mengen sich mit dem Gestank der Straßen und Häuser. Über allem wacht die Senussi-Polizei, die als Verkehrsregler oder mit umgehängtem Karabiner an allen Straßenecken steht. Sie setzt sich fast ausschließlich aus Beduinen zusammen, die zumeist weder lesen noch schreiben können, da der Orden in den Städten wenig Anhänger besitzt, die Polizei aber eine Vertrauensstellung innehat, die der König selbst als „religiöse Pflicht" umschrieb.

Denn Benghasi ist die Hauptstadt des streng-islamitischen, allmohammedanischen und ursprünglich fremdenfeindlichen Saharaordens der Senussi, der in der östlichen Provinz Libyens, der Cyrenaika, seinen Ausgang nahm; diese trägt noch nach fast drei Jahrtausenden ihren Namen nach der griechischen Nymphe Cyrene, die nach der Sage mit den ersten Siedlern ins Land

zog. Mit „Land der Senussi" bezeichnet man also zweckmäßigerweise allein die Cyrenaika, da Tripolitanien in seiner eingeborenen Bevölkerung zumeist anderen Derwischorden, nämlich den tanzenden und Magie treibenden, anhängt, während die Senussi eben gleichzeitig ein mystischer und realpolitischer Orden sind, der jede ekstatische Äußerung ablehnt und sogar mehr Wert auf eine lebendige „Nachfolge Mohammeds" legt als auf mystische Seeleneinung mit dem Schöpfer.

In Benghasi im „Braunen Haus" zu wohnen, ist nicht so begehrt wie im exklusiven „Hotel Vienna", dem vornehmsten Benghasis, das einer Österreicherin gehört, ein Zimmer zu besitzen. Aber das genannte Haus ermöglicht in jeder Beziehung so interessante Perspektiven, daß der Aufenthalt schlechthin unbezahlbar ist. Die Komödie beginnt mit der Tatsache, daß die Besitzerin eine Italienerin ist, die ihre alten Tage in Tripolis verbringt, dem Gerücht nach aber ihre Jugendjahre einem etwas anrüchigen Gewerbe gewidmet haben soll. Jedenfalls ist der jetzige Pächter des der Größe nach respektablen Hauses ein italienischer Jude, der im Erdgeschoß einen „Biergarten" für Deutsche eingerichtet hat, wo diese in meist angeheitertem Zustand Volks-, Soldaten- und Hitlerlieder noch unvergessenen Inhalts zu singen pflegten, bis das Interesse erlosch und der joviale und tolerante Jude seinerseits das Lokal an einen Araber unterverpachtete, der nun seine Stammes- und Religionsgenossen zu animieren suchte, sich dem Genuß des den Moslems in Libyen polizeilich verbotenen Alkohols heimlich hinzugeben, was ihm dem Vernehmen nach sogar bei Polizisten gelungen sein soll. Nebenan verkauft der Nagib-Nasser-Anhänger Ahmed die Kasusa-Limonade der strenggläubigen Moslems. In dem Lokal hängt noch immer das Nagib-Bild; denn Nasser-Bilder sind in Benghasi noch nicht zu haben. Ahmed ist sehr intelligent und freundlich, aber zweifellos ein ziemlich weit nach links tendierender Revolutionär.

Da mein Aufenthalt in Benghasi ausschließlich dem Studium dienen soll, brauche ich auf meinen Ruf keine Rücksicht zu nehmen, bleibe also getrost im übelbeleumundeten „Braunen Haus" in Gesellschaft der gelegentlich von der libyschen Polizei gesuchten Landsleute wohnen und erlebe Dinge, die man sich in Deutschland nicht träumen läßt. Denn mit der libyschen Polizei kann man leicht in Konflikt geraten. Im großen Gärungsprozeß Nordafrikas sind sie nur ein Pinselstrich im gewaltigen Gemälde des Aufbruchs der farbigen Welt und der wenigen, aus dem ersten chaotischen Nachkriegseuropa entronnenen, jetzt in dieser afrikanischen Götterdämmerung verlorenen Europäer.

Das deutsche Element in Benghasi wird wesentlich von den für die britische Armee in der Cyrenaika tätigen Deutschen bestimmt. In einer Anzahl von knapp tausend drücken sie dem Leben in Benghasi, Barce, Derna, Tobruk und El Adem ihren Stempel auf. Es gibt deutsche Sportvereine, Wettkämpfe mit arabischen und englischen Klubs, eine deutsche Leihbücherei, und auch dem englischen Segel- und Reitklub können die Deutschen beitre-

ten. Viele besitzen eigene Motorräder und Wagen. Gelegentlich sieht man bärtige ehemalige Rommelsoldaten am Steuer unverwüstlicher Kübelwagen zur Jagd in die Steinwüste hinausfahren. Alle Bemühungen des deutschen Army-Pfarrers, hier ein wirkliches religiöses und kulturelles Leben zu wecken (er beabsichtigt noch immer, ein „Deutsches Haus" einzurichten), scheiterten bislang. Benghasi war und ist für die meisten Deutschen — etwas banal ausgedrückt — ein „Wartesaal", in dem ein ständiges Kommen und Gehen herrscht.

Aber nicht nur die Army-Deutschen sind in der Cyrenaika. Deutsche Ärzte haben hier einen guten Ruf Deutschlands begründet, und deutsche Wissenschaftler stehen im Dienst der libyschen Regierung, vielfach auch in Vertrauensstellungen der Königsfamilie. Deutsche Verkehrs- und Geschäftsschilder erwecken das Interesse, und deutsche Exportartikel von der Rasierklinge bis zum Volkswagen, vom Schwarzbrot in Tropenpackung bis zum Exportbier werden von den Arabern gehandelt.

Weit spannt sich in der Stadt Benghasi im Zwielicht, das zwischen moralischer und sozialer Finsternis und humanem und religiösem Licht herrscht, der Bogen der fast untragbaren Gegensätze. Im berüchtigten Kanisterdorf Sabri vor den Toren der Stadt lebt als rassischer und sozialer Sprengstoff das Proletariat, in elenden Hütten aus Kanisterblech und Palmzweigen errichtet; schmutzig und zerlumpt, ein Gemisch aller Rassen, einschließlich weißer und mongoloider, und dennoch nicht ohne jenen Zug von Würde trotz Armut und Schmutz, der auch die ärmsten Bewohner Nordafrikas auszeichnet und zweifellos dem zivilisatorischen Einfluß der islamitischen Weltreligion zuzuschreiben ist.

Benghasi liegt im Schnittpunkt der Rassen, Zeitalter und Zivilisationen, und das verelendete Volk Nordafrikas wartet, wartet auf einen Mahdi und korangemäß auch auf die Wiederkehr Christi, der nach dem Weltgericht in Medina begraben werden wird, wartet also auf das Jüngste Gericht oder die Weltrevolution, auf die himmlische oder irdische Erlösung aus Armut und Elend, Krankheit, Unterdrückung, Laster und Seelennot. Sogar Prostituierte haben Bilder Nagibs in ihren Räumen hängen, von dem sie Befreiung aus ihrer Not erwarten; denn die Frau ist aus dem öffentlichen Leben vollständig ausgeschaltet und kann sich bei der Leichtigkeit der Scheidung und der Unmöglichkeit eines anständigen Broterwerbs bei Armut kaum vor dem Untergang retten.

Nicht alle Moslems weisen jene geistigen und materiellen Vorzüge auf, die den reichen tripolitanischen Kaufmann Sayed Ali Ben Otman auszeichnen. Jeweils am zehnten Tage des Moslemjahres, das ein Mondjahr ist, dem Aschurafest, erhält er von seiner Familie den korangemäßen Auftrag, den Armen und Bedürftigen ihren Anteil in Form einer Gabe zu entrichten. Starke Polizeiaufgebote müssen dann nach der alten Burg in Tripolis beordert werden, wo sich tausende Männer, Frauen und Kinder um fünf Männer drängen, die Geld zu verschenken haben. Die Schätzungen über die Höhe

des einmal im Jahre verteilten Betrages schwanken zwischen 500 und 5000 £ (1 £ = DM 11,76), aber der lächelnde Sayed (Exzellenz) Ben Otman lehnt es ab zu verraten, was der „Almosen-für-die-Armen"-Tag ihn gekostet hat. „Ich setze lediglich eine jahrhundertealte Familientradition fort", sagt der bescheidene Otman. 1954 waren an 2000 Menschen in dem Tunnel versammelt, der die beiden seewärts gerichteten Bastionen der Burg verbindet. Zur festgesetzten Zeit, morgens 11 Uhr erscheint Otman, während seine Begleiter Koffer mit nagelneuen Banknoten tragen. Die karitativen Moslems stellen sich am schmalen Seepfad außerhalb der Burg auf, und Polizisten lassen nur jeweils eine Person zu ihnen. Auch zahlreiche Blinde und Krüppel sind versammelt, und keiner geht unbeschenkt von dannen. Mütter mit Kindern erhalten auch für diese Geld. Fünf- und Sechsjährige sind die Jüngsten, die allein gekommen sind, während das Alter durch Achtzigjährige vertreten ist. Die Verteilung dauert insgesamt zwei Stunden, während derer Sayed Otman mindestens £ 1000,— (ca. 12000,— DM!) verteilt hat, bis er gehen kann, begleitet von den Segenswünschen der Tausende. Man stelle sich diese Szene einmal im christlichen Europa vor!

Zwischen Eisschränken und Nasenringen drängt ein neues Zeitalter ans Licht. Eine gewaltige Aufgabe harrt hier des Christentums, aber auch des Deutschtums; denn nur ein Deutscher ist heute in Nordafrika noch sicher, und unter den Menschen unabhängiger nordafrikanischer Staaten hat das Deutschtum noch eine glänzende Zukunft. Was aber in Nordafrika nottut, ist echtes Christentum im Sinn eines heiligen Franziskus, der nicht richtete, sondern selbst Räubern auf weißem Tuch den Tisch göttlicher Liebe deckte. Nicht mit Panzern und Flugzeugen und „Revanche"-Akten wird Nordafrika für die europäische Zivilisation und ihre Verteidigung gewonnen und gehalten, sondern jetzt nur noch mit tätiger Liebe und echter Partnerschaft auf allen Gebieten. In der arabischen Welt werden jetzt die Waffen nicht mehr schweigen, bis sie ihre volle Freiheit errungen hat. Erst dann kann sie wieder zur Zusammenarbeit mit Europa kommen. In Libyen werden heute Rebellen in Ausbildungslagern geschult, und seine Karawanenstraßen sind Wege des Waffentransfers. Die Solidarität der islamischen Welt bewährt sich erneut. Das Kommende ist heute schon deutbar. Nicht nur aus den im Brennpunkt der Geschehnisse stehenden Scheichs, Emirs, Sultanen, sondern mehr noch aus dem Antlitz der Bettler, in deren Seelen tröstlich und verheißungsvoll die glühende „Schrift"-Offenbarung des Korans brennt:

„... die lautern Diener Allahs,
die sollen eine festgesetzte Versorgung erhalten;
Früchte; und geehrt sollen sie sein
in den Gärten der Wonne,
auf Polstern, einander gegenüber.
Kreisen soll unter ihnen ein Becher aus einem Born
weiß, süß den Trinkenden;

kein Schwindel soll in ihm sein
und nicht sollen sie von ihm berauscht werden.
Und bei ihnen sollen sein
züchtig blickende großäugige Mädchen,
gleich einem versteckten Ei ..." (Sure 37, Vers 39).

ZEITBERICHT

10 Jahre UNESCO — Die Volksschule auf dem Lande — Lehrer-Tagung im Zeichen der Geschichte — Spanien baut Schiffe

10 Jahre UNESCO

Im November 1945 kamen in London die Vertreter von 44 Staaten zusammen, um über die Statuten einer von den Mitgliedstaaten der UN zu schaffenden Einrichtung zu beraten, die sich vor allem mit Fragen der Erziehung (Education), der Wissenschaft (Science) und der Kultur (Culture) befassen sollte. Diese Einrichtung trat am 4. November 1946 in Paris ins Leben, wo sie auch heute noch sitzt und eben daran ist, ein neues, für sie errichtetes Gebäude in der Nähe des Invalidendomes zu beziehen.

Das Jubiläumsheft (November/Dezember 1956) des UNESCO Courier unterscheidet sich rein äußerlich nicht von den übrigen Heften der Zeitschrift, die das Institut herausgibt, um von seiner Tätigkeit zu berichten. Technisch ausgezeichnet aufgemacht, mit hervorragenden Bildern ausgestattet — besonders bemerkenswert ist das Januarheft 1957 mit Bildern von seltenen Kunstschätzen aus der ganzen Welt —, gibt die Zeitschrift jeweils einen interessanten Einblick in das geistige Leben der Welt, vor allem in die Bemühungen der UNESCO, die Errungenschaften der modernen Zivilisation den unterentwickelten Völkern zugänglich zu machen.

Das Jubiläumsheft bringt einen Leitartikel über diese ersten 10 Jahre, in dem nach dem Fortschritt in der Menschheit gefragt wird. Einem Bürger des 19. Jahrhunderts wäre dieser Beitrag wohl etwas resigniert vorgekommen; denn „niemand glaubt, daß die Menschen im Laufe der Jahre verträglicher und weiser werden, und niemand kann sagen, daß sie glücklicher werden". Ein bemerkenswerter Ton in einer Zeitschrift der reinen Humanität, die augenscheinlich das Heil der Welt so sehr in der Verbreitung von Zivilisation und technischem Fortschritt sieht. Dem Leitartikel folgt ein Bildartikel „With These Two Hands" (Mit diesen beiden Händen). Hände des Menschen! Hände von Bettlern und Hände von Künstlern, Hände des Bauern und Hände eines Blinden, Hände, die verschlungen Zeugnis eines gemeinsamen Schicksals sind. Welch ein Wunder sind doch die Hände des Menschen, und welche Kraft des Zeugnisses steckt doch in ihnen! Aber eben dieses Zeugnis vermissen wir unter den Bildern: es fehlen die betenden Hände! Sollte die UNESCO in den 10 Jahren ihres Bestehens auf all den Wegen, die sie zu den verschiedensten Völkern gegangen ist, nie der Not über allen Nöten der Menschheit begegnet sein, der einzigen, heute wirklich brennenden Not: der Not um Gott. Das Wort Gott haben wir in dem Jubiläumsheft kein einzigesmal gefunden. Und man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß es auch in den übrigen Heften kaum vorkommt. Aber was ist Erziehung, Wissenschaft, Kultur ohne Gott? Doch nur tönen-

des Erz und eine klingende Schelle. Das neue Haus der UNESCO, es mag architektonisch noch so gelungen sein, wäre dann trotz seines betonierten Fundaments auf den Sand gebaut, und es braucht nur ein Sturm zu kommen, daß es einfällt.

Die Volksschule auf dem Lande

Der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen hat für die Volksschule auf dem Lande folgende Empfehlung gegeben:

„Eine großzügige und sorgfältige Neuordnung des ländlichen Bildungswesens und der Schule auf dem Lande braucht Zeit. Diese Aufgabe läßt sich nur im Rahmen einer Gesamtordnung des Schulwesens lösen, für die der Ausschuß einen Plan vorlegen wird. Doch lassen sich schon jetzt folgende Empfehlungen aussprechen:

1. Die Klassenstärken und die Zahl der Lehrerstellen sollten nicht nach dem Muster städtischer Verhältnisse bemessen, sondern den jeweiligen dörflichen Bedürfnissen angepaßt werden. Insbesondere sollten mehrklassige Systeme nicht deshalb rückgebildet, Lehrerstellen nicht deshalb eingespart werden, weil einzelne Jahrgänge schwächer sind.
2. Kein Dorf sollte seine Schule verlieren, weil die Schülerzahl zu gering geworden ist. Einklassige Grundschulen werden nicht immer zu vermeiden sein. Doch sollte auch an solchen Schulen der Unterricht nach Möglichkeit bereichert werden, etwa mit Hilfe von Lehrern aus benachbarten Dörfern. In der heutigen Volksschul-Oberstufe sollten auch bei geringeren Schülerzahlen nicht mehr als zwei Jahrgänge im Abteilungsunterricht einer Klasse zusammengefaßt, die Abschlußklassen in der Regel für sich geführt werden. Wo in einzelnen Dörfern die Zahlen nicht ausreichen, wird das in günstig gelegenen Sammelklassen geschehen können. Bei ihrer Planung sollte von vornherein mit bedacht werden, wie weit sie der Erleichterung des späteren Übergangs in die Mittelschule und ins Gymnasium zu dienen vermögen.
3. Trotz den nicht zu verkennenden Schwierigkeiten soll auch auf dem Lande in der heutigen Volksschuloberstufe Gelegenheit zu fremdsprachlichem Unterricht gegeben werden, sei es, daß man die Schüler mehrerer Dörfer zusammenfaßt, sei es, daß man einem Lehrer die Möglichkeit gibt, mit Hilfe eines Kraftfahrzeugs mehrere Schulen zu versorgen.
4. Wo es die Verhältnisse zulassen, sind in ausgebauten Systemen (oder in Sammelklassen) Einrichtungen vorzusehen, die einen späteren Übergang zu mittleren und höheren Schulen ermöglichen, zum Beispiel Mittelbau- oder Aufbauzüge. Wenn es gelingt, das Niveau der Dorfschule im ganzen zu heben und eine Fremdsprache in den Lehrplan der Oberstufe einzuführen, läßt sich der Übergang vielleicht auch ohne besondere Einrichtungen erleichtern. Jedenfalls sollte erstrebt werden, die Landkinder möglichst lange in ihren Familien zu belassen und ihnen vor allem auch die unerfreuliche Bahnfahrt nach Möglichkeit zu ersparen.
5. In den meist kleineren Klassen der Landschule können Minderbegabte leichter mitgeführt werden. So wird man für Kinder, die das Ziel der Schule nicht voll erreichen, keine besonderen Abschlußklassen vorzusehen brauchen. Für wirklich hilfsschulbedürftige Kinder bedarf es jedoch besonderer Einrichtungen. Neben Hilfsschulen und Hilfsklassen auch in kleineren Städten, die von Kindern umliegender Orte besucht werden können, sollten Heimhilfsschulen eingerichtet werden.
6. Ein neuntes Volksschuljahr, für dessen Einrichtung sich der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen in seiner Empfehlung vom 15. 2. 1954 ausgesprochen hat, ist auch auf dem Lande unentbehrlich. Es wird dort im allgemeinen, größere Dörfer ausgenommen, nur in Sammelklassen benachbarter

Dörfer zu verwirklichen sein. Es dient wie in den städtischen Schulen einerseits einem besseren Abschluß der einfachen Allgemeinbildung, nicht zuletzt auch der politischen Bildung, für die vorher in vieler Hinsicht der Ansatz fehlt; anderseits sind im neunten Schuljahr praktische Grundlehrgänge für die wesentlichen ländlichen Berufe — Landwirtschaft als Haupt- und Nebenbeschäftigung, ländliche Hauswirtschaft, ländliches Handwerkertum und ländliche Industrie — einzubauen. Für die Abschlußklassen, vor allem aber für das neunte Schuljahr, empfiehlt sich die Trennung der Geschlechter, weil die lebenskundliche Erziehung der vierzehnjährigen Jungen und Mädchen verschieden sein muß. Sie kann nicht auf einzelne Fächer beschränkt werden, sondern bestimmt den ganzen Unterricht. Spezielle Berufsausbildung gehört nicht in die Volksschule.

7. Die Landschule muß damit rechnen können, daß ihre Arbeit durch Berufsschulen und Erwachsenenbildung fortgesetzt wird. Der Ausbau eines lückenlosen Netzes ländlicher Berufsschulen darf deshalb nicht an finanziellen oder technischen Schwierigkeiten scheitern. Auch die ländlichen Berufsschulen werden bewußt ihre Arbeit an den Abschluß der Volksschulen ihres Bereiches anknüpfen. Die nicht landbebauende Jugend stadtnaher Dörfer sollte städtische Berufsschulen besuchen. Bei stadtfernen Dörfern wird die ländliche Berufsschule Rücksicht auf die Bedürfnisse aller Jugendlichen zu nehmen haben. — Das ländliche Bildungswesen gipfelt in Einrichtungen der Erwachsenenbildung, insbesondere in Volkshochschulen und Fortbildungskursen.
8. Eine besonders schwierige Aufgabe ist den ländlichen Volksschulen wie dem ländlichen Bildungswesen überhaupt durch die Kinder der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge gestellt. Einerseits gilt es, ihnen das Einleben in die neuen Verhältnisse zu erleichtern und sie für die neuen Lebensbedingungen auszubilden; anderseits sollte ihnen das geistige Erbe ihres Heimatraumes und dessen volkstümliche Überlieferung erhalten bleiben. Es bestand die Gefahr, daß der richtige Weg zwischen den Extremen unerfüllbarer Wünsche und bedingungsloser Anpassung versäumt wurde; indessen rechtfertigen schon die bisherigen Erfolge der Schularbeit die Erwartung, daß es gelingen wird, die alteingesessenen und die zugezogenen Kinder an dem allen gemeinsamen deutschen Bildungsgut Anteil nehmen zu lassen.
9. Die ländliche Volksschule braucht Lehrer, die auf ihre Aufgabe gründlich vorbereitet sind und Freude an deren besonderen Ansprüchen haben. Sollen sie auf die Dauer der Versuchung widerstehen können, zur Stadt abzuwandern, so muß für die Belastung, die ihnen durch die Ausbildung ihrer eigenen Kinder in weiterführenden Schulen entsteht, ein Ausgleich geschaffen werden. Man wird ihnen auch nachdrücklich helfen müssen, wenn sie sich für ihre Aufgaben geistig immer besser zu rüsten suchen."

Lehrer-Tagung im Zeichen der Geschichte

Die Studientagungen des Jahres 1956 für weltliche und klösterliche Lehrkräfte, die vom Bischöflichen Amt für Männer- und Frauenseelsorge Eichstätt in Schloß Hirschberg veranstaltet wurden, standen unter dem Leitgedanken: „Geschichte — Aufgabe und Sendung". Mehrere Schulräte und eine große Anzahl von Lehrern und Lehrerinnen aus ganz Süddeutschland besuchten die Tagungen, die vom 6. bis 11. Aug. 1956 und vom 13. bis 18. August 1956 stattfanden. Domkapitular Dr. Alois Brems, Eichstätt, der vor sieben Jahren diese Tagungen ins Leben rief, begründete in seiner Einführung die eigenwillige Thematik, die in den Mittelpunkt vier Heiligengestalten stellte: Benedikt von Nursia, Ignatius von Loyola, Theresia von Lisieux und Thomas Morus. Geschichte sei das Walten Gottes in der Zeit, das besonders an seinen Heiligen offenbar wird.

P. Beda Müller OSB, Neresheim, hielt das Referat über den heiligen Benedikt. Benedikt stellte die Einheit von Glauben und Leben wieder her und wurde dadurch zum „Vater des Abendlandes". Klare Unterscheidung, klare Rangordnung und vernünftige Synthese von Gebet und Arbeit, Gottesdienst und Weltdienst zeigen die Weltnähe des gottzugewandten Mönches. Kein Lebensbereich verträgt es, wenn er mit Interesse überladen wird. Nicht der einseitige Spezialist erfüllt den geschichtlichen Auftrag, sondern der Mensch in der Harmonie. Und daran krankt ja besonders unsere Zeit, in der so viele Geistesrichtungen zusammentreffen, die die Einheit zerstören. St. Benedikt zeigt in Leben und Regel einen Weg, die Sehnsucht nach Ordnung und Einheit zu stillen.

Ignatius von Loyola. Gestalt und Werk dieses Heiligen aus geschichtlicher Verzerrung und Verleumdung herauszulösen und für die Gegenwart zu deuten war die Aufgabe des Referates von P. Fruhsdorfer SJ, Nürnberg. Wenn je einer der Teilnehmer an ein besonderes „Geheimnis" der Jesuiten geglaubt hatte, in diesem Vortrag wurde ihm klar, wie die innere Kraft heißt, die das Werk des heiligen Ignatius kennzeichnet. Liebe zu Gott, verstanden als Dienst an der Kirche, Klugheit, deren wesentliches Merkmal die Unterscheidung der Geister ist, und tiefe Innerlichkeit zeichnen den Charakter des Heiligen aus. Aufgabe und Sendung für den Erzieher unserer Zeit ergeben sich aus dem Auftrag des heiligen Ignatius an seine Söhne: Verbindung von persönlich geprägter Frömmigkeit (Mündigkeit des Laien) und Weltdurchdringung im Geiste des Evangeliums und unwandelbarer Treue zur Kirche.

Prof. Dr. Alois Stöger, St. Pölten, ließ aus tiefer Kenntnis ihrer Schriften und von Herzen kommendem Verständnis ihres „Kleinen Weges" Gestalt und Botschaft der kleinen heiligen Theresia heraustreten aus der Verborgenheit ihres Lebens im Karmel. Ihrer Erkenntnis, daß Humanität allein nicht genügt, weil es kein Menschsein aus sich selbst gibt, entsprang ihr felsenfestes Vertrauen auf die Vatergüte Gottes. Und die Konsequenz des „Kind-seins vor Gott" war ihre vollkommene Hingabe, die so oft als kindliche Sentimentalität abgelehnt wird, in Wirklichkeit aber der „große Weg" des Evangeliums ist. Für den Erzieher gibt es keine entscheidendere Aufgabe als die, den anvertrauten Kindern auf ihrem Weg zu Gott behilflich zu sein.

Joseph Joos, Fulda, der als christlicher Politiker im Deutschen Reichstag wirkte und im Dritten Reich für seine Gewissensüberzeugung den Leidensweg durch Dachau gehen mußte, war der berufene Mann, Leben und Bedeutung des heiligen Thomas Morus, des „Heiligen des Gewissens", darzustellen. Für die Teilnehmer war die Begegnung mit dem weisen und dennoch jugendlich begeisterten „Vater Joos" ein Erlebnis, das sie auch Thomas Morus besser verstehen ließ. Der Lordkanzler von England war kein Hitzkopf, der das Martyrium gesucht hätte. Er war ein abgewogener und abwägender Geist, der aber in seinem fein gebildeten Gewissen genau den Augenblick erfaßte, wo er nicht mehr mit seinem König gehen konnte, ohne gewissenlos zu handeln. Die Bildung des persönlichen Gewissens gehört zu der großen Aufgaben heutiger Erziehung. Wir müssen abgehen von der Praxis, in Kirche und Staat immer nur auf Weisungen von oben zu warten und die Verantwortung auf Kollektive abzuschieben.

Bei der Studientagung für weltliche Lehrkräfte wurden die Nachmittagsstunden ausgefüllt mit den ausgezeichneten Referaten von Helmut Boretzki, Eichstätt, über „Das Mittelalter in unseren Geschichtsbüchern" und Dr. Matthias Schuster, Eichstätt, über „Die Reformation und Gegenreformation im Schulwesen". Ein liebevoll zusammengestellter Lichtbildervortrag von Herbergvater Toni Murböck, Eichstätt, führte in die „Schöne kleine Welt" der Blumen und Tiere. Den Abschluß bildete ein theologisch und pädagogisch gleich tief durchdachtes Referat von Prof. Dr. Alfons Fleischmann, Eichstätt, über „Das christliche Ordnungsbild in der Erziehung heute".

Bei der Tagung für klösterliche Lehrkräfte gehörten die Nachmittage nach der Anregung der Religiosen-Kongregation für Ordensschwestern in Rom vom Frühjahr 1956 der Beschäftigung mit den Grundsätzen der katholischen Soziallehre. In vier ausgewogenen Referaten sprach der bekannte Moraltheologe und Soziologe P. Bernhard Häring, Gars, über „Grundgesetze der Gemeinschaftsordnung (Der Mensch als Sozialwesen — Sozialprinzipien)", „Das Naturrecht als Sicherung der sozialen Ordnung (Grund- und Menschenrechte)", „Gerechtigkeit und Liebe als tragende Kräfte der Gemeinschaft (Soziale Gerechtigkeit)" und „Der Staat und die Grenzen seiner Gewalt".

Musiklehrer Schwab, Treuchtlingen, und Musikpräfekt Mayer, Eichstätt, trugen das Ihre dazu bei, daß sich eine frohe Gemeinschaft bildete, die morgens vor dem Altar begann und abends mit einer Schriftlesung (Prof. Dr. Stöger) in der Kapelle den Tag beschloß.

Spanien baut Schiffe

Ein wichtiger industrieller Fortschritt hat sich während der letzten Jahre auf fast allen Gebieten des spanischen Lebens bemerkbar gemacht. Die große Nachfrage nach Erzeugnissen der Hüttenindustrie bei gleichzeitigem Mangel an Rohstoffen führte zu Versorgungsschwierigkeiten zwischen der eisenschaffenden und eisenverarbeitenden Industrie. Die Hüttenindustrie war zu einem großen Prozentsatz auf die Herstellung von Stahl aus Schrott angewiesen. Fehlender Schrott und kaum vorhandene Einfuhrmöglichkeiten bildeten aber ein starkes Hindernis für die Entwicklung der nationalen Industrie.

Diesem Umstand Rechnung tragend, erließ die spanische Regierung am 15. Juni 1950 eine Verfügung, durch welche sie das Instituto Nacional de Industria mit der Schaffung eines großen Hüttenwerkes beauftragte, ohne daß jedoch später durch seine Inbetriebnahme die Versorgung der privaten Hüttenindustrie mit Rohmaterial in Mitleidenschaft gezogen würde. So entstand die „Siderúrgica" von Avilés, die bei voll ausgenutzter Arbeitsleistung jährlich 600000 bis 700000 t Stahl liefern wird. Damit dürfte das bis jetzt vorhanden gewesene Problem seine Lösung gefunden haben.

Die Auswirkungen all dieser Material- und Versorgungsschwierigkeiten auf die spanische Handelsflotte waren die Ursache dafür, daß das Arbeitstempo beim Bau von Schiffen, die für den nationalen Handel so dringend benötigt wurden, keine Beschleunigung erfuhr. Der Bau der benötigten Tonnage ist aber von höchster Dringlichkeit, um Spanien die Zahlung großer Devisensummen an ausländische Mächte zu ersparen.

Die gegenwärtige Produktion von Schiffsblechen für den Schiffsbau beläuft sich auf 25000 t. Es werden jedoch 60000 t für den Bau von Schiffen in den spanischen Werften, deren augenblickliche Jahresleistung 100000 t beträgt, benötigt. Innerhalb kurzer Zeit, d. h. mit der Inbetriebnahme der „Siderúrgica" von Avilés, wird aber der von der Regierung aufgestellte Plan durchgeführt werden können, der vorsieht, eine Million Tonnen Schiffsraum innerhalb von zehn Jahren — vom jetzigen Zeitpunkt ab gerechnet — in Dienst zu stellen. Bis zur vollen Leistungsfähigkeit des neuen großen Hüttenwerkes wird man jedoch noch 35000 t importieren müssen, um den Bedarf von 60000 t zu decken.

Die spanischen Werften

Spanien besitzt sechs große Werften, die Schiffe mit einer Registertonnage bis zu 10000 t oder darüber bauen können. Es sind folgende: die zu dem staatlichen Unternehmen „Bazán, de Construcciones Navales Militares" gehörenden Werften von El Ferrol del Caudillo, Cartagena, und La Carraca in Cádiz; die Werften von

Sestao (Bilbao) und Matagorda (Cádiz) der „Sociedad Española de Construcción Naval"; die Werften der „Compañia Euskalduna de Construcción y Reparación de Buques" in Bilbao; die Werft der „Unión Naval de Levante, S.A." in Valencia; die „Astilleros de Cádiz, S.A." und die Werft von Sevilla, die dem staatlichen Unternehmen „Elcano" unterstellt ist.

„Bazán, de Construcciones Navales Militares", „Elcano" und „Astilleros de Cádiz, S.A." sind staatliche, vom Instituto Nacional de Industria abhängende Unternehmen. Die Werft von El Ferrol del Caudillo, der Leitung von Bazán, de Construcciones Navales Militares" unterstellt, ist die leistungsfähigste ganz Spaniens, die auch den Bau von Schiffen mit großer Tonnage in ihren Hellingen zuläßt.

In den Werften des staatlichen Unternehmens „Elcano" können jährlich bis zu 25000 BRT gebaut werden. Es handelt sich bei diesen Schiffen vor allem um solche mit mittlerer Tonnage, Baggerschiffe, Fischereifahrzeuge, Schiffe für den Transport von Wasser, Schleppschiffe, Barkassen usw. Die „Elcano", die demnächst neue Werften in Barcelona bauen wird, besitzt außerdem die Werke von Manises, in denen Hilfsmaschinen für Schiffe und Dieselmotore mittlerer und geringerer Leistungsfähigkeit, Stromerzeugeraggregate, Pumpen usw. hergestellt werden. Zu Beginn des letzten Jahres verfügte die „Elcano" über 37 Schiffe mit einer Gesamttonnage von 101402 BRT; von diesen 34 standen 19 in Diensten des Unternehmens, die restlichen 18 waren verpachtet.

Die Werften der „Astilleros de Cádiz, S.A." (ehemals „Echevarrieta y Larrinaga") sind außer mit dem Bau von Schiffen auch mit den Arbeiten in dem großen, in ihrer Nähe liegenden Dock von Rosario beauftragt, das häufig von ausländischen Schiffen in Anspruch genommen wird.

Außer den bereits erwähnten Werften gibt es auf spanischem Boden noch weitere, die Schiffe von mehr als 1000 BRT bauen können. Es handelt sich dabei um folgende: „Astilleros y Talleres del Noroeste" in Perlio (Ferrol del Caudillo); „Astilleros Hijos de J. Barreras" in Vigo; „Corcho Hijos" in Santander; „Talleres del Astillero" in Astillero (Santander); „Tomás Ruiz de Velasco, S.A." in Bilbao; „Astilleros del Cadagua" in Bilbao; „Sociedad Metalúrgica Duro-Felguera" in Gijón und „Construcciones, S.L." in Miera Moaña (Vigo).

Weitere 18 Werften beschäftigen sich mit dem Bau von Schiffen zwischen 100 1000 RT, insbesondere von Fischereifahrzeugen und Frachtschiffen.

Die Leistungsfähigkeit all dieser Werften kann, wie bereits erwähnt, bei jährlich mehr als 100000 RT fertiggestelltem Schiffsraum liegen, wenn sie regelmäßig mit Schiffsblechen, Formstahl und anderem benötigtem Material versorgt werden, das zur Durchführung der Arbeiten unerläßlich ist. In vielen dieser Werften werden gegenwärtig die Anlagen erweitert und Modernisierungen durchgeführt, die erheblich zur Steigerung der Kapazität und Produktivität beitragen werden.

Die im letzten Jahr gebauten 70000 t Schiffsraum liegen, obwohl sie die in den vorhergehenden Jahren erreichten Ziffern übertreffen, noch weit unter der wirklichen Leistungsfähigkeit der Werften. Dieser Umstand hat seine Ursache in der unzureichenden Versorgung mit dem benötigten Material in- und ausländischen Ursprungs.

Staatliche Hilfe für den Schiffsbau

Wie bereits zu Anfang erwähnt, wurde vom Staat ein Plan genehmigt, der den Bau von einer Million Tonnen Schiffsraum innerhalb von zehn Jahren vorsieht. In ihm sind die finanziellen Hilfen für die Schiffsbauunternehmer festgelegt und die vorgeschriebenen Schiffstypen aufgeführt.

Seit 1939 wurden Gesetze für Schiffsbau-Kredite verkündigt, Schiffahrtsprämien gewährt und staatliche Unternehmen gegründet. Trotzdem verfügt die spanische Handelsflotte nicht über die zur Erfüllung aller Aufgaben benötigten Ein-

heiten. So hat sich nun kürzlich die Regierung dieser Angelegenheit mit aller Energie angenommen und das „Gesetz zum Schutze und zur Erneuerung der Handelsflotte" einem eingehenden Studium unterworfen, durch das folgende Schiffstypen als von besonderem Interesse bezeichnet werden: Fahrzeuge für die Küstenschiffahrt zwischen 150 und 5500 t Eigengewicht, aufgeteilt in sieben Klassen; Passagierschiffe nicht unter 10000 t Gesamttonnage; zwei Klassen von Trampschiffen zu 7000 und 10000 t und drei Klassen von Tankern zu 8000, 18000 und 25000 t Eigengewicht.

Finanzielle Hilfe des Staates für die Schiffsbauunternehmer

Mit dem Ziel, die Privatinitiative zu fördern und den Bau der Schiffe zu erleichtern, die benötigt werden, um den aufgestellten Plan zu verwirklichen, wird die Regierung 80% des Schiffswertes durch die Gewährung eines Kredits finanzieren, der bei 2%iger Verzinsung innerhalb von 20 Jahren zurückzuzahlen ist. Dabei wurde berücksichtigt, daß sich bei einem mittleren Wert von 13000 Peseten pro Tonne die Kosten für ein Schiff von 10000 t auf 130 Millionen Peseten belaufen würden, eine solche Summe aber nicht allen Schiffsbauunternehmern zur Verfügung steht. Wird trotz dieser Erleichterungen die im voraus festgesetzte Tonnage nicht erreicht, so nimmt sich der Staat vermittels der „Elcano" des entstandenen Defizits an, ohne jedoch, wohlverstanden, in Wettbewerb mit den privaten Unternehmen zu treten.

Was die Modernisierung der Werften anbetrifft, so darf die den Schiffsbauunternehmern im Höchstfall gewährte Hilfe nicht 60% der Gesamtkosten überschreiten; für die Durchführung dieser Arbeiten wurden dabei die ersten drei Jahre, vom Inkrafttreten des Gesetzes an gerechnet, festgesetzt. Gleichermaßen kommen die spanischen Schiffsbauunternehmen in den Genuß einer 50%igen Senkung der allgemeinen steuerlichen Abgaben und staatlichen Stempelgelder sowie verschiedener anderer Verfügungen, die sich als nutzbringend für diejenigen erweisen werden, die ihre Tätigkeit auf diesen Zweig der Handelsflotte ausdehnen. Wie aus den gemachten Ausführungen hervorgeht, wird alles getan, um der spanischen Flotte die augenblicklich fehlende Tonnage zu verschaffen.

Bei der Vergebung der Baugenehmigungen geht man nach drei Kategorien vor, wobei der Vorzug den Schiffen gegeben wird, die sich den im Plan aufgeführten Typen anpassen; an zweiter Stelle stehen diejenigen, deren Bau nach Ermessen der Regierung einer durch Gründe gerechtfertigten Förderung gleichkommt.

Zu unserem Beitrag „Aus dem brennenden Ghetto"

Wir haben im Dezemberheft 1956 Aufzeichnungen eines Juden aus dem brennenden Ghetto Warschaus veröffentlicht, die sich als Tatsachenbericht geben. Wie wir inzwischen erfahren mußten, handelt es sich aber nicht um einen solchen, sondern um das Werk eines in New York lebenden jüdischen Schriftstellers Zvi Kolitz, der persönlich nicht im Warschauer Ghetto gelebt hat. Das Werk kann somit nur dichterischen Wert beanspruchen. Die Dichtung wurde bereits von RIAS-Berlin gesendet und von den „Neuen Deutschen Heften" (Verlag C. Bertelsmann) Heft 22, Januar 1956, wo Frau Anna Maria Jockl, die Übersetzerin auch über den Weg des Manuskripts berichtet, veröffentlicht. Beides war der Schriftleitung und der Herausgeberin unbekannt. Ihnen wurde das Stück als bisher unveröffentlicht angeboten, und sie glaubten ihre Bedenken gegen manche Unglaubwürdigkeiten der Darstellung auf Grund der äußeren Quellenlage zurückstellen zu können. Für die Aufklärung danken wir unserm langjährigen Abonnenten Herrn Dr. August Most, Düsseldorf, sowie der Schriftleitung der „Neuen Deutschen Hefte".

UMSCHAU

Der Papst und der Krieg

Merkwürdige Stimmen sind aus Deutschland über die Weihnachtsansprache des Papstes nach Rom gekommen. Man hätte glauben können, sie stammten aus der Presse der kommunistisch besetzten Zone. Sie waren auch in einer merkwürdigen Übereinstimmung mit den Kommentaren aus Moskau selbst oder nahmen sogar Moskau ausdrücklich in Schutz. Sie waren aber nicht in Übereinstimmung mit dem einhelligen Urteil der gesamten freien Welt.

Wir sind nicht der Auffassung, daß der Kirchenpräsident von Hessen, Martin Niemöller, bei ehrlichem Überschauen der traurigen Bilanz seines Auftretens gegen die Papstansprache gerade unter der Rücksicht, daß er nur einen sehr einseitigen Beifall gefunden hat, zufrieden sein kann. Wir sind aber der Auffassung, daß der Heilige Vater in seiner Ansprache den religiösen und christlichen Kräften innerhalb der Ökumene bedeutend nähersteht als der kirchliche Führer in Wiesbaden.

Bevor der Papst seine im Zusammenhang zu nehmenden Ausführungen über Militärdienst, Waffen und Krieg macht, schickt er eine gleichsam pädagogisch verstandene Warnung voraus: „Niemals kann man eine gute Politik machen mit dem bloßen Gefühl, noch weniger die wahre Politik von heute mit den Gefühlen von gestern und vorgestern". Zweifellos ist damit alles gemeint, was sich an Ressentiments aus den Erfahrungen und Erlebnissen der einzelnen Völker hinsichtlich Militärpflicht, Waffen und Krieg angesammelt hat und in der Auseinandersetzung der Parteipolitik eine verhängnisvolle Rolle spielt. Der Papst trifft zweifellos hier einen sehr wesentlichen Punkt der Situation. Besonders die Außenpolitik der Völker kann nur mit sehr nüchterner Erwägung der Gegebenheiten und Ziele geführt werden. Außenpolitik darf nicht zur Klaviertastatur werden, auf der die einzelnen Parteien aus innerpolitischen Interessen spielen. Die päpstlichen Ausführungen über Militärdienst, Waffen und Krieg beginnen daher selber mit einer sehr nüchternen Feststellung der Lage. Panzer rollen über Grenzen, um zivilisierten Völkern eine von diesen ausdrücklich verabscheute Lebensform aufzuzwingen. Man überspringt die Etappen möglicher Verhandlungen und Vermittlungen und droht die Anwendung von Atomwaffen an, „um konkrete Forderungen durchzusetzen, sie mögen berechtigt sein oder nicht".

Wer demgegenüber die Lehre Pius' XII. über den Krieg von Anfang an überblickt, findet sie durchaus in Übereinstimmung mit der Lehre seiner Vorgänger und der katholischen Moraltheologie überhaupt. Der Krieg wird nur dann zu verhindern sein, wenn eine starke Organisation der Völker geschaffen ist, die sich schützend vor jedes Volk stellt, das in der angedeuteten Weise bedroht ist. Ja, wir müssen sagen, daß der Heilige Vater diesen Grundgedanken noch weiter und praktisch unterstreicht. Er will aus der Weltorganisation der Völker eine starke Institution gemacht wissen, die solchen Möglichkeiten der Bedrohung dadurch begegnet, daß das Rüstungswesen unter eine allgemeine und dauernde Kontrolle gestellt wird.

Deshalb kann der Papst mit Recht sagen, er habe nicht die Absicht, die Fronten zu versteifen und der Friedensmission seines hohen Amtes entgegenzuhandeln. Aber christlich denken heißt eben auch realistisch denken. Solange jene starke Organisation der Völker nicht besteht, ist für jedes Volk mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es in eine Situation hineingerät, wo als einziges Mittel der Verteidigung der Krieg bleibt. Wer einer verantwortungsbewußten Regierung unter diesen Umständen das Recht bestreitet, alle Maßnahmen außen- und innenpolitischer Art zu treffen, um durch Militärdienst und Waffenbeschaffung sich vorzubereiten, fordert Unmögliches und Unverantwortliches. Ja, er beschwört die

Gefahr herauf, daß die jungen Menschen eines solchen Volkes, die verhindert wurden, sich für die Verteidigung ihrer Freiheit zu rüsten, hernach in fremdem Militärdienst für die Unfreiheit kämpfen müssen.

Wer diesen Zusammenhang der Ausführungen des Papstes über Militärdienst, Waffen und Krieg richtig erwägt, wird nicht finden können, daß der Papst hier einen besonderen Aufruf zum Präventivkrieg erlassen habe. Davon steht in der Ansprache aber auch *kein* Wort. Man kann nur annehmen, daß bestimmte Vorurteile bestimmte Leute verhindern, klar zu lesen. Noch viel weniger kann aus der Ansprache herausgelesen werden, daß die Katholiken eine besondere Kriegsbegeisterung zu entfalten hätten. In dieser Ansprache hat Papst Pius XII., genau wie in vorausgehenden Ansprachen, mit ernsten Worten auf das schwere Problem der Friedenswahrung und des Kampfes für den Frieden hingewiesen.

Aber es ist zu sagen, daß nur derjenige, der die Friedensordnung der Völker — wie der Heilige Vater wiederum betont — auf absolute Werte gründet, sie solid und sicher gründet. Er wird vor leichtfertigem Kriegsgeschrei und Kriegführen gefeit sein. Diejenigen aber, die die Friedensordnung der Welt lediglich als Parole auffassen, um für eine bestimmte Weltanschauung, sei es die kommunistische, sei es eine humanitär-positivistische, Propaganda zu machen, werden im Ernstfall am meisten in Gefahr sein, der Versuchung zum Krieg nicht standzuhalten. Was wir bei den Versammlungen der UNO an sehr ungerechten und verschiedenartigen Wertungen von Vorgängen erlebten, bestärkt uns in der Auffassung, daß nur die auf christliche und absolute Werte gegründete Friedensordnung der Völker sich durchsetzen kann. Weder das Friedensgetue kommunistischer Friedensfreunde noch auch das Friedensgetue sogenannter Neutralisten wird ein Ersatz für den christlichen Realismus des Papstes sein können.

Gustav Gundlach SJ

Ein Standardwerk evangelischer Soziallehre

Eine kirchenamtliche evangelische Soziallehre gibt es nicht und kann es nach evangelischem Selbstverständnis nicht geben. Nichts wäre irriger, als daraus zu folgern, es fehle auf evangelischer Seite an einer Soziallehre überhaupt oder die Meinungen über Fragen des gesellschaftlichen Bereichs gingen so weit auseinander, daß man allenfalls von Soziallehr*en* (vgl. den Buchtitel „Soziallehr*en* der christlichen Kirchen", unter dem *Ernst Troeltsch* 1912 sein großes Werk erscheinen ließ), aber nicht von einer Soziallehre sprechen könne. Zugestanden: ein maßgebliches Lehrbuch der evangelischen Soziallehre gibt es nicht. Neuerdings aber gibt es ein Sammelwerk „Evangelisches Soziallexikon",[1] dessen von einer großen Zahl namhafter evangelischer Verfasser beigesteuerte Beiträge — unbeschadet mancher Verschiedenheit im einzelnen — doch ein so großes Maß von Übereinstimmung erkennen lassen, daß man es als die repräsentative Dokumentation evangelischer Soziallehre anzusprechen berechtigt ist, wenn man nicht lieber sagen will: daß es den Anspruch erheben darf, als solche repräsentative Dokumentation angesehen zu werden.

Diesem Ev. Soz. Lex. hat *Gustav Gundlach* bereits vor zwei Jahren in dieser Zeitschrift (155 [1954] 401f.) einige höchst anerkennende Zeilen gewidmet.[2] Während dieser beiden Jahre lag das Ev. Soz. Lex. ständig vor mir auf meinem Arbeitstisch und begleitete mich sogar auf Reisen. Was mich nichts-

[1] Evangelisches Soziallexikon. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentags herausgegeben von *Fr. Karrenberg*. Gr. 8°, VIII S. und 1176 Sp., Stuttgart 1954, Kreuz-Verlag. Leinen DM 38,—.

[2] Vgl. auch die ausführliche Würdigung durch *Paul Jostock* in „Der christliche Sonntag", 7 (1955) Nr. 22 vom 29. 5. 1955, S. 170; alles dort Gesagte, sowohl was er lobend hervorhebt als auch was er beanstandet, mache ich mir bis zum letzten Wort zu eigen und kann es mir so ersparen, hier dasselbe noch einmal zu sagen.

destoweniger daran hinderte, dem Werk alsbald die verdiente Würdigung zuteil werden zu lassen, war zunächst mein für heutige Verhältnisse vielleicht etwas „altmodisch" anmutender Grundsatz, ein Buch zuerst zu *lesen*, bevor ich mein Urteil darüber abgebe. Im vorliegenden Falle möchte man vielleicht dagegen einwenden, ein Nachschlagewerk lese niemand von Anfang bis zu Ende; auch der Rezensent genüge seiner Pflicht voll und ganz, wenn er die wichtigsten Beiträge lese und darüber hinaus allenfalls noch einige Stichproben mache. Am Ev. Soz. Lex. jedoch bin ich mit dieser für Nachschlagewerke passenden Verfahrensweise gescheitert. Als ich mir für einige Buchstaben die besonders wichtig erscheinenden Stichworte auszog, stellte sich heraus: nahezu alles war wichtig; das Verzeichnis der wichtigen Stichworte wuchs sich zu einem entmutigenden Umfang aus, und das, was als unwichtig zurückblieb, war an Umfang so gering, daß eine Fortführung dieses Verfahrens keinen Zeitgewinn versprach; da war es schon rationeller, den Band lückenlos von der ersten bis zur letzten Zeile zu lesen.

Damit ist gesagt: das Ev. Soz. Lex. ist nicht so sehr ein Nachschlagewerk als vielmehr ein Sammelwerk, ein Lese- und Studierbuch im besten Sinn des Wortes. Selbstverständlich wird man auch darin nachschlagen; vor allem aber kann es und sollte es dem *Studium* dienen.

Ein Sammelwerk, an dem namhafte Mitarbeiter in so großer Zahl mitgewirkt haben, läßt sich erschöpfend überhaupt nicht besprechen; man kann nur einzelne Beiträge herausheben oder bestimmte Fragen und Gesichtspunkte an das Ganze herantragen.

Die nächstliegende Frage ist diejenige nach der Vollständigkeit oder doch der richtigen Auswahl des Stoffes. Es wäre leicht, eine Vielzahl von Gegenständen aufzuführen, deren Behandlung man vermißt, nur müßte das Lexikon dann viele Bände umfassen und nicht nur einen einzigen. In den Grenzen des einmal abgesteckten Raumes wird man die Auswahl im großen und ganzen als wohlüberlegt anerkennen müssen und nur wenige Bemängelungen anzubringen haben. Man vermißt ein Stichwort „Autorität", das auch durch „Obrigkeit" nicht überflüssig gemacht wird. Bei „Autonomie" vermißt man die so wichtige Autonomie der Sozialpartner, die bei sich bietender Gelegenheit wohl beiläufig erwähnt, aber nirgendwo grundsätzlich behandelt wird. Das wichtige Thema „Gemeinwirtschaft", sowohl freie als öffentliche, fehlt. „Konjunktur" findet sich versteckt unter „Wirtschaftskrisen und Konjunkturschwankungen"; abgesehen von der Unauffindbarkeit kommt die grundsätzliche Problematik moderner Konjunkturpolitik auf diese Weise zu kurz.

Den Katholiken wird vor allem interessieren, was sich dem Ev. Soz. Lex. entnehmen läßt über das Verhältnis von evangelischer und katholischer Soziallehre. Nach meinem Eindruck die Bestätigung der von mir vertretenen Auffassung:[3] bei grundlegender Verschiedenheit in Ansatz und Verfahren weitgehende Übereinstimmung im praktisch-konkreten Lehrgehalt. Die zweifellos zahlreichen Meinungsverschiedenheiten evangelischer und katholischer Sozialtheoretiker gehen in der Regel quer über die Bekenntnisgrenzen hinweg, und es dürften nur ganz wenige sein, in denen die Verschiedenheit der Meinung in der Verschiedenheit des Bekenntnisses, m. a. W. in Unterscheidungslehren begründet läge.

Was tief beeindruckt, ist die spezifisch christliche oder anders ausgeprägt theologische Sicht, in der zwar nicht alle, aber doch weitaus die meisten Fragen grundsätzlicher Art angepackt werden. Auch da, wo wir den Ansatz nicht mitmachen können, wird man dem Ernst des Bestrebens seine Ach-

[3] Vgl. meinen Vortrag vom 9. 1. 1956 vor der Evangelischen Akademie Bochum: „Katholische und evangel. Soziallehre — ein Vergleich", abgedruckt in ‚Una sancta', 11 (1956) H. 4, S. 184—195.

tung nicht versagen. Gewiß können wir unseren — übrigens von einem Teil der evangelischen Christen geteilten — naturrechtlichen Ansatz nicht preisgeben; wohl aber könnten wir dem Ausbau einer spezifisch christlichen, d. i. theologischen Argumentation mehr Sorgfalt und Eifer widmen, als wir es gemeiniglich tun. Die Quellen der Offenbarung, das depositum fidei sind ja nicht nur norma *negativa*, an der wir nachprüfen, ob wir nichts Glaubens- und daher Wahrheitswidriges behaupten, sondern sind für das ganze Weltbild des Christen, für das gesamte Christenleben und daher auch für das gesellschaftliche Ordnungsbild und für das gesellschaftliche Leben als solches ebensosehr norma *positiva*.

Katholische Persönlichkeiten (z. B. Ketteler, Kolping), katholische Einrichtungen (z. B. das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, wofür man dessen Präsidenten selbst als Berichterstatter gewonnen hat), katholische Lehre, Anschauungen und Meinungen[4] werden ausgiebig berücksichtigt und im allgemeinen höchst achtungsvoll behandelt. Um so schmerzlicher muß man es bedauern, daß sich in die Wiedergabe katholischer Lehren eine so überaus große Zahl von zum Teil sogar gröblichen Mißverständnissen eingeschlichen hat, zu deren Berichtigung an dieser Stelle der erforderliche Raum auch nicht annähernd zur Verfügung steht. Es scheint wirklich so zu sein, daß wir gegenseitig die Auffassung des anderen ohne dessen Mitwirkung nicht mehr richtig wiedergeben können. Es ist dankenswert, daß das Ev. Soz. Lex. seine — selbstverständlich überwiegend evangelischen — Leser über die katholische Lehre, Auffassung und Haltung zu unterrichten bestrebt ist. Bei einer hoffentlich baldigen Neubearbeitung (im Augenblick hat der starke Absatz einen unveränderten Neudruck erforderlich gemacht) möchte man wünschen, daß es sich ermöglichen ließe, die Ausführungen über katholische Auffassung mit kompetenten katholischen Fachleuten abzustimmen, — nicht um Gegensätze, die nun einmal vorhanden sind, zu beschönigen oder zu verwässern, sondern um die *tatsächlichen* Meinungsverschiedenheiten klar herauszuarbeiten und von den bloß *vermeintlichen* abzuheben.

Zahlreiche ausgezeichnete Beiträge dankt das Ev. Soz. Lex. *Heinz Horst Schrey;* nicht wenige dieser Beiträge zeigen das wirklich ernsthafte, wenn auch leider nicht immer erfolgreiche Bestreben, katholischen Auffassungen gerecht zu werden. Um so bedauerlicher ist die völlig verzerrte Wiedergabe der in der katholischen Moraltheologie gebräuchlichen Kasuistik und des Probabilismus (564), wofür man dem evangelischen Autor allerdings zugute halten muß, daß auch in katholischen Werken (z. B. im Dictionnaire de Théologie Catholique) Darstellungen des Probabilismus gegeben werden, die nicht von Sachkenntnis und Streben nach Sachlichkeit, sondern von mutmaßlich jansenistisch beeinflußter Leidenschaftlichkeit zeugen.

Ein Ansatzpunkt, wo ein Gedankenaustausch einsetzen könnte, um zur Klarheit zu gelangen, ob man sich gegenseitig versteht oder in verschiedenen Sprachen aneinander vorbeiredet, ließe sich finden in dem Beitrag „Kompromiß“ von *Eberhard Müller* in Verbindung mit dem Beitrag „Schwangerschaftsunterbrechung“ von *G. Stratenwerth.* Ersterer bringt so vieles, was man als Katholik freudig unterschreiben möchte, bis dann die Stelle kommt, an der wir nicht mehr folgen können: „Eine im sittlichen Notstand vollzogene Übertretung biblischer Weisungen (z. B. die Tötung schuldlosen menschlichen Le-

[4] Auch den Beitrag „Katholische Soziallehre“ hat man von einem katholischen Verfasser schreiben lassen. Ob es diesem gelungen ist, in dem ihm großzügig zur Verfügung gestellten Raum von 9 Spalten gerade das zusammenzufassen und herauszustellen, was für den Außenstehenden wissenswert ist und seinen Blick auf das Wesentliche lenkt, bleibe dahingestellt; auf jeden Fall wird eine einwandfreie Unterrichtung geboten.

bens durch den Arzt im Falle der medizinischen Indikation) ist von dem, was die Bibel als Sünde bezeichnet, deutlich unterschieden" (607 unten). Ebenso finden wir bei letzterem Ausführungen von einer Klarheit und Genauigkeit, daß man nur helle Freude daran haben kann. Wenn er aber dann fortfährt: „In vielen Fällen wird es möglich sein, dem Arzt zu sagen: was du tun willst oder getan hast, ist oder war nicht erlaubt. Das Urteil: ‚du darfst oder du hast recht gehandelt' aber ist Gott vorbehalten" (889 nach Mitte), so ist das eine Unterscheidung, die uns den Sinn aller voraufgeschickten Ausführungen aufzuheben scheint. Wenn Johannes der Täufer dem König Herodes sagt: „Es ist dir nicht erlaubt, deines Bruders Weib zu haben", so ist das für unser Verständnis gleichbedeutend mit der Aussage: „Du darfst deines Bruders Weib nicht haben" oder: „Du tust Unrecht, wenn du deines Bruders Weib hast". Offenbar haben Herodes und die Herodias es *so* verstanden; die theoretische Aussage allein ohne die praktische Applikation hätte Johannes den Kopf nicht gekostet! — Daß Gott allein das abschließende Urteil über den *inneren* Tatbestand zusteht, ist eine Selbstverständlichkeit, die sich daraus ergibt, daß er allein ins Innere schaut und daher er allein den inneren Tatbestand mit voller Sicherheit und erschöpfend *kennt*. — Daß sich der Arzt unter Umständen auch trotz seelsorglicher Belehrung in unüberwindlichem Gewissensirrtum befinden kann, liegt gleichfalls auf tatsächlichem Gebiet. Daß Gott ihn, soweit er sich *un*verschuldeterweise im unüberwindlichen Gewissensirrtum befindet, nicht nach der seiner Erkenntnis unzugänglichen objektiven Norm, sondern nach dem, was allein in seiner Macht steht, nämlich seinem, so gut er es kann, gebildeten Gewissensurteil richtet, ist für den katholischen Moraltheologen mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zwingend gegeben und so selbstverständlich, daß es wirklich nicht notwendig sein sollte, bei jeder Einzelfrage das immer wieder eigens in Erinnerung zu rufen.

Wollen die evangelischen Autoren dies und nichts anderes sagen, dann sind wir einig; uns aber scheinen ihre Worte etwas anderes, etwas für uns völlig Unverständliches zu sagen. Wenn sie nachdrücklich betonen, daß Christentum mehr ist als „Moralin" und Sünde mehr ist als Normwidrigkeit, so sind wir auch darin wieder mit ihnen einig, wollen auch bereitwillig zugeben, daß eine Verwässerung des Christentums zu bloßer Morallehre, ja selbst zu banal opportunistischer Moral *auch* (aber keineswegs allein!) auf katholischer Seite vorgekommen ist und in der Aufklärungszeit — wiederum keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise auf katholischer Seite! — sich sogar breit gemacht hat; wir räumen weiterhin ein, daß unsere Moraltheologie nicht immer sorgfältig genug den irreführenden Anschein vermeidet, als erschöpfe sich die Sünde in der abstrakt gefaßten (und daher dem schlichten Christenmenschen oft gar nicht einsichtigen) Normwidrigkeit als solcher. Allerdings sind wir der Meinung, der Widerspruch zu der von Gottes Autorität getragenen, erst gar zu der aus Gottes wesenhafter Heiligkeit erfließenden Norm *impliziere* die Gottwidrigkeit und in eben dieser nicht immer manifesten, meist wohl nur implizierten Gottwidrigkeit liege die Bosheit der Sünde.

Wenn *Eberhard Müller* schreibt: „Auch wo wir nach bestem Wissen und Gewissen ‚das kleinere Übel wählen', bleibt oftmals die beunruhigende Frage des Gewissens bestehen, ob wir nicht doch dem Willen Gottes ausgewichen sind" (a.a.O.), so glauben wir ihn dahin verstehen zu dürfen, daß wir auch beim Bemühen um die Bildung eines richtigen Gewissensurteils in Gefahr sind, uns unbewußt, halbbewußt, manchmal vielleicht sogar bewußt von unserem Vorlieben und Wünschen, Zu- und Abneigungen das Urteil trüben zu lassen, daß sich daher hier eine culpa in conscientia formanda einschleichen

kann (in moderner Terminologie: Ideologie-Verdacht!), ganz abgesehen von den Fällen wirklich schuldlosen Irrtums. Wenn dies der von Eb. Müller gemeinte Sinn ist, läge hier ein vielversprechender Ansatzpunkt, um uns ganz allgemein über Gewissen und Gewissensbildung zu verständigen und insbesondere darüber ins Reine zu kommen, in welchem Sinn wir gemeinsam eine Situationsethik vertreten können wie auch, ob eine von einzelnen Katholiken verfochtene, vom Lehramt der katholischen Kirche verworfene und für uns grundsätzlich unannehmbare Situationsethik berechtigt ist, sich auf evangelische Theologie zu berufen, oder sich zu Unrecht auf sie beruft.

Steigen zahlreiche Beiträge des Ev. Soz. Lex. in letzte theologische Tiefen hinab, so enthält das Werk doch auch nicht wenige Beiträge rein informatorischen Charakters, insbesondere über die positiv-rechtliche Gestaltung einschlägiger Sachgebiete, die wörtlich ebenso in einem „neutralen" Nachschlagewerk stehen könnten. In einzelnen Fällen brennt man auf die grundsätzliche Stellungnahme und fühlt sich enttäuscht, wenn sie ausbleibt. Mehrere dieser Beiträge (so insbesondere von *Th. Pathe*) sind aber in ihrer Art Kabinettstücke.

Ausgezeichnet kennzeichnet *P. Collmer* das Mißverhältnis zwischen den gewiß nicht unberechtigten Klagen über die Zurückdrängung der freien kirchlichen Wohlfahrtspflege durch staatliche Veranstaltungen und der Geduld, mit der man sich auf evangelischer Seite mit der Beherrschung des Schulwesens durch den Staat abfindet. „Und obwohl das Gebiet des Schul- und Erziehungswesens völlig in den Händen des Staates ist, wird an diesem Zustand kirchlich kaum Kritik geübt. Dabei sind die Folgen dieser Staatsvorherrschaft in der Schule nicht weniger bedenklich als die Ausübung von Hilfs- und Schutzfunktionen durch staatliche Institutionen" (1151 Ende). Diesen Worten Collmer's möchten wir in weitesten evangelischen Kreisen ernste Beherzigung wünschen.

Eine erstaunliche Fülle von Stoff findet sich mittelst eines weit ausgebauten und konsequent angewandten Systems von Abkürzungen sowie eines engen, aber doch gut lesbaren Druckes in dem noch gut handlichen Band zusammengedrängt. Druckfehler sind äußerst selten und nehmen erst auf den letzten Druckbogen etwas zu; offenbar eilte da die Fertigstellung. — Sp. 578 im Text wird *Keynes* eine ‚General Theory of *Un*employment' zugeschrieben; Sp. 601 heißt es: „Jede*m* nach seinen Fähigkeiten"; offenbar zwei kleine Scherze des Druckfehlerteufels. — Sp. 1137, Z. 2 läse man statt „immer noch am besten" lieber „immer noch das kleinere Übel", doch dürfte es dazu wohl einer „Autorkorrektur" bedürfen. — Die Literaturangaben sind eher knapp als reichlich bemessen, aber gut ausgewählt. Für eine Neubearbeitung sei darum gebeten, diese Angaben, wie die großen Nachschlagewerke (Handwörterbücher usw.) es heute zu tun pflegen, nach einem klaren und einheitlich durchgeführten Prinzip zu ordnen, entweder nach der Zeitfolge des Erscheinens oder nach dem ABC der Verfassernamen; desgleichen bei mehrfach aufgelegten Werken das Erscheinungsjahr der 1. Auflage und tunlichst auch der letzterschienenen Auflage anzugeben; eine Angabe wie „K. Marx, Das Kapital, 3 Bände (1953)" — so Sp. 548 — entspricht nicht ganz den Gepflogenheiten und den gegenüber einem so hochstehenden Werk berechtigten Erwartungen. — Von solchen kleinen Bemängelungen abgesehen muß man dem Verlag die Anerkennung zollen, dieses Standardwerk evangelischer Soziallehre in einer Ausstattung herausgebracht zu haben, die seiner würdig ist.

O. v. Nell-Breuning SJ

Gefahr für den Sowjet-Wirtschaftsblock

Wenn in diesen Monaten der Satellitengürtel um die Sowjetunion in allen Nähten kracht, dann wird häufig übersehen,

daß die sogenannten Volksdemokratien zusammen mit der Sowjetunion nicht nur einen politischen und militärischen Machtblock, sondern auch eine sich bis vor kurzem ständig konsolidierende Wirtschaftsunion darstellten. Ja, es hatte zuweilen sogar den Anschein, als bedeute den Sowjets die wirtschaftliche Seite des Ostblocks aus mancherlei Gründen mehr als seine politische oder militärische. Um so empfindlicher mochte sie die Revolte der Satelliten treffen, die, von Moskau unerwartet, allem Anschein nach genau in dem Augenblick einsetzte, als die Entwicklung dieser Wirtschaftsunion einen gewissen, von Moskau seit Jahren sorgfältig angesteuerten und vorbereiteten Höhepunkt erreicht hatte.

Schon Lenin hatte bekanntlich nicht nur von der Weltrevolution, sondern in deren Gefolge auch von einer roten Weltwirtschaft geträumt, und Stalin meinte dazu 1921: „Um aber die Organisierung einer richtigen Weltwirtschaft in Angriff nehmen zu können, muß das Proletariat wenigstens in einigen fortgeschrittenen (= industriellen) Ländern gesiegt haben".[1] Was ihm dabei vorschwebte, nämlich eine enge Wirtschaftsunion kommunistischer Industriestaaten, erschien ihm damals freilich noch als Utopie. Er durfte sich bei Hitler dafür bedanken, daß dieser es ihm durch seinen Krieg ermöglichte, diese einstige Utopie nach 1945 in die Wirklichkeit umzusetzen. Allerdings erging es dem Kreml damit wie so manchem anderen Diktator: er konnte nicht genug bekommen. Und so zeigen die Jahre seit dem Ende des zweiten Weltkrieges einerseits zwar das Entstehen eines kommunistischen Wirtschaftsblocks, der in Europa längs der sowjetischen Grenze von der Ostsee bis zur Adria und zum Schwarzen Meer reicht, anderseits aber auch das erfolgreiche Bestreben der Sowjetunion, in diesem Wirtschaftsblock nicht nur die absolute Befehlsgewalt auszuüben, sondern auch alle Vorteile der mehr oder weniger erzwungenen Zusammenarbeit für sich allein zu beanspruchen. Vermutlich hat auch dieser Umstand — neben Argumenten politischer Art — nicht unwesentlich mit zum Ausbruch der Krise im Satellitengürtel beigetragen. Zumal im Fall Ungarns lag von Anfang an auch der weit verbreitete Unwille über die wirtschaftliche Ausbeutung durch Moskau ganz offen zutage.

Grob gesehen, lassen sich bisher vier Abschnitte in der wirtschaftlichen Ausbeutung des Ostblocks durch die Sowjetunion feststellen, deren erster die Jahre bis etwa 1947 umfaßt, in denen die sowjetischen „Befreier" sich noch so primitiver Methoden wie der offenen Plünderung oder der Demontage von Industriewerken bedienten. Was Moskau brauchen konnte, wurde einfach als „Kriegsbeute" deklariert und nach der Sowjetunion abtransportiert, wobei es keinen Unterschied machte, ob es sich um Rohstoffe, Maschinen, Vieh oder um menschliche Fachkräfte handelte.

Etwa 1947 begann ein zweiter Abschnitt. Man war im Kreml dahinter gekommen, daß man sich mit den unverhüllten Plünderermethoden in jenen Ländern, die man doch auch politisch für den Kommunismus zu erobern gedachte, nur Feinde schuf und daß es wesentlich vorteilhafter sei, die Kapazität der Industrie und Landwirtschaft dieser Länder sowie die Fähigkeiten ihrer Intelligenz auf andere Weise auszunutzen und für sich arbeiten zu lassen. Also baute man die Wirtschaft dieser Länder wieder auf, um sie instand zu setzen, die wirtschaftlichen Wünsche Moskaus zu erfüllen.

1949 setzte der dritte Abschnitt mit einem sehr bedeutungsvollen und folgenschweren Ereignis ein: am 25. Januar 1949 wurde auf Befehl der Sowjets und unter zwangsweiser Beteiligung Bulgariens, Polens, der Tschechoslowakei und Ungarns der „Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe" (KOMEKON) mit Sitz in Warschau gegründet, in den später auch Albanien und

[1] *J. W. Stalin*, Werke. Berlin 1951, Bd. V, S. 94.

am 29. September 1950 auch die deutsche Sowjetzone einbezogen wurden. Nach außen hin firmierte diese Organisation, im Osten gelegentlich auch „Molotowplan" genannt, zunächst als Gegenstück zum westlichen Marshall-Plan. Tatsächlich aber diente sie von Anfang an nicht der wirtschaftlichen Unterstützung der Volksdemokratien durch die Sowjetunion, sondern ihrer Ausbeutung durch diese. Nur in diesem Sinn und mit diesem Ziel im Hintergrund betrieb sie die Industrialisierung der Satelliten ohne Rücksicht auf die lokalen Gegebenheiten und auf den Lebensstandard der Massen. Gleichzeitig festigte sie Moskaus Export-Import-Monopol innerhalb des ganzen kommunistischen Einflußbereiches. KOMEKON wurde somit zum wirtschaftlichen Seitenstück des politisch-militärischen KOMINFORM und zum wirtschaftlichen Fundament des späteren Warschauer Militärpaktes.

Ohne daß das KOMEKON an Bedeutung verloren hätte, begann nach Stalins Tod 1953 ein vierter Abschnitt, der eingeleitet wurde durch das Einsickern des sogenannten „neuen Kurses" der Ära Malenkow auch in die Volksdemokratien, anschließend aber auch alle Änderungen dieses Kurses auf die Wirtschaft der Satellitenländer übertrug. Das eigentlich Typische für diesen vierten Abschnitt ist jedoch die Tendenz zur absoluten Gleichschaltung der sowjetischen und der volksdemokratischen Wirtschaft, die auch in der strengen Koordinierung der einzelnen Fünf- bzw. Sechsjahrespläne zum Ausdruck kommt. Die Integration des sowjetisch geleiteten kommunistischen Wirtschaftsblokkes ist in diesem jüngsten Abschnitt bereits in hohem Maß fortgeschritten, und wohl die bezeichnendste Losung dieses Abschnittes ist die von der „internationalen Arbeitsteilung auf dem demokratischen Markt".

Diese Losung diente übrigens auch einem Artikel als Überschrift, den „Neues Deutschland", das Zentralorgan der SED, im März 1954 veröffentlichte und der interessante Aufschlüsse darüber vermittelte, wie man sich in den dem Kreml nahestehenden Kreisen Pankows diese Arbeitsteilung vorstellt.[2] Demnach wäre künftig das Schwergewicht in Polen auf das Bergbau- und Hüttenwesen, in Rumänien auf die Erdölförderung, in der Tschechoslowakei und der deutschen Sowjetzone auf die Schwerindustrie sowie auf eine polnisch-sowjetzonale Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Leichtindustrie zu legen, während Ungarn und Bulgarien einstweilen offenbar vorwiegend als Lieferanten landwirtschaftlicher Erzeugnisse vorgesehen sind. Etwa gleichzeitig schrieb „Kommunist", die theoretische Zeitschrift der sowjetischen KP: „Nachdem heute alle demokratischen Länder ihre Wirtschaft auf der Grundlage mehrjähriger Pläne entwickeln, ist die Koordinierung ihrer Wirtschaftspläne, einschließlich des Außenhandels, nunmehr zu einer überaus wichtigen Voraussetzung für den planmäßigen sozialistischen Aufbau geworden".[3]

Die Organisation des KOMEKON war durch diese Entwicklung jedoch keineswegs etwa überflüssig geworden. Im Gegenteil! „Kommunist" schreibt dazu: „Dieses Organ hat die Aufgabe, die wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedstaaten durch Erweiterung des Außenhandels, gegenseitige technische Hilfe und andere Formen des Zusammenwirkens in verstärktem Maß auszubauen". Hinter diesen Redensarten verbirgt sich die dreifache Funktion des KOMEKON als eines zentralen Planungsbüros, einer zentralen Verrechnungsstelle und einer übergeordneten Kontrollbehörde. Darüber hinaus arbeitete die Organisation am weiteren Ausbau eines dichten Netzes von Handelsverträgen, das die Satellitenstaaten einseitig verpflichtete, der Sowjetunion jedoch alle Möglichkeiten sicherte, mit den Erzeugnissen der Volksdemokratien Wuchergeschäfte auf

[2] Neues Deutschland, 4. 3. 1954.
[3] Kommunist, Moskau, Heft 15/1954.

eigene Rechnung zu betreiben. Von „Gleichberechtigung", wie sie die „Rebellen" in dieser und jener Volksdemokratie heute fordern, konnte dabei keine Rede sein, denn einseitig hafteten nur die Satelliten für die termingerechte Erfüllung der ihnen vertraglich auferlegten Verpflichtungen, während niemand die Macht besaß, die Sowjetunion zu zwingen, irgend etwas zu tun, oder sie daran zu hindern, etwas zu tun. Auf Grund dieses Vertragsnetzes kauft die Sowjetunion seit Jahren zu niedrigsten, meist weit unter dem Weltmarktsatz liegenden Preisen Waren von den Satelliten und verkauft sie zu höchstmöglichen Preisen wieder an andere Satelliten oder auch an nichtkommunistische Länder. Auf dieser Basis lieferte Moskau z. B. polnische Kohle an Schweden, sowjetzonale Düngemittel an Finnland, bulgarische Zinkerze an die Tschechoslowakei, rumänisches Erdöl an die übrigen Satelliten usw. Flugmotorenöl kaufte Moskau von Rumänien für 7 Cent pro Gallone, und bulgarisches Rosen-Öl vertrieb es mit einer eigenen Gewinnspanne von über 1000 Prozent. Obgleich die einschlägigen Fachleute in den KOMEKON-Staaten derartige sowjetische Geschäfte seit Jahren zähneknirschend zur Kenntnis nehmen, scheute sich das SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" als Sprachrohr der treuesten aller Satellitenparteien nicht, das Ergebnis der vom 18. bis 25. Mai 1956 abgehaltenen VII. KOMEKON-Tagung mit den Worten zu bejubeln: „Zum ersten Mal wurde in der Praxis der Weg beschritten, das Gesetz der planmäßigen und proportionalen Entwicklung der Volkswirtschaft vom Stillen Ozean bis zur Elbe anzuwenden."[4]

Als man schließlich im Sommer 1956 daran ging, in den einzelnen Mitgliedstaaten KOMEKON-Kommissionen für die wichtigsten Wirtschaftszweige zu errichten, da hatte eine Entwicklung ihren einstweiligen Höhepunkt erreicht, die von der nackten Plünderung über die Systeme der mit Ausnahme der „Wismut-AG." wieder aufgelösten „Sowjetischen Aktiengesellschaften" („SAG") und der 1954 wieder aufgelösten „Gemischten Gesellschaften"[5] bis zu Formen schritt, die nichts weiter bedeuteten als die beginnende Auflösung der Volksdemokratien als eigenständige nationale Wirtschaftseinheiten und ihr totales Aufgehen im großsowjetischen Kolonialreich. Als Helfer Moskaus hatte dabei eine Reihe von Gestalten mitgewirkt, die allerdings inzwischen als „Stalinisten" großenteils wenigstens aus der ersten Garnitur volksdemokratischer Staats- und Parteifunktionäre wieder ausgeschieden sind.

Die jüngsten Vorgänge in Polen und in Ungarn haben in den scheinbar so festgefügten und durch die Warschauer Militärverträge nach jeder Richtung hin gesicherten Block eine tiefe Bresche gebrochen, die das ganze KOMEKON-System zu sprengen droht. Moskau hat diese Gefahr offensichtlich sofort erkannt. Als die Kreml-Elite am 19. Oktober 1956 nach Warschau eilte, um die polnischen Kommunisten bei der Stange zu halten und das politische come back Gomulkas zu verhindern, da befand sich unter der aufgeregten Reisegesellschaft auch Anastas Iwanowitsch Mikojan, der „kommunistische Kaufmann Nr. 1", Moskaus bewährter Außenhandelsdiktator, der Mann, in dessen Hand auch die Fäden des KOMEKON zusammen-

[4] Neues Deutschland, 30. 5. 1956.

[5] „Gemischte Gesellschaften" hatte es in Bulgarien drei, in Rumänien zwölf, in China vier gegeben. Ihre Auflösung erfolgte in der Weise, daß die „Teilnehmerländer" den sowjetischen Anteil „zurückzukaufen" hatten. Den Rückkaufspreis setzten die Sowjets fest. Er war vorwiegend in Gestalt von Warenlieferungen an die Sowjetunion zu entrichten, die sich in der Regel über einen Zeitraum von vielen Jahren hinaus erstreckten. Auf solche Weise verstanden es die Sowjets, sogar aus der nicht mehr zu umgehenden Auflösung dieser im wahrsten Sinne räuberischen sowjetischen Ausbeutergesellschaften noch den Vorteil einer weiteren Verschuldung der Partnerländer an die Sowjetunion zu ziehen.

laufen. Als der Aufstand in Ungarn losbrach, da war es wiederum Mikojan, der wiederholt in das heißumkämpfte Budapest flog, um zu retten, was vielleicht schon nicht mehr zu retten ist. Denn wie auch immer der Kampf in Ungarn enden mag, zum mindesten wird sich die Erfüllung einer ganzen Reihe von Forderungen der ungarischen Freiheitskämpfer wohl kaum mehr umgehen lassen. Eine dieser Forderungen aber lautete: „Unverzügliche Annullierung aller für Ungarn ungünstigen Handelsverträge und die Veröffentlichung aller künftigen Handelsverträge, insbesondere über die Lieferung von Bauxit und Uran". Dies aber ist eine Forderung, die direkt ins Herz des KOMEKON-Systems trifft, zumal wenn man in Betracht zieht, daß sich in dem von den ungarischen Arbeitern gegen die Sowjettruppen besonders lange und zäh verteidigten Gebiet um Pecs eines der ergiebigsten Uran-Vorkommen ganz Europas befindet. Nahezu gleichlautende Forderungen wurden bekanntlich auch von den Anhängern Gomulkas in Polen erhoben.

Allerdings scheint es dem „Nationalkommunisten" Gomulka vorerst noch nicht gelungen zu sein, für sein Land eine Entlassung aus dem wirtschaftlichen Zwangssystem des KOMEKON in dem erwünschten Umfang zu erreichen. Es ist nicht bekannt, mit welchen Mitteln man es im Kreml verstand, den derzeitigen polnischen „Nationalhelden" bis zu einem gewissen Grad gefügig zu machen. Jedenfalls war das Ergebnis seiner von so vielen polnischen Hoffnungen begleiteten Moskau-Reise vom November 1956 eine vom Kreml erzwungene polnische Absage an gewisse Wirtschaftshilfe-Angebote aus dem Westen, insbesondere aus den USA, zugunsten einer Anleihe von 700 Millionen Rubel, womit Moskau der polnischen Wirtschaft unter die Arme zu greifen versprach, unter gleichzeitiger Streichung alter polnischer „Schulden" von angeblich rund zwei Milliarden Rubel.[6] Das bedeutet nicht nur eine erneute wirtschaftliche Abkapselung gegenüber dem Westen, sondern auch eine erneute wirtschaftliche Abhängigkeit von Moskau, also gerade das, was man ursprünglich zu überwinden gehofft hatte. Man darf indessen annehmen, daß vielleicht auch in dieser Angelegenheit das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.

Jedenfalls haben die Ereignisse der letzten Monate gezeigt, daß es in den Satellitenstaaten selbst unter den Kommunisten Kräfte gibt, die mit dem KOMEKON unzufrieden sind, und es dürfte nur noch eine Frage der Zeit und der günstigen Gelegenheiten sein, bis auch die übrigen volksdemokratischen Wirtschaftspartner Moskaus Schritte unternehmen, um auch ihrerseits die Fesseln des sowjetischen Wirtschaftskolonialismus abzustreifen.

Gerhard Neuhaus

Zypern[1]

Der durchschnittliche Deutsche weiß von Zypern meist nicht viel mehr, als daß der Name der Insel irgendwie etwas mit Kupfer zu tun hat, das dort gefunden wird. Schon die Griechen haben dort das begehrte Metall geholt. Die Insel ist ein altes Kulturland und hat eine abwechslungsreiche Geschichte hinter sich, die insofern auch wichtig ist, weil sie die Geschehnisse auf der Insel, die seit Jahren die Welt in Atem halten, zu erklären vermögen.

Zypern hat etwa 515000 Einwohner, von denen 82,2 Prozent Griechen sind,

[6] Nach „Kommunist" (a.a.O.) war Polen von der Sowjetunion während der vergangenen Jahre z. B. für die Lieferung sowjetischer Industrie-Ausrüstungen allein „ein Kredit von 2,2 Milliarden Rubel eingeräumt worden".

[1] In Zusammenhang mit diesem Artikel weisen wir auf das kleine, gut dokumentierte Büchlein von Peter Härlin hin, Zypern, Prüfstein der Demokratie, Stuttgart 1956, Verlag Heinrich Seewald, das einen guten Überblick über die politischen Ereignisse und die Stellung der Insel in den letzten Jahrzehnten gibt.

die meist der orthodoxen Kirche angehören. Mancher Westeuropäer mag sich über die enge Verbindung von Kirche und Politik auf der Insel gewundert haben, wie sie in der Person des von den Engländern verhafteten Erzbischofs Makarios zum Ausdruck kommt.

Die orthodoxe Kirche hütet das Erbe des Byzantinischen Reiches. In Byzanz waren von jeher Kirche und Staat aufs innigste miteinander verbunden. Der kirchliche und der politische Bereich galten nur als verschiedene Aspekte ein und derselben Gemeinschaft: des Volkes Gottes auf Erden, an dessen Spitze Kaiser und Patriarch standen. Solange das Reich bestand, kam dem Kaiser als dem Gesalbten des Herrn die oberste Leitung des Gottesvolkes in allen Lebensbereichen zu. Man unterschied da nicht peinlich zwischen weltlichen und religiösen Angelegenheiten. — Mit der Invasion der Araber im 7. Jahrhundert brach die Herrschaft des Kaisers in weiten Gebieten Afrikas und Asiens und bald auch auf der Insel Zypern zusammen. Jetzt war der Kalif, der Nachfolger des Propheten, der politische Herr auch der Christen in den eroberten Provinzen des byzantinischen Reiches. Was aber blieb, war die Kirche. Nun herrschte in der mohammedanischen Gesellschaft ein genau so theokratisches System wie in der byzantinischen. Die Christen, die das „geoffenbarte" Gesetz des Koran, die Grundlage der islamischen Gesellschaft, ablehnten, in diese Gemeinschaft aufzunehmen, war ein Unding. Man wollte sie nicht ausrotten und auch nicht mit Gewalt zwingen, die neue Religion, den Islam, anzunehmen. Was blieb da anders übrig, als daß die Christen im islamischen Raum eine eigene politisch-religiöse Gemeinschaft bildeten? An die Spitze dieser Gemeinschaft konnte nur die einzige Autorität treten, die noch übriggeblieben war: die religiöse, der Patriarch oder der Erzbischof.

Die orthodoxe Kirche im Kalifenreich war von vornherein nicht bloß Kirche, sondern auch irgendwie Staat, und ihr Oberhaupt nicht bloß Bischof, sondern, wenn wir wollen, auch „Kaiser". Die Gemeinschaft der Christen im islamischen Raum war eine religiös-politische Gemeinschaft. Auch ihr materielles Wohl und Wehe war eine religiöse Angelegenheit, weil davon die Existenz der Religion abhing. Man konnte da nicht reinlich zwischen weltlichem und kirchlichem Bereich scheiden. Nation und Kirche waren praktisch identisch. Die Patriarchen oder Erzbischöfe schalteten als die Führer ihres Volkes in allen Lebensbereichen, als die Hüter seiner Religion vor allem, aber auch seiner Kultur und seiner nationalen Eigenart und seiner materiellen Interessen. Auf diesem historischen Hintergrund muß das heutige uns so seltsam anmutende Geschehen in Zypern betrachtet werden.

Wenn wir die weiteren Wechselfälle der Geschichte Zyperns ins Auge fassen, werden die heutigen Ereignisse erst recht verständlich. Nach der Araberzeit kamen für gut zwei Jahrhunderte die Byzantiner wieder. Dann, Ende des 12. Jahrhunderts, eroberten die lateinischen Kreuzfahrer die Insel. Sie waren im Namen des Kreuzes, unter dem Schlachtruf „Gott will es" ausgezogen, um das Grab des Erlösers aus der Herrschaft der Ungläubigen zu befreien. Aber das aus rein religiöser Begeisterung begonnene Werk wurde bald mehr und mehr ein Kolonialunternehmen des Westens. Die großen Feudalherren Westeuropas schufen sich im Osten ihre Fürstentümer. Der englische König Richard Löwenherz entriß im Jahre 1191 die Insel Zypern den Byzantinern. Sie kam dann schließlich an den französischen Großen Guido von Lusignan, der die Dynastie begründete, die fast dreihundert Jahre hindurch Zypern beherrschen sollte. Dann folgte noch ein Jahrhundert venetianischer Herrschaft, bis schließlich die Insel im Jahr 1571 von den Türken erobert wurde.

Mit den lateinischen Feudalherren kam die lateinische Kirche. Der lateinische Erzbischof von Nikosia wurde das kirchliche Oberhaupt aller Christen der Insel, auch der orientalischen,

auch der Griechen, denen damals schon alles Lateinische ein Greuel war. Die lateinischen Erzbischöfe, denen offiziell auch die griechischen Bischöfe unterstanden, hatten für die berechtigte Eigenart des Christentums orientalischer Prägung wenig oder gar kein Verständnis, sie suchten alles in das ihnen allein vertraute westliche Schema hineinzuzwängen. Damit sah sich das griechische Volk der Insel in seinem Heiligsten, in seiner Religion, der Gefahr der Überfremdung, der Vergewaltigung ausgesetzt. Es muß zu Ehren des Heiligen Stuhles gesagt werden, daß die Päpste des öfteren warnend ihre Stimme erhoben und den unklugen Eifer der lateinischen Erzbischöfe zu zügeln suchten. Aber sie konnten sich nicht durchsetzen. Der Papst war fern in Rom. In Zypern war der Erzbischof von Nikosia Herr der Kirche. Seine unkluge Kirchenpolitik trieb die Griechen mehr und mehr in die Opposition gegen Rom. Der Hort des dem griechischen Volk wesenseigenen, angestammten östlichen Christentums war naturgemäß der griechisch-orthodoxe Erzbischof. Er war der Führer der griechischen Nation und die Seele des Widerstandes gegen die Verwestlichung. Seine nationale Führerrolle erhielt zu dieser Zeit ihre antiwestliche Prägung. Antiwestlich bedeutete damals antikatholisch. Die Verständnislosigkeit der lateinischen Hierarchie Zyperns trieb die griechische Kirche dort ins Schisma hinein oder, wie man will, verhärtete sie in der Trennung. Die Griechen waren die westliche Herrschaft schließlich so gründlich satt, daß sie die türkischen Eroberer geradezu als ihre Befreier begrüßten.

Die Türken vertrieben die lateinische Hierarchie und erkannten allein den griechischen Erzbischof als religiöses und politisches Oberhaupt der Christen Zyperns an. Er war genau wie sein Amtsbruder in Konstantinopel, der orthodoxe Patriarch, zugleich der „Millet-Baschi", das Oberhaupt der griechischen „Nation", der „Ethnarch", wie es griechisch heißt. Auch heute noch führt der Erzbischof von Zypern diesen Titel: Ethnarch, das heißt Herrscher des Volkes. Das war das der ältesten islamischen Tradition entsprechende Regierungssystem der Türken. Die orthodoxe Konfession oder „Nation" — das ist bezeichnenderweise dasselbe — war wie ein Staat im Staat. An der Spitze stand der Patriarch oder der Erzbischof als religiös-politisches Oberhaupt. Er bekam vom Sultan seinen „Berat", sein Dekret der Investitur mit weitgehenden Rechten auch im bürgerlichen Bereich. Die türkische Herrschaft brachte den Griechen Zyperns freilich nicht die erhoffte Befreiung, sondern nur noch schlimmere Bedrückung, ja Verfolgung. Da war wiederum der Erzbischof der einzige Schützer und Hüter der ererbten Religion wie des Volkstums, der Führer und Lehrer der Nation. Als es um die politische Befreiung vom türkischen Joch ging, waren naturgemäß der Erzbischof und die Geistlichkeit die Führer der Bewegung. Die politische Befreiung war eben auch ein eminent religiöses Anliegen. Der Aufstand gegen die Türken im Jahre 1831 wurde von einem orthodoxen Priester begonnen und von einem Bischof propagiert.

Auch unter britischer Herrschaft war für die Griechen in Zypern der Erzbischof der einzige Führer, der einzige Sprecher der Nation. Schon als die Engländer kamen, im Jahre 1878, war es der Erzbischof Sophronios, der den ersten britischen Gouverneur im Namen des griechischen Volkes willkommen hieß. Er gab freilich gleichzeitig der Hoffnung Ausdruck, daß die britische Besetzung nicht lange dauern möge.

Sie besteht noch in unseren Tagen. Es ist nicht abzusehen, wie die Engländer die schwierige Frage meistern werden. Eines kann auf jeden Fall gesagt werden. Es wäre verfehlt, die Lage, in der sich Englands Nahostpolitik befindet, mit Schadenfreude zu verfolgen. Es geht in Cypern und im gesamten Vorderen Orient um mehr als um nationales Prestige, auch wenn voreilige Journalisten das gerne so darstellen

möchten. Es geht um Fragen des Rechts, nicht nur der nationalen Volksgruppen, sondern der gesamten abendländischen Welt. Sie zu stören hat niemand so viel Interesse wie der Bolschewismus, der die berechtigten Ansprüche der Volksgruppen für seine schlechten Zwecke nutzen will. Wilhelm de Vries SJ

Immanenz oder Transzendenz bei Hölderlin

In dem Streit um Hölderlin geht es um mehr als um die Auslegung der aufgefundenen Reinschrift von Hölderlins erster Christushymne Friedensfeier. Inzwischen haben einige Schriften von Gewicht Klärung gebracht, obwohl damit noch keineswegs der Frieden hergestellt ist. Die Frage, wer unter dem „Fürsten des Fests" in der Hymne zu verstehen ist, ob Christus, ob der Weltschöpfer selbst, ob Napoleon oder ein neuer, bisher unbekannter göttlicher Genius mit einem deutschen Reisepaß, der sich „lange im Ausland herumgetrieben und dort fremdes Gehabe angenommen hat" (so Beißner), diese Frage verdunkelt eher den Sachbestand, als daß sie ihn klärte; mit ihr die Betrachtung beginnen heißt das Pferd von hinten aufzäumen.

Als wichtigste Veröffentlichungen über das Thema sind anzuführen: Walter Bröcker, Neue Hölderlinliteratur, Philosophische Rundschau, Tübingen, 3. Jahrgang, Heft 1/2 und vom gleichen Verfasser: Die Auferstehung der mythischen Welt in der Dichtung Hölderlins, Studium Generale VIII, 5. 1955, Walter Hof, Hölderlins Stil als Ausdruck seiner geistigen Welt, Meisenheim am Glan 1954, Westkulturverlag, Wolfgang Binder, Hölderlins Friedensfeier, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Jg. 30 (1956) Heft 2.

Heinrich Buhr hat in der Zeitschrift für Theologie und Kirche und Ludwig v. Pigenot in einem bisher ungedruckten, in München in der Akademie der Schönen Künste gehaltenen Vortrag zur Frage der christlichen Substanz in Hölderlins Hymne positiv Stellung genommen. Die unsinnigerweise „interpretatio christiana" gescholtene Auslegung — unsinnig, weil weder eine solche noch eine interpretatio graeca allein je zum Ziele führen könnte — eine Auslegung, die jedenfalls Hölderlins Worte über Christus ernst nimmt, gewinnt langsam an Boden. Im Verlag Glock und Lutz, Nürnberg, wird Anfang 1957 eine Sammlung mehrerer Aufsätze verschiedener Autoren im gleichen Sinne zum Thema Hölderlin herauskommen.

Auf ihrer diesjährigen Tagung in Tübingen (9./10. Juni 1956) hatte die Hölderlin-Gesellschaft die Hymne: Friedensfeier in den Mittelpunkt gestellt. Prof. Dr. Böckmann (Heidelberg) gab eine tiefbegründete Interpretation. Nach seiner Meinung ist unter dem vielberedeten „Fürsten des Fests" der Gott des Friedens zu verstehen, wobei es sich weder um eine Allegorie noch um eine Person handelt, sondern um Göttliches schlechthin. Aber gerade dieses Göttliche hat bei Hölderlin konkrete Züge, die nicht einen Ausweg in unbestimmte Vorstellungen zulassen. Man muß fragen, wo das „Ausland" dieses Gottes zu suchen ist, wo sich der „lange Heldenzug" begab, von dem Hölderlin spricht. Existiert dieser Gott überhaupt oder ist er ein Dichtererschleichnis? Kann jemand zu ihm beten? Hat Hölderlin zu ihm gebetet? Ein antiker Gott ist er nicht und gehört er etwa dem orbis hesperus an, dem Hölderlin neue Gesänge widmen wollte? Steht aber dieser orbis hesperus unter Christus oder unter wem sonst?

In der Diskussion, die mangels Zeit eine Auseinandersetzung nicht zuließ, kam Beda Allemann (vgl. Hölderlins Friedensfeier, Pfullingen, Neske, 1955) zu Wort, der in dem „Fürsten des Fests" Napoleon zu erkennen glaubt; aber die wichtige Rolle Christi in der Hymne nicht bestreitet. Er hob hervor, daß die Gestalt Napoleons den Heros in die Hymne einführe und der Kon-

kretisierung dienen wolle. Schon Böckmann und andere Diskussionsredner beriefen sich auf die wohl pejorativ gemeinte Briefaussage Hölderlins aus dem Jahre 1799, wonach „Napoleon ein Diktator geworden sei". Gerade das wollte Allemann nicht gelten lassen, obwohl die Zeile der Hymne: „jetzt, da Herrschaft nirgend ist zu sehn bei Geistern und Menschen" als den Augenblick der Friedensfeier eine despotielose Zeit voraussetzt. Walter Hof (Vgl. Wirkendes Wort, Jg. 10, 1955/56 H. 2 1955, S. 120 f.) trug seine bestechenden Einsichten vor, wonach als der „Fürst des Fests" Gottvater anzusehen sei und Christi Opfertod für Hölderlin geradezu die Voraussetzung für die Friedensfeier bilde. Für Christus als den „Fürsten des Fests" sprach sich Pfarrer Buhr aus, der in seinem Aufsatz: Der Fürst des Fests, Anmerkungen zur Auslegung der Hölderlinschen Hymne Friedensfeier, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 52, 1955, H. 3, S. 360—397 der Frage mit dem ganzen Rüstzeug des protestantischen Theologen zu Leibe gegangen ist, wie denn fast jeder Diskussionsredner sich auf neue, von ihm gefundene Bibelstellen berufen konnte, die ein Licht auf die Hymne werfen. Auch Wolfgang Binder sprach zum Thema, dessen gewichtiger Beitrag in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft (siehe oben) wirksam mit den vielen Ungereimtheiten aufräumt, die im Laufe der Kontroverse von manchen Seiten vorgetragen worden sind. Auch Beißner sprach. Aber er sprach kurz und verwies auf spätere Möglichkeiten der Diskussion, zu der es dann nicht kam.

Die göttliche Eigenschaft des Fürsten des Festes kann nicht mehr in Frage gestellt, die Rolle Christi, seine Bedeutung für Hölderlin nicht mehr bezweifelt werden. In seinem oben zitierten Buch erklärt Allemann, daß die Meinung, Hölderlin sei mit dem plötzlich in der Hymne auftauchenden Christus nicht fertig geworden, durch die Auffindung der Reinschrift „glanzvoll" widerlegt sei. Die Sorge um die Christlichkeit dieses Hölderlinschen Christus kann mit Fug den Theologen überlassen werden. Von katholischer Seite hat Przywara: „Um Hölderlin" in Przywara: In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg, Glock und Lutz 1955, S. 132—141 den johanneischen Charakter der Gestalt hinreichend beleuchtet, jetzt ist mit Buhr auf protestantischer Seite eine ernste Stimme hinzugekommen. Przywara verdanken die Hölderlinforscher einen Hinweis zur Auslegung der Zeile, die so viel Kopfzerbrechen gemacht hat, die an Christus gerichteten Worte: „Doch wenn du schon dein Ausland gern verleugnest."

Przywara verweist auf die Deutung, die bei alten Kirchenvätern das Gleichniswort vom ‚ins Ausland gehen' des Weinbergherrn gefunden hat, (‚Ausland' gleich Himmel, in den Christus entwandert) — aber in einem Glanz der Gottheit, in dem seine echte Menschlichkeit und seine leidend-siegende Menschlichkeit erscheint. Christus als Kämpfer auf weißem Roß, Geh. Off. 19, 11 ff. Die ‚Freundesgestalt' des ‚Allbekannten' ist (wie auch im Hymnus ‚Versöhnender', von dem ganze Partien in die ‚Friedensfeier' übernommen sind) die Einheit der Gestalt Christi ‚unter syrischer Palme, wo nahe lag die Stadt, am Brunnen', d. h. Christus im Gespräch mit der Samariterin, in dem er ihr die eigentlich johanneische Kunde enthüllt ‚Geist ist Gott, und die anbeten, im Geist und in der Wahrheit anbeten ist not' (Joh 4, 24), — und der Gestalt Christi im ‚tötlich Verhängnis' (9); beides als Einheit von ‚Schatten des geweiheten Gebirgs' in Samaria und des ‚dunkler umschattet' des ‚tötlich Verhängnis'. Es ist also Schatten des Geheimnisses der Passion mitten im ‚Schatten des geweiheten Gebirgs', unter dem Er das Geheimnis des Geistes kündet. Es ist die traditionelle Einheit von Erscheinung des Geistes und der Passion Christi: anhebend beim Letzten Abendmahl als dem Mahl als ‚Frieden' (Joh 14, 27), wo Christus sein Hingehen in

die Passion auslegt als anhebende Erscheinung des Heiligen Geistes (ebd. 14—16), — sich erfüllend in das Geheimnis des Aufgangs des ‚neuen Himmels und der neuen Erde', die zugleich (gemäß Joel) Voll-Erscheinung des Geistes ist und gemäß der johanneischen Apokalypse Hochzeitsmahl des geschlachteten Lamms: Fülle des ‚Reiches des Geistes' aus Fülle der Passion Christi in der Passion vom Himmel und der Erde als seines Leibes (vgl. Eph 1, 10 mit Kol. 1, 24). Das am Brunnen von Samaria gekündete, im Abendmahlsaal anhebende, in der Endzeit sich vollendende ‚Reich des Geistes' wächst wesentlich im Schatten des ‚tötlich Verhängnis' Christi. Wachsendes Pfingsten des Geistes wächst im wachsenden ‚tötlich Verhängnis' Christi."[1] Soweit Przywara.

Der Literaturhistoriker kann bei solcher Sachlage nicht anders Rat suchen als beim Theologen. So steuerte Hugo Rahner dem Verfasser dieses Berichts zu der von Przywara angedeuteten Idee der Kirchenväter über das „Ausland" folgendes bei:

„Es handelt sich um einen Passus des Papstes Gregors des Großen (gestorben 604), aus seiner Homiliensammlung zu den Evangelien, und zwar Homilie 9, 2 (lateinischer Text bei Migne, Patres Latini, Band 76, Sp. 1106 f.). In Übersetzung lautet der Passus also:

„Wer anderer also ist der Mensch, der in die ‚Fremde' reist (peregre proficiscitur) als unser Erlöser, der in dem menschlichen Leib, den er angenommen hat, in den Himmel fortging? Denn der dem Leibe gemäße Ort ist diese unsere Erde. Und so wird dieser Leib gleichsam in die ‚Fremde' geführt, indem ihn der Erlöser nun im Himmel wohnen läßt".

Mit Recht hob Böckmann in seinem Schlußwort hervor, daß auch das Christliche bei Hölderlin nicht konformistisch hingenommen werden dürfe. Wie immer der einzelne sich dazu stelle, man kann es nicht aus dem Gedicht eliminieren wollen und von einem „heidnisch-christlichen" Hölderlin sprechen. Vielleicht hat der Streit um diese Hymne das Gute gehabt, daß er die Fronten zwischen einer immanenten und transzendenten Gottesvorstellung aufgerissen hat. Sehr zutreffend weist Wolfgang Binder (a. a. O. S. 152—296) darauf hin, daß „auch der Dichter im vorgegebenen Horizont einer Sehweise spricht und daß in dem Maße, in dem es gelänge, dieser die eigene anzunähern, die Verbindlichkeit des Interpretationsverfahrens zunehmen müßte." Diese Worte entscheiden alles: Wie hat Hölderlin Christus gesehen, darauf kommt es an. Hölderlins Sehweise war keinesfalls die Beißners, der „von einer schöpferischen Gottesbegegnung" d. h. also doch von einer menschenschöpferischen spricht. Wenn Hölderlin vom Göttlichen spricht, spricht er vom Zeitlos-Unendlichen, und davon hat er vielleicht mehr gewußt als alle Theologen und auch Philologen. Nicht nur gewußt, er hat es in seinen Visionen geschaut. Seine Bitte freilich, die Botschaft „gutmüthig" zu lesen, wurde nicht allseitig erfüllt. Ebensowenig seine Bitte, das „Anstößige" daran hinzunehmen. Jetzt ist zwar noch keine „allerneuernde Klarheit" gewonnen worden, aber grundverwirrende Irrtümer wurden doch beiseite geschoben.

Während diese Zeilen in Druck gehen, erscheint das neue Jahrbuch der Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen, das mehrere Aufsätze über *Die Friedensfeier* enthält. Beda Allemann nimmt im Anzeiger für Deutsches Altertum, 2. Heft, 1956/57, Stellung zu den Angreifern seiner These und rechnet mit Beißner auch als Herausgeber kräftig ab. In Wirkendes Wort, 7. Jahrgang, 1. Heft, nimmt Anton Gail in dem „Streit um die Friedensfeier" Partei für die „Pneumatiker" unter den Interpreten und läßt ihnen, die die Hymne als „dezidierte Christushymne" ansehen, gegenüber den „stark humanistischen" Auslegern Gerechtigkeit widerfahren.

Eduard Lachmann

[1] *Przywara*, a. a. O. S. 137 f.

BESPRECHUNGEN

Evangelische Christenheit

Credo Ecclesiam. Von der Kirche heute. Herausgegeben von der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Kassel 1955, Johannes Stauda-Verlag.

Thesenartig werden im 1. Teil von Altestem und Rat der Michaelsbruderschaft Sätze zur Lehre von der Kirche einschließlich ihres Gottesdienstes aufgestellt, auf die in dieser Zeitschrift (147: 27) früher schon hingewiesen wurde. Anschließend behandelt Heinz Dietrich Wendland die Frage der Sukzession im Neuen Testament. Zum Abschluß befassen sich Hans Dombois, Arthur Graf und Helmut Hochstetter mit der Sukzession in den Evangelischen Kirchen, Graf für die Reformierte Kirche, wobei vor allem die Frage des Kirchenrechts behandelt wird. Das Buch würde wohl falsch verstanden, wenn man daraus auf eine Bewegung im Protestantismus zur katholischen Kirche hin schließen wollte. Im Gegenteil! Es ist wohl geschrieben, um zu zeigen, wie man auch in der evangelischen Kirche „katholisch" sein könne. Anderseits freilich ist es eine erfreuliche Bestätigung dafür, daß der Protestantismus durch die Beschäftigung mit dem Neuen Testament wieder tiefer zu vielen christlichen Wahrheiten geführt wird, die man früher nur allzu leicht als „römisch" und damit als „unchristlich" zu bezeichnen geneigt war.

O. Simmel SJ

Baumann, Richard: Fels der Welt. (452 Seiten) Tübingen 1956, Katzmann-Verlag. Leinen DM 22,80.

Wenn es so etwas wie ein Selbstverständnis der Christenheit gibt, ein vom Heiligen Geist gewirktes und geleitetes Bewußtsein und Verständnis der Offenbarung, das stärker ist als alle Spaltung und Trennung der Christenheit, dann ist dieses Buch dafür ein gültiger Beweis. Was hat die evangelische Christenheit von Jo 21 und Mtth 16, 18 seit den Tagen der Reformation bis heute gehalten? Der Vf. ist mit einem kaum glaublichen Fleiß dem nachgegangen, bei Luther, bei den Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, im Kirchenkampf, in der Ökumenischen Bewegung. Zweifellos hat er wohl nur die für seine Ansicht günstigen Zeugnisse gesammelt. Aber es besteht doch kein Zweifel, daß die bedeutendsten und größten Theologen für ihn zeugen. Es ist verblüffend, wie viele protestantische Theologen nicht den geringsten Zweifel am Primat Petri haben, wie selbstverständlich ihnen die Amtsnachfolge ist, wobei freilich hier meist, unbewußt vielleicht, die Wende zum protestantischen Amtsverständnis gefunden wird. Der Vf. hofft, durch seine Schrift die evangelische Christenheit wieder zur Verkündigung des ganzen Wortes Gottes führen zu können. Ginge es nur nach dem eindeutigen Zeugnis, das er gesammelt hat, dann gäbe es wohl keinen anderen Weg. Aber vielleicht übersieht er die Kraft und das Beharrungsvermögen geschichtlich (menschlich) gewordener Traditionen. Wir wissen nicht, wie sein Buch in der evangelischen Christenheit Deutschlands aufgenommen wird. Vielleicht spricht man nicht viel darüber und legt es beiseite. Man wird auf die Dauer nicht daran vorbeigehen können. Die katholische Christenheit dürfte darauf nicht so reagieren: wir haben es immer schon gesagt. Es sind nicht nur bei den Protestanten die menschlichen Traditionen, die die Wiedervereinigung der Kirche hemmen; sie finden sich genau so im katholischen Raum. Und es wird noch viel Mühe brauchen, um zu erkennen, welche Tradition göttlichen Ursprungs, welche menschlich ist und darum aufgegeben werden kann, um die Einheit der Kirche zu gewinnen. Und wir möchten nicht behaupten, daß man sich bei uns schon vollends darüber klar ist.

O. Simmel SJ

Böhme, Wolfgang: Beichtlehre für evangelische Christen. (110 Seiten) Stuttgart 1956, Evangelisches Verlagswerk. Leinen DM 6,80.

Die Diskussion über die Beichte war eines der belebendsten und Aufsehen erregendsten Elemente des Frankfurter evangelischen Kirchentags. Sie zeigte, daß im deutschen Protestantismus meist lutherischer Prägung eine starke Bewegung zur Beichte hin besteht. Ja man geht wohl nicht fehl, wenn man glaubt, ein vorerst sicher noch kleiner Teil der evangelischen Christenheit Deutschlands halte diese Entwicklung mit dem Vf. des vorliegenden Büchleins für eine „Existenzfrage der Kirche" (29). Bringt die Schrift für den katholischen Leser auch keine neuen Gedanken, so bringt sie die alten doch auf eine Weise, daß man sie gerne liest. Auch der Vf. gibt sich keinen Täuschungen über das Ziel hin, das er erreichen möchte: „Dieses Buch möchte helfen, unserer Kirche die Beichte wieder zurückgewinnen" (7). Zwei Fragen werden zu beantworten sein: 1. Kann man eine so lange verlorene Praxis — und man wird wohl kaum leugnen können, auch mit Zutun Luthers und der Reformatoren verlorene Praxis — wiederbeleben, ohne über Luther hinauszugehen? Leider ist in dem Büchlein von der Entwicklung und Geschichte der Buße, die gerade für diese kirchliche Einrichtung wichtig sind, auch nicht andeutungsweise die Rede, es sei denn auf S. 21 von der Einzelbeichte, was sachlich nicht richtig ist. Die zweite Frage ist noch viel entscheidender: Hängt ein sol-

cher Wiedergewinn überhaupt von menschlichem Bemühen ab? Wir meinen damit nicht jene allgemeine Gnadenhilfe Gottes, die wir selbstverständlich auch in der Bewegung der evangelischen Christenheit zur Beichte hin am Werke sehen. Die Frage geht tiefer; der Vf. spürt sie (S. 51ff.), ohne freilich eine andere Lösung geben zu können als den Hinweis auf das „Amt" des evangelischen Geistlichen: Kann man eine Institution übernehmen ohne auch die andere anzunehmen, an die die erste nach dem Willen Jesu Christi wesentlich geknüpft ist? Kann man einfach beichten, wenn man dies nicht vor dem geweihten, mit Jurisdiktion versehenen Priester tut? Das ist die Lebensfrage der Beichte.

O. Simmel SJ

Grützmacher, Richard: Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert. Bd. I 1530 bis 1934. (392 S.) Gütersloh 1955, Bertelsmann. DM 16,—.

Die 4., von G. Muras neu bearbeitete Auflage des 1919 zum erstenmal erschienenen Quellen-Handbuchs von Grützmacher bietet einen unmittelbaren Einblick in die Geschichte der evangelischen Theologie. In historischer Ordnung kommen alle bedeutenden protestantischen Theologen Deutschlands in ihren eigenen Schriften zu Wort, und zwar hauptsächlich zu Fragen der systematischen Theologie. Das ist insofern von großem Nutzen, als sich an Hand dieses Buches und dann, darauf aufbauend, an Hand der reichlich angegebenen Quellen, die Geschichte eines theologischen Begriffs, um nur ein Beispiel zu nennen, der Rechtfertigung, durch die Jahrhunderte hindurch leicht verfolgen läßt. Ein systematisches Sachregister erleichtert die Benutzung des Werkes, dessen 2. Band vor allem die Theologen des 20. Jahrhunderts zu Wort kommen lassen soll. Für den katholischen Theologen bedeutet das Buch eine erste und leichte Möglichkeit, mit der protestantischen Theologie in Berührung zu kommen.

O. Simmel SJ

Rüsch, Ernst Gerhard: Toleranz. (152 S.) Zürich 1955, Evangel. Verlag. DM 11,35.

Das Buch bietet von evangelischer Seite aus einen Beitrag zu einem der schwierigsten Probleme des modernen Lebens, zur Frage der Toleranz. Der Vf. versucht vom Evangelium her eine Antwort. Nach einer kurzen Begriffserklärung des Wortes, einigen geschichtlichen Bemerkungen sowie einer Aufzählung von Motiven der Toleranz zeigt er, was das Evangelium unter Toleranz versteht. Dies tut er auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Gottesbegriffes, bei dem er vor allem das Herrentum, die Einzigkeit, die Heiligkeit und die Liebe Gottes heraushebt und dann zeigt, wie das alles im Evangelium ausgeprägt wird, einerseits in seiner Intoleranz und Unbedingtheit, anderseits im Gebot der Liebe. Auf der Grundlage des Evangeliums behandelt er dann die Toleranz in der Kirche an Hand der vier Kennzeichen der Kirche, ihrer Einheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Katholizität, ihrer Apostolizität. Wobei freilich zu bemerken ist, daß der Vf. unter Kirche in einem weitesten Sinn die Gemeinschaft aller an Christus Glaubenden versteht, etwa im Sinn der heutigen Festlegung der Ökumenischen Bewegung. In einem dritten Teil geht er dann auf das Verhältnis des Evangeliums zum Staat und umgekehrt ein, wobei er die verschiedenen geschichtlichen Verhaltensweisen vom Evangelium her kritisiert.

Das Buch weist zweifellos eine Reihe guter und beherzigenswerter Gedanken auf, die freilich keine neuen Erkenntnisse bringen. Anderseits scheint es uns jedoch am eigentlichen Problem vorbeizugehen, wie gerade im Abschnitt über die Einheit der Kirche sichtbar wird. Das Problem der Toleranz stellt sich ja erst dort in seiner vollen Schärfe, wo eine Gemeinschaft einen Ausschließlichkeitsanspruch erhebt. Davon kann bei dem „Kirchen"begriff des Vf.s keine Rede sein. So bleiben die vielen verstreuten guten Gedanken und Worte des Vf.s ohne durchschlagende Wirkung, weil ihnen die letzte philosophische und theologische Durchdringung fehlt.

O. Simmel SJ

Kirchliches Handbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1954, 81. Jg. (427 S.) Gütersloh 1956, Bertelsmann.

Das vorliegende Kirchliche Handbuch bietet eine Menge bemerkenswerter Einblicke in das Leben der verschiedenen evangelischen Landes- und Freikirchen Deutschlands. Hervorzuheben sind vor allem die Berichte über die Synode der EKD in Berlin-Spandau und über den Deutschen Evangelischen Studententag, ferner die meist die Quellen selbst zu Wort kommen lassende Darstellung der Auseinandersetzung um die West-Ost-Politik innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands, so daß sich jedermann ein Urteil über das heillose Schwanken der evangelischen Christenheit in einer der lebenswichtigen Fragen unseres Volkes bilden kann. Wertvolle Angaben statistischer Art ergänzen das Handbuch.

O. Simmel SJ

Sartory, Thomas: Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. (232 S.) Meitingen 1955, Kyrios-Verlag. DM 10.80.

Im 1. Teil seines Buches gibt der Vf. einen geschichtlichen Überblick über das allmähliche Entstehen der Ökumenischen Bewegung, vor allem über die leitenden theolo-

gischen Gedanken, die sich im Lauf der Zeit immer deutlicher herausstellten. Im 2. Teil wird dann systematisch über die Einheit der Kirche gehandelt, und zwar an Hand der Enzyklika über den Mystischen Leib Christi sowie protestantischer und orthodoxer Äußerungen. Für die heute im Protestantismus der verschiedensten Richtungen existierenden geistigen Strömungen, die alle mehr oder minder der einen Kirche zufließen, bietet das Buch eine nützliche und wertvolle Übersicht. O. Simmel SJ

Bouyer, Louis: Du Protestantimse à l'Eglise. (251 S.) Paris 1955, Editions du Cerf.

Der Vf., früher protestantischer Pastor, heute Professor am Institut catholique in Paris, hat in diesem Buch die inneren Gründe seiner Konversion niedergelegt. Er entstammt der Reformierten Kirche Frankreichs, und deren meist kalvinisch geprägte Lehre wird im 1. Teil eingehend dargestellt. Es gibt wohl wenige Bücher, in denen so eindrucksvoll und großartig das Bild des protestantischen Christentums gezeichnet ist. Der Vf. hängt auch heute noch als katholischer Priester mit innerer Wärme an dem wahrhaft christlichen Erbe der Reformation. Und warum auch nicht? Im 2. Teil zeigt er dann meisterhaft, wie man sagen muß, wie eben die Prinzipien der Reformation zugleich auch den Keim der Auflösung in sich bergen. Das Buch ist in jeder Hinsicht empfehlenswert: wegen seiner lebhaften Sprache nicht weniger als wegen seiner lichtvollen Darstellung der protestantischen, meist kalvinischen Theologie, vor allem aber auch wegen seiner zielsicheren Hinführung zu den eigentlichen Prinzipien des Protestantismus und der Kirche.

O. Simmel SJ

Heimkehr zur Kirche. Konvertiten des 20. Jahrhunderts. I. Bd. (256 S.) Luzern 1956, Rex-Verlag.

In dem Buch sind die Lebensbilder von 15 Konvertiten, meist französischen oder englischen Ursprungs, gesammelt: Henri Gheon, Douglas Hyde, Edith Stein, Max Jacob, Charles Nicolle, Willibrord Verkade, Fred Copeman, Takashi Nagai, Thomas Merton, Jacques und Raissa Maritain, Alexis Carrel, George Desvallieres, Léon Bloy, Jacques Rivière, Francis Jammes. Die Lebensbilder sind von den verschiedensten Autoren verfaßt, meist von Bekannten oder Freunden des Betreffenden. Ohne große theologische Problematik und Eingehen auf die inneren Geschehnisse bieten sie auf ihre Art ein buntes Bild des Wirkens der Gnade. Die Übersetzung bemüht sich zwar, auf die Eigenarten der einzelnen Autoren einzugehen, sie scheint uns aber zu wenig den deutschen Sprachgebrauch zu berücksichtigen. O. Simmel SJ

Geschichte

Weidlé, Wladimir: Rußland, Weg und Abweg. (230 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 12,80.

Schon immer haben wir an dem Geheimnis Rußland herumgerätselt. Und wir haben einen Zugang zu ihm gesucht durch die großen Schriftsteller und Dichter, die es hervorgebracht hat: Puschkin, Gogol, Turgenjew, Dostojewski, Tolstoi u. a. Aber es war schwer, durch die vielfaltige Problematik ihrer Meisterwerke hindurch zu einem Gesamtbilde zu gelangen. Dann schritt der europäische Osten in der Maske des Bolschewismus auf uns zu. Sie verwirrte uns noch mehr. Wo blieb das, was man als die Seele Rußlands bezeichnet hätte?

Weidlés Buch nun führt uns den ganzen Weg entlang, den das russische Volk durch die Geschichte gegangen ist — von der ersten Dämmerung im Mittelalter bis zur Gegenwart. Und was er zu sagen hat, mag uns manches Unverständliche deutlicher machen. Es ist vor allem die Kultur- und Geistesgeschichte, die er in einer geradezu künstlerischen Zusammenschau erfaßt und darstellt. Auch die politische Geschichte wird gestreift.

Rußland und das Abendland sind ihm wie zwei Stämme, die aus einer gemeinsamen europäischen Wurzel in die Höhe wachsen. Nur eben, daß der eine, der östliche Stamm, der Steppe zugewandt war: „die Stürme Asiens brausten über ihn hinweg, viele seiner Äste verdorrten, kärglich wurde sein Laub . . .“ (25). Vom asiatischen Sturme kam es also zu einem wesentlichen Teil, daß das naturhaft zwiespältige Wesen Rußlands nie zu einer eindeutigen europäischen Form gestaltet worden ist. Die triebhaften Urkräfte des weiten russischen Raumes beharren im warmen Mutterschoß ihres erdhaften Ursprungs und scheinen ein geschichtsloses Dasein jeder geschichtlichen Formung vorzuziehen. Es sind eigentlich immer Landfremde, die ihm eine historische staatliche Form aufzwingen, immer „Waräger“ irgendwoher. Und wenn sie östlichen Blutes waren, so waren wenigstens ihr Geist, ihr Verstand, ihre Idee oder ihre Ideologie fremd und verhaßt. Niemals hat das russische Volk eine seiner Eigenart entsprechende politische Form gewonnen, konnte sie vielleicht gar nicht gewinnen. Auch in seiner Aufnahme des Christentums blieb es einseitig: „Im Leben des russischen Christen liegt die Betonung weniger auf der Geburt und der Passion Christi, als auf der Auferstehung . . .“ (226). Er sieht Christus weniger in seinem historisch-irdischen Ringen als in seiner Verklärung, und so hat er die aktiven, geschichtsbildenden Tugenden der christlichen Religion vernachlässigt.

Der Abweg Rußlands ist zwar immer neben seinem Weg hergelaufen — aber heute geht er durch nie geahnte Abgründe. Die erste politische Wende zum Sturz geschah im Ausbruch des Weltkrieges 1914; die zweite endgültige durch die Machtübernahme des Bolschewismus. Wir finden es schade, daß diese beiden Wenden nicht eingehender behandelt worden sind. Es ist doch historisch sicher, daß das Verhalten des amtlichen Rußlands in den Julitagen 1914 mit entscheidend war für den Kriegsausbruch. Es wäre wichtig gewesen, diese schicksalsschwere Haltung auf dem Hintergrund der allgemeinen geistigen und kulturellen Strömungen im Lande und der innenpolitischen Situation sichtbar zu machen. Das gleiche gilt für die Oktober-Revolution von 1917. G. Fr. Klenk SJ

Ziebura, Gilbert: Die deutsche Frage in der öffentlichen Meinung Frankreichs von 1911—1914. (223 S.) Berlin-Dahlem 1955, Colloquium Verlag. Kart. DM 16,—.

Eine friedliche Nachbarschaft in der Gegenwart, eine fruchtbare und nutzbringende Zusammenarbeit für die Zukunft zwischen Deutschland und Frankreich setzen voraus, daß man sich bemüht, alte historische Vorurteile abzubauen und einander in dem, was man ist und gewesen ist, ohne färbende Brillen zu betrachten. Man wird gelassener über den „Erbfeind" urteilen, wenn man ihn in der ganzen Breite und Tiefe seiner Meinungsäußerungen kennenlernt. Man wird sehen, wieviel oder wie wenig von einer unüberwindlichen Erbfeindschaft übrigbleibt.

So ist es höchst verdienstlich, was Gilbert Ziebura hier veröffentlicht, und zwar gerade über die kritischen Jahre 1911 bis 1914. Es war keineswegs so, daß das ganze französische Volk oder auch nur eine Mehrheit an nichts anderes als an einen Rachekrieg gegen das Deutsche Reich gedacht hätte. Zwar hatten die meisten Franzosen kein Verständnis dafür, daß es vom deutschen Standpunkt aus keineswegs ein Raub war, wenn das Elsaß nach 1870 politisch wieder deutsch wurde, sondern die Wiedergutmachung eines alten Unrechts, aber sie wünschten doch um dieser verlorenen Provinzen willen keinen Krieg; vielmehr hofften sie auf irgendeine friedliche Lösung.

Freilich genügte eine unbedachte politische Demonstration, wie z. B. der „Pantersprung nach Agadir", um das französische Nationalgefühl heiß auflodern zu lassen und den Chauvinisten Auftrieb zu geben — aber von einer allgemeinen Verschwörung gegen den Frieden kann keine Rede sein. Auch das Deutschlandbild der Franzosen zeigt sehr verschiedene Schattierungen, je nachdem es von der nationalistischen Rechten, der nationalen Mitte oder der pazifistischen Linken entworfen wird. Wiederum ein Beispiel, daß nichts verhängnisvoller ist, als ein Volk, sein Denken und seine Politik nach Schablonen zu beurteilen oder gewisse Schwächen und Fehler zu verallgemeinern.

Um abwägen zu können, ob gewisse für den Frieden gefährliche Strömungen in Frankreich oder in Deutschland stärker waren, müßte eine ähnliche Sonderstudie über die gleiche Zeit für das deutsche Gebiet gemacht werden: Frankreich in der öffentlichen Meinung Deutschlands von 1911 bis 1914. Und dann müßte eine sehr kluge und kundige Hand vergleichen. Solange ein Vergleich nur in Bausch und Bogen möglich ist, ist Zurückhaltung am Platze. G. Fr. Klenk SJ

André Siegfried: Aspekte des 20. Jahrhunderts. (217 S.) München, Albert Langen-Georg Müller. Pbd. DM 14,80.

Da haben wir sie alle beisammen, die Genien (oder Furien?) des 20. Jahrhunderts: die wuchernde Verwaltung, das Funktionszentrum Sekretariat, den Platzregen der modernen Reklame, die Jagd des Tourismus und der Geschwindigkeit, den mechanischen Typ, der das lebendige Vorbild verdrängt. Und dann die Zusammenfassung und letzte kritische Schau im Kapitel über die Technik.

Genien oder Furien? André Siegfried teilt keinerlei antitechnische Panikstimmung. Er anerkennt unbefangen, daß der Wohlfahrtsstaat und die ganze demokratische Gesellschaftsordnung unserer Zeit, die jeden mit möglichst vielen Erdengütern beschenken möchte, ohne Technik nicht möglich wäre, nicht ohne die Entfaltung der technischen Ratio in Verwaltung, Wirtschaftsplanen, nicht ohne die Organisationsgehirne der Industrie. Der soziale und materielle Aufstieg der Vielen rechtfertigt es weithin, daß in der Gütererzeugung die Fülle und Mannigfaltigkeit der Originalschöpfungen vor dem Typ und der durch ihn bedingten Standardisierung zurücktreten müssen.

André Siegfried ist optimistisch. Immerhin übermannt auch ihn bisweilen und besonders im letzten Kapitel die Fragwürdigkeit dieser Entwicklung. Ist sie nicht zu teuer bezahlt? Und vor allen Dingen, wie können wir sie in jenen Grenzen halten, die für unsere Kultur noch erträglich sind? Oder sind wir am Ende mit ihr, wird die technische Zivilisation, deren Vorkämpfer die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion sind, unser westliches Zeitalter endgültig ablösen? Schwere Fragen. Wie ist eine Synthese von Technik und Kultur möglich?

Jeden Leser werden diese stilistisch elegant geschriebenen Studien — es sind ge-

druckte Vorträge —, die ihn mitten in den sausenden Betrieb des 20. Jahrhunderts hineinführen, bezaubern und vielleicht auch nachdenklich stimmen. Dort wo es dem Vf. um die Verbindung von gestern und heute, von originalem Schöpfertum und organisierender Vernunft geht, hätten wir allerdings erwartet, daß er die Bedeutung des Religiösen und Ethischen tiefer erfaßte — als Hauptkräfte für die Bewahrung des Menschlichen. Der Vorzug des Buches, d. h. die geistreiche Eleganz, ist auch seine Gefahr: sie gleitet mit hellen knatternden Segeln flach über Tiefen und Untiefen hinweg. G. Fr. Klenk SJ

Romane

Schneider, Reinhold: Die silberne Ampel. Ein Roman. (244 Seiten) Köln 1956, J. Hegner. DM 13,80.

Die Geschichte der portugiesischen und spanischen Könige des Mittelalters ist voll von Heldentaten, Weisheit, Treue und Großmut, aber auch voll von Leidenschaften, Grausamkeit, Hinterlist, Kriegen und Verfolgung. Darum ist sie vom klassischen Zeitalter beider Länder bis zur Romantik Quelle von Hunderten von Romanzen und Dramen geworden. R. Schneider erzählt das Leben und die Zeit des portugiesischen Kronfeldherrn Nun' Alvares Pereira (1360—1431; seliggesprochen 1918), dessen Grab mit der vom König gestifteten silbernen Ampel beim Erdbeben 1755 verschüttet wurde. Er läßt es von einem Karmeliter, einem Mitbruder des großen Kriegers voll Gerechtigkeit und Treue, der seine letzten Jahre als Ordensbruder in dem von ihm gestifteten Kloster vor den Toren Lissabons verbrachte, aufschreiben. Der Chronist ist Mönch, feuriger Patriot und Geschichtschreiber in einer Person. Die Mischung von geschichtlicher Wahrheit, Dichtung und frommer Erwägung ergibt ein reizvolles Gemälde. In den dargestellten Familienwirren und politischen Kämpfen zwischen Portugal und Spanien wird schließlich das Recht zum Sieg geführt und dem Volk der Friede geschenkt. H. Becher SJ

Schaumann, Ruth: Die Frau des guten Schächers. Mit 11 Tuschzeichnungen. (61 S.) Freiburg 1956, Herder. DM 5,20.

Der Ball eines spielenden Knaben fliegt über die Mauer. Der Onkel muß hinübersteigen, um ihn zu holen. Da findet er sich in einem aufgelassenen Friedhof, in dem die Witwe eines plötzlich vom Tod Dahingerafften den freiwilligen Dienst an den verlassenen Gräbern versieht. Umgebung und Begegnung erwecken in dem so plötzlich aus dem Alltag gerissenen Mann ernste und doch trostreiche Gedanken. Die Dichterin stellt sie nach ihrer Weise mehr andeutend und die Wahrheiten umkreisend als in ergriffener Unmittelbarkeit dar. H. Becher SJ

Donat, Erna: Babineck. Roman. (253 S.) Braunschweig 1956, G. Westermann. Ln. DM 11,80.

Die Frau eines Hauptmannes findet mit ihren Kindern nach der Zerstörung ihres Hauses in einer westlichen Stadt Zuflucht auf dem durch Babineck verwalteten Gut eines Freundes ihres Mannes östlich der Oder. Babineck, dem der erste Krieg die volle Gesundheit nahm, heilt durch sein gutes Wesen das gestörte Gemüt der Frau und ihrer Kinder. Er ist auch für das ganze Dorf der geistige Vater, zumal für ein Judenkind, dessen Vater im Lager ermordet wurde. Hier auf Gut Jerchow erleben die Ausgebombten und ihre Gastgeber die Wende des Krieges, den Zusammenbruch, Flucht, Rettung oder Untergang. Babineck bringt seine Gäste noch im letzten Augenblick in Sicherheit, geht aber wohl auf der Rückkehr zugrunde; denn schon Jahre hindurch warten die Geretteten umsonst auf ein Lebenszeichen. Das unmittelbare Grauen des Krieges und die gleichzeitige seelische Verwüstung seiner Träger bleiben — bis auf die Schrecken der Flucht — im Hintergrund. Sie sind aber von der Dichterin in wenigen Worten so eindrucksmächtig gestaltet, daß sie als furchtbare Gegenspieler gegen die Güte, die Kraft, die sittliche Größe Babinecks und seiner Umgebung stehen. Die Dichterin hat eine außergewöhnliche Fähigkeit, den so verschiedenen Menschen ihren eigentümlichen Charakter zu geben, glaubhaft, nie flächig. So entsteht ein Bild des deutschen Volkes jenseits der Oder. Ohne die Schwächen zu vertuschen, geht ihr Blick auf das Wesen. Der Roman sieht unvergleichlich mehr Wirklichkeit als ganze Reihen von sogenannten realistischen Kriegsbüchern. Sowohl in der Sprache, im Aufbau, in der Führung der Fabel wie im geistigen Gehalt gehört das Buch unter die bisher besten Darstellungen des Krieges und seines Ausgangs. Das innere Deutschland erwacht wieder. H. Becher SJ

Scholz, Hans: Am grünen Strand der Spree. So gut wie ein Roman. (370 S.) Hamburg 1955, Hoffmann und Campe. DM 15,80.

Wenn die letzte lüsterne und auch schlecht erzählte Geschichte nicht wäre, könnte man diese Berichte aus dem Leben des Berliner Jokeyklubs eine gültige Darstellung des Geistes des ostelbischen Raumes und seiner Hauptstadt Berlin in den ersten Nachkriegsjahren nennen. Auch die Erinnerungen an die friderizianische Zeit passen da hinein. Die Landschaft in ihrer kargen Schönheit und ihre Menschen mit ihrer Nüchternheit,

Schlagfertigkeit, Hilfsbereitschaft, auch die Rolle der Fremden werden hier, sehr oft im Dialekt, mit großer Unmittelbarkeit geschildert. Aber der letzte Einschub bringt etwas Fremdes hinein, das vielleicht in der Wirklichkeit nicht fehlt, das aber kein Wesenszug ist. Die erschütternde Not und die Angst der Zeit werden durch den Lebenswillen des Volkes, dessen Humor nie versagt, überwunden. Das Buch ist eine Ehrenrettung der Keimzelle des brandenburgisch-preußischen Staates. Besonders reizvoll ist es auch zu verfolgen, wie die Zustands- und Erlebnisschilderung um die Person der erdichteten Fremden, der Barbara Bibiena, kreist. So ist das Buch wirklich so gut wie ein Roman. H. Becher SJ

Seeman, Cor Ria: Gott am Strang. Roman. (292 S.) Bonn 1955, Bonner Buchgemeinde. DM 10,80.

Das Buch ist ein Seitenstück zu dem bekannten Roman 1984 von George Orwell, mit dem Unterschied, daß Seemann die Tätigkeit des Bolschewismus, der die „Freiheit" bringen wird, letztlich gegen die Kirche, die Religion, den Gottesglauben gerichtet sieht. Nach einem kurzen Überblick über die „Befreiung", d. h. den Siegeslauf der Kommunisten über die ganze Erde, der mit der Kreuzigung des Papstes in St. Peter seinen Höhepunkt erreichte, wird das Leben in der neuen „Freiheit" geschildert. Ein junger Arzt, Krebsspezialist, wird in die Arbeitswelt als Schreiner eingegliedert, wegen seines Festhaltens am katholischen Glauben überwacht und verfolgt. Wir erleben, wie alle Menschen, auch die Diener des „Überwesens" und dieses selbst nur von der Angst gejagt werden, aber gerade die Überzeugung „Gott lebt" in dieser Not wahrhaft erfahren werden kann und die wahre Freiheit erreichen läßt.

H. Becher S.J.

Ledig, Gert: Vergeltung. Roman. (204 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer. DM 10,80.

Der Vf. der „Stalinorgel" schreibt einen, fälschlich Roman genannten, Bericht eines Fliegerangriffs, der eine deutsche Stadt zerstört. In grausigen Kurzabschnitten aus verschiedenen Schauplätzen (Luftschutzkeller, Unterstand, Splittergraben, Bunker, Lazarett, Gefechtsstand, Feindflugzeug) wird das tödliche Verderben, das auch die Menschen zu Tieren macht, unheimlich gefühllos dargestellt. So mag es gewesen sein. Man fragt sich freilich, wozu es dient, das Abgründige so vor Augen zu führen. Es wird letzlich nur auf die instinktive Abwehr und auf das Vermögen, Abscheu zu empfinden, appelliert. Ob dies aber die Kraft weckt und entscheidend stärkt, alles zu tun, um ein solches Unheil zu verhindern? Wir können den „Roman" auch nicht deshalb allein Dichtung nennen, weil er realistisch ist und dem Leser, das ist für Ledig sein Sohn, nichts vormachen will.

H. Becher SJ

Lesskow, Nikolai: Die Priester von Stargorod. Eine Chronik. (418 S.) Freiburg 1956, Herder. DM 13,80.

Narokow, N.: Wenn das Salz schal wird. Roman. (404 S.) Graz 1956, Styria-Verlag. DM 12,80.

Der auch „die Klerisei" betitelte Roman gehört zu den schönsten Werken des Dichters. Er schildert das Leben einer russischen Kreisstadt und die Sorge ihrer Geistlichen für das Wohl der Gemeinde. Wer den Russen kennenlernen will, wie er ohne die Überfremdung und die Tyrannei eines ihm wesensverschiedenen Geistes ist, wird ihn in diesem Buch zugleich lieben lernen. Die gute Übersetzung von R. v. Walter benutzt wohl die von Arthur Luther.

Für Lesskow wie für Narakow spricht, daß in dem Roman dieses modernen russischen Dichters, der die Revolution und die nachfolgenden Jahre bis zur deutschen Besetzung in Rußland verlebte und erst dann nach Hamburg und den USA floh, die letzte Wurzel und Kraft des Lebens dieselbe ist: die opferbereite Liebe des russischen Menschen. Hier wird sie verkörpert durch ein altes Weiblein und eine junge Frau, die ihr wahres Menschenleben leben, dadurch trotz aller Not die Verfolgungen des Systems überstehen, ja sogar ihre rücksichtslosesten Gegner zu der Erkenntnis führen, daß ihr Salz schal geworden ist, d. h., daß sie ihr Wesen, eben das Menschsein, verloren haben. Der Roman, der die antlitzlose und sinnlose Macht der Zerstörung geradezu mit grausamer — aber nie mit unanständiger — Härte zeigt, in der um des Volkes willen das Volk von Genußsüchtigen und dem Machtrausch Verfallenen gemordet wird, wird nur erträglich, weil dies alles schließlich sich selbst zugrunde richtet und das Gute eben doch nicht aus der Welt zu verbannen ist. Der Roman zeigt auch, wie wirklichkeitstreu ein Dichter sein kann, ohne daß er es nötig hätte, sich mit Schmutz zu bekleiden. H. Becher SJ

Huxley, Aldous: Das Genie und die Göttin. Roman. (184 S.) München 1956, R. Piper & Co. DM 9,80.

—: Die Teufel von Loudun. (433 S.) München 1955, R. Piper & Co. DM 19,80.

Der Roman ist eine psychologische Studie eines Ehepaares: Der Mann ist ein Genie als Wissenschaftler, als Mensch ein unbeherrschtes Triebwesen, dessen Frau, einer antiken Naturgöttin vergleichbar, ihn gesund erhält, bis sie einem Autounglück zum Opfer fällt, das sie durch einen Fehltritt mit dem Assistenten ihres Mannes verschuldet hat. Die Begriffswelt der Atomforschung, die Gelegenheit zu neuen und

verblüffenden Bildern und Vergleichen bietet, dient als neuartiges Rankenwerk für die Darstellung des zeitlosen Konfliktes zwischen Geist und Sinnlichkeit, Natur und Moral.

In den Jahren 1632—1640 wurde das Kloster der Ursulinen von Loudun, nördlich von Poitiers, durch die angebliche Besessenheit der Oberin Jeanne des Anges und ihrer Mitschwestern heimgesucht. Der Fall brachte ganz Frankreich in Aufregung und wurde über die Grenzen des Landes bekannt. Als Ursache der Verhexung nannte die Oberin den Pfarrer Grandier, einen Mann von hervorragenden Gaben, großem Einfluß auf die Frauenwelt, aber von unsittlichem Lebenswandel. Politische Gründe machten aus den Vorgängen eine Staatsaktion, in die auch Ludwig XIII. und Richelieu verwickelt wurden. Grandier wurde auf Grund der Aussagen der Nonnen zum Tod verurteilt und verbrannt. Die Besessenheit hörte erst allmählich auf, nachdem die ersten, leidenschaftlichen und parteiischen Exorzisten und ihr Anhang — der die Vernichtung des verhaßten Pfarrers betrieb — von andern, zumal dem Jesuiten Surin abgelöst wurden. Dieser bot sich als Opfer für die Gesundheit der Schwestern an und fiel tatsächlich in eine zwanzigjährige, seelische Krankheit, von der er erst wenige Jahre vor seinem Tode erlöst wurde. Es ist wohl nicht zu erklären, ob Hysterie oder tatsächliche Dämonie die Ursache der Wirren war, in deren Verlauf sich viele beschämende Auftritte und auch die Kirche und die kirchlichen Personen entehrende Vorgänge abspielten. Selbst P. Surin kann kaum von allzugroßer Gläubigkeit und mangelnder Unterscheidungsgabe freigesprochen werden. — Diese Geschehnisse sind für Huxleys Geistesrichtung ein hochwillkommener Stoff geworden. Er hält das Ganze für Hysterie, Massenpsychose, Folge von Eifersucht und Leidenschaft und sucht auf Grund dieser Überzeugung den Verlauf darzustellen. Vielleicht kann man ihn als logischen Positivisten bezeichnen, der zum Teil ironisch und zynisch, zum Teil objektiv und mit wirklich innerer Teilnahme (z. B. im Fall Surins) die Untergründe und Handlungen der beteiligten Personen aufhellen möchte. Man kann drei Reihen von Aussagen unterscheiden: 1. Seine Urteile über die Mystik und die Teufelswelt. Hier wird dem Beurteiler das Wort von dem Blinden, der über Farben spricht, in den Sinn kommen. Auch durch Berufung auf indische Auffassungen möchte er diese Welt erklären, erkennt aber die theoretische Möglichkeit von einem Einfluß der transzendenten Welt auf das Sichtbare an. 2. Die Darstellung der menschlichen Leidenschaft des Geistes und der Sinne, wobei er weithin eine satirische Haltung einnimmt, die ihn wohl auch ungerecht werden läßt. Jedoch ist sein Bemühen anzuerkennen, hinter die Wahrheit zu kommen. Die Bekehrung Grandiers z. B. ist mit echter Ergriffenheit geschildert. 3. Die Urteile über die religiöse Mittelmäßigkeit in den Klöstern und im Volk, die Verirrungen und Entstellungen der Religion und des kirchlichen Lebens. Er selbst hat an dieser Welt keinen Anteil, aber der Gläubige muß sich von dem klugen Verfasser manche bittere Wahrheit sagen lassen. — Das Ganze ist eine unerquickliche und verdemütigende Episode der Geschichte, deren letztlich doch unbefriedigende Darstellung manche Verwirrung in den Lesern anrichten kann, ohne wesentlich zu nützen. Als Anhang bietet der Verfasser recht kluge Bemerkungen über das Bestreben der Menschen, sein Ich zu sprengen: durch Rauschgifte, ungehemmte Geschlechtlichkeit, den Herdenrausch ins Untermenschliche; durch eine Liebhaberei kann der Mensch eine horizontale Selbstüberschreitung erreichen wollen; Mystik und verwandte Dinge sollen eine Selbsterhebung nach oben bewirken. Dabei werden, wie schon Görres feststellte, helle und dunkle Kräfte lebendig. — Die Übersetzung ist zuweilen fehlerhaft. Z. B. „Briefe an einen Provinzial" statt „an einen Mann aus der Provinz" (101, 368) „vegetal" statt „vegetativ" (215). H. Becher S.J.

Fremde Länder

Nelissen-Haken, Bruno: Die heidnische Insel. Leute und Tiere von Balta Sound Port. (318 S.) Darmstadt 1956, Franz Schneekluth. DM 14,80.

Von einer vom Meer und Sturm gepeitschten Insel im Norden Schottlands werden 55 Geschichten erzählt, die das Leben der Tiere und Menschen wiedergeben. Die Einsamkeit, die Wildheit und die Gefährdung prägen sie. Gott und die Religion, die der Wortgottesdienst nicht nahezubringen vermag, spielen kaum eine Rolle. Die Menschen leben mehr wie die Heiden, im Kampf, und haben doch auch wieder ungemein viel Sehnsucht und Liebe zueinander. So mischen sich Grausamkeit und Härte mit Andacht und Ehrfurcht. Die 30. Geschichte in ihrer tierischen Zügellosigkeit wäre besser weggeblieben. Die Sprache ist ungemein knapp und doch eindringlich.
H. Becher SJ

Aafjes, Bertus: Morgen blühen die Aprikosen. (272 S.) München 1956, A. Langen-G. Müller. DM 12,80.

Der holländische Publizist teilt eine Reihe munterer oder auch ernster Abenteuer und Vorfälle mit, die er während seiner Berufstätigkeit in Ägypten erlebte. Die Liebe zum

Land und zu seinen Bewohnern hindert ihn nicht, die Schwächen zu sehen, macht ihn aber zugleich hellsichtig für die den Europäern so fremde Welt. Gerade wegen der gegenwärtigen Ereignisse dürfte das Buch willkommen und nützlich sein; auf jeden Fall ist es eine recht unterhaltsame Gabe.

H. Becher SJ

Earl, Lawrence: Krokodil-Fieber. Jagd auf gefährliches Wild im tropischen Afrika. (159 S. u. 17 Tafelbilder) Wiesbaden 1955, Eberhard Brockhaus. Leinen DM 5,50.

Wer sich wie Bryan Dempster entschließt, sich durch Abschießen von Krokodilen zwecks Verkauf ihrer Haut ein Vermögen zu verdienen, der muß sich auf ein gefährliches Leben gefaßt machen. Diese grausamen Tiere, die mehrere Meter lang werden, müssen bei Nacht aus nächster Nähe erlegt werden. Denn bei Tag werden sie durch Vögel vor dem nahenden Jäger gewarnt. Und der erste Schuß muß sofort tödlich wirken, weil das bloß verwundete Tier sonst im Wasser verschwindet. Earl hat es verstanden, die Erlebnisse, die ihm Dempster berichtet hat, so anschaulich zu schildern, daß man die gefährliche Jagd mit Herzklopfen miterlebt. I. Bleibe

Schmid, Peter: Paradies im Drachenschlund. Reise durch Hinterindien, Java und Sumatra. (365 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 19,80.

Die Gebiete, die der Vf. bereist hat, sind in einem Zustand der Verwirrung und Auflösung. Der Übergang von der bisherigen Kultur zu neuen Formen bringt Unsicherheit in alle Lebensgebiete. Schmid weiß dies sehr lebhaft zu schildern. Aber auch die Landschaft und die alten Kunstwerke kommen zu ihrem Recht. Sein Blick ist unbefangen und seine Kunst der Darstellung groß. Dazu kommen zahlreiche Bilder, die seine Schilderungen unterstützen. Einige Bemerkungen über religiöse Dinge, so die Unterschrift unter einem Bild, das einen katholischen Gottesdienst unter Flüchtlingen darstellt: „Gott floh nach Süden", wären besser unterblieben; sie sind wohl der journalistischen Sucht nach interessanten Ausdrücken auf Rechnung zu setzen.

I. Bleibe

Gowland, John Stafford: Allein im kanadischen Urwald. (211 S. und 23 Tafeln) Zürich 1956, Orell Füssli. Ln. DM 16,30.

In den unermeßlichen Wäldern des kanadischen Felsengebirgs drohen in den Sommermonaten ungeheure und schwer wieder zu löschende Waldbrände. Darum müssen die einzelnen Distrikte genau überwacht werden, und zwar sowohl von Beobachtern an hoch gelegenen Punkten wie von Waldhütern innerhalb der Distrikte. Besonders kommt es darauf an, dafür zu sorgen, daß nicht Touristen durch Unvorsichtigkeit solche Brände entfachen. Diese Ämter hat der Vf. mehrere Male an verschiedenen Stellen übernommen. Einmal mußte er sogar im Wald überwintern, um die Festnahme von illegalen Pelzjägern zu ermöglichen. Ebenso übernahm er einmal die Leitung bei der Löschung eines Waldbrandes, der eine ganze Siedlung bedrohte. Eine große Liebe zur Natur und ihrer gewaltigen Schönheit, Interesse für das vielgestaltige Leben des Waldes und auch eine ausdauernde Gesundheit haben ihm die Arbeit und die Einsamkeit leicht gemacht. Außerdem hat der Vf. die Gabe des Erzählens, die den Leser immer in Spannung hält, und der Übersetzer wiederum hat seine Aufgabe sehr gut gelöst. I. Bleibe

Debran, Isabelle: Die Enkel der Samurai. Japaner gestern und heute. (230 S.) Freiburg 1956, Herder. Ln. DM 10,80.

Trotz der Übernahme der abendländischen Technik war die japanische Seele bis zum letzten Krieg ziemlich unberührt geblieben. Die Niederlage und die Besetzung des Landes bildeten hingegen einen richtigen Einbruch in ihr bisheriges so festes Gefüge. Diese Entwicklung hat D. dargestellt, nicht in einer gelehrten Abhandlung, sondern indem sie die japanische Haltung vor, während und nach dem Krieg in einer Reihe kleiner, sehr anmutiger, zuweilen vielleicht etwas idealisierender Szenen darstellt.

I. Bleibe

Müller, Wolfgang D.: Du wirst die Erde sehn als Stern. Probleme der Weltraumfahrt. (315 S. und 8 Tafeln) Stuttgart 1955, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Wann werden wir auf den Mond fahren oder gar auf den Planeten Mars? Und was ist alles dazu nötig, und wie weit sind die Vorbereitungen gediehen? Was wird die Weltraumfahrt an Erkenntnissen und Vorteilen bringen, welches werden ihre Einwirkungen auf die Kultur und die geistige Einstellung des Menschen sein? Alle diese Fragen werden hier eingehend, aber allgemeinverständlich und fesselnd behandelt. Zuweilen steht dem Leser der Atem still sowohl über den Wagemut des Menschen wie auch über das Wissen und Können der Technik. So viel ist vorzubereiten, gegen so viele Gefahren muß der Mensch geschützt werden, wenn er einmal die schützende Hülle der irdischen Atmosphäre verläßt, daß alle Zweige der Wissenschaft und der Technik wie auch der Psychologie zusammenwirken müssen, soll das Unternehmen gelingen. I. Bleibe

Relativitätstheorie

WOLFGANG BÜCHEL SJ

Physik ist Erfahrungswissenschaft, und über die Richtigkeit einer physikalischen Theorie können nur Experimente entscheiden, nicht philosophische Überlegungen. Bei der speziellen Relativitätstheorie war jedoch lange Zeit hindurch und bei der allgemeinen Relativitätstheorie ist noch heute die experimentelle Basis ziemlich schmal; die entscheidenden Impulse zur Entwicklung der Theorie entsprangen vielmehr philosophischen Grundauffassungen.[1] Nur von daher ist der heftige Streit verständlich, der um diese physikalische Theorie weit über den Kreis der Fachphysik hinaus entbrannte (und der später in der Diskussion um die Interpretation der Quantenphysik ein gewisses Gegenstück fand. Interessanterweise vertrat Einstein, der „Revolutionär" der Relativitätstheorie, gegenüber der Quantenphysik den „konservativen" Standpunkt). Heute muß die Geltung der mathematischen Formeln der speziellen Relativitätstheorie als experimentell erwiesen angesehen werden.

Verkürzung und Verlangsamung

Was besagen diese Formeln? Wählen wir zur möglichst deutlichen Veranschaulichung ein utopisches Beispiel: ein Raumschiff, das mit einer Geschwindigkeit von 100 000 Kilometern in der Sekunde die Erde umkreise (natürlich außerhalb der Erdatmosphäre). Das Schiff sei kugelförmig gebaut mit einem Durchmesser von 100 m. Während des Fluges wird es von der Erde aus fotografiert; dann erscheint auf den Fotos — so lehrt die Relativitätstheorie — kein genau kugelförmiges Bild, sondern das Raumschiff ist in der Flugrichtung etwas abgeplattet. Die Auswertung der Fotos ergibt für den Durchmesser des Raumschiffs senkrecht zur Flugrichtung nach wie vor 100 m, für den Durchmesser in der Flugrichtung dagegen nur 94,3 m. Weitere Aufnahmen werden gemacht, während das Raumschiff allmählich bremst; bei einer Geschwindigkeit von 70 000 km/sec ergibt sich der Durchmesser in der Flugrichtung zu 97,3 m, bei 50 000 km/sec zu 98,6 m. Die Länge, d. h. die in der Flugrichtung gemessene Ausdehnung des Raumschiffs, „erscheint" also

[1] Vgl. *H. Weyl* in der 1. Auflage von „Raum, Zeit, Materie": „Ihre eigentliche Stütze findet sie (die Relativitätstheorie) weniger in der Erfahrung als in ihrer eigenen inneren Folgerichtigkeit, durch welche sie der klassischen Mechanik ganz erheblich überlegen ist, und darin, daß sie in einer die Vernunft aufs höchste befriedigenden Weise das Rätsel der Relativität der Bewegung und der Gravitation auf einen Schlag löst." Zitiert nach *A. Kopff*, Grundzüge der Einsteinschen Relativitätstheorie, Leipzig 1921, S. 192.

bei großen Geschwindigkeiten als verkürzt, „zusammengeschrumpft" (über die Bedeutung des Ausdrucks „erscheint" wird noch zu reden sein); bezeichnet l_o die Länge des Raumschiffs im Ruhezustand und l_v die Länge, die bei der Fluggeschwindigkeit v von der Erde aus gemessen wird, so ist $l_v = l_o \cdot \sqrt{1 - v^2/c^2}$ (c = Lichtgeschwindigkeit = 300 000 km/sec).

Das Raumschiff sendet Radiosignale aus, und diese werden von einer im Raumschiff befindlichen Uhr so gesteuert, daß der Abstand zwischen je zwei Signalen genau 1 Sekunde beträgt, gemessen mit den Uhren der Raumschiffbesatzung. Die Signale werden von Bodenstellen aufgenommen, die Laufzeit, die das Signal für den Weg vom Raumschiff bis zur Bodenstelle benötigt, wird entsprechend eingerechnet und auf diese Weise ermittelt, in welchen Zeitabständen die Signale vom Raumschiff ausgesandt wurden. Es ergibt sich, daß die Zeitabstände zwischen den Signalen, gemessen mit den Uhren der Bodenstellen, um so größer werden, je höher die Fluggeschwindigkeit ist; bei der Fluggeschwindigkeit v beträgt der auf der Erde gemessene Zeitabstand zwischen zwei Signalen des Raumschiffs $1/\sqrt{1 - v^2/c^2}$ Sekunden. In gleicher Weise „erscheinen" alle physikalischen Vorgänge am und im Raumschiff den Beobachtern auf der Erde verlangsamt.

Experimentelle Bestätigung

Soweit zunächst die Behauptungen der speziellen Relativitätstheorie. Mit welchem Recht werden sie aufgestellt?

Die Verlangsamung physikalischer Prozesse an sehr rasch bewegten Körpern ist unmittelbar experimentell beobachtet. Zunächst 1938 durch Ives und 1939 mit verbesserter Versuchsanordnung durch Otting an Atomen, die mit hoher Geschwindigkeit durch luftleere Röhren flogen und dabei Licht ausstrahlten. Die Lichtaussendung geht auf Schwingungen im Inneren der Atome zurück; wenn diese verlangsamt werden, ändert sich entsprechend die Wellenlänge des ausgesandten Lichts. Tatsächlich wurden die von der Relativitätstheorie vorausgesagten Wellenlängenänderungen beobachtet.[2]

Ein weiteres Beobachtungsobjekt bietet die Natur selbst dar. Wenn in den höchsten Schichten der Atmosphäre die aus dem Weltall kommenden Teilchen der kosmischen Strahlung mit den Atomkernen der atmosphärischen Luft zusammenstoßen, entstehen neue Elementarteilchen, Mesonen, die beinahe mit Lichtgeschwindigkeit zur Erde hinunterfliegen. Mesonen sind sehr kurzlebig: Ein im Ruhezustand befindliches Meson (man kann heute Mesonen im Laboratorium erzeugen und untersuchen) verwandelt sich nach einer durchschnittlichen Lebensdauer von 0,000 002 Sekunden in andere Elementarteilchen. Fliegt das Meson mit angenäherter Lichtgeschwindigkeit durch die Atmosphäre, so könnte es während dieser Zeit von 0,000 002 Sekunden

[2] Ein Teil der Wellenlängenänderung geht auf den (linearen) Doppler-Effekt zurück, d. h. auf die Annäherung bzw. Entfernung der Lichtquelle vom Beobachter. Dieser Anteil muß natürlich abgezogen werden.

einen Weg von etwa 600 m zurücklegen. Tatsächlich zeigt jedoch die Beobachtung, daß die Mesonen eine mindestens 20mal dickere Luftschicht durchdringen. Die Erklärung liegt darin, daß nach der Relativitätstheorie an rasch bewegten Körpern alle Prozeßabläufe, also auch der Verwandlungsprozeß des Mesons, verlangsamt „erscheinen".

Daß sich die Länge eines Körpers, d. h. seine Ausdehnung in der Bewegungsrichtung, mit wachsender Geschwindigkeit verkürzt, konnte so unmittelbar bisher nicht beobachtet werden. Diese Behauptung findet jedoch ihre indirekte Erhärtung in dem Erfolg der Diracschen Theorie des Elektrons. Bei der Begründung der modernen Quantenphysik in den Jahren 1925/26 hatten sowohl Schrödinger wie Heisenberg die Formeln der Relativitätstheorie nicht in Rechnung gestellt, obwohl die Überlegungen von de Broglie, die den Anstoß zu den Arbeiten Schrödingers gaben, ganz auf dem Boden der Relativitätstheorie gefußt hatten. Infolgedessen blieb in der neuen Atomphysik zunächst eine ganze Gruppe wichtiger experimenteller Tatsachen, nämlich alle Erscheinungen, die mit dem sogenannten „Elektronendrall" zusammenhängen, ungeklärt. Sie fanden ihre befriedigende Erklärung erst, als es Dirac gelang, die neue Atomphysik den Formeln der Relativitätstheorie anzupassen (und diese Formeln enthalten eben auch die Längenverkürzung). Obendrein führte die Diracsche Theorie zur Voraussage einer bis dahin unbekannten Art von Elementarteilchen, der Positronen, die einige Jahre später tatsächlich entdeckt wurden.

Seitdem sind die Formeln der speziellen Relativitätstheorie aus der modernen Atomphysik nicht mehr wegzudenken. Besonders gilt dies von der Äquivalenz von Masse und Energie, d. h. der Behauptung, daß jedem Energiebetrag eine bestimmte träge und schwere Masse zukommt und umgekehrt. In voller Allgemeinheit ergibt sich diese Äquivalenz erst aus der Relativitätstheorie; bei der Erzeugung von Atomenergie wie bei der künstlichen Erzeugung neuer Elementarteilchen im Laboratorium findet sie ihre unmittelbare experimentelle Bestätigung. Die modernen Riesenmaschinen, in denen atomare Teilchen auf Geschwindigkeiten gebracht werden, die knapp unter der Lichtgeschwindigkeit liegen, bestätigen auch eine andere These der Relativitätstheorie: Es kann keine größere Geschwindigkeit als die Lichtgeschwindigkeit geben.

Relativität der Längen- und Zeitmessung

Wir sagten, daß bewegte Körper in der Bewegungsrichtung verkürzt und alle physikalischen Vorgänge an ihnen verlangsamt „erscheinen". Nach der experimentellen Bestätigung der speziellen Relativitätstheorie konzentriert sich die mit ihr zusammenhängende philosophische Problematik auf die Frage, in welchem Sinn dieses „erscheinen" zu verstehen ist. Bevor man eine Antwort versucht, muß man sich die Folgerungen vergegenwärtigen, zu denen die Einsteinschen Formeln führen.

Greifen wir zur Veranschaulichung auf das Beispiel unseres Raumschiffs zurück. Das Schiff möge jedoch die Erde nicht umkreisen, sondern es möge, aus grenzenloser Ferne kommend, im Geradeausflug mit stets gleichbleibender Geschwindigkeit an der Erde vorbeifliegen und wieder im fernen Weltenraum verschwinden. Von der Anziehungskraft und Rotation der Erde werde abgesehen; wir denken uns also die Erde als eine masselose, nicht rotierende Kugel. Unter diesen Voraussetzungen sei einmal versuchsweise angenommen, daß das Raumschiff in objektiver Wirklichkeit die Zusammenschrumpfung in der Flugrichtung und die Verlangsamung aller physikalischen Vorgänge erfahre, die der Beobachter auf der Erde aus seinen Messungen in völlig einwandfreier Weise erschließt.

Im Innern des Raumschiffs sitze ein Beobachter, der von der Schrumpfung seiner Apparate und Verlangsamung seiner Uhren nichts weiß und genau in der gleichen Weise die Erde fotografiert und von der Erde kommende Radiosignale aufnimmt, wie dies der Beobachter auf der Erde mit dem Raumschiff macht. Wenn dann der Beobachter im Raumschiff nach den gleichen Prinzipien wie der irdische Beobachter seine Messungen auswertet — unter der Voraussetzung, daß seine Meßapparate und Uhren „normal" funktionieren —, kommt er zu dem Ergebnis, daß die *Erde* in der Flugrichtung des Raumschiffs zusammengeschrumpft und alle Vorgänge *auf der Erde* verlangsamt seien. Wie dieses Ergebnis sich im einzelnen ableitet, kann hier nicht beschrieben werden; die Formeln der speziellen Relativitätstheorie sind eben gerade daraufhin angelegt, daß jedem (gleichförmig-gradlinig bewegten) Beobachter die Maßstäbe und Uhren *des anderen* als verändert „erscheinen".

Welcher Beobachter hat nun recht, der auf der Erde oder der im Raumschiff? Natürlich der auf der Erde, möchten wir sagen; denn der Irrtum des Mannes im Raumschiff ergibt sich doch gerade aus der ihm unbekannten Deformation seiner Maßstäbe und Verlangsamung seiner Uhren. Dies letztere ist richtig; aber wir müssen bedenken, daß wir ja nur *angenommen* hatten, daß die Apparate und Uhren im Raumschiff verändert seien. Wir könnten statt dessen auch annehmen, daß die Erde und die Vorgänge auf ihr in Wirklichkeit so beschaffen seien, wie sie dem Beobachter im Raumschiff „erscheinen". Auch von einer in Wirklichkeit abgeplatteten Erde aus und mit einem zusammengedrückten Fotoapparat würde ein irdischer Beobachter von einem in Wirklichkeit genau kugelförmigen Raumschiff ein abgeplattetes Bild erhalten. Von hier aus gesehen erscheint es als etwas willkürlich, dem einen Beobachter einen Vorzug vor dem anderen geben zu wollen.

Verschiedene Auffassungen ergeben sich auch, wenn es darum geht, die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Ereignisse A und B an verschiedenen Punkten der Erdoberfläche zu bestimmen. Der Beobachter auf der Erde wird etwa zu dem Ergebnis kommen, daß A und B zur gleichen Zeit stattfanden; der Beobachter im Raumschiff wird finden, daß A vor B stattfand, und ein Beobachter in einem zweiten Raumschiff, das in die entgegengesetzte Richtung fliegt, wird finden, daß B vor A stattfand. Wieder ist eine eindeutige Ent-

scheidung zugunsten der einen und gegen die anderen Auffassungen unmöglich.

Objektivität der Gleichzeitigkeit?

Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse ist physikalisch nicht eindeutig feststellbar — ist damit schon gesagt, daß es für solche Ereignisse Gleichzeitigkeit „in Wirklichkeit" gar nicht gebe? Ohne weiteres natürlich nicht. Man muß sich jedoch überlegen, zu welchen Folgerungen man gelangt, wenn man an der objektiven, wenn auch physikalisch nicht feststellbaren Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse festhält.

Man wird sich dann immer einen Beobachter in einem mit passender Geschwindigkeit fliegenden Raumschiff denken können, dessen Meßapparate für objektiv gleichzeitige Ereignisse auch gemessene Gleichzeitigkeit ergeben. Daraus folgt dann, wie man aus den relativistischen Formeln unmittelbar ableitet, daß auch die übrigen Messungen dieses Beobachters die objektive Wirklichkeit ergeben: Körper, die sich relativ zu diesem besonderen Beobachter rasch bewegen, wären in objektiver Wirklichkeit so verkürzt und die physikalischen Vorgänge in ihnen in objektiver Wirklichkeit so verlangsamt, wie sie von diesem Raumschiff aus verkürzt und verlangsamt gemessen werden. In der gleichen bevorzugten Lage befänden sich alle anderen Raumschiffe, die mit gleicher Richtung und Geschwindigkeit wie das erste flögen. Es gäbe also eine ganz bestimmte Flugrichtung und Geschwindigkeit, die man einnehmen müßte, damit die Meßinstrumente keinerlei Deformierung und Gangveränderung erfahren. Und doch wäre die Natur merkwürdiger- und raffinierterweise so eingerichtet, daß kein Physiker eindeutig entscheiden könnte, ob sein Raumschiff diese bevorzugte Richtung und Geschwindigkeit hat oder nicht, ob seine Meßapparate die objektive Wirklichkeit wiedergeben oder deformiert sind.

Ehe man diese Folgerung in Kauf nimmt, wird man fragen, ob entsprechend gewichtige Gründe für die Objektivität der absoluten Gleichzeitigkeit sprechen.

Grenzen der Relativität

Zuvor sei jedoch der Überblick über die physikalischen Gegebenheiten ergänzt durch den Hinweis auf die Grenzen, die der beschriebenen Relativität der Zeit- und Längenmessung gesetzt sind.

Wir hatten ausdrücklich angenommen, daß unser Raumschiff, aus dem Unendlichen kommend, gradlinig und mit stets gleichbleibender Geschwindigkeit an der Erde vorbeifliege und wieder im Unendlichen verschwinde. Das war wesentlich; denn nur wenn zwei Beobachter sich *gradlinig* und mit *gleichbleibender* Geschwindigkeit aneinander vorbeibewegen, sind ihre Meßresultate, obwohl sie verschieden ausfallen, physikalisch gleichberechtigt. Anders ist es, wenn das Raumschiff die Erde umkreist. Dann treten nämlich bei der hohen Geschwindigkeit von 100 000 km/sec große Fliehkräfte auf, die

das Raumschiff von der Erde wegtrieben, wenn ihnen der Schub des Raketenmotors nicht das Gleichgewicht hielte. Im Inneren des Raumschiffs hat das zur Folge, daß der Beobachter mit großer Kraft an die der Erde abgekehrte Wand des Raumschiffs gepreßt wird. Unten auf der Erde ist jedoch nichts derartiges der Fall; denn wir wollen uns wieder die Schwerkraft und Rotation der Erde ausgeschaltet denken.

Jetzt befindet sich der Beobachter im Raumschiff mit seinen Meßapparaten in einer ganz anderen physikalischen Situation als der auf der Erde; denn auf seine Apparate und Uhren wirkt ja die Fliehkraft, und das könnte ihn veranlassen, den Messungen des Beobachters auf der Erde mehr Vertrauen zu schenken als seinen eigenen. In der Tat ist der Beobachter in dem kreisenden Raumschiff auch überhaupt nicht mehr in der Lage, den Zeitunterschied zweier räumlich getrennter Ereignisse auf der Erde zu messen. Er müßte dazu das gleiche Verfahren anwenden, das er früher — in dem geradeaus fliegenden Raumschiff — anwandte und das der Beobachter auf der Erde immer noch mit gutem Erfolg anwendet; dieses Verfahren führt aber jetzt — infolge des Kreisens des Raumschiffs — zu inneren Widersprüchen: Für ein und dasselbe Ereignis an dem gleichen Punkt der Erdoberfläche ergeben sich nach dem gleichen Verfahren verschiedene Werte! Das Versagen der Zeitmessung macht auch Längenmessungen unmöglich; denn die genauere Untersuchung zeigt, daß für jede Längenmessung schon Gleichzeitigkeitsbestimmungen für räumlich entfernte Ereignisse erforderlich sind; solche kann aber der Beobachter im kreisenden Raumschiff nicht mehr vornehmen.

Denselben Schwierigkeiten bei Zeit- und Längenmessung begegnet ein Beobachter in einem Raumschiff, das von der Erde startet, mit ununterbrochen arbeitendem Raketenmotor, also dauernder Beschleunigung zu einem Himmelskörper fliegt, dort bremst, umkehrt und schließlich wieder auf der Erde landet. Ein Beobachter auf der Erde stellt bei der Auswertung der von dem Raumschiff ausgesandten Radiosignale fest, daß während des Flugs die physikalischen Vorgänge am und im Raumschiff verlangsamt sind; und tatsächlich: Nach der Landung zeigen die Uhren im Raumschiff eine kürzere Dauer des gesamten Fluges an als die auf der Erde gebliebenen Uhren. Genau so liegen die Dinge, wenn das Raumschiff von der Erde startet, längere Zeit um die Erde kreist, wie oben beschrieben, und dann wieder landet. Auch dann zeigen die Borduhren für den gesamten Flug eine geringere Zeitdauer an als die Uhren auf der Erde; bei den Leuten im Raumschiff waren während des Flugs die Lebensvorgänge langsamer, und sie haben weniger Lebensmittel verbraucht, weil mit den physikalischen Prozessen auch alle physiologischen Prozesse im Organismus verlangsamt waren.

Doch warum zeigen sich die Fliehkräfte und die anderen Erscheinungen gerade bei dem Raumschiff? Weil es sich nicht gleichförmig und gradlinig bewegt, sondern kreist bzw. beschleunigt und abgebremst wird — so haben wir gesagt. Aber könnte man sich nicht auch umgekehrt auf den Standpunkt stellen, daß die Erde um das Raumschiff kreise bzw. daß die Erde sich ent-

ferne und wieder zurückkehre? Gewiß, man könnte es — wenn Erde und Raumschiff allein in der Welt vorhanden wären! Aber außerdem ist noch die Gesamtheit des Fixsternhimmels da; und weil das Raumschiff gegenüber der Gesamtheit des Fixsternhimmels[3] eine kreisförmige bzw. eine beschleunigte oder verzögerte Bewegung ausführt, *darum* treten die Fliehkräfte und die übrigen Erscheinungen auf. So lehrt nicht mehr die spezielle, sondern die allgemeine Relativitätstheorie, die die gedanklich konsequente, aber experimentell noch nicht sicher bestätigte Weiterführung der speziellen Relativitätstheorie darstellt.[4]

Hier stoßen wir also auf eine gewisse Grenze der Relativität. Und man könnte, zurückkommend auf die Frage der Objektivität der Gleichzeitigkeit, sagen: Sollten nicht vielleicht die Messungen desjenigen Beobachters die objektiv „richtigen" sein, der sich gegenüber der Gesamtheit des Fixsternhimmels in Ruhe befindet? Ein derartiger Beobachter nimmt in der Tat eine Sonderstellung ein; denn soviel wir heute wissen, nehmen die auf die Welt als Ganzes bezüglichen Naturgesetze in seinem Maßsystem eine besonders einfache Form an. Ist dies allein aber schon eine Gewähr dafür, daß die Gleichzeitigkeitsbestimmungen dieses Beobachters der objektiven Wirklichkeit entsprechen?[5]

Philosophisches zur Gleichzeitigkeit

Welche Gründe sprechen nun für die Objektivität einer absoluten Gleichzeitigkeit auch räumlich getrennter Ereignisse? Gewöhnlich wird die Auffassung vertreten, daß die Objektivität der absoluten Gleichzeitigkeit unzertrennlich mit der Objektivität des zeitlichen Charakters des Naturgeschehens, mit der Objektivität des zeitlichen „Nacheinander" verbunden sei. Da nun die Preisgabe der Objektivität des zeitlichen Nacheinander zu ziemlichen Schwierigkeiten führen würde (sehr unmittelbares Erleben des Nacheinander der Bewußtseinsinhalte; Willensfreiheit), scheint man auch an der Objektivität der Gleichzeitigkeit festhalten zu müssen.

Zur Klärung wird es dienlich sein, die Begriffe „Zeit" und „zeitliches Nacheinander" voneinander abzuheben. Die „Zeit" ist jener vorstellungsmäßige „Rahmen", in dem das zeitliche Nacheinander des Geschehens abläuft — so wie der „Raum" der „Rahmen" ist, in den wir die wahrgenommenen ausgedehnten Gegenstände vorstellungsmäßig hineinprojizieren. Der vorstellungsmäßige Rahmen, also die „Zeit", ist nach der Auffassung der Philo-

---

[3] Im Fall eines sich ausdehnenden oder zusammenziehenden Universums muß es hier und im folgenden heißen: gegenüber der Gesamtheit der Himmelskörper in der ‚näheren' Umgebung (die für die Erde das Milchstraßensystem und die nächsten Spiralnebel einschließt).

[4] Einiges zur allgemeinen Relativitätstheorie siehe in dieser Zeitschrift 158 (1956) 413.

[5] Im Fall eines statischen, in sich selbst zurücklaufenden Universums (Einsteinsche ‚Zylinderwelt') wäre die Gleichzeitigkeitsbestimmung dieses ruhenden Beobachters allerdings die einzige, die sich widerspruchsfrei durch das ganze Universum hindurch durchführen ließe. Ein Gleiches ließe sich wohl für einen zeitlich veränderlichen geschlossenen, kaum aber für einen offenen Kosmos sagen.

sophia perennis nur ein Gedankending, begründet in der Struktur unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens; objektiv-wirklich ist allein das zeitliche Nacheinander des Geschehens. In der Struktur unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens ist es begründet, daß wir uns eine „leere" Zeit, also den leeren Rahmen der Zeit ohne ein darin ablaufendes Geschehen, sehr wohl vorstellen können, ja sogar vorstellen müssen, wenn wir uns etwa den Zustand „vor" der Erschaffung der Welt vorzustellen versuchen, wo es noch kein in zeitlichem Nacheinander ablaufendes Geschehen, sondern nur den absolut unveränderlichen Gott gab. Dieses letztgenannte Beispiel zeigt besonders deutlich, daß dem Rahmen der „Zeit", für sich allein genommen, keinerlei Wirklichkeit entspricht.

Betrachten wir zwei Ereignisse A und B. Vorstellungsmäßig müssen wir sie immer in den Rahmen der „Zeit" hineinprojizieren, und dort ist dann notwendig A entweder früher als B, später als B oder mit B gleichzeitig. Entspricht der zeitlichen Zuordnung, die so zwischen den beiden Ereignissen hergestellt wird, immer auch eine objektive Wirklichkeit? Wenn man bedenkt, daß der Rahmen der „Zeit" nur ein Gedankending ist, wird man vorsichtig sein. Interessanterweise hat die Naturphilosophie des Mittelalters, fußend auf dem aristotelischen Zeitbegriff, zwar nicht unsere Frage selbst behandelt, aber Grundsätze aufgestellt, die zu einer befriedigenden Lösung führen könnten.[6] Demgemäß wäre, kurz zusammengefaßt, etwa zu sagen: Den zeitlichen Beziehungen des „früher", „später" und „gleichzeitig" zwischen den Ereignissen A und B entspricht nur dann eine objektive Wirklichkeit, wenn es ein reales, in zeitlichem Nacheinander ablaufendes Geschehen gibt von der Art, daß die Ereignisse A und B mit irgendeinem Stadium dieses Geschehens in unmittelbarem realen Zusammenhang stehen, sei es, daß A mit einem früheren und B mit einem späteren Stadium in unmittelbarem Zusammenhang steht (oder umgekehrt), sei es, daß A und B mit dem gleichen Stadium des Geschehens in unmittelbarem Zusammenhang stehen. In letzterem wäre die Objektivität der „Gleichzeitigkeit" von A und B begründet. Dabei ist unter einem „unmittelbaren" Zusammenhang ein solcher verstanden, der nicht selbst wieder durch ein in zeitlichem Nacheinander ablaufendes Geschehen hergestellt wird.

Für die mittelalterliche Naturphilosophie war der gemeinsame Geschehensablauf, mit dessen verschiedenen Stadien alle irdischen Geschehnisse in unmittelbarem realen Zusammenhang stehen sollten, in der Bewegung des „äußersten Himmels" gegeben und dadurch auch die Objektivität der Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse begründet. Diese Auffassung ist natürlich nicht mehr haltbar. Die einzige Möglichkeit, zwischen zwei räumlich getrennten, angeblich „gleichzeitigen" Ereignissen noch einen unmittelbaren (im angegebenen Sinn) realen Zusammenhang herzustellen und so ihrer

[6] Vgl. *A. Maier*, Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit, Scholastik 26 (1951) 520, sowie die dort angeführte Arbeit von *A. Mansion*. — *F. Selvaggi*, Problemi della fisica moderna, Brescia 1953, S. 86ff.

„Gleichzeitigkeit" eine objektive Realität zu verleihen, wäre eine zeitlose Fernwirkung zwischen den beiden Ereignissen (d. h. eine Fernwirkung, die den räumlichen Abstand mit unendlich großer Geschwindigkeit überbrücken würde). Eine zeitlose Fernwirkung ist aber gerade nach der speziellen Relativitätstheorie unmöglich; physikalische Wirkungen können sich höchstens mit Lichtgeschwindigkeit durch den Raum ausbreiten. In den Fällen aber, in denen (nicht „gleichzeitige") Ereignisse durch ein reales, in zeitlichem Nacheinander ablaufendes physikalisches Geschehen miteinander verbunden werden können, in denen also dem „früher" und „später" nach dem Gesagten eine objektive Wirklichkeit entspricht, ist nach der Relativitätstheorie eine Umkehr der zeitlichen Reihenfolge dieser Ereignisse in keinem Maßsystem irgendeines Beobachters möglich.

Es ergäbe sich also, daß man auch von philosophischer Seite aus an der Objektivität der zeitlichen Beziehungen „früher", „später" und „gleichzeitig" nur insoweit festzuhalten brauchte, als von der Relativitätstheorie her keine Schwierigkeiten bestehen.

Das Gesagte bedürfte natürlich genauerer Ausführung und Begründung. Es wäre auch zu bemerken, daß sich aus dem Verzicht auf die Objektivität der Gleichzeitigkeit Folgerungen für den Begriff der räumlichen Länge (Breite usw.) ergeben; denn die Länge z. B. eines Stabes ist doch der Abstand zwischen den Raumpunkten, die *zur gleichen Zeit* mit dem Anfang bzw. Ende des Stabes zusammenfallen. Auch von der Atomphysik her müßte der Begriff des zeitlichen Nacheinander und räumlichen Nebeneinander einer Prüfung unterworfen werden, um seinen Realitätsgehalt festzustellen.[7]

Paul Cézanne: Die neue Welt

HERBERT SCHADE SJ

Die seelische Zerrissenheit, die den modernen Menschen charakterisiert, ist nicht immer Zeichen einer physischen Krankheit oder Ausdruck moralischen Versagens. Oft ist sie die Folge eines fehlenden Weltbildes. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften und die Erkenntnisse der Geisteswissenschaften haben das alte Weltbild zerstört, ohne daß es bis jetzt gelungen wäre, ein neues Bild der Welt zu entwerfen, das den Forderungen aller Wissenschaften in gleicher Weise gerecht würde.

Nach Auffassung des modernen Menschen sind die Vorgänge im Weltall

[7] Einiges siehe *W. Büchel*, Scholastik 30 (1955) 233, bes. 235ff.; 31 (1956) 1, bes. 15ff.

alles eher als harmonisch zu nennen. Auch das soziale Gefüge der Welt ist bedroht. Die Spannungen zwischen Masse und Person gefährden die Ordnung. Der Gebrauchswert der Dinge und ihre Symbolkraft haben kaum noch Beziehungen zueinander. Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, Kultur und Zivilisation gehen eigene Wege. Damit fehlt die Architektur des Weltgebäudes der Alten, ihr Oben und Unten, die heilige Stadt und ihre sakrale Mitte. Die Dinge erscheinen gespalten in ein Außen und ein Innen, eine materielle Schicht und einen ideologischen Oberbau. Und der Mensch ist zerrissen in Trieb und Geist.

Der Künstler, in dessen Werk diese Not des modernen Menschen in besonderer Weise zum Austrag kommt, ist Paul Cézanne. In seiner Jugend versucht er wie im Rausch, die Einheit der Welt zu erfassen. Delacroix und die Maler des Barocks sind ihm dabei Vorbild. Als das nicht gelingt, bemüht er sich mit den Impressionisten um die Welt der Sinne und des Lichts und gestaltet die Oberfläche der Dinge. Doch bald erkennt er, daß den vibrierenden Oberflächen impressionistischer Bilder eine innere Struktur fehlt, und baut schließlich in mühsamer Kleinarbeit ein Werk auf, das zwischen sinnenhafter Erfahrung und innerseelischer Empfindung Brücken schlägt, bis eine neue Vorstellung von Welt im Bild erscheint. Der alte einsame Mann, der tagaus tagein zur heiligen Messe und vor „sein Motiv" geht, baut zwar nicht mehr die Weltarchitektur der Alten auf, aber er schafft eine neue Dingerfahrung von hohem künstlerischem Rang. Er baut an den Fundamenten einer neuen Welt.

Sturm und Drang

Das Werk Paul Cézannes macht die wohl größte Revolution in der modernen Malerei sichtbar. Eine kopernikanische Wende der Kunst, die einer naiven Beschreibung der Außenwelt den Abschied gibt, um an ihrer Stelle eine bis dahin unbekannte Innenwelt zu entfalten. Realismus und Impressionismus werden aufgegeben und dafür die subjektive Welterfahrung der künstlerischen Persönlichkeit gesetzt, die „reine Malerei". So vollzieht sich im Werk dieses Mannes eine ähnliche Umwälzung, wie sie das Werk Kants in der Philosophie heraufbeschworen hat. Das Leben dieses Revolutionärs aber — und auch darin ist Cézanne dem Philosophen von Königsberg vergleichbar — verläuft in den Bahnen eines erzkonservativen Bürgers.

Schon seine Herkunft machte ihn zum guten Bürger. Paul Cézanne wurde am 19. Januar 1839 in Aix-en-Provence als Sohn eines Hutmachers geboren, der es verstanden hatte, eine in Konkurs geratene Bank mit großem Geschick zu sanieren und so für seine Familie alle Voraussetzungen eines soliden bürgerlichen Lebens zu schaffen. Als der Vater, Louis Auguste Cézanne, 1886 im Alter von 88 Jahren starb, hinterließ er seiner Frau und seinen drei Kindern ein Vermögen von mehr als einer Million Francs. Seinen Kindern ließ dieser weitschauende Mann eine gediegene Ausbildung zukommen. So schickte er Paul 1852 auf das Collège Bourbon in Aix, an dem der spätere Künstler 1859

seine Reifeprüfung bestand. In diesen Jahren legte Cézanne den Grund seiner humanistischen Bildung. Vor allem regte ihn das Studium der alten Sprachen an. Im Latein gelang es ihm mit großer Leichtigkeit, Verse zu schreiben. Seine Briefe weisen eine ganze Reihe solcher Gedichte auf. Nur im Zeichnen stand er an zweiter Stelle. Hier holte sich jedes Jahr ein anderer den Preis, nämlich Emile Zola, der spätere Romanschriftsteller.

Mit diesem Namen rühren wir an das menschlich gewichtigste Ereignis von Cézannes Jugend, an die Freundschaft zwischen den beiden Künstlern. Auf der Schulbank ist diese Freundschaft gewachsen. Die gemeinsame Liebe zur Kunst hat sie vertieft. Aber die Kunst war es auch, die diese Freundschaft nach ungefähr dreißig Jahren zerstört hat. Im Jahre 1886 bricht Cézanne mit Zola, der ihn in seinem Roman „L'Oeuvre" als Vorbild für den Helden des Buches, den gescheiterten Maler, Claude Lantier, benutzt hat. Abgesehen davon, daß es eine große Geschmacklosigkeit war, das tragische Schicksal und die Erfolglosigkeit des Freundes der Öffentlichkeit preiszugeben, hat Zola Cézanne falsch gezeichnet. Darüber hinaus wissen wir heute, daß der Schriftsteller der kleinere von den beiden Künstlern war. Zola verhalf trotz aller Erfolge unter seinen Zeitgenossen nur einem oft fragwürdigen Realismus zum Durchbruch, während es Cézanne gelang, geistige Vorgänge in den Griff zu bekommen, um deren Erfassung sich noch die Gegenwart müht.

Cézannes frühe Werke erreichen jedoch noch nicht die Tiefenschichten dieser Welt. Vielmehr versucht er durch die Malerei von mythologischen Versatzstücken und Kulissen, ähnlich wie Richard Wagner in der Musik oder Delacroix in der Farbe, sich der Welt zu bemächtigen. Der Ausdruck mythologisches Versatzstück oder Kulisse für diese Art der Besitzergreifung von der Welt erscheint insofern gerechtfertigt, als das mythologische Thema nicht das eigentliche Anliegen des Künstlers enthält. Die dahinterliegende sinnenhafte oder geistige Erfahrung aber hat noch keine Ausdrucksmöglichkeit gefunden. Sie wird gleichsam mit mythologischen Motiven verstellt. Die Bilder tragen oft Titel erotischen Inhalts wie „Die Orgie", „Die Entführung", die „Versuchung des heiligen Antonius" und ähnliche. Stilistisch ist der Einfluß des Barocks ebenso spürbar wie eine romantisierende Haltung. Hektische Farben und wilde Bewegungen verraten die seelische Not des jungen Menschen, der unter einer starken Sinnlichkeit leidet, die aber durch eine noch größere Schüchternheit unterdrückt wird. In diese Zeit fällt seine Auseinandersetzung mit dem Elternhaus und sein enttäuschendes Liebesabenteuer mit Hortense Fiquet, seiner späteren Frau. Sein Vater, der nüchtern denkende Bankier, zwingt den jungen Paul zunächst zum Studium des Rechts. Die Unsicherheit in Fragen des eigenen Berufs läßt den Jungen nachgeben; aber die Entscheidung ist noch nicht gefallen. Besonders Emile Zola drängt ihn zu einer klaren Lösung: „Ich beklage Dich, denn Du mußt unter dieser Ungewißheit leiden, und das wäre für mich ein neuer Grund, den Knoten zu durchhauen. Eines oder das andere: entweder sei wirklich Advokat oder sei wirklich Künstler, aber bleibe nicht ein namenloses Wesen, das eine farbbeschmutzte Toga

trägt."[1] Im April 1861 gibt der Vater endlich nach, und Paul darf die Académie Suisse in Paris besuchen.

Cézanne hat Hortense wohl in den Jahren 1869/70 als Modell in Paris kennengelernt. Um den Aushebungen für den Krieg zu entgehen, zog er mit ihr nach L'Estaque bei Marseille. Nach dem Krieg wurde ihm 1872 in Paris sein erstes und einziges Kind, sein Sohn Paul geboren, den er vor dem Vater verheimlichen mußte, weil die Ehe noch nicht geschlossen war. Erst 1886 heiratete er Hortense Fiquet; aber es fehlten dieser Ehe alle Grundlagen. Cézanne hatte kaum zu ihr oder anderen Frauen irgendwelche Beziehungen. Er war dem andern Geschlecht gegenüber sehr mißtrauisch: „Ich brauche keine Frauen", erklärte er, „sie würden mich zu sehr stören."[2] Sozial gesehen hatte Cézanne sich alle Zugänge zu den Menschen verbaut: Mit dem Vater hatte er beständig Konflikte, die Freundschaft mit Zola zerbrach, seine Frau wurde ihm fremd. So blieb die Malerei sein einziger Ausweg.

Doch auch in der Malerei blieb der Erfolg aus. Jahr für Jahr wies der Salon seine Bilder zurück. Die Zeitungskritik riß sie herunter, und das Publikum machte sich über sie lustig. Wie die sozialen Schwierigkeiten für den jungen Menschen kaum zu bewältigen waren, gab dem frühen Cézanne auch die kunstgeschichtliche Lage seiner Zeit unlösbare Fragen auf: die großen Epochen des Barocks und des Klassizismus gingen unwiderruflich verloren. Der Realismus der Gegenwart und ihr Naturalismus, den unter anderen Courbet und Zola vertraten, genügten seinen Bemühungen nicht. Noch war die Zeit nicht gekommen, Erfahrungen einer personalen Innenwelt zu gestalten. Vorher galt es noch, den Sinnenrausch des Impressionismus durchzustehen. Aus diesem Zwiespalt fand Cézanne nur einen Ausweg: er suchte Halt in der Vergangenheit. So griff er Themen der großen Barockmeister auf und bemühte sich, Ingres, den er im Grund seiner Seele ablehnte, nachzueifern. Gelegentlich unterzeichnete er sogar eigene Bilder mit dem Namen Ingres und dokumentierte damit die innere Unsicherheit seiner frühen Kunst. Auch die Wege des Realismus ist Cézanne gegangen. Das Porträt seines alten Vaters berichtet davon. Es ist verständlich, daß es nur unter Aufbietung eines ungesunden Erregungszustandes gelang, die fremden Malweisen, namentlich die Themen der Vergangenheit und ihre Mythologie zu erfassen. Dem Publikum konnte die Übersteigerung seines Kunstwollens nicht verborgen bleiben. Man lehnte ihn ab. Diese anstrengenden Versuche des Malers rufen ein geschichtliches Gesetz in Erinnerung: Jede Vergangenheit ist unwiederholbar. Imitiert man sie, so droht die Gefahr des Klischees oder einer ungesunden Verkrampfung.

Zwischen Naturalismus und Impressionismus

Der eigentliche Maler des Übergangs vom Naturalismus zum Impressionismus war Manet. Dieser Künstler suchte nicht die nächste Entwicklungs-

[1] *Hans Graber*, Paul Cézanne. Nach eigenen und fremden Zeugnissen. Basel 1942, Benno Schwabe u. Co., S. 49. [2] *Graber*, a.a.O. S. 88.

stufe zu überspringen, sondern er leitete dazu über. So können wir bei Manet beobachten, wie der gekonnten Wiedergabe der Außenwelt allmählich ihre Auflösung in Farbfetzen und Sinneseindrücke folgt, ohne daß die Substanz der menschlichen Gestalt verwischt wird. Sein „schwimmendes Atelier" aus der Münchener Pinakothek, das den Künstler in einem Boot unter freiem Himmel malend wiedergibt, wies inhaltlich wie formal der kommenden Malergeneration den Weg. Auch hier war eine große Erlebniskraft am Werk und eine starke Empfindsamkeit, der es unmöglich war, die Welt durch die fotographische Linse festumrissen und dinghaft zu sehen. Auch einem Manet genügte der Realismus nicht, aber in die Tiefenschichten Cézannes stieß er nicht vor. Deshalb vermißte Cézanne bei Manet vor allem das „Temperament". Allerdings war Manet in seiner Ausgewogenheit Cézanne überlegen. Wenn man sich über die Malerei im 19. Jahrhundert orientieren will, muß man die Bilder Manets betrachten.

Die geistige Wende, die im Werke Manets sichtbar wird, hat auch Cézanne geprägt. Vor allem war es der Weg in die freie Natur, den Cézanne den Impressionisten nachgegangen ist. Immer wieder sah man ihn mit seiner Staffelei ins Freie ziehen und nach „seinem Motiv" suchen. Dieses Suchen nach dem Motiv hatte aber einen anderen Charakter als die Bemühungen seiner zeitgenössischen Malerkollegen. „Monet ist nur Auge", erklärte Cézanne, und gibt damit das unterscheidende Merkmal. Die Wiedergabe des vibrierenden Lichtes genügte Cézanne nicht, er verlangt eine „Organisation" der Eindrücke. Der Maler müsse dem Gesehenen seine geistige Struktur aufprägen. Deshalb bemühte sich Cézanne zwischen Sinneseindruck und personalem Erlebnis Brücken zu schlagen. In diesem Sinne spricht der Künstler von „seiner kleinen Sensation". Damit meint Cézanne nicht den Eindruck allein, den bestimmte Ausschnitte der Natur auf ihn machten, sondern das Erlebnis, das sie in ihm auslösten, die Innengestalt der Dinge und der Welt.

Dieser kaum faßliche Versuch brachte ihn natürlich in einen dauernden Konflikt mit seiner sensualistischen Umwelt. Der Kampf mit der Umwelt setzt sich im eigenen Inneren fort, er wird zum Gewissenskonflikt. Die Frage, wieviel vom Erscheinungsbild der Welt er aufgeben oder beibehalten sollte, hat Cézanne immer bewegt. „So wird auch Cézanne, nachdem er die Leitsätze der Impressionisten auf das gewissenhafteste praktisch erprobt hatte, neben Manet, Degas, Renoir der entschiedenste Gegner des Impressionismus. Unaufhörlich auf der Suche nach dem, was er persönlich für wahr hält, kann diese Tendenz, die Erscheinung der Dinge wiederzugeben und nicht ihr Wesen, Cézanne nicht befriedigen. Wesenheit und Ordnung sind untrennbar für ihn: so gelangt er auf dem Weg über die Ordnung zu jener wundervollen Synthese eines gegebenen Rohmaterials — der Natur — und seines ordnenden Willens, als der Wurzel seiner Schöpferkraft."[3]

[3] *Maurice Raynal*, Cézanne. Genève-Paris-New York 1954, Albert Skira, S. 48.

Die Strukturen der Welt

Es fällt nicht schwer einzusehen, daß Cézanne um die Grundlagen des Menschen gerungen hat: Er wollte erfahren, was ist und wie es ist. Er wollte sich ein Bild von der Welt machen, mit der er durch die Sinne verbunden war, und erkannte, daß dieser Vorgang schöpferischer Art ist. Es genügt nicht, in die Natur hinauszugehen, einen Ausschnitt der Landschaft zu wählen und diesen Ausschnitt auf die Malfläche zu bannen. Die Sinneseindrücke fordern eine geistige Ordnung. Wem es nicht gelingt, Ordnungen in der Welt zu sehen, dem fehlt auch das Weltbild. Und ohne ein Weltbild gibt es kein Gottesbild; denn diese Welt ist wie ein großer Tempel, dessen Portale wir öffnen müssen, um zum Gottesbild zu gelangen.

Diese allgemeinen Einsichten brachten für den Maler eine Reihe von Forderungen mit sich: „Ein Bild machen, bedeutet komponieren", so nennt Cézanne eine dieser Forderungen.[4] „Die Natur muß man nicht reproduzieren, man muß sie darstellen. Wodurch? Durch plastische und farbige Äquivalente", so lautet eine zweite Anweisung Cézannes.[5] Schließlich schreibt er an Emile Bernard: „Erlauben Sie mir, Ihnen zu wiederholen, was ich Ihnen schon hier sagte: Man behandle die Natur gemäß Zylinder, Kugel und Kegel und bringe das Ganze in die richtige Perspektive, so, daß jede Seite eines Objekts, einer Fläche, nach einem zentralen Punkt führt. Die mit dem Horizont parallel laufenden Linien geben die seitliche Ausdehnung, das heißt einen Ausschnitt der Natur oder, wenn Ihnen das lieber ist, des Schauspiels, das der Pater Omnipotens Aeterne Deus vor unsern Augen ausbreitet."[6]

Damit sind die epochemachenden Konstruktionsanweisungen für die moderne Malerei gegeben: der Aufbau der Welt nach geometrischen, beziehungsweise stereometrischen Grundformen. So haben die Kubisten und ein Teil der modernen Architekten Cézanne verstanden. Tatsächlich ist ein tieferliegendes Grundgesetz durch den Maler neu entdeckt: die geistige Leistung des Künstlers überhaupt besteht in der Gestaltfindung. Die Materie ruft nach der Form. Diese Form aber muß der Künstler geben. „Nach der Natur malen bedeutet nicht, das Objekt kopieren, sondern seine Eindrücke, Erlebnisse realisieren." „Beim Maler gibt es zwei Dinge, das Auge und das Gehirn. Beide müssen sich gegenseitig unterstützen. Man muß an ihrer wechselseitigen Ausbildung arbeiten: am Auge mittels Studium vor der Natur, am Gehirn mittels Ordnung und logischer Entwicklung der Eindrücke, Erlebnisse. Sie schaffen die Ausdrucksmittel."[7]

Die Bilder dieser analytischen und konstruktiven Epoche Cézannes stehen in einem unmittelbaren Gegensatz zu seiner romantisierenden und barocken Frühzeit. Damals war alles Emotion, jetzt sind die Bilder gebaut. Die rein perspektivische Sicht der Welt tritt zurück. Neue objektive Gesetze prägen die Bildwelt. Die Gestalten und Dinge erscheinen schwerelos und wie durch-

[4] *Graber*, a.a.O. S. 293.
[5] *Graber*, a.a.O. S. 289.
[6] *Graber*, a.a.O. S. 253.
[7] *Graber*, a.a.O. S. 290.

sichtig. Das Licht durchwirkt die Erscheinungen wie einen lebendigen Teppich. Gerade, Quadrate, Kuben und Kegel bilden das Gerüst der Bildflächen. Diese Malweise fordert ein Höchstmaß an Zucht und — den Verzicht auf Erfolg. Die Umwelt Cézannes, ob man sie nun impressionistisch oder historizistisch nennen will, liebte den Effekt. Cézanne aber war sehr bescheiden geworden. Jede Effekthascherei war ihm fremd. Seine Motive bildeten Häuser, Berge und Bäume oder einfache Stilleben. Der Gegenstand trat in den Hintergrund, Form und Farbe entfalteten ihr eigenes Leben. Nicht mehr dem Was, sondern dem Wie galt seine Aufmerksamkeit.

Die neue Welt

Bis dahin konnten wir der allgemeinen Cézanneauffassung folgen. Jetzt aber müssen wir darauf hinweisen, daß der Satz vom Aufbau der Welt nach Kugel, Kegel und Kubus — der Grundsatz der Kubisten — oft falsch verstanden worden ist. Dem Betrachter seiner Bilder kann nicht verborgen bleiben, daß Cézanne die Zerlegung der Sinneseindrücke nicht bis zu den Extremen der Kubisten vorgetrieben hatte. Der Maler nahm Rücksicht auf den Eigenwert der Gegenstände. Haus, Baum und Apfel wurden nicht in stereometrische Gebilde aufgelöst, sondern behielten ihre Sprache. Damit wurde der Welt der Sinneserfahrung ein Maß an Objektivität belassen, das ihr die Malerei des 20. Jahrhunderts im Kubismus und in der abstrakten Kunst abgesprochen hat. „Die Natur — ich wollte sie kopieren. Es gelang mir nicht. Aber ich war mit mir zufrieden, als ich entdeckte, daß sich zum Beispiel die Sonne nicht einfach wiedergeben ließ, daß man sie vielmehr durch etwas anderes zum Ausdruck bringen mußte ... durch Farbe."[8] Sicher widerlegt Cézanne mit diesem Satz einen oberflächlichen Realismus. In seinem Werk aber hat er nie die Gestalt der Dinge völlig aufgegeben. Mit anderen Worten Cézanne kennt keine „reine Malerei".

Dazu kommt ein zweites: Obwohl es dem Maler darum ging, personale Werte zu geben, das Ergriffensein der Seele ins Bild zu bannen, hat er nie das psychologische Element einseitig herausgestellt. Seine Bildnisse geben weder die seelische Verfassung des Porträtierten wieder, noch sind sie Vorwand, eigene psychische Haltungen ins Bild zu setzen. Aus diesen Bildern spricht vielmehr ein Höchstmaß von Objektivität: es wird gesagt, was der Mensch ist und was ihn trägt. Der Maler stellt also nicht das Erlebnis des einzelnen dar oder das Spiegelbild seiner fotografischen Oberfläche. Auch wird das Bild nicht zur bloßen Projektionsfläche künstlerischer Einfälle, sondern Cézanne sucht die Gestalt der Welt. Die Übermacht objektiver Kräfte über das Zufällige, einzelne und Psychologische kommt sinnenfällig zum Ausdruck. So hat man in den Bildern der Badenden den Eindruck, daß diese Menschen entsinnlicht und von jeder Schwerkraft befreit sind. Ein Gesetz

[8] *Graber*, a.a.O. S. 289.

durchwaltet alle, ein großer Rhythmus ist vor der Person. In fortwährendem Dialog mit den Sinneseindrücken und seiner Erlebniswelt webte der Künstler diesen Teppich der Welt, das Bild unseres Daseins. Man hat von dem Urbild gesprochen, das zu formen ihm gelungen sei, dem Weltplan und der kosmischen Schau. Tatsächlich ging es ihm um die Form der Welt, um die Erfassung und Gestaltung dieser überpersönlichen Wahrheit: Sein und Schicksal ist jedem vorgegeben, ohne jedoch die Gestalt des einzelnen, ob Ding oder Person, auszulöschen.

Seine religiöse Haltung, den konsequenten Besuch der heiligen Messe und seine Zurückhaltung Frauen gegenüber hat man als Schwäche angesehen. Und er selbst schreibt: „... ich bin im Leben schwach, und da ist es schon besser, ich stütze mich auf Rom."[9] Oder im Brief an seine Nichte zur Erstkommunion: „Ich empfehle mich Deinen Gebeten an, denn wenn uns einmal das Alter erreicht hat, finden wir nur noch Halt und Trost in der Religion."[10] Jedoch kommt in diesen Sätzen dieselbe Grundhaltung zum Ausdruck, die ihn auch in der Malerei zum Objektiven hinführt: die Erfahrung der menschlichen Grenzen, der Kontingenz. Diese Erfahrung der eigenen Brüchigkeit läßt uns nach einem festen Halt suchen, macht uns unruhig nach der Wahrheit.

Der tiefe Zweifel an seiner Leistung hat Cézanne immer wieder angeregt, Natur und Bild in seiner Kunst tiefer zu erfassen. „Ich weiß nicht, ob Du meine Ansicht teilen wirst — ich werde sie deshalb nicht ändern — aber ich fange an, inne zu werden, daß l'art pour l'art ein mächtiger Schwindel ist. Das unter uns." So schreibt er an Zola.[11] Die Kunst lebt nach Cézanne kein eigenes Dasein in einem schönen elfenbeinernen Turm, sondern sie gilt ihm als besondere Form der Wahrheitsaussage. Deshalb kann man bis in den fragmentarischen Charakter seines Werkes hinein diese Kontingenzerfahrung und das Bemühen um Objektivität verfolgen. Der Zweifel an seiner menschlichen Existenz hat ihn aber auch die Autonomie des Menschen, seine Eigengesetzlichkeit und Selbstherrlichkeit verachten gelehrt. Er hat ihn in die Kirche gerufen, weil er dort einen festen Halt wußte. „Ich will mir meinen Anteil am Mittelalter nehmen", raunte er Emile Bernard beim Verlassen der Kirche am Weihwasserbecken zu.[12]

So zeichnen sich in Leben und Werk des Künstlers vergleichbare Strukturen ab; und beide — Leben und Werk — stellen als Summe die dialektische Forderung: Nur durch eine personale Auseinandersetzung mit der Welt gelangt der moderne Mensch zu ihrer objektiven Gestalt. Oder mit den Worten Cézannes: „Wir müssen durch die Natur, das heißt durch den Sinneseindruck wieder klassisch werden."[13]

---

[9] *Raynal*, a.a.O. S. 15.
[10] *Graber*, a.a.O. S. 197.
[11] *Graber*, a.a.O. S. 84.
[12] Graber, a.a.O. S. 236.
[13] *Graber*, a.a.O. S. 235.

Grundlagen politischer Bildung

AUGUST BRUNNER SJ

Die staatliche Autorität

Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß eine staatliche Autorität deswegen unentbehrlich ist, weil eine Gemeinschaft als solche weder zu überlegen noch vor allem Entschlüsse zu fassen und in die Tat umzusetzen vermag. Das können jeweils nur die einzelnen Menschen; nur sie besitzen in ihrer Selbständigkeit, in ihrem Personsein, die Fähigkeit, von einem Punkt aus die Möglichkeiten zu übersehen, ja, durch die Mächtigkeit ihrer Freiheit erst erstehen zu lassen. Darum müssen einzelne Menschen mit der Aufgabe betraut werden, für die Gemeinschaft und in ihrem Namen Entschlüsse zu fassen und sie durchzuführen. Aus diesem ihrem Wesensursprung ergeben sich Rechte, Pflichten und Grenzen der Autorität.

Daß aber ein oder mehrere einzelne Menschen imstande sind, an Stelle der Gemeinschaft zu überlegen und zu handeln, beruht auf der anscheinend so selbstverständlichen und in sich doch so geheimnisvollen Fähigkeit der Geistperson, sich an die Stelle eines andern zu versetzen. Instinkt und Sinnlichkeit sind für sich allein einer solchen Loslösung von sich selbst und einer solchen Bewegung gleichsam von sich weg und über sich hinaus nicht fähig. Sie bleiben in den engen Kreis des eigenen Wohlergehens eingeschlossen. Nur die Geistperson besitzt in ihrem Selbstand den festen Punkt außerhalb der Welt der Dinge, von wo aus sie sich das Ganze gegenüberstellen kann, um aus seiner Kenntnis heraus die ihm angemessene Entscheidung zu treffen. Nur sie ist fest genug in sich gegründet und mächtig, dem Drängen der unterpersönlichen Kräfte im eigenen Wesen Widerstand entgegenzusetzen und sich nicht von dem jeweiligen Eindruck und dem augenblicklichen Verlangen kurzsichtig mitreißen zu lassen. Aus eigener Kraft, ohne immer bloß von den Gegenständen gezogen und gestoßen zu sein, vermag sie den Bannkreis des eigenen Nutzens zu durchbrechen, um sich an die Stelle anderer zu versetzen, die Wirklichkeit auch durch ihre Augen und von ihrem Standpunkt aus anzusehen. So wird es möglich, geistig gleichsam um sie herumzugehen und die jeweilige Lage von allen Seiten in möglichst vielen Bezügen zu schauen, um aus dieser Fülle der Erkenntnisse erst den angemessenen Entschluß zu fassen. Keine Wirklichkeit läßt sich mit einem Blick erschöpfend erkennen. Abstraktionen allein sind einfach; das Wirkliche hat immer viele Seiten. Nur eine Zusammenschau möglichst vieler Einzelheiten und Ansichten, die von den verschiedenen Seiten her genommen sind, gibt es in seiner Fülle einigermaßen wieder.[1]

Auf diesem Vermögen der Geistperson, sich über die enge Sicht der eige-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 144 (1949) 401—408: Staatswohl und Parteien.

nen Interessen zu einer umfassenderen und möglichst objektiven Schau der Wirklichkeit und ihrer Forderungen zu erheben, beruht nicht nur die Wissenschaft, sondern noch vor ihr die Möglichkeit der Stellvertretung und damit der Autorität und der Staatsführung. Geistigkeit und Freiheit sind somit ihre Voraussetzung und Grundlage. Wo sie den Geist leugnet und die Freiheit zu unterdrücken versucht, statt ihr den Raum wohltuenden Wirkens zu wahren und zu erweitern, da wendet sie sich gegen sich selbst und wird aus einer Autorität eine blinde und gewalttätige Naturmacht, die ebenso sinnlos zerstört wie aufbaut.

Es ist also die Aufgabe der Autorität, sich an die Stelle der Gemeinschaft zu setzen und in der Ausübung ihrer Macht sich so zu verhalten, als wäre die Gemeinschaft an die Stelle des eigenen Ich getreten und als fiele ihr Wohlergehen mit dem eigenen zusammen. Ohne den Willen, die eigenen Privatinteressen so weit zurückzustellen, als sie den Gemeinschaftsinteressen im Weg stehen, läßt sich diese Aufgabe nicht erfüllen. Darum ist Autorität wesentlich dem Sittlichen verpflichtet und stellt an ihre Träger strenge Anforderungen geistiger Freiheit, Selbständigkeit und Selbstlosigkeit. Jedoch soll hier auf diese Seite nicht näher eingegangen werden.

Die schöpferische Einsicht

Die Fähigkeit der Zusammenschau ist etwas Schöpferisches; ohne sie gibt es auf keinem Gebiet wesentlich Neues. Sie hat nichts Mechanisches an sich, und es gibt keine Methoden, die sie für jeden erlernbar machten. Alle Methoden setzen sie schon voraus, ohne sie ersetzen zu können. Sie hat mehr Verwandtschaft mit dem Denken und Urteilen des Alltags als mit dem wissenschaftlichen, vor allem dem physikalisch-technischen Denken und mit der Bürokratie.

Der vorgegebene Raum für die Möglichkeiten der Freiheit ist die jeweilige konkrete Lage. Erst eine möglichst umfassende Erkenntnis der einmaligen Wirklichkeit, ein Überschauen und Abwägen der mannigfachen Gründe und Möglichkeiten kann zeigen, was Ort und Stunde verlangen. Bloß allgemeines und abstraktes Wissen mag wohl eine Hilfe bedeuten, reicht aber allein nicht aus. Zudem liegen die Möglichkeiten nicht einfach wie feste Dinge da. Sie entspringen dem Wechselspiel von Freiheit und äußerer Gegebenheit. Je größer die Freiheit, je bedeutender die geistige Mächtigkeit, um so reicher werden die Möglichkeiten, die die gleiche Lage darbietet. Wo der Durchschnittsmensch auf die gewöhnlichen Routinelösungen verfällt, da eröffnet sich dem geistig überlegenen Menschen ein neuer, bisher nicht begangener Weg zum Ziel. Freiheit und Tiefensicht gehen hier zusammen; sie sind nur zwei Seiten eines einheitlichen geistigen Handelns.

Noch viel mehr ist das Vermögen einer umfassenden Zusammenschau dort eine unbedingte Voraussetzung, wo es darum geht, Entscheidungen zu fällen, die das Wohl und Wehe einer großen Gemeinschaft betreffen. Hier brodelt

auf den ersten Blick ein chaotisches Durcheinander von Interessen, Wünschen und Meinungen, und es erscheint zunächst hoffnungslos, das Widerstrebende in eine sinnvolle Einheit zusammenzuordnen. Es ist eine seltene und hohe Gabe, aus diesem wirren Gegeneinander die Lösung herauszusehen, die nach Möglichkeit allen begründeten Ansprüchen gerecht wird. Nur wer diese „Fähigkeit, sich zur Anschauung des ganzen Landes zu erheben",[2] besitzt, ist der geborene Staatsmann, dem die eigentliche und wesentliche Autorität von selbst zuwächst und der berufen ist, für die Gemeinschaft zu handeln.

An dieser Stelle erweist sich die Verbindung der staatlichen Autorität mit einer andern Art Autorität, der persönlichen Autorität, von der wir früher gesprochen haben,[3] jener Autorität, die aus einer Einsicht erfließt, die mehr oder weniger einmalig ist und die sich durch methodische Einübung nicht erreichen läßt. Die staatliche Autorität soll eine bestimmte Fähigkeit zur Intuition besitzen, eben die Zusammenschau der Einzelheiten der Lage zu einer richtigen Beurteilung der Möglichkeiten, die sich der Gemeinschaft als solcher hier und jetzt darbieten. Wem diese Gabe, dieses Fingerspitzengefühl fehlt, der hat keine Anlage zum Staatsmann. Sie fällt jedoch nicht einfach mit geistiger oder gar wissenschaftlicher Begabung zusammen; ja, sie gerät oft in Gegensatz zu diesen. Sie ist etwas Eigenartiges, das einem sonst gescheiten Menschen versagt sein kann. Nicht umsonst spricht man von Staatskunst. Mit der künstlerischen Begabung hat sie bei vielen Unterschieden doch eben dies eine gemeinsam, daß beide einem Menschen gegeben sind oder nicht und daß sie ein gewisses Vermögen der Zusammenschau bedeuten.

Großgrundbesitz und Großbürgertum als führende Schichten

Wer berufen ist, an Stelle der Gemeinschaft das Richtige zu erkennen, der muß also befähigt sein, ein weites Feld mit einem Blick zu umfassen, statt an den nächsten Einzelheiten hängenzubleiben. Er muß gewohnt sein, in weiten Horizonten zu leben und zu denken. Nun ist dies zunächst eine persönliche Anlage. Aber es ist auch eine Erfahrungstatsache, daß bestimmte Beschäftigungen mehr als andere zu einem solchen Schauen und Denken hinführen, weil sie aus dem Wesen der zu besorgenden Sache heraus schon eine ähnliche Haltung fordern. Dadurch bilden sich Schichten, die von Haus aus eine Geneigtheit und Gewohnheit dazu mitbringen. Man ist in einer großzügig denkenden Umgebung aufgewachsen und konnte darum die gleiche Fähigkeit, sofern sie überhaupt da war, schon frühzeitig üben und entwickeln. Man hat es früh gelernt, mit verwickelten Verhältnissen fertig zu werden und die Geschehnisse von einer hohen Warte aus zu überschauen. Was die hohe Warte in der Landschaft bedeutet, daß man sich über die Gegend so weit er-

[2] *Dostojewski*, Tagebuch eines Schriftstellers I, Musarion-Verlag. 1924, S. 23.
[3] Siehe diese Zeitschrift 151 (1952) 10—20. Fachwissen oder Autorität?

hebt, daß die nächsten Unebenheiten des Geländes sich nicht allzu wichtig machen, nur weil sie zufällig nahe sind und Bedeutenderes verstellen, das bewirkt im Staatlichen die Weite des geistigen Horizontes.

Die Geschichte zeigt, daß unter allen Ständen zuerst der Großgrundbesitz eine solche Weite des Blicks als allgemeine Haltung auszubilden vermocht hat. Er fordert eben eine Übersicht über die Mannigfaltigkeit des dem Boden, der Jahreszeit, den Erfordernissen der Kulturen und den Absatzmöglichkeiten jeweils Angemessenen. Wichtiger ist noch, daß er auch verstehen muß, mit den Menschen umzugehen und ihre Zusammenarbeit richtig zu lenken und einzuteilen. Dazu kommt, daß viele Ursachen, die sich nicht berechnen oder mit Sicherheit voraussehen lassen, am Erfolg der Arbeit beteiligt sind. Immer wieder wird es nötig, dem Unvorhergesehenen rasch und wirksam ohne den bequemen Halt des bloß Angelernten zu begegnen. All das drängt dahin, über den augenblicklich möglichen Nutzen hinaus immer auch die Erfordernisse der kommenden Jahre im Auge zu behalten. Dadurch vermindert sich die Versuchung, den Besitz rein als Quelle materiellen Nutzens zu betrachten und mit ihm Raubbau zu treiben. Denn wer sich so in seine über die Jahre sich hinziehenden Möglichkeiten und Erfordernisse hineinlebt, dem kann er nicht innerlich fremd bleiben wie eine Maschine; er wird zu einem Teil des eigenen Seins. Außerdem wird er zu einer gewissen Stetigkeit und zur wartenkönnenden Geduld in der Verfolgung seiner Ziele erzogen, Eigenschaften, die auch für den Staatsmann wichtig sind.

So ist der Großgrundbesitz schon ein Staat im kleinen und er legt eine überlegene und großzügige Haltung nahe, die weit vom bloß Rechenhaften entfernt ist und auch für die eigentlich menschlichen Werte empfänglich bleibt. Diese Zusammenhänge haben wohl dazu geführt, daß der Großgrundbesitz der erste Stand war, dem als solchem in der Geschichte die politische Macht zufiel. Noch heute haftet ihm davon der Ruf einer großen und hohen Lebensführung, von Adel und Vornehmheit an.

Aber die Zeiten sind darüber hinweggegangen. Neue Interessengruppen bildeten sich und die Staatsführung wurde verwickelter. In den großen Handelsherren der städtischen Bürgerschaften erhob sich seit der Renaissance ein neuer Stand, dem ebenfalls durch seine Beschäftigung ein umfassender Blick und eine schnelle Entscheidung abgefordert wurden. Aber diese neuen Unternehmungen waren nicht mehr so naturnahe und so allseitig wie die Arbeit des Großgrundbesitzes. Sie verlangten mehr bewußte Überlegung in bestimmte Richtungen. Damit gestaltete sich das Denken des neuen Standes rechenhafter und einseitiger.

Freilich wurde diese Einengung des Blicks durch einen neuen Faktor ausgeglichen, durch die aufkommende klassische Bildung des Humanismus. Diese eröffnete den Zugang zu den Kulturen des Altertums und erschloß damit neue Welten und neue Weisen hohen menschlichen Seins. Das bedeutete eine ungeheure Ausweitung des geistigen Horizonts, zugleich auch ein gewisses Gegengewicht gegen die neue Rechenhaftigkeit. Griechisches wissen-

schaftliches Denken und römische Kunst überlegener Staatsführung und geordneter Verwaltung ließen sich hier lernen. Mit ihrer Hilfe konnte es gelingen, die gewaltig angewachsenen Aufgaben des neuen Staates zu bewältigen. Immer stärker zogen denn auch die Fürsten den neuen Stand des Großbürgertums in ihren Dienst, bis dieses schließlich in der großen Französischen Revolution auch die äußeren Ehren und Vorteile der Macht an sich riß, nachdem es ihre Aufgaben schon längst übernommen hatte.

Die Welt des Arbeiters

Unterdessen ist wiederum ein neuer Stand aufgetreten, der ebenfalls den Anspruch erhebt, an der politischen Macht beteiligt zu werden: das Kleinbürgertum und vor allem die Industriearbeiterschaft. Aber hier tritt nun eine Wendung ein. Gewiß finden sich in diesem neuen Stand nicht wenige einzelne mit einer hohen Begabung für die Erfordernisse staatsmännischer Kunst. Doch im Gegensatz zum Großgrundbesitz und zum Großbürgertum kommt ihre Klasse durch ihre Lebensbedingungen und durch die daraus sich bildende Klasseneinstellung dieser Anlage nicht entgegen. Die neuen Klassen können schon deswegen durch ihren Lebensstil keinen weiten Horizont verleihen, weil sie durch das Fehlen bedeutender wirtschaftlicher Reserven gekennzeichnet sind. Ihnen brennt die Lebenssorge täglich in gleicher Weise unmittelbar auf dem Leib. Nun ist die Lebenssorge, wenn auch nicht das Wichtigste, so doch das Dringlichste und Unaufschiebbare. Wer aber gezwungen ist, nur im Unmittelbaren und Augenblicklichen zu leben, der vermag im allgemeinen nicht, den Blick davon weg weit in die Ferne zu erheben, und er gewöhnt sich durch seine Beschäftigung nicht an das Denken und Entscheiden im großen, wie die Politik es erfordert. Nur ausnahmsweise große Begabungen werden dies allein von sich aus fertig bringen.

Aber dieser Mangel ist nicht der schlimmste und entscheidendste, noch ist er für die Gegenwart besonders kennzeichnend. Im Gegenteil bedrängt er uns vielleicht weniger als vergangene Zeiten. Mehr Anlaß zu ernster Besorgnis gibt die Tatsache, daß durch die Entwicklung von Industrie und Technik eine Vereinfachung des Denkens und eine Verkümmerung der Sicht auf die Wirklichkeit immer weiter um sich greift. Die Technik hat es mit dem Stofflichen zu tun und beruht darum ganz wesentlich auf der Mathematik. Die Mathematik wendet aber ihren Blick nur auf eine einzige Seite, auf das, was meßbar ist. Denn an diesem allein kann der Mensch im Stofflichen ansetzen, um gewünschte Veränderungen hervorzubringen, und zwar so, daß er die Wirkung seines Eingreifens ganz genau vorausberechnen kann.[4] So kompliziert die Technik auch sein mag, so beruht sie doch auf einer methodischen Beschränkung des Blicks auf diese eine Seite. Nur was sich auf wenige Linien

[4] *A. Brunner*, Erkenntnistheorie, Köln 1948, S. 308ff. — Vgl. auch diese Zeitschrift 149 (1952) 259—266: Wert und Grenze der Naturwissenschaft. — Ebd. 157 (1956) 335—346: Die Gefahren des technischen Denkens.

zurückführen läßt, ist der Planung und der Fabrikation zugänglich. Diese fordern darum ein zerlegendes Denken, das alles auf einige wenige und leicht überschaubare Elemente zurückführt. Damit treiben sie notwendig zu einer fortschreitenden Spezialisierung, die das Sachgebiet immer mehr verkleinert. So verengt sich der Blick, und die Fähigkeit der umfassenden Überschau vieler Einzelheiten wird nicht geweckt und verkümmert. Die Technik strebt weiter nach erlernbaren und allen zugänglichen Methoden und kann darum nur feste und unter sich gleiche Elemente erfassen, die einander restlos vertreten können. Natürlich stumpft damit der Blick für das Einmalige und das nicht in allgemeine Regeln und Gesetze Einzubeziehende mehr und mehr ab. Aber im Menschlichen ist gerade das Einmalige und nicht Genormte das Wichtige. Nicht zufällig versuchen die totalitären Systeme, alles Einmalige möglichst schon im Denken zu unterdrücken und die Menschen zu genormten Robotern zurechtzuhämmern. Industrie und Technik schaffen aus ihrem Wesen heraus eine vereinfachte Welt, die in einem deutlichen Gegensatz zur gewachsenen Natur und zu der Welt früherer Zeiten steht. Wer dauernd in einer solchen Welt leben muß — und wer tut dies heute im Abendland nicht? —, der läuft Gefahr, daß seine Geistigkeit verarmt und daß er blind wird für die höheren Formen der Wirklichkeit, vor allem für die menschliche Wirklichkeit. Nur das technisch Herstellbare und wirtschaftlich Einträgliche gilt noch als wichtig und wesentlich. Alles übrige läßt man höchstens noch als eine schöne und erhebende Beigabe gelten, die man auch entbehren könnte und die jedenfalls gegen das allein Notwendige des technischen Fortschritts und des wirtschaftlichen Nutzens zurückzutreten hat. Der Mensch, für den dies alles doch da sein sollte und von dem her die ganze Kulturwelt ihren Sinn hat, verschwindet in seinem Eigentlichen dem Blick immer mehr. Wundert man sich da, daß die Maschine seiner Herr wird, statt ihm zu dienen?

Die Bedrohung des staatsmännischen Denkens

Daraus erwächst aber eine höchst beunruhigende Lage. Die Enge des Horizonts führt leicht zu falschen politischen Entscheidungen, weil diese aus einer ungenügenden Übersicht und einer falschen Abwägung des Gewichts der einzelnen Interessen heraus unternommen werden. Dazu kommt dann noch, daß die gleiche Enge leicht Kleinlichkeit und Fanatismus zur Folge hat. Wer nur eins mit seinem Blick umfaßt, der sieht dies eine meist mit großer Klarheit. Seine eigene Auffassung erscheint ihm so einsichtig, daß er bei denen, die sie nicht teilen, nur Dummheit oder schlechten Willen annehmen kann. Dies führt aber zu einer unheilvollen Verschärfung der an sich unvermeidlichen politischen Gegensätze. Im politischen Gegner vermag ein solcher nur noch den schlechten Menschen und persönlichen Feind zu sehen, den man mit allen Waffen rücksichtslos bekämpfen darf, ja muß. Die eigene politische Ansicht wird verabsolutiert, und sie durchzusetzen wird zu einer

fast religiösen Aufgabe. So erklärt es sich, daß unsere Zeit so anfällig für Ideologien ist und daß gerade die naturwissenschaftlichen Spezialisten ihnen unter den Gebildeten am leichtesten zum Opfer fallen. Denn Ideologien sind Vereinfachungen. Nur ein Faktor unter vielen, die die ganze Wirklichkeit ausmachen, wird gesehen, herausgehoben und als das einzig und allein Wichtige und ausschließlich zu Verfolgende hingestellt.

Der Betrug gelingt deswegen, weil es sich meist um einen wirklichen, ja bedeutenden Faktor handelt. Aber ausschlaggebend ist, daß man sich von Technik und Industrie her an ein vereinfachtes Denken gewöhnt und die Fähigkeit zur Zusammenschau verloren hat. Alles, was eine solche Zusammenschau von vielen ungleichen und nicht zu messenden Einzelheiten voraussetzt, verkümmert in einer solchen Kultur. Dazu gehört an erster Stelle der Glaube und die Religion, das Umfassendste, was es im Menschen gibt. Ihr folgen in den Untergang echte Bildung, wahre Geistigkeit und Kunst, kurz alles eigentlich Menschliche. Denn alles Menschliche ist eine umfassende Einheit von Fülle und Vielfalt, nicht die ausschließende Einheit der Vereinfachung. Ohne Rücksichtnahme auf das Menschliche und sein Maß wird aber jede Politik zu einem menschenmordenden Ungeheuer.

Nun ist aber die ganze heutige Welt eine Welt des Arbeiters geworden. Denn die von der Technik heraufgeführte rechnende und planende Haltung und die daraus erfolgende Vereinfachung der Wirklichkeit hat nicht beim Industriearbeiter haltgemacht, obschon dieser der Natur der Sache nach ihr am stärksten und widerstandslosesten ausgesetzt ist. Großgrundbesitzer und Großbürgertum sind als Haltung entweder schon verschwunden oder doch am Aussterben. Der Techniker, der wie auch der Jurist im Dienst des Staatsmannes stehen sollte, um ihn zu beraten und seine Pläne, soweit sie technischen Methoden zugänglich sind, auszuführen, rückt in die Reihe derer auf, die selbst die Führung übernehmen. Bleibt er dabei dem technischen Denken verhaftet, so erreicht er nicht die Weite des Blicks, die zur Staatsführung nötig ist. Das ist eben das Neue: während der Großgrundbesitzer und das Großbürgertum die Haltung und Denkweise ihres Standes nicht aufzugeben brauchten, wenn sie die Staatsführung übernahmen, muß dies der heutige, der technische Mensch tun. Er muß aus seinen Denkgewohnheiten und Haltungen heraustreten. Eine proletarische Regierung ist darum in sich unmöglich. Wo behauptet wurde, das Proletariat habe die Staatsführung übernommen, da gaben die Regierenden sehr bald den proletarischen Lebensstil auf, wenn sie, was selten der Fall war, überhaupt je Proletarier gewesen und als solche gelebt hatten.

Wahre Bildung als Gegengewicht

Es erhebt sich somit die Frage, was dem verengenden Einfluß, der heute alle von der Technik und der Industrie her bedroht und damit auch die politischen und staatsmännischen Eignungen gefährdet, an ausgleichenden Mäch-

ten entgegengestellt werden kann. Keinen Augenblick ist natürlich daran zu denken, die technische Entwicklung aufzuhalten oder gar rückgängig zu machen. Ebenso wäre der Versuch, die Massen der Arbeiter aus der Politik wieder auszuschalten und ihnen jeden Einfluß auf sie zu verwehren, zum Scheitern verurteilt. Abgesehen davon, daß das heutige Selbstbewußtsein auch des Arbeiters es mit Recht nicht mehr verträgt, bloßes Objekt auch einer noch so guten Staatsführung zu sein, so änderte eine solche Verdrängung schon deswegen nicht viel an der Sachlage, weil der Arbeiter hier als das Symbol einer Einstellung und Gewöhnung verstanden ist, die alle Kreise mehr oder weniger stark erfaßt und umgewandelt hat.

Eine Lösung kann nur darin liegen, daß den herrschenden Strömungen entgegen mit größerem Bemühen für die Heranbildung einer Schicht gesorgt wird, die Träger der politischen Macht zu sein imstande ist. Eine Schicht allerdings, wo die Zugehörigkeit nicht mehr wie in früheren Zeiten allein oder doch vorzüglich durch die Geburt bestimmt ist. Einen weiten Horizont zu verleihen, dazu ist aber die Bildung berufen. Ja, man muß echte Bildung gerade darin sehen, daß ein Mensch sich zu einem umfassenden Verständnis und einer richtigen Beurteilung der eigentlich menschlichen Werte heraufgearbeitet hat.

Bildung darf jedoch nach dem Vorausgehenden nicht, wozu die heutige Zeit nur allzu sehr neigt, mit Erwerb von Fachwissen gleichgesetzt werden. Das technische Fachwissen gefährdet ja eher die Weite des Blicks und die Fähigkeit, das, was nicht meßbar ist, in seiner Bedeutung zu erkennen. Es ist in unserer Zeit dringender als je, der Verkümmerung der wahren Geistigstigkeit durch das bloß technisch-wirtschaftliche Denken einen Damm entgegenzusetzen; es kommt mehr darauf an, die Weisheit zu pflegen, als das Sachwissen zu vermehren. Gegen die erhöhte Beschäftigung mit dem Naturwissenschaftlich-Technischen muß eine lebendigere und vertiefte Einführung in die geistigen Werte, die alle Kultur und die unsrige insbesondere tragen, einen Ausgleich schaffen.

Dazu ist zu allererst eine innere Wendung erfordert, ohne die alle äußeren, bloß organisatorischen Änderungen zu Unfruchtbarkeit verurteilt bleiben. Wir müssen wieder zu dem zurückkehren, was das eigentlich Wertvolle des Humanismus ausmachte, das, was davon bleiben wird, wenn auch manches von der bisherigen Art, ihn zu pflegen, aufgegeben werden muß. Dies ist die Hochschätzung des kultivierten, des eigentlich gebildeten Menschen. Wir müssen begreifen, daß die Wissenschaften, die Sachwissen vermitteln und vermehren, zwar ihre große Aufgabe in unserer Kultur haben, daß sie aber nicht eigentlich kulturschöpferisch und kulturerhaltend sind. Sie können höchstens die Vorbedingungen für eine leichtere und allgemeinere Verbreitung der Kulturgüter schaffen. Alles Mechanische und Meßbare ist an sich ungeistig. Eigentlich menschlichen Wert erhält es erst da, wo es in den Dienst des Geistigen tritt, dabei aber ihm untergeordnet bleibt.

Die Aufgabe des unteren und mittleren Schulwesens

Von dem eingangs erwähnten Religiösen abgesehen, sollten schon in der Erziehung und im Unterricht der Jugend jene Fächer gepflegt werden, die sie mit den Errungenschaften des Geistes vertraut machen und Sinn und Hochschätzung dafür wecken. Dazu gehört das Verständnis von Literatur, Kunst und Geschichte. Diese müßte sich allerdings von einer Geschichte der Eroberungen und des kriegerischen Heldentums mehr der Geschichte der geistigen Entdeckungen und Errungenschaften zuwenden, den Kämpfen der Ideen und geistigen Strömungen untereinander. Beispiele hohen und edlen Menschentums hätten die entsprechenden Ideale zu vermitteln.

Es ist dringend nötig, sich wieder auf die eigentliche Aufgabe des unteren und mittleren Schulwesens zu besinnen. Eine sich fortschrittlich dünkende utilitaristische Einstellung möchte aus ihnen am liebsten vorbereitende Fachschulen machen. Man scheint nicht zu ahnen, daß man damit nur dem Materialismus Vorschub leistet, indem man den Sinn für eigentliche Geistigkeit und edle Menschlichkeit verkümmern läßt. Dann verliert aber auch das Fachwissen jeden Sinn; ist es doch um des Menschen willen da. Die Aufgabe von Volksschule und Gymnasium liegt in der Erziehung und Bildung, in Erwekkung und Formung des eigentlichen Geistes und in der Schulung seiner Fähigkeiten, in der Erweiterung des geistigen Horizonts über eine dumpfe Enge, die immer nur das Eigene für gut und richtig hält oder die haltlos allem Fremden zufällt, statt alles zu beurteilen und sich das Gute auf eigene Weise anzueignen.

Lange hat der humanistische Unterricht diese Aufgabe gelöst, und er ist wohl auch heute dazu nicht unfähig geworden, mag er auch nicht der einzige Weg sein, das angezeigte Ziel zu erreichen. Allerdings dürfte sich darin das rein Philologische nicht in den Vordergrund drängen, wie dies aus dem Streben nach einer rein naturwissenschaftlich verstandenen „Wissenschaftlichkeit" nur allzu oft geschehen ist. Ein solches falsches Ideal hat zum Niedergang des echten Humanismus nicht wenig beigetragen. Es geht heute auch nicht mehr darum, daß wie in früheren Zeiten die Schüler lateinisch oder griechisch sprechen lernen. Gewiß können die alten Sprachen mit ihrem synthetischen Aufbau besser dazu dienen, die Fähigkeit des zusammenschauenden Denkens zu üben, als die heutigen Sprachen Europas mit ihrem analytischen Charakter. Aber das ist nur *ein* Beitrag zur eigentlichen Aufgabe des Gymnasialunterrichts.

Diese liegt in der Bildung im eigentlichen Sinn, als Fähigkeit und Wille zu möglichst allseitiger Erkenntnis und richtiger Beurteilung verwickelter geistiger Strömungen. Die Fähigkeit, ein vielseitiges Gebilde in seiner Ganzheit zu übersehen und als Ganzes richtig einzuschätzen, muß entwickelt werden. Dazu ist die Geschichte im weitesten Sinn das ausgezeichnete Mittel. Allerdings genügt dafür das bloße Lernen von Tatsachen nicht. Die Schüler sollen dazu angeleitet werden, die in der Geschichte wirkenden Mächte zu er-

fassen und zu verstehen, durch sorgfältiges Abwägen aller Seiten sie richtig zu beurteilen und sich von den Gründen ihres Urteils Rechenschaft zu geben. Auch das Studium der Antike ist als ein vorzügliches Feld solcher Einübung zu betrachten. Es soll den Zugang zu dieser geistigen Welt eröffnen, vor allem zu jenen großen Leistungen, die zusammen mit dem Christentum auch heute noch die Grundlage unserer Kultur bilden. Die eine große Entdeckung der Antike liegt in dem Bewußtwerden der schönen menschlichen Gestalt als dem höchsten Ausdruck der Geistigkeit. Mit ihr war zugleich die Forderung nach Würde und Maß gestellt. Noch wichtiger aber war es, daß hier zum erstenmal die Erkenntnis um ihrer selbst willen, ohne Rücksicht auf den unmittelbaren Nutzen, gesucht und geschätzt wurde. Dadurch wurde der Blick von den Beschränkungen, die ihm die drängenden Nöte des Alltags immer wieder aufzwingen wollen, befreit. Die ruhige, unparteiische und möglichst allseitige Erkenntnis der Wirklichkeit wurde ausdrücklich als zu erstrebendes Ideal aufgestellt. Mit beiden Entdeckungen war zugleich ein erster Schritt getan zur Anerkennung der menschlichen Würde, die jedem schon dadurch zukommt, daß er Mensch ist, zu welcher Rasse, Kultur oder sozialen Schicht er auch gehören mag. In der Betonung der wesentlichen Weltüberlegenheit des Menschen und seines unveräußerlichen, ewigen Wertes durch das Christentum fand diese neue Erkenntnis dann eine tiefere und festere Begründung, kraft deren sie immer wieder aus Verdunkelung und Untergang zu neuem Leben wiedergeboren wurde. Es war eine der großen Stunden der Menschheit, als zum erstenmal die Beschäftigung mit dem Geistigen ausdrücklich um seiner selbst willen unternommen wurde. Unsere ganze Kultur ruht mit auf dieser neuen Haltung. Aber wir sind zusehends in Gefahr, von dieser Grundlage wieder in die ausschließliche Verfolgung des unmittelbaren Nutzens und damit in eine Barbarei abzugleiten, die durch die hohe Beherrschung der Technik nur um so gefährlicher und unmenschlicher wird.

Erfüllt der klassische Unterricht wieder diese seine Aufgabe, durch das Studium der alten Schriftsteller den Blick für die geistigen Werte zu öffnen und den Horizont zu erweitern, dann wird er auch die Kraft besitzen, sich, wenn auch nicht als die einzige Unterrichtsform, zu behaupten. Dagegen sollte man nicht länger aus einer falschen Begeisterung für eine nie wirklich gewesene Antike diese als eine Art Paradieseszustand der Menschheit hinstellen. Das ist sie nie gewesen. Sie war eine harte Zeit grausamer Kämpfe und kein Idyll. Nichts hat dem wahren Humanismus mehr geschadet als dieses Trugbild von der Antike. Schon daß es Sklaven gab, spricht laut genug dagegen. Eröffnung und Erweiterung des Blicks für das Geistige, für seine Errungenschaften, aber auch für seine beständige Bedrohtheit, nicht absolute Vorbilder sollte der Unterricht zu vermitteln suchen. Wenn dies geschieht, dann müßte sich in höherem Maß als bisher die Freude am Klassischen und damit an aller Kunst und an allem Geistigen einstellen. In andern Ländern begegnet man zuweilen auch außerhalb der Universitätskreise noch Menschen, die die klassische Literatur lieben wie die eigene; sie bedeutet für sie

nicht qualvolle und langweilige Übersetzungsaufgaben, sondern Freude an der schönen, an der gelungenen Form, Freude auch aus der Teilnahme an einer Welt, die so anders ist als die unsrige und die uns doch auch nicht unfaßbar fernsteht, da vieles von ihren Errungenschaften und Leistungen in unsere eigene Kultur eingebaut wurde.

Der neue Horizont

Bisher unbekannte Kulturen aus ferner Vergangenheit und weit entlegenen Ländern dringen von allen Seiten auf uns ein. Gewinn werden wir aus dieser Flut neuer Kenntnisse nur dann ziehen, wenn wir dadurch befähigt werden, die ewig gleichen Aufgaben des Menschseins in einer völlig veränderten Welt angemessen zu lösen, statt uns der Trägheit unseres Herzens zu überlassen. Dazu ist aber zunächst erfordert, daß man bereit und imstande sei, das Neue zu verstehen und dann es zu prüfen. Engstirnige Ablehnung alles Fremden ist ebenso töricht und schädlich wie urteilslose Überschätzung. Der Unterricht wäre berufen, an dem Beispiel der antiken Kultur die Bereitschaft zu einem echten Verständnis und einer fruchtbaren Aneignung, ja die Freude daran zu wecken und zu hegen und das selbständige Urteilsvermögen des jungen Menschen zu bilden und einzuüben. Nur so wird die uns aufgegebene Begegnung mit so vielen Kulturen, die in einem uns völlig fremden geistigen Klima entstanden sind und auf den ersten Blick wenigstens nichts mit uns gemein haben, uns zum Heile gereichen. Denn eine solche Überflutung mit Fremdem bedeutet zunächst eine Bedrohung der eigenen Selbständigkeit und bringt die Gefahr des Absturzes in eine Haltlosigkeit ohne Grundsätze mit sich. Nur für den tieferen Blick enthüllen sich die eigentlich menschlichen Grundlagen jeder Kultur; und das geschärfte Urteil wird das auch für uns Gültige zu unterscheiden wissen und verstehen, es wirklich auf schöpferische Weise anzueignen, statt bloße Äußerlichkeiten zu übernehmen. Nur durch eine wirklich geistige Bewältigung dieser in der Geschichte einmaligen Begegnung werden wir vor der uns gestellten Aufgabe bestehen und uns auf eine reichere und tiefere Weise zurückgewinnen. Das erweiterte Verständnis für den Reichtum und die Fülle des Geistigen, dessen, was da heißt Mensch sein, wird neue eigene Möglichkeiten aufleuchten lassen, die ungeheuren Fragen, die uns gestellt sind, so zu lösen, daß wir uns selbst nicht verlieren.

Der Zugang zu einer solchen Bildung sollte den Begabten aus allen Kreisen der Bevölkerung offenstehen. Ihre Pflege müßte auch wirtschaftlich erstrebenswert sein, so daß nicht alle Begabungen in die Industrie und Technik abwandern. Unmittelbar brächte eine solche Stellung der Bildung gewiß keinen wirtschaftlichen Vorteil. Aber auf die Dauer wäre sie auch für die Wirtschaft wichtiger als jede neue technische Vervollkommnung. Denn sie erhielte und verstärkte die Voraussetzungen und Fundamente unserer Kultur. Niemand wird bei einem Hausbau die Fundamente deswegen beiseite lassen wollen, weil sie nichts eintragen. Sie tragen deswegen nichts ein, weil sie einfach-

hin tragen. So ist es mit der Geistigkeit einer Kultur; auch sie ist in der Kultur das Tragende schlechthin, das, was auch der Wirtschaft und der Technik den Raum schafft, erhält und erweitert. Ohne sie gibt es auch keine Politik, die auf die Dauer zum Besten aller führt. Sich durchzusetzen vermag aber eine solche Politik nur dann, wenn sie von einer breiten Schicht wirklich Gebildeter getragen wird, die geistige Freiheit und Selbständigkeit mit Weite des geistigen Horizontes und Tiefe der Einsicht vereinen.

Vierzig Jahre britischer Nahost-Politik

HUBERTUS SCHULTE-HERBRÜGGEN

„Ich möchte wissen, welche Möglichkeiten die Großmächte den Arabern geben werden!" Diese Frage, so gegenwartsnahe sie klingt, stammt nicht aus unseren Tagen. Sie wurde 1918 von Oberst *Lawrence* aufgeworfen, als der arabische Feldzug soeben siegreich beendet war.[1] Der Krieg war gewonnen, der Frieden aber schien weiter entfernt denn je zuvor.

Solange wir zurückdenken können, ist der Vordere Orient ein politischer Unruheherd gewesen. Sucht man nach den Gründen, so steht das erwachende Nationalbewußtsein der arabischen Staaten an erster Stelle. Unter syrischen Arabern, die in westlichen Missionsschulen die Ideenwelt des Abendlandes kennengelernt hatten, begann vor mehr als hundert Jahren die arabische Nationalbewegung. Sie breitete sich, von einer Reihe geheimer Gesellschaften gefördert, rasch aus. Im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts kam es dann zu der ersten Erhebung der Araber gegen ihre Fronherren, die Türken, deren Osmanisches Reich damals bis weit in den Süden der arabischen Halbinsel hinunterreichte.

Da die Türkei während des Ersten Weltkrieges im deutschen Lager stand, lag es für die Alliierten nahe, den arabischen Aufstand gegen die Türken zu schüren. England versprach sich davon einmal eine Kräftebindung der „Mittelmächte", die dort infolge der langen und entsprechend empfindlichen Nachschublinien besonders wirksam sein mußte. Dies schien um so gebotener, nachdem die Errichtung einer südlichen Zweiten Front bei *Gallipoli* Anfang 1916 mit einem Fehlschlag geendet hatte. Hinzu kamen strategische und geopolitische Überlegungen: die mit Hilfe deutscher Ingenieure gebaute Hedschasbahn von Damaskus nach Medina bedeutete eine ständige Bedrohung des Suez-Kanals, der empfindlichen „Schlagader des Empire". Außerdem

[1] Lawrence an Major R. H. Scott, 14. 10. 1918. — *T. E. Lawrence*, Selbstbildnis in Briefen, hsg. von David Garnett, deutsch von Hans Rothe, München-Leipzig 1948, S. 174.

schwebte der britischen Diplomatie jener Tage als Fernziel vor, „eine Kette abhängiger arabischer Staaten zu errichten, die sich vom Mittelmeer bis zum Hochland von Pamir erstrecken und nicht nur die indischen Grenzen, sondern auch Englands Verbindungen mit den fernöstlichen Teilen des Empire schützen sollte", wie es der spätere britische Außenminister, Lord *Curzon*, formulierte.[2] Eine Erhebung der Araber schien somit aus militärischen wie politischen Gründen gleich begrüßenswert. Die Türken aus dem arabischen Riesenraum (von Hadramaut bis Alexandrette ist es so weit wie von Madrid bis Moskau) zu vertreiben, konnte Englands militärische Macht allein nicht leisten. Auch das winzige französische Expeditionskorps unter Oberst *Brémond* war dazu nicht in der Lage. So entschloß sich England, die revolutionären Araber finanziell zu unterstützen. Es wandte dazu im Ersten Weltkrieg eine Milliarde Goldpfund auf.

1913 hatte sich bereits die Wahabi-Armee in Ostarabien erhoben und die Kapitulation einer Reihe türkischer Stützpunkte am Persischen Golf erzwungen. Durch Vermittlung der britischen Nahostexpertin Gertrude *Bell* machte London sich diese Rebellion zunutze.[3] 1914 wurde Captain W. H. I. *Shakespear* zu dem aufständischen *Ibn Sa'ud* entsandt mit dem Auftrag, die arabischen Stammesrivalitäten zwischen Sa'ud und den Raschidi zu aktivem Kampf gegen die Türken zu schüren. Seine Mission blieb nicht erfolglos, und kurze Zeit später begannen dort die militärischen Operationen.

Die eigentliche Führung aber lag auf arabischer Seite in den Händen des Groß-Scherifs *Hussein* von Mekka. Als Herr über die heiligen Stätten der Muslimen war er am ehesten in der Lage, dem Sultan-Kalifen von Konstantinopel Widerpart zu bieten. Er und seine vier Söhne, *Ali, Abdullah* (später Emir von Jordanien; 1951 ermordet), *Faisal* (der erste König Syriens und, nachdem er dort von den Franzosen vertrieben war, des Iraks; 1933 gestorben) und *Seid*, kündigten dem türkischen Sultan die Gefolgschaft und forderten ein arabisches Großreich von Hadramaut bis Aleppo und vom Mittelmeer bis zu den Ufern des Tigris. England versprach darauf diesem Familientrust der Haschemiten die Unabhängigkeit der Araber.

Der Aufstand in der Wüste

Um die militärischen Aktionen der arabischen Rebellen gegen die Türken zu fördern, wurde Sir Ronald *Storrs*, einer der führenden britischen Orientspezialisten, zu König Hussein geschickt. In seiner Begleitung befand sich ein junger britischer Nachrichtenoffizier, der als militärischer Berater zurückblieb. Er reiste dort von Stamm zu Stamm, von Lager zu Lager. Sein Name: Oberst *Lawrence*, der „ungekrönte König der Araber". Über sein erstes Zusammentreffen mit Faisal berichtet er in den *„Sieben Säulen der Weisheit"*[4]:

---

[2] Vgl. hierzu *Harold Nicolson*, Curzon. London 1934, S. 62 ff.
[3] Vgl. *Lady F. Bell*, The Letters of Gertrude Lowthian Bell, London 1927.
[4] Das Buch wurde von Lawrence zuerst 1926 in einer äußerst kostbaren privaten Auf-

„Hamra tauchte zu unserer Linken auf, ein Dorf mit etwa hundert Häusern, verborgen zwischen Gärten und breiten Erdwällen, die etwa zwanzig Fuß hoch waren. Wir durchwateten einen kleinen Fluß, stiegen zwischen Gärten einen gemauerten Pfad bis zu einem der Erdwälle hinan; und nahe dem Hoftor eines breiten niedrigen Hauses ließen wir unsere Kamele niedergehen. Tafas sprach ein paar Worte mit einem der Posten, der vor dem Tore stand, einen Säbel mit silberbeschlagenem Griff in der Hand. Er führte mich in einen Innenhof; an der gegenüberliegenden Seite, umrahmt von den Pfeilern eines schwarzen Torwegs, stand eine weiße Gestalt, die mich gespannt erwartete. Ich fühlte auf den ersten Blick: dies war der Mann, den zu suchen ich nach Arabien gekommen war — der Mann, der die Erhebung Arabiens zum glorreichen Ende führen würde. Faisal machte einen sehr großen, säulenhaft schlanken Eindruck in seinen langen, weißseidenen Gewändern und dem braunen Kopftuch, das von einer scharlachroten, golddurchwirkten Schnur gehalten war. Seine Lider waren gesenkt, und das bleiche Gesicht mit dem schwarzen Bart wirkte wie eine Maske gegenüber der seltsamen, regungslosen Wachheit seines Körpers. Die Hände hielt er vor sich über seinem Dolch gekreuzt.

Ich grüßte ihn. Er ging vor mir her in das Zimmer und setzte sich auf seinen Teppich nahe der Tür. Als sich meine Augen an das Dämmerlicht gewöhnt hatten, sahen sie in dem kleinen Raum eine ganze Anzahl schweigender Gestalten sitzen, die unverwandt auf mich oder Faisal starrten. Dieser hielt den Blick immer noch auf seine Hände gesenkt, die sich langsam um den Dolch wanden. Schließlich fragte er leise, wie ich die Reise gefunden hätte. Ich sprach von der Hitze, und er fragte, wie lange ich von Rabegh gebraucht hätte, worauf er erklärte, daß ich für die Jahreszeit schnell geritten wäre.

‚Und wie gefällt dir unsere Stellung hier im Wadi Safra?‘

‚Gut — aber sie ist weit von Damaskus.‘

Das Wort war wie ein Schwert unter sie gefahren. Ein Beben durchlief alle. Dann erstarrten sie zu Regungslosigkeit, und eine Minute lang hörte man nicht den leisesten Atemzug. Einige träumten vielleicht von fernem Erfolg; andere mochten darin eine Anspielung auf ihre jüngste Niederlage sehen. Endlich hob Faisal die Augen, lächelte mir zu und sagte: ‚Türken gibt es aber, gelobt sei Allah, in größerer Nähe.‘ Wir lächelten alle mit ihm, und ich stand auf, um mich für den Augenblick zu verabschieden.“[5]

Türken gab es in größerer Nähe. Aber Lawrence erkannte recht bald, daß ihnen die schlechtbewaffneten Araber in offener Schlacht unterlegen waren. Und so organisierte er den *Aufstand in der Wüste,* tauchte mit seinen Be-

---

lage herausgebracht. Der Preis betrug weit über 1000 Mark pro Stück. Alsbald erschienen in der Londoner *Times* Annoncen, in denen 5 £ pro Woche als Leihgebühr für ein Exemplar angeboten wurden. Allgemein zugänglich wurde das Werk erst nach Lawrences Tod: *Seven Pillars of Wisdom: a Triumph*, London 1935. Deutsche Übersetzung von Dagobert von Mikusch, München 1936.

[5] Sieben Säulen der Weisheit, S. 80 f.

duinenreitern im Rücken der türkischen Front auf, sprengte Eisenbahnzüge und Munitionsdepots in die Luft und stieß dabei immer weiter nach Norden vor.

„Wir gingen zuerst gegen Akaba vor und nahmen es ohne Schwierigkeiten. Wir nahmen Tafileh und das Tote Meer, dann Asrak und Dera und schließlich Damaskus; das ging stufenweise in jenen wohlüberlegten Abständen vor sich, die ich mir in meinen Krankenbett-Theorien zurechtgelegt hatte. Das Verfahren bestand darin, *die* Stämme als Wegsicherungen einzusetzen, die uns eine ungestörte und brauchbare Verbindung zu unserer Küstenbasis (Janbo, Wedsch oder Akaba) und zu unseren vorgeschobenen Operationsbasen gestatteten. Diese lagen mitunter fast 500 Kilometer entfernt. In einem Land ohne Eisenbahnen und Straßen ist dies eine weite Strecke, die wir uns aber durch einen eifrigen Ausbau unserer Wüstenstreitkräfte verkürzten. Mit Kamelabteilungen kontrollierten wir die verlassene und unkartierte Wüste, die das gesamte Innere Arabiens von Mekka bis Aleppo und Bagdad erfüllt. Durch ihre Beweglichkeit, ihre Allgegenwärtigkeit, die Unabhängigkeit von Stützpunkten und Verbindungen, durch das Fehlen von besonderen Geländeeigenarten, strategischen Räumen, festgelegten Richtungen oder Punkten ähnelten diese Unternehmen mehr einer Seekriegsführung als normalen Operationen zu Lande. ‚Wer die See beherrscht, ist Herr seiner Entschlüsse und kann so viel oder so wenig Krieg führen wie er will' — wer die Wüste beherrscht, ist in der gleichen vorteilhaften Lage."[6]

„Unsere Taktik bestand in: Zuschlagen — und Weglaufen. Wir übten keinen Druck aus, sondern machten Überfälle. Niemals versuchten wir, einen Vorteil festzuhalten oder auszubauen, sondern wir zogen uns zurück und packten irgendwo anders zu. Wir verwendeten kleinste Einheiten in einem Minimum an Zeit auf entferntesten Plätzen. Wenn wir ein Unternehmen so lange fortgeführt hätten, bis der Feind seine Gegenmaßnahmen traf, so würden wir damit unseren fundamentalen Grundsatz verletzt haben: kein Ziel zu bieten.

Die erforderliche Geschwindigkeit und Reichweite wurde möglich, weil die Wüstenkrieger außerordentlich genügsam waren und auf ihren Kamelstuten bedeutende Leistungsfähigkeit entwickelten. Ein Nachschubsystem hatten wir nicht. Jeder Mann versorgte sich selbst und brachte auf seinem Sattel eine Sechswochenration mit. Die Sechswochenration für den gemeinen Mann bestand aus einem halben Sack Mehl. Verwöhntere Esser nahmen zur Auswahl etwas Reis mit. Jeder buk selber, knetete sein Mehl zu ungesäuertem Backwerk und röstete es in der Asche. Wir hatten jeder etwa einen halben Liter Trinkwasser bei uns. Und da die Kamele durchschnittlich alle drei Tage getränkt werden mußten, bestand kaum ein Vorteil darin, reicher zu sein als das Reittier. Es gab Männer unter uns, die zwischen zwei Wasserstellen nichts

[6] *T. E. Lawrence*, Die Entwicklung eines Aufstandes, in: *The Army Quarterly*, Oktober 1920; zitiert nach *T. E. Lawrence*, Mosaik meines Lebens, hsg. von David Garnett, deutsche Übers. von Hanns v. Krannhals, München 1952, S. 258.

tranken, aber das waren hartgesottene Ausnahmen. Die meisten pflegten am mittleren der drei Trockentage zu trinken. In der Hitze des arabischen Sommers schaffen die Kamele zwischen zwei Tränkungen etwa zweihundertfünfzig Meilen, das entspricht drei ausgedehnten Marschtagen. Ein leichter Tagesmarsch ging über 80 Kilometer, ein Gewaltmarsch konnte bis zu 180 Kilometer an einem Tag erreichen. Die Sechswochenration gab uns hin und zurück eine Reichweite von über 1600 Kilometern, und das war (ebenso wie der halbe Liter Wasser) mehr, als selbst in einem so großen Land wie Arabien erforderlich war ... Wenn die Kamele sechs Wochen unterwegs gewesen waren, mußten sie, abgetrieben und abgemagert, mehrere Monate lang auf die Weide geschickt werden. Inzwischen riefen wir einen anderen Stamm zum Ersatz auf oder verschafften uns neue Reittiere."[7]

Als im Juli 1917 Akaba fiel, war der Feldzug um den Hedschas damit praktisch beendet. Lawrence aber machte die am Nordende des Roten Meeres gelegene Hafenstadt sofort zur Ausgangsbasis eines neuen Kriegszuges, in dessen Verlauf er, gemeinsam mit den Truppen General *Allenbys,* Jerusalem und schließlich auch Damaskus nehmen konnte. Das war im Oktober 1918. Fünf Wochen später ging der Erste Weltkrieg zu Ende. Die Araber forderten nun die ihnen zugesagte Unabhängigkeit.

Diplomatisches Zwischenspiel

Ein solches Versprechen war Scherif *Hussein* in der *MacMahon-Korrespondenz* unter dem 24. Oktober 1915 gegeben worden. England hatte sich damals unter der Voraussetzung eines arabischen Aufstandes gegen die Türkei bereit erklärt, „die Unabhängigkeit der Araber" südlich des 37. Breitengrades (das entspricht etwa der heutigen türkischen Südgrenze) anzuerkennen, mit Ausnahmen der Provinzen Bagdad, Basra und Aden, sowie jener Gebiete, „in denen die britische Regierung keine unabhängigen Regelungen treffen kann, ohne den Interessen Frankreichs zu schaden."[8]

Die Absteckung der britisch-französischen Interessensphären erfolgte in dem geheimen *Sykes-Picot-Abkommen* vom Mai 1916.[9] Hierin wurden die arabischen Provinzen in fünf Zonen eingeteilt: Palästina sollte international, Haifa, Bagdad und Mesopotamien britisch, Syrien, Cilicien und Südarmenien französisch werden. Für das Landesinnere war eine arabische Unabhängigkeit vorgesehen, doch sollten die nördlichen Teile unter französischem, die südlichen unter britischem Einfluß stehen, so daß England im Besitz der von Lord *Curzon* geforderten Landbrücke zum Persischen Golf blieb.

Aber die englische Regierung hatte es nicht nur mit Arabern und Franzosen zu tun. Auch die Juden meldeten ihre Ansprüche auf das Land ihrer Väter an, und am 2. November 1917 wurde vom damaligen britischen Außen-

[7] Ebd. S. 259ff.
[8] Vgl. Brief Lawrences an die *Times* vom 8. [11.] Sept. 1919; s. *Selbstbildnis*, S. 195.
[9] Ebd. — Vgl. *History of the Peace Conference at Paris,* Bd. VI, London 1924, S. 15ff.

minister *Balfour* dem Vertreter der Zionistischen Bewegung in London, Lord *Rothschild,* zugesichert:

„Die Regierung Seiner Majestät ist der Errichtung einer Nationalen Heimstatt (National Home) für das Jüdische Volk in Palästina günstig gesinnt und wird die Erreichung dieses Zieles nach besten Kräften fördern, wobei klar verstanden sein soll, daß nichts geschehen darf, was den bürgerlichen und religiösen Rechten der bestehenden nicht-jüdischen Gemeinschaften in Palästina oder den Rechten und dem persönlichen Status der Juden in anderen Ländern Eintrag tun könnte." *(Balfour-Deklaration)*

Die Abkommen wurden von Sir Mark *Sykes* am 11. Juni 1917 in Kairo ergänzt durch die *„Erklärung vor den Sieben Syrern"*, nach der diejenigen arabischen Staaten, die vor dem Krieg bestanden, und jene arabischen Gebiete, die durch militärische Operationen ihrer Bewohner von den Türken befreit würden, völlige Unabhängigkeit erhalten sollten. Diese Erklärung hätte zu Widersprüchen zum Sykes-Zicot-Abkommen führen können, aber nach örtlichem Einvernehmen zwischen General *Allenby* und König *Faisal* kämpften die arabischen Truppen fast ausschließlich in solchen Gebieten, die ihnen nach jenem Abkommen zugedacht waren.

Am *9. November 1918* schließlich erklärten England und Frankreich, daß sie für örtliche Regierungen („local governments") in Syrien und Mesopotamien eintreten würden, „ohne jedoch deren normales Funktionieren zu garantieren."[10] Dies wurde im Orient so verstanden, als solle nun die im Sykes-Picot-Abkommen festgelegte direkte englische und französische Zone in bloße Einflußsphären umgewandelt werden. Daran war jedoch nicht gedacht.

Als bald darauf die Sowjets im ersten Enthusiasmus ihrer bolschewistischen Revolution die Geheimabmachungen zwischen England und Frankreich bekanntgaben und der *Friedensvertrag von Sèvres* (1920) im wesentlichen das Sykes-Picot-Abkommen und die Balfour-Deklaration bestätigte, ging durch die ganze arabische Welt ein Schrei der Entrüstung. Lawrence, der den Arabern auf ihre Unabhängigkeit sein Wort gegeben hatte, kämpfte in Paris vergebens gegen die wortbrüchigen Politiker. Als sichtbares Zeichen seiner Sympathie für die orientalische Sache trug er auch bei den Verhandlungen seine arabischen Gewänder. Winston *Churchill,* nach dem Ersten Weltkrieg britischer Kolonialminister, beschreibt, was sich 1919 zutrug, als Lawrence von König Georg V. eine der höchsten britischen Auszeichnungen verliehen werden sollte:

„Die Schlange der zum *‚Commander of the Order of the Bath'* Designierten zog langsam am König vorbei. Als Lawrence an die Reihe kam und der König soeben den Orden von seinem Samtkissen nahm, um ihn an die kleine Öse zu hängen, die die Offiziere zu diesem Zweck vorher an ihrem Waffenrock angebracht hatten, verwehrte ihm Lawrence dies und sagte mit leiser

[10] *Selbstbildnis*, S. 196. Die sogenannte *Erklärung vom 9. November 1918* wurde von Lord Robert *Cecil* bestätigt.

Stimme, daß es ihm in aller Ehrfurcht nicht möglich sei, von Seiner Majestät irgendwelche Auszeichnungen anzunehmen, während Großbritannien im Begriff sei, die Verpflichtungen zu verletzen, die er, Lawrence, im Namen seines Landes den so tapferen Arabern gegenüber eingegangen sei. Ein solcher Zwischenfall war ohne Beispiel. Der König war natürlich überrascht und ungehalten. Die Auszeichnung, von sehr vielen tapferen Männern begehrt, wurde auf das Kissen zurückgelegt, Lawrence verneigte sich und ging weiter, die Zeremonie nahm ihren Fortgang."[11]

Lawrence mochte in den Verhandlungen zu Paris für die arabische Sache so glühend eintreten, wie er wollte, er mochte dem „tigre" *Clemenceau* noch so heiße Rededuelle liefern — aber er vermochte nichts zu ändern. Der französische Traum von Syrien war schon hundert Jahre alt, und die Vorstellung, daß Frankreich, das sich in den flandrischen Gräben weißgeblutet hatte, von der nun zu verteilenden Kriegsbeute nichts mitbekommen sollte, war für Clemenceau unvorstellbar und seinen Landsleuten unzumutbar.

Das verworrene diplomatische Spiel fand seine Krönung, als statt des erhofften arabischen Großreiches in den zwanziger Jahren sechs kleinere, abhängige Staaten ins Leben gerufen wurden: *Syrien* (französisches Mandat), *Irak, Transjordanien* und *Palästina* (britisches Mandat) und, weiter im Süden der Halbinsel, das kleine *Hedschas* und das eigentliche Arabien (*Nedschd*). Als der enttäuschte Scherif *Hussein* von Mekka nun begann, mit einem Teil des britischen Goldes die — sich nun *gegen* England richtende — panarabische Unabhängigkeitsbewegung zu finanzieren, rächte sich England, indem es 1921 den erklärten Gegner Husseins, den Wahabitensultan *Ibn Sa'ud* von Nedschd (mit vollem Namen Abdul Asis ibn Abdur Rahman el Faisal es Sa'ud), anerkannte und gegen Hussein und seinen Sohn Abdullah von Transjordanien unterstützte. 1924 kam es „wegen zu teuren Verkaufs von Wasser an die Mekkapilger" zum Kriege zwischen Sa'ud und Hussein, in dem Sa'ud siegreich blieb und Nedschd und Hedschas mit Gewalt zu seinem Großreich Sa'udi-Arabien (El Arabiya es Sa'udiya) vereinigte. Scherif Hussein mußte ins Ausland fliehen. England erkannte diese Gewaltlösung 1927 im *Vertrag von Jidda* an.

Hinhaltender Rückzug

Die dem Friedensvertrag von Sèvres folgenden Jahre vermochten nur schwerlich den Orient zu beruhigen. Zwar hatten 1919 *Faisal* und *Chaim Weizmann* (als Vertreter der Zionistischen Bewegung in Palästina; nach 1948 erster Staatspräsident Israels, gestorben 1952) ein freundschaftliches Ab-

[11] Winston Churchill in: *Lawrence by His Friends*, London 1937; abridged edition, London 1954, S. 156. — Es hat sich herausgestellt, daß die von Churchill gegebene Darstellung nicht ganz der historischen Wahrheit entspricht. Tatsächlich hat Lawrence den König bereits in der der offiziellen Verleihung *voraufgehenden* privaten Audienz gebeten, ihn von der Auszeichnung zu entschuldigen. Er hat dabei allerdings die von Churchill oben erwähnten Gründe für seine Ablehnung dem Monarchen zur Kenntnis gebracht; eine Tat, die ihm heftige Vorwürfe eingetragen hat.

kommen über die gegenseitigen Interessensphären geschlossen, doch wurde Faisal schon nach viermonatiger Regentschaft als König von Syrien im Juli 1920 von dem französischen General *Gouraud* gewaltsam vertrieben. England reagierte darauf in demonstrativer Weise so, daß es Faisal — auf Vorschlag seines alten Waffengefährten *Lawrence* — zum König von Mesopotamien (Irak) proklamieren ließ. Das arabische Volk stellte sich in einer Abstimmung zu 96% hinter diese Entscheidung.

Zwar konnte auch *Abdullah,* der zweite Sohn König Husseins von Mekka, auf seinem Kriegsmarsch nach Norden (um die Franzosen aus Syrien zu vertreiben) mit Versprechungen aufgehalten werden. Er ließ sich von London überreden, in Transjordanien zu bleiben, das nun, entgegen den ursprünglichen Plänen, als gesondertes britisches Mandat von Palästina abgetrennt wurde. Abdullah übernahm dort, gegen ein Gehalt von £ 5000 im Monat, die Leitung der jordanischen Regierungsgeschäfte.

Aber unter dem Druck der ständig wachsenden Unabhängigkeitsbewegung und des immer wieder auflodernden bewaffneten Widerstandes der Araber mußten sich die Mandatsmächte zu immer neuen Zugeständnissen bereitfinden; das oft versprochene *Selbstbestimmungsrecht der Völker* setzte sich schließlich doch durch. 1928 wurde Transjordanien, 1932 der Irak unabhängig; Syrien und der Libanon erhielten 1944 ihre volle Souveränität, Jordanien 1946 und 1947 Palästina, das im Jahre darauf nach dem *Bernadotte-Plan* in einen jüdischen und einen arabischen Teil aufgegliedert wurde, wodurch der neue Staat Israel entstand. Seit 1920 hatte die britische Politik zwischen den jüdischen und den arabischen Ansprüchen durchzulavieren, wobei sie ihr Wohlwollen eher der arabischen Seite zu schenken gewillt war — die mysteriöse Entstehungsgeschichte des Königreichs Jordanien ist hierfür das beste Beispiel —, wenngleich die erhoffte Gegenliebe von arabischer Seite nur spärlich und ohne dauernde Gunsterweise gewährt wurde. Dankbarkeit ist keine politische Kategorie.

Betrachtet man die Entwicklung der britischen Nahost-Politik aus dem Zusammenhang mit der letzten Nachkriegsgeschichte, so wird die rückläufige Tendenz des angelsächsischen Einflusses in Arabien unterstrichen durch die Preisgabe *Indiens* (1947), den Abzug der englischen Techniker aus *Abadan* (1951), die Aufgabe des „anglo-ägyptischen" *Sudan* (seit 1955) und des *Suez-Brückenkopfes* (1954—1956) wie auch durch die Entlassung General *Glubbs* (März 1956) und die „Beurlaubung" von Sir Charles *Belgrave* (August 1956).[12] Sir Winston Churchill sagte einmal, er sei nicht Premierminister geworden, um der Auflösung des Britischen Weltreiches zu präsidieren. Der unbarmherzige Gang der Geschichte brachte es mit sich, daß er und seine Nachfolger sich gerade dieser Aufgabe nicht entziehen konnten.

[12] Sir Charles war seit 30 Jahren de jure Finanzberater des auf den Bahrein-Inseln herrschenden Scheichs Sulman bin Hamad Alkhafilah, de facto jedoch einer der einflußreichsten britischen Köpfe in der arabischen Welt. Der arabische Potentat „bewilligte" ihm am Vorabend der Londoner Suez-Konferenz Urlaub und Entlassung.

Unterstrichen wird diese Tendenz weiterhin durch die griechischen Ansprüche auf *Zypern,* dem letzten britischen Stützpunkt im östlichen Mittelmeer, durch persische und sa'udi-arabische Ansprüche auf die *Bahrein-Inseln* im Persischen Golf sowie durch den Kleinkrieg, der in den letzten Wochen um *Aden,* die britische Militärbasis am Südende des Roten Meeres, entbrannt ist. Alle Großmächte verfolgen diese Entwicklung mit größter Aufmerksamkeit.

Die strategische Bedeutung des Nahen Ostens

Was verleiht dieser Gegend, die noch vor fünfzig Jahren fast ausschließlich von archäologischem Interesse war, heute eine solche weltweite Bedeutung? Ohne jeden Zweifel sind es vor allem wirtschaftliche Fragen. Seit dem Abschluß der *MacMahon-Korrespondenz* im Jahre 1915 hat die Motorisierung in aller Welt einen Aufschwung genommen, wie er damals unvorstellbar erscheinen mußte. Mit der steigenden Nachfrage nach dem notwendigen Treibstoff stieg in gleichem Maße die Bedeutung des Nahen Ostens als eines der Hauptlieferanten des kostbaren Rohstoffes. Seit 1930 hat sich die dortige Produktion mehr als verzwanzigfacht. Waren es 1930 noch knapp 7 Millionen Tonnen Öl, so förderten die orientalischen Quellen 1954 bereits 136 Millionen Tonnen; das sind mehr als 21,4% der Weltproduktion. Mehr als 65% des bundesdeutschen Ölimports kommen aus dem Nahen Osten. Die dortigen Reserven werden auf über 55% der Weltreserven geschätzt. Weder England noch der Westen kann überhaupt heute auf das arabische Öl verzichten.

Wie sehr anderseits der Orient von der Abnahme seines Petroleums durch den Westen abhängig ist, zeigen beispielsweise die ernsten wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die sich für Persien ergaben, als es nach der Ausweisung der britischen Techniker aus Abadan und der einseitigen Annullierung der Konzessionsverträge seitens der iranischen Regierung zu einem Embargo des persischen Öls (BP) kam. Nicht zuletzt diese Schwierigkeiten waren dafür verantwortlich, daß der Sieger *Mossadegh* schließlich abtreten mußte.

In einer Zeit internationaler Spannungen ist wirtschaftliche Bedeutung gleich strategischer Bedeutung. Hinzukommt, daß die nahöstlichen Ölquellen dicht unter dem Eisernen Vorhang liegen; bis nach Baku, dem sowjetischen Ölzentrum, sind es nur wenige hundert Kilometer.

Um den Abtransport des flüssigen Goldes zu erleichtern, wurden viele tausend Kilometer lange Ölleitungen gelegt, welche die irakischen und sa'udi-arabischen Quellen mit den Häfen der Levante verbinden. Diese „pipe-lines" bedürfen aber des Schutzes. Tägliche Kontrollflüge längs der Leitungen genügen nicht, vielmehr müssen die beteiligten Staaten im Stand innerer und äußerer Ruhe gehalten werden. Gerade daran mangelt es. Die britische Regierung versprach sich daher einen wirksameren Schutz von einem sich gegenseitig ergänzenden *Paktsystem,* das den gesamten Nahen und Mittleren Osten überzieht. So wurde 1930 mit dem Irak ein Stützpunktvertrag ab-

geschlossen, der bis Oktober 1957 läuft. Die Bemühungen der Londoner Regierung um eine rechtzeitige Erneuerung des Vertrages führten bereits 1948 zum Abschluß eines zwanzigjährigen Bündnis- und Beistandspaktes mit dem Irak; sie wurden gekrönt durch den Beitritt Großbritanniens zum sogenannten Bagdad-Pakt, der die irakischen Ölquellen weiterhin dem Westen offenhält, während durch die Angehörigkeit der Türkei, Persiens und Pakistans zugleich dem Vordringen Rußlands in dieses Gebiet ein Riegel vorgeschoben werden soll.

Mit Jordanien wurde 1948 ein gegenseitiger Beistandspakt abgeschlossen, der den Engländern Luftbasen in der Hauptstadt Amman und in Mafrak, sowie Bodenstützpunkte im Süden des Landes einräumt. London erklärte sich dafür bereit, jährlich über 90 Millionen DM zur Unterhaltung und Ausrüstung der *Arabischen Legion* beizutragen und britische Stabsoffiziere zu ihrer Leitung und Ausbildung zu stellen. 1954 erhöhte sich diese Finanzhilfe auf 30 Millionen £, und für das vergangene Haushaltsjahr wurde das Fünffache angeboten.[13] Ein Versuch des britischen Generalstabschefs, General Sir Gerald *Templer,* Jordanien Ende 1955 mit „realpolitischen" Mitteln zum Beitritt zum Bagdad-Pakt zu bewegen, fand zwar die Billigung des zwanzigjährigen Königs *Hussein* (eines Enkels des ehemaligen Scherifs von Mekka), nicht jedoch die des Kabinetts — es mußte im Verlauf eines Monats viermal umgebildet werden — und der jordanischen Bevölkerung. Das Volk, insbesondere die halbe Million arabischer Flüchtlinge aus Israel, widersetzten sich dem Pakt aufs heftigste, weil es darin die Errichtung einer trennenden Schranke zwischen Jordanien und seinen arabischen Nachbarn, vor allem Ägypten, sah. Es kam zu verbreiteten Unruhen in der Hauptstadt und auf dem Land, so daß die *Arabische Legion* unter ihrem Oberbefehlshaber, dem britischen General *Glubb-Pascha,* einschreiten mußte. Dies machte den ebenso liebenswürdigen wie unheimlichen Oberbefehlshaber beim Volk so verhaßt, daß er selbst für den als englandfreundlich bekannten König *Hussein* untragbar wurde und am 1. März vergangenen Jahres aus seiner beherrschenden Stellung, die er mehr als 17 Jahre innehatte, entlassen werden mußte. Was man in früheren Jahrzehnten für ausgeschlossen gehalten hätte: der „kleine Vater ohne Kinn" (im Ersten Weltkrieg hatte ihm an der Westfront ein Schrapnell seinen Unterkiefer zerschlagen) ging. In ihm schwand ein Symbol der britischen Vormachtstellung im Orient.

Die gegenwärtige Lage

Drei Hauptzüge kennzeichnen heute die Lage im Vorderen Orient: die glühende Feindschaft zwischen den arabischen Nationen und dem neuen Staat Israel, die wachsende Oppoosition gegen die ehemaligen Kolonialmächte im

[13] Neuerdings bemühen sich Sa'udi-Arabien, Ägypten und Syrien darum, Jordanien durch finanzielle Versprechungen in ihr Lager zu ziehen. Sie haben angeboten, die britischen Zahlungen durch eine gemeinsame Finanzierungshilfe von 150 Millionen zu ersetzen.

Zeichen eines panarabischen Nationalismus und schließlich das unerwartete Auftreten Sowjet-Rußlands auf der nahöstlichen Weltbühne.

Die arabische Feindschaft gegen die Juden datiert schon lange zurück. Bereits vor der Gründung des israelischen Staates wurde 1945 die *Arabische Liga* gegründet als lockerer Beistandspakt zwischen Ägypten, Saudi-Arabien, Irak, Jordanien, Jemen, Syrien und dem Libanon, um hierdurch den zionistischen Bestrebungen in Palästina entgegenzuwirken. Schon am Tage nach der israelischen Staatsgründung im Mai 1948 drangen die Streitkräfte der *Liga* in das jüdische Land ein, um den neuen Staat zu beseitigen. Sie erlitten jedoch eine Niederlage. Seit dem 1949 geschlossenen Waffenstillstand (dem bis heute kein Friede gefolgt ist) kam es immer wieder zu blutigen Aus- und schließlich zu dem jüdischen Einmarsch nach Sinai führten.

Der wachsende Nationalismus der asiatisch-afrikanischen Völker machte es ihnen unmöglich, Männer des Westens weiterhin in politischen, militärischen oder wirtschaftlichen Schlüsselstellungen ihrer Länder zu dulden. Aus diesem Grunde war die Stellung General *Glubbs* als Befehlshaber der *Arabischen Legion* zu einem Anachronismus geworden. Von hier aus betrachtet, wird auch die kürzliche Sprengung des Denkmals des französischen Erbauers des Suezkanals, *Ferdinand de Lesseps,* zu einem symbolischen, zu einem symptomatischen Zeichen der neuen Zeit: das Denkmal verkündete den Wahlspruch seines Erbauers: „Aperire terram gentibus! — den Völkern die Welt erschließen". So sind es keineswegs die Engländer allein, gegen die sich der Unwillen der Araber richtet; es ist vielmehr der Europäer, der „Weiße Mann" schlechthin. Mit den englischen und französischen Konsulaten wurden auch amerikanische Institute demoliert, und vom Auto des offiziellen UN-Beobachters, General *Burns,* wurde sogar die Flagge der Vereinten Nationen heruntergerissen.

Der dritte entscheidende Zug der gegenwärtigen Situation ist das plötzliche und unerwartete Erscheinen der sowjetischen Großmacht im Nahen Osten, in einem Teil der Welt also, in dem das russische Reich weder unter dem Zarenadler noch unter Hammer und Sichel bisher jemals hat Fuß fassen können. Die Sowjet-Union versucht nun, das zu ihrer Eindämmung einandersetzungen und Grenzzwischenfällen, die immer häufiger wurden geschaffene alliierte Kartenhaus von Paktsystemen einfach zu überspringen und in den dahinter liegenden Ländern Fuß zu fassen. Das durch den Abzug der Engländer geschaffene Vakuum droht sich mit sowjetischer Atmosphäre zu füllen. Das eigentliche Problem sind nicht so sehr die östlichen Waffenlieferungen an die arabischen Staaten (und die dadurch ständig sich steigernde Kriegsgefahr, wie am Beispiel des israelisch-ägyptischen Novemberkrieges deutlich wurde), das eigentliche Problem ist der ständig wachsende politische Einfluß der Sowjet-Union im Vorderen Orient. Bis vor einigen Monaten noch war Rußland in diesen Gebieten ein diplomatischer Außenseiter, der nur unter der Oberfläche arbeitete. Heute ist die Sowjet-Union

einer der Hauptakteure im großen politischen Spiel um die Macht im Vorderen Orient, an dem sich in steigendem Maß auch Amerika beteiligt, zumal an der wachsenden arabischen Ölausbeute auch amerikanische Firmen beteiligt sind.[14] Durch die *Eisenhower-Doktrin* bemüht sich Amerika neuerdings um ein politisches *Engagement* in diesem Raum.

Diese drei Kräfte, Anti-Zionismus, Nationalismus und kommunistische Agitation, sind in ihrem Zusammenwirken im Grund auch die Ursache für die weltpolitische Krise gewesen, die sich im vorigen Jahre im Vorderen Orient entzündete und fast zu einem Weltbrand geführt hätte. Die üblich gewordene Bezeichnung *„Suez-Konflikt"* berührt den Kern der Dinge nicht und vermag keineswegs den wesentlich komplizierteren politischen Problemen, die sich dahinter verbergen, gerecht zu werden. Es ging keineswegs nur um den Suez-Kanal. Der israelische Einmarsch nach Sinai im Oktober vergangenen Jahres, der die Lawine der internationalen Verwicklungen ins Rollen brachte, entsprang der nicht unbegründeten Überzeugung, daß die Ägypter bestimmt, die Syrer und Saudi-Araber aller Wahrscheinlichkeit nach die von den Sowjets gelieferten Waffen gegen den jüdischen Staat einsetzen wollten. Schon vor einem Jahr erklärte David *Ben Gurion,* daß Israel es sich unter solchen Umständen nicht leisten könne passiv zu bleiben. Die Araber anderseits waren nicht bereit, mit Israel die Wasser des Jordan zu teilen. Und Wasser bedeutet in diesen wüstenreichen Gebieten Leben. Hinzu kommt, daß die fast 900000 arabischen Flüchtlinge aus Israel in Jordanien unter den kümmerlichsten Verhältnissen in Zelten und Höhlen leben müssen; ein Los, das zu ändern sie selbst nicht in der Lage, die jordanischen Behörden nicht bereit sind: die Flüchtlinge wollen und sollen nichts anderes als in ihre Heimat zurückkehren. Sie bilden eine für die Durchsetzung dieser Forderung willkommene *Pressure Group.* Die Hilfe der Vereinten Nationen vermochte bisher kaum die größte Not zu lindern.

Der arabische Nationalismus hat sich als oberstes Ziel die Beseitigung der westlichen Vormundschaft gesetzt. Auch der erbitterte Kampf gegen Israel dient diesem Ziel, wird doch der jüdische Staat als „Kreation der Westmächte", als gegen die ganze arabische Welt gerichteter Versuch der alten Kolonialherren gewertet, an dieser Stelle erneut auf arabischem Boden Fuß zu fassen. Nach der „Befreiung" soll ein panarabisches Großreich auf der Grundlage der gemeinsamen Sprache und Religion entstehen. Nasser verbindet mit diesem Ziel weltweite Pläne. In seiner Programmschrift, *The Philosophy of the Revolution,*[15] findet sich folgende für den Grundtenor des Werkes bezeichnende Stelle:

---

[14] Hier vor allem die Arabisch-Amerikanische Öl-Gesellschaft *Aramco.* Ihre Aktien befinden sich seit 1948 zu je 30% in den Händen der Standard Oil of California, Standard Oil of New Jersey, Texas Co. und zu 10% bei der Socony Vacuum Oil Co. Bis 1956 hat die Gesellschaft 650 Millionen $ in Arabien investiert. Sie verfügt über 20 000 Angestellte.

[15] *Gamal Abdel Nasser,* Egypt's Liberation, Mondial Press, Cairo 1954.

„Wenn ich mir die 80 Millionen Moslems in Indonesien vergegenwärtige, die 50 Millionen in China, die 100 Millionen in Pakistan und die 40 Millionen in Rußland ..., dann sind mir die riesigen Möglichkeiten bewußt, die sich aus einer Kooperation all dieser Völker ergeben ..."

Als ökonomische Grundlage des Großreiches soll der orientalische Ölreichtum dienen, von dem der Westen abhängig ist. Ölquellen und ölverarbeitende Industrie sollen, nach dem Vorbild des Suez-Kanals, verstaatlicht werden.

Zur Erreichung seiner weitgesteckten Pläne ist Nasser jede Hilfe willkommen. Auch die des Ostens. Wie es dem Westen in dieser Situation nur um die Aufrechterhaltung geordneter Zustände in diesem Angelpunkt der Weltpolitik zu tun sein kann, so sehr muß der Sowjet-Union an der Verschärfung der Gegensätze und an der Erregung weiterer Unruhen gelegen sein. Hierin erblickt sie ihre große Chance. Seit *Bulganins* Indienbesuch im vergangenen Jahre spielt sich der Kreml unter geschickter Ausnutzung der extrem nationalistischen Politik dieser Völker und ihrer seit 1919 traditionellen Abneigung gegen die Kolonialmächte zu ihrem Helfer bei der „Befreiung vom Joche des Kolonialismus" auf. Nicht zuletzt im Hinblick auf die drohende Gefahr aus dem Osten erklärt sich das sonst in seiner Voreiligkeit und Unüberlegtheit unverständlich bleibende militärische Eingreifen Englands und Frankreichs „zur Sicherung der freien Durchfahrt durch den Suez-Kanal".

Der militärische Alleingang Edens und Mollets ist mißglückt; der britische Premier mußte zurücktreten. Aber das Problem ist keineswegs gelöst, die Konfliktsursache nicht beseitigt. Was steckt hinter all diesen Unruhen? Cui bono? Da sind zunächst einmal die alten Stammesrivalitäten zwischen dem Wahabiten *Sa'ud*[16] und den Haschemiten Hussein von Jordanien und *Faisal II.* von Irak. Da die Haschemiten sich im Bagdad-Pakt vereint haben, sucht Sa'ud Unterstützung bei dem syrischen Präsidenten Sayed Schukri el *Kuwatli* und bei Oberst Nasser. Nach sorgfältigem Verteilerschlüssel läßt Sa'ud einen beträchtlichen Teil seiner Einnahmen aus den Ölkonzessionen an westliche Gesellschaften in die Taschen der jordanischen Opposition gegen den Bagdad-Pakt fließen, finanziert mit ihm russische Waffenlieferungen an Ägypten und Syrien oder läßt durch zwielichtige Machenschaften dunkler *agents provocateurs* im britischen Protektorat Muskat und in Aden anti-englische Kampagnen entfachen. Dies alles muß als orientalisch-raffinierter Kampf

[16] Der gegenwärtig regierende König Sa'ud bin Abdul Asis folgte am 9. November 1953 seinem verstorbenen Vater *Ibn Sa'ud* auf dem Thron. Wieweit es dem amerikanischen Präsidenten gelungen ist, den König bei seinem Besuch in den Vereinigten Staaten im Februar dieses Jahres aus seiner Bindung an Nasser und Syrien zu lösen und zu einer engeren Zusammenarbeit mit den Vereinigten Staaten zu bewegen, muß sich erst zeigen. Immerhin spricht das amtliche Communiqué vom 8. Februar 1957 von den Bestrebungen der arabischen Völker und deren Selbständigkeit, die auf keinen Fall angetastet werden dürfte. Jeder Angriff darauf würde als Gefährdung des Friedens betrachtet. Damit ist dem offenen Angriff der Sowjetunion zunächst ein Riegel vorgeschoben. Es liegt an der wirtschaftlichen Hilfe der westlichen Welt, den mittelöstlichen Völkern jenes menschliche Auskommen zu verschaffen, das allein gegen die Wühlarbeit des Kommunismus gefeit macht.

um die Macht angesehen werden, in dem auch Nasser um eine Führerrolle bemüht bleibt. Infolge seiner großen innenpolitischen Schwierigkeiten versucht er, seine Unentbehrlichkeit in der gemeinsamen arabischen Sache gegen Israel (wie in Nordafrika gegen Frankreich) zu beweisen. Hierin zeigt sich eine Wiederbelebung des Versuchs der Khediven, Ägypten das seit der Abschaffung des Sultanats verwaiste Erbe in der Führung der islamischen Welt zu sichern.

Rückblick

Bei allem Eigennutz hatte die britische Nahost-Politik doch ihre bedeutenden Seiten, die unter dem Eindruck der jüngsten Ereignisse nur allzu leicht in Vergessenheit geraten, bedeutende Seiten gerade auch als Ordnungsgröße in einem Raum, der innerhalb einer Generation, aus seiner jahrtausendealten nomadischen Primitivität gerissen, sich plötzlich als eines der größten Wirtschaftszentren der Welt erlebte. Diese plötzliche soziale und wirtschaftliche Entwicklung der arabischen Stämme verursachte natürlich auch erhebliche politische Spannungen, die nun, nach dem Dahinschwinden der britischen Macht, auch an den Gestaden der internationalen Politik ihre Wellen schlagen.

Blickt man zurück, so scheinen sich vor dem mit großartigen Farben gemalten historischen Hintergrund der kolonialpolitischen Erfolge eines General *Kitchener,* des *Ersten Earl of Kharthoum,* in den letzten vierzig Jahren drei Phasen der Londoner Orientpolitik voneinander abzuheben. Während des Ersten Weltkriegs zunächst die aktive *Unterstützung der arabischen Unabhängigkeit* zur Beseitigung der Osmanischen Herrschaft im Orient; die Schlüsselfigur dieser Epoche war der sagenumwobene Oberst Lawrence. Unter der Oberfläche, und von Lawrence selbst aufs heftigste bekämpft, hatte sich aber inzwischen eine neue politische Linie herausgebildet, die seit 1918 immer deutlicher ihre Konturen abzeichnete. Sie führte in den zwanziger Jahren zur *Gründung einer Reihe abhängiger arabischer Kleinstaaten* und brachte England, unter dem staats- wie völkerrechtlich elastischen Begriff des „Mandats" und auf Kosten der arabischen Unabhängigkeit, einen ungeheuren direkten und indirekten Einfluß im Vorderen Orient sowie riesige wirtschaftliche Vorteile ein. Im folgenden Jahrzehnt nahm sodann die dritte Phase ihren Anfang — ihr Ende hat sie bis heute noch keineswegs erreicht: das Hineinwachsen der jungen arabischen Nationen in ihre politische Mündigkeit und, verbunden damit, das *Schwinden der britischen Vormundschaft.* Durch die Erneuerung alter oder den Abschluß neuer Verträge bemüht sich England, diese Entwicklung zu verzögern oder doch schmerzloser zu gestalten. London hat gezeigt, daß es bereit ist, hierbei notfalls auch Gewalt anzuwenden. Es will wie eine Ironie der Geschichte erscheinen, daß am Anfang dieses für England so bitteren Weges der arabischen Unabhängigkeit ausgerechnet ein britischer Offizier stand, der von seinem eigenen Volk (und

keineswegs von ihm allein!) durch lange Jahre hindurch begeistert als Nationalheld gefeiert worden ist — der legendäre Oberst T. E. *Lawrence*.[17]

Eines ist sicher: die Zeiten des Kolonialismus, der „Behandlung unterentwickelter Gebiete unter dem Gesichtspunkt der Ausbeutung zugunsten der bessergestellten Länder" (Friedensburg), gehören der Vergangenheit an. Es bleibt die Frage, ob es für die Zukunft gelingen wird, die wirtschaftlichen Interessen des Westens an den Rohstoffen der orientalischen Welt durch neue politische Formen der Zusammenarbeit zu sichern. Das britische und französische Vorgehen der jüngsten Vergangenheit vermag uns nicht zu überzeugen, daß solche Formen bereits gefunden wären. Seien wir darob aber nicht zu ungnädig — wir sitzen heute (ob wir wollen oder nicht) alle in einem Boot. Vielleicht würde T. E. Lawrence auch heute sagen: „Ich möchte wissen, welche Möglichkeiten die Großmächte den Arabern geben werden." Oder sollte sein anderes Wort zutreffender sein: „Ich fürchte, sie werden noch lange Zeit benötigen, um all die Trümmer zu beseitigen, die wir zurückgelassen haben."[18]

Werden die Eltern erziehungsunfähig?

JOHANNES MICH. HOLLENBACH SJ

Die Berichte über jugendliche Banden, die Erfahrungen mit verwahrlosten Kindern und Jugendlichen — speziell durch Berufserzieher und Erziehungsberater — lassen die Frage berechtigt erscheinen, ob die heutigen Eltern erziehungsunfähig werden. In früheren Zeiten galt ihre erzieherische Fähigkeit jedenfalls als selbstverständlich. Auf dieser Annahme gründet ja sogar Recht und Pflicht der Eltern, selbst zu bestimmen, *wie* ihr Kind und von *wem* es erzogen werden soll. Selbst die Unauflöslichkeit der Ehe wird von der Kirche u. a. auch damit begründet, daß die Eltern wegen ihrer natürlichen Eignung für die Kindererziehung dazu berufen sind, ein ganzes Leben zur Erfüllung dieser Aufgabe zusammenzuwirken.

Auch die moderne Psychologie und Pädagogik sieht sich auf Grund neuester Forschung genötigt, die außerordentliche Bedeutung der Erziehung durch

[17] Vielleicht ist es symbolisch, daß in dieser Zeit der Schneeschmelze der britischen Vormachtstellung im arabischen Raum auch die heroische Figur des Obersten *Lawrence* von ihrem Piedestal allgemeiner Verehrung heruntergestoßen wird. Nicht etwa von englandfeindlichen Ikonoklasten, sondern von seinen eigenen Landsleuten. Wir meinen das umstrittene Buch Richard Aldingtons, *Lawrence of Arabia: A Biographical Enquiry*, London 1955; deutsche Übersetzung von Ursula zu Hohenlohe, *Der Fall Lawrence*, München [1955]. Aldington versucht hier, aus Lawrence einen internationalen Hochstapler und politischen Scharlatan sondergleichen zu machen.

[18] Lawrence 1918 an ***, Privatbesitz.

die Familie hervorzuheben. Wenn trotzdem nicht wenige Eltern heute selbst eingestehen, daß sie mit ihren Kindern nicht mehr fertig werden, so scheint unsere Frage auch im Sinne der Eltern berechtigt zu sein.

Schwund natürlicher Anlage?

Versagen die Eltern?

Warum wären gerade die Eltern von Natur aus am besten dazu geeignet, ihren Kindern das zu bieten, was sie zur Entfaltung brauchen: Geborgenheit, klare Führung und lebendiges Vorbild? Zunächst gibt es *erbbiologische* Gründe. Die Eltern sind in der Charakterveranlagung dem Kinde ähnlicher als jeder andere Mensch. Infolge ihrer Blutsverwandtschaft vermitteln sie ihm bestimmte Triebrichtungen, Interessenneigungen, aber auch belastende Hemmungen des Charakters. Aber es wäre ein Irrtum, wenn man in dieser blutbedingten Charakterverwandtschaft schon die ausreichende Bedingung für Erziehungsfähigkeit sehen wollte. Wenn Eltern ihre eigenen Triebe und Neigungen nicht kennen oder längst wieder vergessen haben, wie sollen sie dann auf etwas Ähnliches bei ihrem Kind schließen können? Nicht die Ähnlichkeit der Charakterveranlagung, sondern die Kenntnis ihres eigenen Charakters ist die erste Voraussetzung jener Erziehungsfähigkeit von Eltern, die sie allen andern voraus haben. Da ihr Kind aber die Anlagen beider Teile geerbt hat, müssen die Eltern auch voneinander wissen, was im andern „steckt", ohne dabei zu übersehen, daß ein Kind von beiden gute und schlechte Anlagen geerbt haben kann.

Aber Selbsterkenntnis und gegenseitiges Eingeständnis der Anlagen genügen für die Erziehungsaufgabe noch nicht. Wenn Eltern selbst nicht wissen, wie sie ihre eigenen Charakterfehler beseitigen oder ihre guten Anlagen fördern sollen, wie sollen sie da ihrem Kinde entsprechend helfen können? Auch der Wille zur Selbsterziehung muß noch hinzukommen. Erst dann sind die Eltern imstande, aus ihrer charakterlichen Verwandtschaft mit dem Kind jene günstigen Bedingungen zu schaffen, in denen das noch ungefestigte Menschenkind Geborgenheit, Führung und lebendiges Vorbild findet.

Wichtiger als alles Erlernen von erzieherischen Kunstgriffen ist also die Arbeit der Eltern an sich selbst. Diese ist auch wichtiger als Ermahnungen und autoritäre Belehrungen. Die Geborgenheit, die das Kind von seinen Eltern erwartet, ist vornehmlich geistiger Art. Das zeigt sich am deutlichsten dann, wenn Kinder erleben müssen, daß ihre Eltern selbst nicht tun, was sie von ihren Kindern verlangen. Wenn eine Mutter ihr Kind darüber belehrt, daß man nicht lügen darf, und wenn dieses gleiche Kind bald darauf seine Mutter bei einer offensichtlichen Lüge ertappt, so ist damit schon der Keim seelischer Entwurzelung gesät. Das Kind wird durch diesen erlebten Widerspruch erschüttert im unbedingten *Vertrauen* zum Erzieher und im geistigen Halt an einer *unbedingt geltenden Ordnung*. So kann schon im frühesten Alter für das Kind eine Ordnung zusammenbrechen, die ihm später so notwendig

wäre, um in der Wärme des Vertrauens und aus gesicherter Überzeugung heraus sein Leben selbst gestalten zu können. Zur Erzieherbefähigung gehört also mehr als nur Blutsverwandtschaft. Diese verleiht zwar besonders günstige Voraussetzungen. Aber wenn diese nicht richtig eingesetzt werden, nützt alle Blutsverwandtschaft nichts.

Das Schlagwort vom „Versagen des Elternhauses" kann leicht begründet werden, wenn man einmal Gelegenheit hatte, die Erziehungsschäden kennenzulernen, die von Eltern durch gedankenloses „Draufloserziehenwollen" aus sogenanntem „gesundem Instinkt" angerichtet wurden. Im Gespräch stellt sich dann oft neben wahrhaft gutem Willen eine große Hilflosigkeit heraus. Immer wieder heißt es dann: „*wir* waren aber in unserer Jugend anders" ... „die heutige Jugend gehorcht nicht mehr" ... „sie machen ihre Schularbeiten unordentlich und sind so wenig konzentriert" ... usw. usw.

Manche Eltern suchen den Schwierigkeiten dadurch zu begegnen, daß sie ihr Kind in ein Heim oder Internat geben. Aber Heime und Internate bleiben auf die Dauer immer ein Ersatz, der eine Lücke ausfüllt — niemals können sie die erzieherischen Werte einer guten Familie ganz verwirklichen. Wo aber die Eltern jede Arbeit an sich selbst vermissen lassen, ja, die Erziehungsaufgabe als lästig empfinden, kann man sich ernstlich fragen, ob ein Kind nicht in einem gut geleiteten Heim besser untergebracht wäre. Aber setzen wir einmal voraus, daß der gute Wille vorhanden ist. Auch bei aufrichtiger Erziehungsbereitschaft der Eltern macht man heute häufig die Feststellung, daß sie in ihrer Erzieherfähigkeit versagen. Psychologisch und pädagogisch gut ausgebildete Berufserzieher dagegen werden mit den gleichen Kindern vielfach spielend fertig, obwohl diese doch keine blutbedingte Charakterverwandtschaft mit fremden Kindern haben.

Unverstandene Weltverwandlung

Die Hilflosigkeit gutwilliger Eltern hat zum nicht geringen Teil ihre Gründe im mangelnden Verständnis für die Folgen der Umweltveränderungen. Sie verstehen nicht, wie sich die technisierte Welt auf die Entwicklung ihrer Kinder auswirkt. So sind sie z. B. empört über ihre maßlosen Ansprüche — vergessen aber dabei, daß heute in Hunderten von Schaufenstern Waren angeboten werden, die die Begehrlichkeit ungefestigter Menschen mit Beschlag belegen. Die heutigen Kinder sind also nicht „unbeherrschter", sondern sie haben es in dieser Beziehung schwerer als in früheren Zeiten. Die Folgerung, die Eltern daraus ziehen müßten, wäre doch die, daß sie ihren Kindern tiefere Fundamente sittlicher und religiöser Bindung zu vermitteln hätten: durch ihr eigenes Beispiel, verbunden mit christlicher Nachsicht und Geduld. Eltern sind auch darüber entsetzt, daß ihre Kinder vielerlei Dinge wissen oder wissen wollen, die sie selbst in ihrer eigenen Jugend nie zu wissen gewagt hätten. Sie sollten aber nicht vergessen, daß sich ihre Kinder all diese verschiedenen Interessengebiete aus den modernen Nachrichtenmitteln wahllos aneignen. Die richtige Folgerung wäre, etwas gewissenhafter das

Lesen von Zeitungen, Illustrierten und Schundliteratur bei ihren Kindern zu überwachen und sich auch die Mühe zu machen, Film, Radio und Fernsehsendungen daraufhin zu überprüfen, ob sie ihrem Kinde nicht zum Schaden gereichen. Aus diesen wenigen Andeutungen dürfte bereits ersichtlich sein, daß Eltern ihren Blick nicht genug auf die stark veränderten Lebensbedingungen ihrer Kinder richten. Sie machen ihre eigene Jugend unbewußt zum Maßstab ihrer Kritik. Dadurch ist ihnen der Zugang zum Verständnis ihrer Kinder weitgehend versperrt.

Noch ratloser sind Eltern, wenn sie entdecken, daß das seelische und sittliche Verhalten ihrer Kinder in ihnen oft rätselhafter Richtung verläuft. Einerseits sind sie in vieler Beziehung frühreif und reden wie Erwachsene — anderseits benehmen sie sich nicht einmal ihrem Alter entsprechend, wenn es z. B. um die Erledigung ihrer Schulaufgaben oder anderer relativ kleiner Pflichten geht. Etwas Ähnliches beobachten sie auf dem Gebiet der sexuellen Entwicklung. Die körperliche Frühreife ist nicht selten noch mit kindlicher Verspieltheit verbunden. Hier zeigt sich die Hilflosigkeit der Eltern deshalb am empfindlichsten, weil sie meistens über die tieferen Ursachen dieser seelischen Umprägung nicht unterrichtet sind. Was Fachpsychologen und Berufserzieher heute längst wissen, ist sehr vielen Eltern noch ein unbekanntes Buch: daß nämlich die sexuelle Entwicklung heute allgemein um zwei Jahre früher einsetzt und daß die seelische Entwicklung und die Kraft zu sittlicher Bewältigung damit nicht Schritt halten. In diesem Punkte haben zwar auch die Facherzieher noch nicht die neuen Wege eindeutig gefunden. Aber Eltern sollten sich von diesen wenigstens das notwendige Verständnis für die beobachteten Veränderungen vermitteln lassen.

Eine weitere Folge der Weltverwandlung für unsere Kinder ist der Abbau des Geborgenheitsgefühls. Die Berufshetze der Erwachsenen, die damit verbundene Gereiztheit und Ungeduld, die oft sehr kurzsichtige Gewinnsucht von Eltern, die beide berufstätig sind, bringen für viele unserer Kinder empfindlichste Störungen für ein geordnetes Gefühlsleben mit sich. Sie fühlen sich vernachlässigt, in ihren persönlichen Interessen nicht verstanden und suchen sich dann bei Kameraden einen Ersatz und geraten dadurch auf bedenkliche Wege. Dieser Entzug der familiären Geborgenheit ist leider in vielen Familien nicht eine notwendige Folge der Verwandlung des Berufslebens, sondern ein Stück praktischen Materialismus. Hier fehlt es also am guten Willen und am Verantwortungsbewußtsein.[1]

Pflege der erzieherischen Anlage

Aber selbst dort, wo noch echte erzieherische Sorge vorherrscht, genügen heute weder die natürliche Verwandtschaft noch der gute Wille allein. Das

[1] Vgl. diese Zeitschrift 159 (1956/57) 341 *Roderich v. Ungern-Sternberg, Mutterschaft und weibliche Berufstätigkeit* sowie *August Mayer, Doppelberuf der Frau als Gefahr für Familie, Volk und Kultur,* in: *Österreichische Ärztezeitung (25. Okt. 1956).*

bringt eine schwere Verantwortung mit sich. Es ist dringendste Pflicht der Eltern, ihre erzieherische Anlage zu pflegen. Das geschieht nicht durch psychologisches Studium und nicht durch unkritische Übernahme fragwürdiger Erziehungsrezepte. Alles Derartige verwirrt nur noch mehr und schadet in den meisten Fällen dem Kind, wenn solche Rezepte ohne Verstand und Geschick angewandt werden. Nein, unsere Eltern brauchen einige psychologisch gut begründete Grundsätze, die ihnen sagen, worauf sie achten sollten. Einige dieser Grundsätze seien hier genannt.

Kinder nicht vernachlässigen!

Das Kind braucht *ständige Beachtung*. Es gehört zur Geschöpflichkeit des menschlichen Wesens, daß bereits das Kind von der Urleidenschaft getrieben wird, *bejaht zu werden*. Diese Urleidenschaft ist eine im Menschen vorbewußt wirkende dynamische Ausrichtung seines gesamten Wesens, die sich unter allen Umständen immer durchzusetzen sucht. Sie kann verschiedene Ausformungen annehmen — in dem Verlangen, geliebt zu werden, beachtet zu werden, anerkannt zu sein. Die heilpädagogischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, daß die schwerwiegendsten Erziehungsfehler dadurch entstehen, daß ein Kind als lästig, als unerwünscht empfunden wird. Fast immer ist die Nichtbeachtung der Urleidenschaft die letzte Quelle der Erziehungsschwierigkeiten und starken Belastungen des Kindes. Das *vernachlässigte Kind,* das schon in der Wiege an einen Platz gestellt wird, wo es möglichst wenig stört, das schon in den ersten Tagen darauf verzichten muß, von der Mutter genährt zu werden, leidet geistige Entbehrung: es fühlt sich zurückgesetzt.

Wenn alle Fragen des wißbegierigen kleinen Geistes immer ärgerlich abgetan werden und unbeantwortet bleiben, wenn man das Gekritzel des Kindes für überflüssig, als Papierverschwendung und sinnlos ansieht und verbietet — in all diesen Äußerungen der Nichtbeachtung wird die Entwicklung des Kindes gelähmt. Wenn ein Kind im Spiel nur so nebenher von den Eltern Interesse erfährt oder vielleicht gar nicht beachtet wird, dann geht es ganz unbewußt dazu über, sich bei andern Menschen oder durch auffallende Handlungen die von der Natur verlangte Anerkennung zu verschaffen. Das kann so weit gehen, daß das Kind zu Unarten und Frechheiten getrieben wird, nur um die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; ja, daß es sogar Strafe und alles Unangenehme körperlicher Züchtigung mit in Kauf nimmt, wenn es nur weiß, daß es sich damit in den Mittelpunkt der Erwachsenenbeachtung hineinzwängen kann: z. B. ein Junge, der stiehlt und das Gestohlene an andere verschenkt, um sich Freunde zu verschaffen. Oft sind auch körperliche Gebrechen der Grund für solches Verhalten, wenn ein Kind der Gebrechen wegen vernachlässigt oder schlecht behandelt wird. Jeder braucht von Natur aus irgendeinen mitfühlenden Menschen, von dem er anerkannt ist. Es ist eine Vorstufe des Verlangens, von Gott selbst im Gewissen anerkannt zu werden.

Kinder nicht verwöhnen!

Das Kind muß *selbständig Konflikte und Schwierigkeiten überwinden lernen.* Das scheint zunächst im Gegensatz zur ersten Forderung zu stehen. Denn heißt es nicht, das Kind bejahen, wenn man es vor Schwierigkeiten bewahrt? Das ist tatsächlich die Auffassung vieler Eltern. Das *verwöhnte Kind* ist das Opfer einer solchen falschen Liebe. Auf diesen Punkt sei besonders hingewiesen; denn die Folgen der Verwöhnung stellen sich oft erst später ein. Viele junge Menschen, die später im Leben immer wieder die Fürsprache anderer brauchen, um eine Beziehung anzuknüpfen; für die Vater und Mutter immer wieder mit Unterstützung und sonstigen Hilfen einspringen müssen, sind nicht selten durch Verwöhnung so geworden. Die Eltern haben ihnen schon von Kindheit an alle Schwierigkeiten aus dem Weg geräumt. Vielleicht durften sie nicht einmal richtig Kind sein, damit sie sich nur nicht weh täten, nicht ihre Kleider beschmutzten u. ä. Nie konnten sie ihren eigenen Mut erproben. Da sie keine Gelegenheit bekamen, ihre Kräfte zu gebrauchen und sich selbst aus einer schwierigen Situation herauszuhelfen, haben sie auch *kein Selbstvertrauen.* Sie bleiben ewig unreif und unselbständig. In der Schule und unter den Kameraden sind sie eingeschüchtert und werden oft das Opfer von Hänseleien und böswilligen Zurücksetzungen. Blinde Eltern sind dann geradezu beglückt, wenn sich ihr Kind zu ihnen flüchtet und bei ihnen Hilfe und Unterstützung sucht. Sie sehen darin einen Beweis besonderen Vertrauens. Tatsächlich aber sollten sie sich — natürlich unter Berücksichtigung aller Umstände — Gedanken darüber machen, was aus ihrem Kind einmal werden soll, wenn es sich nie selbst zur Wehr setzen kann und nicht daran gewöhnt ist, für seine eigenen Leistungen einzutreten.

Kinder nicht überfordern!

Das Kind braucht *Erziehung zu wahrer persönlicher Freiheit.* Gerade in diesem Punkt wird leider die elterliche Autorität oft falsch verstanden und mißbraucht. Man vergesse nicht, daß die erzieherische Autorität nach dem Gesetz mit dem 21. Lebensjahr aufhört. Mit diesem Zeitpunkt ist die Verpflichtung zum Gehorsam im wesentlichen abgeschlossen. Das 4. Gebot beschränkt sich zwar nicht nur auf den Gehorsam, sondern verlangt darüber hinaus, daß die Kinder ihre Eltern ehren; insofern gilt es natürlich über das 21. Lebensjahr hinaus. Wenn aber dem eigentlichen Gehorsam mit diesem Termin eine Grenze gezogen ist, so setzt man doch voraus, daß mit diesem Alter die Kinder ihr Lebensschicksal selbständig in die Hand nehmen können. Dann muß also die Erziehung der Eltern entsprechend dieser Grenze möglichst früh dazu übergehen, bei aller Autorität das Kind zu selbständiger und eigener Entscheidung zu führen. Viele Eltern wollen sich aber nicht nur ein ständiges Vetorecht bei ihren heranwachsenden Kindern wahren, sondern schreiben alle Einzelheiten in strengem Befehlston vor, ohne sich zu fragen, ob das Kind das Geforderte überhaupt leisten kann. Das Kind wird überfordert.

Die Typen dieser *überforderten Kinder* sind bekannt: Es sind jene, die nur so lange den Geboten der Eltern und Erzieher folgen, als sie unter Beobachtung stehen. Es ist natürlich der Kunst und der Klugheit des Erziehers überlassen, im Einzelfall zuzusehen, wann und wieweit Freiheit dem Kind schädlich wäre. Mancher Vater und manche Mutter, auch mancher Lehrer schmeicheln sich damit, daß die ihnen anvertrauten Zöglinge „aufs Wort" gehorchen. Wüßten sie aber, wieviel innere Ablehnung sie gerade durch ihre Strenge und Härte hervorrufen, sie beurteilten ihre Erziehungskunst vielleicht weniger selbstbewußt. Eine allzu strenge, harte und maßregelnde Art der Erziehung verleitet die Kinder zu Scheinheiligkeit, zu Augendienerei. In Wirklichkeit warten sie darauf, endlich einmal von der Belastung des Erziehers frei zu werden. Sie haben nie Vertrauen zu den Erziehern, sondern nur Angst vor ihnen. Demnach ist der Augenblickserfolg, in dem ein Erzieher z. B. erreicht, daß ein Auftrag sofort und prompt ausgeführt wird, tatsächlich ein Mißerfolg, weil dadurch die Kälte zwischen Kind und Erzieher nur noch größer wird. Man darf hohe Leistungen vom Kind verlangen, ja, man soll ihm viel zutrauen. Aber es muß dabei immer das Bewußtsein haben: der Erzieher ist nicht ungerecht und eigenwillig; er will nur das Beste und wird helfen, wenn man allein nicht fertig wird. Ist dagegen durch ständige Freiheitsbegrenzung und ungerechte Forderungen das Vertrauen zerstört, dann entstehen schwerste Konflikte.

Hier liegt die Quelle eines oft tiefgegründeten Hasses gegen die Eltern, der dann — weil er durch höhere Gebote der Frömmigkeit verdrängt wird — das ganze Gefühlsleben in Aufruhr bringt, so daß diese Menschen dann oft bis in ihr Erwachsenenstadium sich mit — wie sie meinen — „unbegreiflichen" Gefühlen der Abneigung gegen ihre Eltern herumschlagen müssen. Erst die Psychoanalyse oder ein Seelsorger machen ihnen dann begreiflich, daß diese lebenslängliche Belastung von einem sinnlos schlagenden Vater oder von beständiger Kritik, Nörgelei und ewig unzufriedenem Herabsetzen in Gegenwart anderer entstanden ist. Wo schon Erwachsene in den allerwenigsten Fällen ihre Arbeit besser machen, wenn man sie beschimpft, wird das noch viel weniger ein Kind fertigbringen. Da ist für viele Eltern eine Gewissenserforschung am Platz.

Häufig wurzeln Überforderung, Härte und ungerechte Strenge im völlig blinden Ehrgeiz der Eltern, die ein Kind zu Leistungen zwingen wollen, für die es weder Lust noch besondere Veranlagung zeigt. Die Meinung, Kinder müßten auf diese Weise zu Opferbereitschaft erzogen werden, entbehrt jeder pädagogischen Berechtigung, wenn man sich nicht zunächst vergewissert hat, ob die seelischen Voraussetzungen für solche Opfer vorhanden sind. Wenn man ein Kind durch falsche Strenge in Mutlosigkeit und Einsamkeit hineintreibt, wirkt sich das besonders schwerwiegend für die Zeit der Pubertät aus. Hier gilt sicher die Grundauffassung Pestalozzis mehr als alle raffinierte Dressierkunst. Pestalozzi war davon überzeugt, daß eigentlich nur die Liebe

wahrhaft erziehen kann. Liebe will den andern so sein lassen, wie er von Gott gewollt ist. Gott aber will Bindung aus Freiheit.

Kinder nicht für sich erziehen!

Eltern haben nicht das Recht, Kinder für sich zu erziehen. Das geschieht, wenn sie ohne Rücksicht auf die Neigung des Kindes dessen Beruf bestimmen; wenn sie sogar gute Freundschaften verbieten; wenn sie egoistische Heiratspläne durchsetzen wollen; wenn sie nicht zulassen, daß ihr Kind dem Ruf zum Priester- und Ordensstand folgt. Eltern sind für das Kind so etwas wie eine *Brücke*. Deshalb nennt man sie ja Stellvertreter Gottes. Eine Brücke ist notwendig, um Abgründe und Gefährdungen sicher zu überschreiten. Aber eine Brücke überschreitet man. Man freut sich ihrer Sicherheit, aber man läßt sie hinter sich. Das ist das Schicksal der Eltern, daß sie ihre Kinder entlassen müssen, auf sie verzichten müssen, damit diese ihren eigenen Lebensweg gehen können. Stellvertreter Gottes sein heißt aber noch mehr. Es heißt nicht nur, daß man die Kinder nicht für sich erzieht, sondern heißt vor allem — und das ist heute wohl von größter Bedeutung — die Kinder *für Gott erziehen*. Das Entscheidende dieser Erziehung für Gott geschieht aber nicht etwa in der außergewöhnlichen Belehrung über die Religion, die Kirche usw. Es besteht auch nicht nur darin, daß man die Kinder zum Religionsunterricht, zum Sakramentenempfang, zum häufigen Kirchenbesuch anhält u. ä. Das alles sind notwendige Dinge, die auch jeder andere tun könnte und die auch von Eltern getan werden müssen. Aber ihre Wirksamkeit erhalten diese Ermahnungen von etwas anderem: *vom überzeugten religiösen Leben der Eltern,* an dem sich die Kinder mit unerschütterlichem Glauben emporranken dürfen.

Die innere Gewißheit des Kindes, daß die Eltern selbst vorleben, was sie von ihm verlangen, bedeutet für die religiöse Erziehung des Kindes mehr als aller Religionsunterricht. Denn Gottes Weisheit hat es nun einmal so gefügt, daß gerade für den werdenden Menschen die höchsten Ideale dann am begehrenswertesten sind, wenn sie ihm konkret vorgelebt werden, wenn er sich an ihnen gleichsam festhalten und in ihnen sein eigenes seelisch noch ungefestigtes Leben verankern kann. Das überzeugungstreue religiöse Leben der Eltern schafft mehr Vertrauen in der Seele des Kindes als alle natürliche Zärtlichkeit und Nachgiebigkeit. Ja, die Gewißheit des Kindes, daß seine Eltern im Frieden mit Gott leben, ist eine der wichtigsten Erziehungskräfte. Sie läßt in der Seele des Kindes und des Jugendlichen jene Ehrfurcht aufkeimen, die unmittelbar zu Gott hinüberleitet. Dann sind Eltern wirklich Brücke zu Gott, ohne viel Theorie und ohne viel Worte.

Wenn das Kind die notwendige Geborgenheit heute nicht mehr in dem Maß wie früher in der äußeren Abgeschlossenheit des Familienlebens finden kann, dann bedarf es um so mehr *seelischer* Verwurzelung und der Geborgenheit in Gott. Die Eltern sollten Vermittler dieser Geborgenheit in Gott sein. Zwei Grundmomente seelischer Sicherung des noch werdenden jungen

Menschen müßten gleichsam von ihnen ausstrahlen — Eigenschaften, die letztlich Gottes Wesen widerspiegeln: die unbeirrbare Verankerung in der *absoluten Geltung* des Wahren und Guten und die Gewißheit, daß jemand da ist, *der gut über einen denkt;* ja, der bei Fehlern auch nachsichtig und barmherzig, langmütig und geduldig ist. Eltern von dieser Geradlinigkeit und absoluten Treue zu Gott und Eltern, die in ihrer Erzieheraufgabe dem Guten Hirten ähnlich sind, können auch in der veränderten Lebenswelt von heute ihren Kindern wahre Geborgenheit bieten. Kinder solcher Eltern wachsen mit Selbstverständlichkeit in eine geist-seelische Klarheit und Sicherheit hinein, die sie befähigt, den möglichen Einbrüchen von außen standzuhalten. Solche Eltern sind auch heute noch die besten Erzieher.

Kap der Guten Hoffnung und Suezkanal

Die Entdeckung des Seewegs nach Indien und ihre Bedeutung

PEDRO MIGUEL VIEIRA DA FONSECA

Mit dem Ende des zweiten Weltkriegs schien für die ehemals kriegführenden Staaten Europas der Zeitpunkt gekommen, der ihnen für die schweren Kriegsjahre 1939—1945 eine gewisse Entschädigung bringen sollte. Ihre Erwartungen wurden jedoch enttäuscht. Die Selbständigkeitsbestrebungen der asiatischen und indonesischen Völker, die bisher unter der Kolonial- oder Schutzherrschaft der westlichen Staaten standen, erlangten eine immer größere Bedeutung, so daß sich die Schutzmächte bald vor eine neue politische Wirklichkeit gestellt sahen, der sie wohl oder übel Rechnung tragen mußten.

Die „nationalistische Auferstehung der asiatischen Völker" nahm hauptsächlich zwei Formen an: die eine, vor allem in den englischen, französischen und holländischen Kolonien, die des bewaffneten Aufstandes innerhalb des betreffenden Gebietes, meist von Anhängern extremistischer Parteien getragen; die andere, indisch „Satiagrah" genannt, gab sich als friedliche Befreiung durch sogenannte Freiwillige, die jedoch meist anderswoher kamen, da die einheimischen Bewohner des zu befreienden Gebietes nie mitmachten.

Diese verschiedenen Formen haben ihre geschichtlichen Gründe, die mit der Entdeckung und ersten Besetzung der überseeischen Gebiete zusammenhängen und deren politische und wirtschaftliche Dynamik durch die Suezkrise der Welt erneut vor Augen gestellt wurde. So gewinnen in unseren Tagen wieder all jene Motive, Triebkräfte, Ideen eine unerwartete Bedeutung, die vor Jahrhunderten Portugal und seine Seefahrer auf das Meer verwiesen

und jenen Seeweg nach Indien suchen ließen, dessen Entdeckung die Welt so gründlich verwandelt hat.

I

Zwei Momente bestimmten das Werden des portugiesischen Volkes: die Verbundenheit mit dem Ozean und das Fernbleiben von den großen Schauplätzen der Geschichte des europäischen Festlandes. In diesem doppelten Leitmotiv einer abendländischen, auf die unendlichen Fluten hin orientierten Individualität künden sich Richtung und Dynamik eines eigenen Schicksals an. Der Selbsterhaltungstrieb, in dieser Prägung eine Eigenart der Rasse, ließ schon früh das portugiesische Volk ahnen, daß die Kraft und Fülle der kommenden Zeiten nicht auf dem schon ziemlich bekannten und erschöpften Festland zu finden seien, sondern daß es vorteilhafter sei, in den noch verborgenen, aber irgendwie geahnten, im Morgenglanz jenseits der Meere liegenden Gebieten Wurzel zu fassen, sich den günstigen Winden und treibenden Strömungen anzuvertrauen, neue Länder und Völker zu erforschen und dem Abendland neue Quellen des Reichtums und Wohlstands zu erschließen.

Freilich, als Portugal 1140 seine Selbständigkeit erlangte, war es noch nicht so. Noch galten Unternehmungen auf dem Festland als Erweiterungen des natürlichen Machtbereichs, und das Meer war noch nicht das notwendige und sichere Feld menschlichen Wagemuts. Seit den frühesten Zeiten wurde die Vereinigung der iberischen Königreiche betrieben, um den Halbmond allenthalben auszurotten. Gleichzeitig jedoch führten die einzelnen Reiche gegeneinander Krieg, um mit neuen Eroberungen ihren Wirkungskreis zu erweitern und den Vorteil des Stärkeren zu genießen. In diesen Kämpfen festigte sich die Macht des Königs, wurde selbständig und unabhängig vom Klerus. Das bedeutete jedoch keine gesellschaftliche Spaltung; es war nur die notwendige Entwicklung des portugiesischen Staates, in dem der Hof herrschte und das Volk untertänig war und die beide durch die Domkapitel in Krieg und Frieden geeint wurden.

Roms politische Macht verfiel im Lauf des Mittelalters mehr und mehr. Trotzdem war es nicht ratsam, es zu übergehen; denn noch galten päpstliche Entscheidungen als unbestrittenes Urteil für die gläubige Welt. Für geraume Zeit noch trieb die iberische Halbinsel im Unterschied zu anderen Staaten eine dem Vatikan gehorsame Politik.

II

Das Verhalten Portugals Rom gegenüber war von um so größerer Bedeutung, als die tragende Idee des ganzen Zeitalters der Entdeckungen von 1418 bis 1579 die des Kreuzzugs war. Schon die ersten Versuche Heinrichs des Seefahrers, Indien zu erreichen, hatten diesen Sinn und Zweck: es sollte der einzige Feind vernichtet werden, der der Gründung des Königreiches im Weg stand und dessen gefürchtete Macht den Weg zum Morgenland versperrte. Deshalb waren für Heinrich den Seefahrer und die portugiesischen Könige die römischen Erlasse und Verordnungen eine unentbehrliche Stütze für je-

den neuen Schritt bei ihren überseeischen Eroberungen. Die päpstlichen Bullen zeigen nicht nur, wie wichtig römische Entscheidungen damals waren, sondern auch, mit welcher Sorgfalt man sich rechtliche Stützen für die Unternehmungen der Seefahrer zu sichern wußte.

In dem Maß, wie die Macht des Königtums wuchs und damit auch der Kreuzzugsgedanke an politischer Kraft gewann, wurde Portugal auf seine einzige natürliche Ausdehnungsmöglichkeit verwiesen. 1415 wurde Ceuta erobert, und nun ging es in die Weite des Atlantik: 1420 wurde Madeira in Besitz genommen, von 1432 ab die Azoren, die auf dem Weg zu der noch unbekannten Neuen Welt lagen. Unter der Führung Heinrichs des Seefahrers umfuhr Gil Eannes 1434 das Kap Bojador an der Westküste Afrikas, und unter der Regierung von D. Affonso V. und D. João II. gingen die Fahrten entlang der Westküste des schwarzen Erdteils bis zur Überfahrt in den Indischen Ozean. Der Grundstein zu einem der größten Reiche aller Zeiten, zu einem in aller Redlichkeit zusammengehörenden Imperium war gelegt worden; es gründete auf dem Recht der Entdeckung und der ersten Inbesitznahme.

III

Noch behielt während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts der Handelsaustausch zwischen Orient und Okzident seine seit Jahrhunderten überlieferten Wege. Aus Indien stammten die meisten begehrten Waren. Einige, wie Gewebe und Brokate aus Cambay, erlangten größten Absatz in der muselmanischen Welt, andere, Spezereien aus Malabar und Ceylon, Zucker und Reis aus Cannanore bildeten den erträglichsten Gewinn auf den Märkten Europas. Die in Alexandrien gestapelten Waren wurden auf dem Seeweg weitergeführt, um von Konstantinopel aus in Karawanen die Donau hinauf Europas nördliche Gegenden zu erreichen.

Von allen Verbindungsstraßen wurde die See als die wichtigste betrachtet; sie war nicht nur der sicherste und billigste Weg, sie lieferte zugleich den höchsten und reinsten Gewinn. Kein Wunder, daß Großhandels- und Kaperschiffe aller anliegenden Staaten und Städte das Mittelmeer befuhren: Venezianer und Genuesen, Florentiner und Pisaner, die Leute von Ancona und Palermo. Sie stellten das Hauptkontingent. Ihnen schlossen sich die Koggen des spanischen Königreichs und die der südfranzösischen Handelsstädte an. Unter so viel Bannern wehten die von Venedig und Genua an der Spitze. Vor allem die erste der beiden Städte erreichte hohen Ruhm durch ihre Seefahrt und den Handel, indem sie enge und dauernde Bande zu der Levante und den westlichen und südlichen Häfen Europas aufrechterhielt. Der lebhafte Handel, charakterisiert durch eine stark zentralisierte und monopolistische Führung, die außergewöhnliche Vermehrung des Grundvermögens — das arbeitende Kapital verschaffte ein Einkommen von rund 12% —, das alles gewährleistete den Republiken an der Adria einen ungeheuren Erfolg.

Neben ihnen war es vor allem Ägypten, in dessen Häfen sich fast alle Verkehrswege der östlichen Welt trafen und die dadurch zu einem Mittelpunkt

erster Ordnung wurden. Das Land erreichte eine außergewöhnliche Epoche des Wohlstandes, die in seiner langen Geschichte nur jener Blüte vergleichbar ist, die es mit der Eröffnung des Suezkanals erlangte. Aber dieses Ägypten befand sich seit Jahrhunderten in der Gewalt des Halbmonds, der damit alle Verbindungen nach dem fernen Osten kontrollierte. Seine Stellung festigte sich noch, als es ihm gelang, 1453 der Christenheit das letzte Bollwerk im Osten zu entreißen, Konstantinopel, Byzanz.

Das gleiche Jahr, in dem der Halbmond sein siegreiches Banner über Konstantinopel entfaltete und sich wie ein lähmender Schatten über den abendländischen Handel mit dem Schwarzen Meer legte, brachte ein anderes entscheidendes Ereignis: das Ende des Hundertjährigen Kriegs zwischen Frankreich und England. Seine finanziellen Folgen stellten Europa vor die Notwendigkeit, das Gold zu münzen, wollte es eine dauernde Währung und einen sicheren Handel haben. Die schon bekannten Goldgruben mußten besser ausgebeutet werden, und es galt, neue Adern zu entdecken. Europas Golderzeugung reichte nicht aus. So fuhr man die Westküste Afrikas entlang, in der Hoffnung, dort das heiß begehrte Metall zu finden, was auch tatsächlich der Fall war.

Am 11. Oktober 1445 beauftragte die Republik Genua ein Komitee, eine vorläufige Lösung für die Krise zu suchen, in die sie durch das Schwanken der ausländischen Währungen und durch die Abwertung der eigenen geraten war. Darüber hinaus sollte eine dauerhafte Lösung durch Zusammenwirken sämtlicher Genueser Körperschaften gefunden werden. Die Beratungen und Überlegungen hatten Erfolg. Nach zwei Jahren gelang es, eine neue Zahlbasis zu schaffen, die auf Annahme und Festlegung des Goldeichmaßes gestützt war. Ihm ordneten auch Ägypten, Syrien, Arabien und Persien ihre Münzeinheit unter, unter anderem auch den venezianischen Dukaten, den der ägyptische Sultan schon 1422 dem Gulden angeglichen hatte.

So bestimmen also um die Mitte des 15. Jahrhunderts drei Momente die europäische Geschichte: 1. der Versuch, einen neuen Seeweg nach dem Orient zu entdecken, um den westlichen Handel von den Erpressungen und der Raubsucht des islamischen Zwischenhandels zu befreien; 2. die Bemühungen, das tatsächliche Einfuhrmonopol der Republik Venedig für die orientalischen Waren zu brechen; 3. die Vermehrung des Goldumlaufs, um die Wechselgeschäfte zu garantieren und eine kapitalistische Wirtschaftsordnung zu errichten.

IV

Als sich das 15. Jahrhundert seinem Ende zuneigte, waren zwei neue Handelswege eröffnet: der Weg über den Atlantik nach Amerika und der durch den Indischen Ozean nach Indien. Die Verbindung zweier Weltmeere war hergestellt.

Im Altertum ahnte man zwar etwas davon, aber man trug irgendwie Bedenken, nach einer Bestätigung zu suchen. In der Kartographie des Mittelalters, die nicht nur auf phantastischen Voraussetzungen beruht, sondern ab

und zu auch auf tatsächlichen Erkenntnissen, findet man oft die Bezeichnung „offene See", „großer Meerbusen", „schwierige Meerenge" oder sogar „unpassierbar für die Schiffahrt".

Erst Bartholomäus Diaz entschloß sich, das jahrtausendealte Geheimnis zu lüften. Die zeitgenössischen Chroniken wissen noch nicht die Bedeutung seiner Fahrt zu ermessen; sie begnügen sich mit einem lakonischen Hinweis in einem Seespiegel. Trotzdem hat des Bartholomäus Diaz Flotte mehr geleistet als die Gesamtheit der 53 Armadas, die zwischen 1488 und 1499 die Westküste Afrikas hinuntersegelten.

Es war jedoch nicht der Zufall, der Männer wie Diaz und Vasco da Gama ihre Entdeckungen machen ließ. Es wurde geplant, vorbereitet, und auch die Folgen, die sich allenfalls ergeben konnten, wurden erwogen. Zwar wurde des Bartholomäus Diaz Fahrt von der Heimat kaum bemerkt; zu sehr war alles noch von der Finsternis des Zweifels befangen. Aber schon das Unternehmen Vasco da Gamas verursachte die allergrößte Anteilnahme in Portugal und ein unglaubliches Aufsehen im Ausland. Durch da Gama war die entscheidende Gewißheit gewonnen worden, daß der Atlantik und der Indische Ozean zusammenhingen.

Zunächst freilich waren es nur Vermutungen, ganz allgemeine Vorstellungen, daß eine Fahrt durch den Indischen Ozean die kürzeste Verbindung nach Indien sein müsse, daß man von Sofala und Madagaskar aus direkt und ohne sich dazwischen verproviantieren zu müssen die an der Malabarküste liegenden Städte Camanore und Goa erreichen könne. Trotzdem, die Fahrt des Bartholomäus Diaz, der so viel zur Entdeckung beigetragen hatte, konnte nicht hoch genug angeschlagen werden. Und dies um so mehr, wenn man die Strapazen bedenkt, die damals die Schiffahrt mit sich brachte, da man nur eine mangelnde Kenntnis der meteorologischen Verhältnisse besaß. Auf dem Atlantischen Ozean, etwa bis Guinea, herrschten die Winde des Nord-West-Passats, dann kam der Gürtel der äquatorialen Windstille mit den Gegenwindstößen aus Südosten. Und als Bartholomäus Diaz das südafrikanische Kap umschifft hatte, gelangte er in jene Gewässer, die wegen des Zusammenstoßes des warmen Mozambique-Stromes mit den kalten Fluten des Kaps und des Südpols häufigen Stürmen und atmosphärischen Störungen ausgesetzt waren. Der Indische Ozean, größtenteils der heißen Zone zugehörig, durch einen Gürtel von Festländern auf drei Seiten umgeben, hat wegen der Richtung der Ströme und Luftzüge mit Ausnahme des südlichen Wendekreises außergewöhnliche meteorologische Verhältnisse. Wer die Schiffahrtsregeln des 15., 16., 17. Jahrhunderts durchblättert, kennt die Sorgfalt, mit der die Vorschriften für Passatwinde ausgearbeitet wurden.

In einem bisher nicht gekannten Maß konnte nun die Begegnung zweier Kulturen vor sich gehen. Das christliche Abendland, gläubig und doch noch nicht von allen Resten des Aberglaubens befreit, traf auf einen zwar mißtrauischen Orient, der aber doch bereit war, mit ihm in Verbindung zu treten, was letzten Endes doch auch zu seinem Vorteil war.

V

Ließ man sich bis dahin mehr von Vermutungen und nebelhaften Vorstellungen leiten, so verfährt man seit der Regierung D. Manuels I. mehr und mehr nach einem sorgfältigen und reiflich überlegten Plan. Der König ernennt zunächst Vasco da Gama, einen dem Monarchen und dem katholischen Glauben treu ergebenen Mann, zum Admiral. Am 8. Juli 1497 stach die portugiesische Armada in See. Zwei Jahre lang dauerte das Unternehmen. Nur wenige der Seeleute sahen die Heimat wieder. Am 18. September 1499 kehrten sie heim, entkräftet, zu Greisen geworden, aber enger als je durch die unglaublichsten Strapazen und Entbehrungen verbunden, lebendige Verkörperung eines großen politischen Augenblicks, ganz allein von dem Verlangen beseelt. die heimatliche Erde wieder zu betreten.

Als Großadmiral der Indischen Meere erreichte Graf D. Vasco da Gama im Jahr 1502, nachdem er zum dritten Mal das Kap der Guten Hoffnung umschifft hatte, die Tributverpflichtung des Fürsten von Quilon und die Gründung einer Niederlassung in Cochin und Cannanore. Drei Jahre später erfolgte die Ernennung D. Francisco de Almeidas zum ersten Vize-König von Indien. Als Erbschaft hinterließ er ein staatseigenes Geschwader, unter dessen Schutz Portugal seine Macht entfalten konnte.

Als sein Nachfolger erschien 1506 Affonso Albuquerque auf dem indischen Schauplatz. Weit und breit wurde seine erste Proklamation bekanntgemacht. Darin wurde gesagt, Zweck seines Kommens seien allein die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen; im Bewußtsein, einer guten Sache zu dienen, sei er schlechterdings nicht gewillt, sich durch irgendein Hindernis in seinem Lauf aufhalten zu lassen.

Es war zuletzt die Armee, die die Entscheidungen vollzog, und was Unterhandlungen nicht erreichten, mußte durch Gewalt behauptet werden. So mußte es auch in Zukunft bleiben, sollte der Friede nicht seine Macht verlieren. So wurde mit der Gewalt der Waffen erzwungen, was durch Verhandlungen mißlungen war. 1510 wurde Goa als einer der kostbarsten Steine der portugiesischen Krone eingefügt. In einem Jahr Herr des Schlachtfelds, widmete sich der Gouverneur den Fragen der Verwaltung, um den jungen Provinzen Nutzen und Vorteil ihrer ersten politischen Verfassung zugute kommen zu lassen.

Wie es möglich war, mit einer geringen Streitkraft fern der Heimat solche Erfolge zu erzielen, ist heute noch als Ausdruck menschlicher Tollkühnheit bewunderungswürdig. Die Überraschung war der entscheidende Trumpf, und schneller als Gerüchte erschien die Streitmacht selbst auf dem Plan, wie etwa im Fall von Malakka, vor dem eines Tages das königliche Geschwader erschien und es aufforderte, eine portugiesische Garnison einzulassen und den Handel mit Portugal zu eröffnen. Die Übergabe von Malakka mit seinen unermeßlichen Schätzen erfolgte nach sechs Tagen Belagerung.

Die Perser freilich ließen sich durch Albuquerques Tatkraft nicht beleh-

ren, und da sie sich eines kleinen Vorteils nicht begeben wollten, verloren sie schließlich alles. Am 10. Oktober 1507 fiel die Stadt Ormuz in die Hände der königlichen Armee. Mit dieser Eroberung zerschnitt der Gouverneur die Fäden der türkisch-indischen Handelsbeziehungen und gab den Republiken der Adria den letzten Stoß zu ihrem Untergang.

Als die siegreichen Banner des Königs D. Manuel I. vom Persischen Golf bis zu den Sunda-Inseln flatterten, erfolgte, was immer erfolgen wird, solange Menschen Menschen sein werden: der Untergang des Gouverneurs war im Kabinett zu Lissabon schon längst beschlossen, ehe man den Donnerkeil, das Urteil seiner Absetzung, gegen ihn zu schleudern wagte. Als kluger Psychologe wußte er schon längst um die Bedeutung der Sendung, als die Abgesandten des Königs bei ihm erschienen. Was die Sorgen der verwickelten Staatsverwaltung in den schwierigsten Feldzügen und Abenteuern, das Schwanken des Schlachtenglücks und der Aufruhr der Elemente nicht fertiggebracht hatten, das erreichte der Neid der Schwachen, der Ehrgeiz der Unfähigen und der Dünkel der Müßigen. Die letzte Äußerung Albuquerques „wider die Menschen des Königs wegen, wider den König der Menschen wegen" ist ein schmerzlicher Ausdruck seiner inneren Angst um sein ewiges Heil und seine letzte Freiheit des Geistes. Der große Mensch fordert auch unter den widrigsten Umständen von sich echte menschliche Haltung.

Bei Johann de Castro finden sich neben vorausschauender Kraft des Geistes eine ungeheure Spannkraft des Willens und ein lebendiger Glaube. Er ist ein Naturtalent und bildet den dritten Grundpfeiler der euro-indischen Einheit. In ihm schließen sich die Unternehmungen zur letzten Einheit. Nach seinem Tod traten andere auf, um die Früchte des großen Entdeckungszeitalters zu ernten. Aber sie waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Mit Johann de Castro verlor die Armee einen unersetzlichen Führer, der katholische Glaube einen treuen Verteidiger, der König João III. einen seiner ergebensten Diener, der seine Rechtschaffenheit durch den Tod besiegelte und sterbend noch die Pflicht eines Feldherrn erfüllte.

Das Bild jener Epoche wäre jedoch nicht vollständig, wenn man nicht auf jene Männer hinwiese, die durch ihr Wort noch mehr zur geistigen Entwicklung ihrer Zeit beitrugen als die Feldherrn und Seefahrer, die Gouverneure, die Festungen errichteten. Es sind die Missionare, von denen nur zwei genannt seien, Francisco de Xavier und Johann de Britto, die mit den Seefahrern und Entdeckern auszogen, um eine geistliche Monarchie zu errichten, die sich über die gesamte Menschheit erstrecken sollte.

VI

Je mehr die Auswirkungen der neuentdeckten Seewege zur Geltung kamen, je mehr sich Handel und Verbindung auf ihnen bewährten, um so mehr entstand die Notwendigkeit, durch neue Entdeckungsreisen den europäischen Wirkkreis zu erweitern. Es waren viele, die sich darum bemühten: João Vaz Côrte-Real, Vespuccio, Pinzón, Solis, Magalhães, Frobisher, die

Brüder Cabot und viele andere. Man erwog die verschiedensten Fahrten, nach Westen, Süd- und Nordwesten, nach Nordosten und nach dem Pol.

Von all diesen Seefahrern war das Schicksal nur einem gewogen: Fernão de Magelhães, einem Portugiesen, dem es unter spanischer Flagge gelang, eine Vasco da Gama gegenüber neue Lösung zu finden. Er entdeckte als erster die Kugelgestalt der Erde, eine Entdeckung freilich, die unfruchtbar blieb, weil sie nicht in gleicher Weise wie die Fahrt Vasco da Gamas das Handelsgefüge der damaligen Welt verwandelte. In diesem Sinn ist eigentlich erst der Ingenieur Ferdinand de Lesseps ein Nachfolger da Gamas. Man kann sich aber mit Recht fragen, ob er seinen Traum hätte verwirklichen können, wenn Europa nicht als Folge von da Gamas Fahrt seine Herrschaft über den Islam hätte errichten können.

Denn in einer Zeit, da die politischen und wirtschaftlichen Gewichte immer mehr den islamischen Mächten zufielen, gelang es Portugal, dem christlich-europäischen Wirtschaftsgefüge ganz neue Hilfsquellen zu erschließen. Statt durch das Rote Meer liefen nun die Waren des Fernen Orients um das Kap der Guten Hoffnung. Das brachte zwar die Levante, die Republiken der Adria und auch die Hansestädte in wirtschaftliche Schwierigkeiten, aber aufs Ganze gesehen erhielt die europäische Wirtschaft doch jene Antriebe, die sie bis auf den heutigen Tag zum Angelpunkt der Weltwirtschaft machten.

Es war jedoch nicht Europa allein, das an den Segnungen der neuen Entdeckungen Anteil hatte. Schon lange, bevor England auf der Bildfläche erschien und in einem viel menschlicheren Maß, als es die Briten je verstanden, gab Portugal auch den Ländern des Orients Anteil an den Früchten der europäischen Kultur.

Als die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts ihrem Ende zuging, vereinigte Portugal ein mächtiges Reich, dessen wirtschaftliche Stützpunkte ebenso viele Quellen des Reichtums für die einheimische Bevölkerung waren. Sofala, Mozambique, Mombasa, Malindi an der Ostküste Afrikas, Maska und Ormuz an der Einfahrt in den Persischen Golf, Diu auf der Halbinsel Guzarate, Daman, Bassein, Chaul, Goa, Honaware, Mangalore, Cannanore, Cochin, Quilon an der Westküste Indiens, Colombo und Manar auf Ceylon, Tenasserim in Siam, Pacem auf Sumatra, vor allem Malakka, der Treffpunkt sämtlicher Handelsstraßen aus Bengalen, Indonesien, Malaya, Macao und Tschang-tschou in China, deren Handelsbeziehungen bis nach Japan gingen. Aus den Faktoreien der Ostküste Afrikas kam das Gold, mit dem man die Waren des Morgenlandes kaufte, aus Indien kamen Baumwolle und Zucker, von den Sunda-Inseln die kostbarsten Spezereien, Nelkenpfeffer und Blutkraut; Ceylon, die Banda-Inseln und die Molukken lieferten Zimt und andere Gewürze; von Borneo kam Kampfer. Die Pfeiler dieses Großwirtschaftsraumes waren Affonso de Albuquerques strategisches Dreieck: Goa, Malakka, Ormuz.

Gewiß waren die wirtschaftlichen Gründe bei der Errichtung dieses großen Reiches ausschlaggebend gewesen, und auch hier hat menschliche Habgier und Ausbeutung nicht selten wahre Orgien gefeiert. Man lese nur die

Briefe des Francisco de Xavier. Aber sowohl die Könige wie ihre Admirale und Gouverneure wie auch die einzelnen Kaufleute fühlten sich der Kreuzzugsidee verpflichtet. Aufs Ganze gesehen waren die religiösen und kulturellen Beweggründe ebenso ausschlaggebend wie die wirtschaftlichen. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die großartige Missionsbewegung des 16., 17. und 18. Jahrhunderts in Indien, China und Japan ohne die Unterstützung und Hilfe Portugals nicht möglich gewesen wäre. Schon der erste der großen Missionare, Francisco de Xavier, berichtet in seinen Briefen, wieviel er der Unterstützung der Portugiesen verdankt.

Auch an den sozialen Errungenschaften gab man den neuen Ländern Anteil. Die rückständigen Gebiete wurden nicht als Provinzen angesehen, sondern standen nur unter Schutzherrschaft; diese Art voranzugehen und die Freiheit der anderen Völker zu achten, war die Keimzelle zu friedlichem völkerrechtlichem Zusammenleben. Portugal hat die fremden Völker mit der Zeit als portugiesische Bürger anerkannt und keinen Unterschied in Bezug auf Rasse, Religion und Farbe gemacht. Es hat aus dieser Einstellung große Opfer gebracht. Hätte es nur wirtschaftlich gedacht, so hätte sich das Mutterland sehr viel mehr bereichern können. Dies tat es jedoch nicht, wenngleich natürlich auf die Dauer doch der Reichtum Asiens, Afrikas und Europas in Portugal zusammenfloß. Die portugiesische Verwaltung hatte darum im allgemeinen einen guten Ruf, der sich bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. Heute bilden Portugal und seine überseeischen Länder eine geistige Einheit, die damals vor vierhundert Jahren grundgelegt wurde.

VII

Die Geschichte scheint sich zu wiederholen. 1487 führte die wirtschaftliche Abhängigkeit Europas vom Nahen Osten zur Umsegelung des Kaps der Guten Hoffnung durch Diaz und zur Auffindung des Seewegs nach Indien durch Vasco da Gama. Etwas mehr als 400 Jahre später steht Europa wieder vor der gleichen Frage, nachdem durch Lesseps diese weite Route zugunsten der kürzeren durch den Suezkanal außer Dienst gestellt wurde. Aber dieser Kanal hat sich als zerbrechliches Bindeglied zwischen West und Ost erwiesen und wird in dem Maß zerbrechlicher werden, als es den Sowjets gelingt, im Vorderen Orient Fuß zu fassen. Damals gelang es Europa, einen festen und sicheren Weg um das Kap der Guten Hoffnung zu finden, der die Macht des Islams bis heute brach. Es kann sich auch heute nicht um vorläufige Lösungen handeln. Kann man auch die alten Lösungen nicht einfach wiederholen, so geht es doch darum, einen Weg zu finden, der Europa unabhängig macht von den Zufälligkeiten der Nah-Ost-Politik und von den wirtschaftlichen Bedrohungen durch die Sowjets und der zugleich, ähnlich wie damals, denen verderblich wird, die gegen Recht und Gerechtigkeit die Handelsbeziehungen der Völker stören. Die Lehren der Vergangenheit können manches in neuem Licht zeigen, was bisher überlebt schien.

ZEITBERICHT

Ruf Pius XII. an die katholische Akademikerin — Seelsorgsverhältnisse in Wien — „Pro Civitate Christiana" in Assisi — China

Ruf Pius' XII. an die katholische Akademikerin

Auf seiner Arbeitstagung (11. 11. 1956, Essen) beschäftigte sich der Bund katholischer deutscher Akademikerinnen mit „Gegenwartsaufgaben der katholischen Akademikerin". Grundlage des Gespräches, das nur ein Beginn sein konnte, war der Vortrag von Frau Dr. Seibel-Royer, Bonn, Mitglied des B. k. d. A., über den „Ruf Pius' XII. an die Akademikerin". Als Herausgeberin des Buches „Pius XII., Ruf an die Frau" (Aus den Rundschreiben, Ansprachen, Briefen und Konstitutionen des Heiligen Vaters zusammengestellt. Styria Verlag 1955. Demnächst in erweiterter 2. Auflage) erschien sie berufen, die Teilnehmerinnen in zusammenfassender Schau in den Gegenstand einzuführen und ihnen wesentliche Momente aus der Sicht des Heiligen Vaters darzulegen.

Im Erziehungsprogramm Pius' XII., der Erziehung der Gläubigen der ganzen Welt zur Mitarbeit an einer neuen Ordnung, die die Völker in Ruhe, in Frieden und Gerechtigkeit bringt, hat die Akademikerin ihren eigenen Ort und Auftrag. Als akademisch gebildeter Mensch und als Frau ist sie besonders gerufen. Dabei bestimmt nach dem Wort, daß von dem mehr verlangt wird, dem mehr gegeben wurde, die akademische Sendung auch ihre Verantwortung als Frau. Nach einem Wort Pius' XII. ist der Akademiker, immer ist die Akademikerin mitangesprochen, der von Gott Beauftragte, vom Lichte, von der Wahrheit Zeugnis zu geben. Die Erfüllung dieses Auftrages setzt voraus ein lebendiges „sentire cum ecclesia", ein bewußtes Leben in und aus dem Glauben; ein ständiges Bemühen nicht nur um die berufliche Weiterbildung, sondern auch um fortschreitende religiös-wissenschaftliche Vertiefung; ein verinnerlichtes religiöses Leben — im einfachen Rahmen, losgelöst vom Materialismus der Zeit.

Das Anliegen Pius' XII. an die Frau der Gegenwart richtet sich dahin, daß sie sich ihrer politischen Verantwortung — über den engen Bereich der Familie und des Berufes hinaus — bewußt sei und in rechter christlicher Orientierung nach dem Maße ihrer Möglichkeit neben dem Manne an der Umgestaltung der Welt arbeite und daß sie diese Mitarbeit, die vom Wahlgang bis zur Debatte im Parlament reichen kann, als Pflicht erkenne und annehme. Dabei sieht er für die Alleinstehende mehr Möglichkeiten als für die Verheiratete, deren natürlicher fruchtbarer und nächster Wirkungsbereich die Familie ist. An die Alleinstehende besonders richtet sich sein Appell, sich im öffentlichen sozialen und politischen Leben einzusetzen, zumal in den Bereichen, die das Gebiet der Sittlichkeit berühren, beginnend im Raum des eigenen Volkes und hineindenkend und -wirkend, in Loslösung von jeglicher egozentrischen Haltung, in die Familie der Völker. In die Parlamente sollten die Frauen eintreten, die nach Fähigkeit und Vorbildung dazu berufen sind. Es sollte eine Selbstverständlichkeit für die katholische Politikerin sein, daß sie sich in Gemeinde und Land nur für die Parteien einsetzt, welche die christliche Weltanschauung gewährleisten. Gegenstand besonderer Sorge Pius' XII. ist die weibliche Jugend, die Frau und Mutter von morgen, die zum Ideal der Reinheit erzogen werden sollte und die auch heute noch, wie die zahlreichen Eintritte junger Mädchen in die beschaulichen Orden beweisen, ansprechbar ist für höchste Anforderungen.

Eine gern erfüllte Pflicht sollte es für die Akademikerin sein, den Ruf des Heiligen Vaters, den er kraft seines Lehramtes an sie richtet, zu hören: im Sinne des geistigen In-sich-Aufnehmens ohne Vorbehalt und eigenmächtige Auswahl oder willkürliches Zurechtbiegen, – aber auch im Sinne des willensmäßigen Befolgens. Als geistig mündiger Mensch kann sie sich selbst unterrichten über die Forderungen, die an sie gestellt sind, und ihre persönliche Form der Verwirklichung finden in der gläubigen Zuversicht des Christen, fern jeder Müdigkeit und Hoffnungslosigkeit. Die ideale Information aus erster Hand wird nur wenigen möglich sein; doch sind die Verlautbarungen in deutscher Sprache zugänglich in bereits vorliegenden Sammelwerken (z. B. Seibel-Royer s. oben! „Der Papst sagt", „Der Papst an die Deutschen", beide im Scheffler-Verlag) und laufend in der Herderkorrespondenz. — Vertiefung des beruflichen und theologischen Wissens, Verinnerlichung des religiösen und Einfachheit des äußeren Lebens seien ihr ein echtes Anliegen. — Im beruflichen Bereich bedeutet das Bekenntnis in Wort und Haltung größte Möglichkeit laienapostolischen Einsatzes. Für die Gegenwart erscheint das Apostolat des Wortes und der Feder und der darauf fußenden Meinungsbildung als ein wesentlicher Auftrag der in geistiger Arbeit geübten Frau. Hier kommt ihr eine Mittlertätigkeit vor allem in der Frauen- und Mädchenwelt, in Gemeinschaften und Gruppen zu.

Den Akademikerinnen, die sich zum Ganzopfer im apostolischen Einsatz berufen fühlen, stehen heute neben den alten religiösen Gemeinschaften die Säkularinstitute offen, die Pius XII. durch die kirchliche Anerkennung denen geschenkt hat, die, unbehindert durch ein Ordenskleid, an ihrem Platz in der Berufswelt und gleichzeitig in der Befolgung der evangelischen Räte die apostolische Aufgabe des Christen erfüllen wollen. — Alle Akademikerinnen aber sollten sich — neben dem seit je geübten Apostolat der christlichen Liebe und Hilfsbereitschaft — im Gebete mit dem Heiligen Vater vereinen. Sie, die in Studium und Beruf gelernt haben, immer mehr von sich persönlich abzusehen, sollten sich in einer großen Weite des Blickes und in Großzügigkeit des Herzens die monatlichen Gebetsmeinungen Pius' XII. für die Verchristlichung der Welt zu eigen machen – über das Bittgebet für die kleinen persönlichen Anliegen hinaus.

Seelsorgsverhältnisse in Wien

Die Erzdiözese Wien ist 9100 qkm groß und zählte 1952 — sämtliche Zahlenangaben beziehen sich auf dieses Jahr — 2075563 Katholiken. Sie ist eine der größten Diözesen der Welt. 539806 dieser Katholiken, rund 28%, erfüllten ihre Osterpflicht. Die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher ist geringer. Sie liegt bei etwa 470000, rund 22,6%. Es werden jedoch die meisten Kinder noch getauft und die meisten der Katholiken auch kirchlich beerdigt.

Die Diözese umfaßte 51 Dekanate mit 599 Pfarren und 34 Matrikelstellen und Expositurен, insgesamt also 633 Seelsorgsbezirke. Wien selbst zählte 197 Pfarren, in denen 75% der Katholiken der Diözese wohnten. 125 dieser Pfarren werden von Weltpriestern versorgt, 72 (37%) von Ordensleuten. 975000 Katholiken (77%) wohnen in Pfarren mit über 10000 Seelen, 323000 (22%) sogar in Pfarren mit über 20000 Seelen.

In den 197 Pfarren Wiens waren 1952 479 Priester tätig, davon 282 Weltpriester und 197 Ordenspriester. Der Ordensklerus stellt also in Wien 41% der Seelsorger, die rund 33% der Katholiken zu betreuen haben. Man sieht also, die von den Ordensleuten betreuten Pfarren sind etwas besser gestellt als die anderen Pfarren. Im Durchschnitt traf in Wien auf 3131 Gläubige 1 Priester (Durchschnitt der Diözese 2070 Gläubige, Durchschnitt Österreichs 1386 Gläubige). Je größer die Pfarren sind, um so mehr Katholiken hat ein Priester zu versorgen, in Pfarren

über 20000 Seelen im Durchschnitt 5383. Wesentlich günstiger liegen die Verhältnisse für den ländlichen Teil der Erzdiözese. Dort wohnen etwa 25% der Katholiken, die von 53% der Priester der Diözese betreut werden.

Bedenklich stimmt vor allem die Tatsache, daß nur 24% des Klerus jünger als 42 Jahre war (Österreich 28%), während der Prozentsatz für die männliche Bevölkerung in Österreich bei 32% liegt. 30% der Wiener Diözesanpriester sind älter als 62 Jahre. Diese Verhältnisse werden sich in den kommenden Jahren noch verschlechtern, da es an Nachwuchs fehlt. Es werden in Wien jährlich etwa 20 Neupriester geweiht, die Diözese könnte jedoch jährlich 2—3 mal so viel brauchen. Die schwache Besetzung der kleinen Seminarien läßt leider darin keine Besserung erhoffen. Das ist nicht nur so bei den Weltpriestern, auch die Orden und Stifte haben wenig Nachwuchs. Die Gründe für diese katastrophale Lage gehen wohl weit in die Geschichte zurück. Vielleicht darf man einen Grund auch darin sehen, daß der Anteil Österreichs an der Weltmission erschreckend gering ist. Die über 6 Millionen österreichischer Katholiken haben nur rund 100 Priester in die Missionen geschickt, Holland mit seinen 4,3 Millionen dagegen 3750.

Diese Zahlen sind dem aufschlußreichen Heft des *Seelsorgers* entnommen, Wien 1956, Juli/August, das der Kirchlichen Sozialforschung und Seelsorge in Österreich gewidmet ist (Verlag Herder, Wien) und ein gutes Bild der seelsorglichen Verhältnisse Österreichs an Hand eingehender Untersuchungen bietet.

„Pro Civitate Christiana" in Assisi

Wie die ruhmvollen Abteien des Mittelalters, so öffnet die *Cittadella Cristiana*, die der Sitz der „Pro Civitate Christiana" ist, ihre Türe allen, die dem lauten Treiben des modernen Lebens entfliehen wollen, um den verlorenen Glauben wieder zu suchen oder mit Hilfe der Gnade die Klarheit des Geistes wiederzugewinnen.

Die Schönheit des grünen umbrischen Landes, die moderne, komfortable Gastlichkeit, das Studier- und Musikzimmer, die Kunstsammlungen und schließlich die einfache geistlich frohe Lebenshaltung der Freiwilligen, das alles trägt dazu bei, eine Atmosphäre des Frohsinns und der Gnade zu schaffen, in der sich die Seele der Wahrheit und dem Frieden öffnet. — Am 7. Oktober 1950 wurde der Grundstein des ersten Gebäudes gelegt und gesegnet. Die Cittadella ist ein Ort, wo sich Menschen jeder Klasse, jeder Nation und jeder Gedankenrichtung treffen; sie ist das Zentrum von Tagungen („Convegni", für die akademische Jugend), Treffen („Incontri", für Arbeiter), Kurse („Corsi", für Intellektuelle), geistliche Zusammenkünfte („Raduni spirituali", fast „Exerzitien für Akademiker"). Alljährlich nehmen daran Tausende von Intellektuellen, Industrie- und Landarbeitern, Arbeitgebern und Jugendlichen teil.

China

Auch in China scheinen die Dinge in Fluß gekommen zu sein. Während der Ereignisse in Polen und Ungarn traten die Zeitungen in Peking für die Völker beider Länder ein, um jedoch wenige Tage später dem Sowjetvolk und der Sowjetarmee die aufrichtigsten Glückwünsche zur zweimaligen Befreiung des ungarischen Volkes zu übermitteln. Man bekam vermutlich Angst vor dem Geist, den man beschworen hatte.

Trotz dieses Schwankens lassen sich jedoch ganz klar seit Juli 1956 zwei Grundtendenzen erkennen: eine Ablehnung der kulturellen Einflüsse der Sowjets und eine Ablehnung des Parteidoktrinarismus. Schon kann man hören, das strenge Nachahmen von Methoden der Universitäten Moskaus sei für die Studenten nicht immer

zu empfehlen. Ein Journalist wandte sich gegen jene Hochschullehrer, die sich immer nur auf die Parteidoktrin beriefen, ohne eine persönliche Meinung zu haben. Das alles sind Zeichen einer sich anbahnenden Wende, nicht mehr. Vor allem aber darf man sich nicht darüber täuschen, daß im Grundsätzlichen keine Wandlungen eingetreten sind. Immerhin: Der Geist der Freiheit wird sich auch hier nicht auf die Dauer knebeln lassen.

UMSCHAU

Die Kirche im Dienst an der einen Welt

Vor hundert Jahren bereits hat Kardinal Newman vorausgesagt, daß sich die entscheidende Auseinandersetzung der Zukunft zwischen Katholizismus und Kommunismus abspielen werde. Tatsächlich sind das die einzigen Mächte, die sich heute die eine Welt streitig machen. Gegen die Herausforderung durch den Kommunismus hat sich die Kirche mehr und mehr auf Kraft und Sendung ihres Katholizismus besonnen. Sie beginnt, Energien zu entfalten, die für die ihr innewohnende Kraft von oben Zeugnis ablegen. Sie fängt an, sich aus historischen Bindungen und soziologischen Entfremdungen zu befreien, um so die eine Welt mitgestalten zu helfen, die im Geschichtsplan Gottes, aber auch in dem seines Widersachers zu liegen scheint. Sie entwickelt neue Organe, um ein echtes Weltamt ihrer Gläubigen auszuüben. An die Stelle der christlichen Fürsten von einst sind die christlichen Völker getreten, ja alle Menschen guten Willens. An sie appellieren die Päpste der neuesten Zeit; von ihnen, ihrer Solidarität, ihrer Einsatzbereitschaft, ihrer sozialen oder politischen Stellung erwarten sie die Durchsetzung christlicher Ordnung in allen Bereichen der Zivilisation. Im innerkirchlichen Raum ist es die Katholische Aktion, der Verantwortung und Aufgabe zufällt, als Sauerteig zu wirken; in dem immer wichtiger werdenden Bereich des Zusammenlebens und Zusammenwachsens der Völker dieser einen Welt sind es die internationalen katholischen Organisationen, die in einem ganz neuen Sinne die Katholizität der Kirche Christi darzustellen und durchzusetzen berufen sind.

Im folgenden soll nun kurz über eine dieser zahlreichen Organisationen berichtet werden, von der Internationalen Katholischen Organisation für Wanderungsfragen, nach ihrer englischen Bezeichnung kurz ICMC (International Catholic Migration Commission) genannt.

Auswanderung ist seit je eine allgemeine menschliche Erscheinung; unsere Zeit jedoch steht darüber hinaus im schlimmen Zeichen der Massenaustreibungen, der Flüchtlingsströme, der Zwangsverschickungen, des Heimatraubes. Wenn aus diesem Chaos der Kosmos der einen Welt und der einen Menschheit entstehen soll, so muß die Kirche dabei sorgende Geburtshilfe leisten und immer und überall schon zur Stelle sein, wo es gilt, solche Massen- oder Einzelschicksale religiös und sozial aufzufangen und einzuordnen. Das war der Anlaß und zugleich das ideale Richtbild, auf Grund dessen der Heilige Vater im Jahre 1951 die Gründung dieser Organisation anregte und sie mit den politisch-technischen Aufgaben betraute, während er am 1. August 1952 mit der

Apostolischen Konstitution „Exsul Familia“ (AAS XLIV [1952] 649) die besonderen seelsorglichen Bestimmungen für die Auswanderer traf und ihre Durchführung in die Hände der Konsistorialkongregation legte.

Die Organisation für Wanderungsfragen hat ihren Sitz in Genf und arbeitet in engster Fühlungnahme mit den internationalen und zwischenstaatlichen Ämtern, die ebenfalls in diesem europäischen „Exarchat“ der Vereinten Nationen tätig sind. Zugleich ist das Genfer Generalsekretariat die Koordinierungsstelle mit allen nationalen katholischen Organisationen der Aus- und Einwanderungsländer, die von dieser Zentrale nicht nur technische Hilfe, sondern vor allem auch finanzielle Unterstützung erhalten, damit sie ihre Programme durchführen können. Die Vergebung von Reisedarlehen, deren Rückfluß wiederum zur Finanzierung anderer Auswanderungen verwendet wird, kann praktisch nur durch eine internationale Stelle erfolgen, weil nur eine solche bei den Instanzen, die über derartige Mittel verfügen, akkreditiert ist. Die Erhaltung des Zentralbüros und zahlreicher Zweigstellen in Europa und Übersee wäre allerdings nicht möglich ohne die großzügige Opferbereitschaft des Heiligen Stuhles und der katholischen Verbände in den interessierten Ländern, wobei vor allem die grandiose Organisation der Katholiken der Vereinigten Staaten, die NCWC, zu erwähnen ist. Sie bringt nicht nur wesentliche finanzielle Beiträge auf, sondern stellt auch seit Beginn den Präsidenten der ICMC.

Um die Aufnahme und Unterbringung der Einwanderer im neuen Lande zu fördern, ihnen Arbeitsmöglichkeiten und die Wiederzusammenführung getrennter Familien einzuleiten, wurden schon bald, vor allem in Latein-Amerika, Zweigstellen errichtet, denen es oblag, in diesen Ländern eigene bodenständige Organisationen zu schaffen. Es konnte nicht Aufgabe der ICMC sein, die Auswanderung etwa nach bestimmten Ländern zu lenken, sondern sie hatte sich elastisch dem spontanen Strom der Entwicklung anzupassen und dort ihre Mittel einzusetzen, wo es am dringendsten war. So ist es nicht erstaunlich, daß sich allmählich als Haupteinwanderungsländer Kanada, die Vereinigten Staaten und Australien herauskristallisierten, während Südamerika auf Grund besonderer Verhältnisse nicht den anfangs erwarteten Zuspruch fand. Nachdem die große Flüchtlingswelle der Nachkriegsjahre abgeebbt ist, wird nunmehr das Hauptkontingent der Auswanderer von den überbevölkerten Ländern Europas, vor allem von Italien, Holland und Spanien gestellt. Um diesen Bericht nicht mit Zahlen zu belasten, sei nur erwähnt, daß seit Bestehen der ICMC an etwa 12000 Personen Reisedarlehen vergeben werden konnten, während etwa 150000 Menschen im ganzen von den katholischen Organisationen, die bei der internationalen Kommission vertreten sind, betreut wurden. Ein ganz bedeutender Anteil fällt dabei dem St. Raphaelsverein-Hamburg sowie der holländischen Organisation „Katholieke Centrale Emigratie Stichting“ zu, außerdem den europäischen Vertretungen der NCWC.

Über das eigentlich technische Gebiet hinaus, zu dem sich in letzter Zeit auch noch Probleme europäischer Binnenwanderung und Landsiedlung gesellen, fällt der Genfer Kommission noch eine Aufgabe ganz besonderer und ständig wachsender Bedeutung zu: sie ist so etwas wie ein Leuchtturm inmitten der andrängenden Wogen der Bevölkerungsprobleme. Ein eigenes Informationszentrum sammelt das einschlägige Material und veröffentlicht in mehreren Sprachen eigene Nachrichtenblätter („Migration News“) sowie wissenschaftliche Abhandlungen. In regelmäßig stattfindenden internationalen Kongressen (Barcelona 1952, Breda 1954, Assisi 1957), die von der Kommission vorbereitet werden, begegnen sich Fachleute des Wanderungswesens und der Bevölkerungsfragen, erarbeiten eine klarere Sicht auf die Probleme und bemühen sich um praktische Lösungen. Es wäre

nicht undenkbar, gerade auf diesem Gebiet die eigentlichen Zukunftsaufgaben und die besondere katholische Sendung der Kommission zu sehen; immer mehr setzt sich allenthalben die Erkenntnis durch, daß ohne Klärung der demographischen Vorfragen, bei denen es sich ja immer um menschliche Schicksale und unsterbliche Seelen handelt, die eine Welt in Freiheit und Frieden nicht zustande kommen kann. Gewiß sind das zum Teil auch technische Fachfragen, bei denen die Kirche überfordert wäre, wollte man von ihr eine unmittelbare Antwort erwarten. Aber die Beantwortung dieser Fragen darf nicht auf Kosten des christlichen Menschenbildes gehen, wie es bei einer Einführung neomalthusianischer Praxis oder bei einer Formung der Gesellschaft nach den Leitideen des marxistischen Materialismus der Fall wäre. So ist es von großer Bedeutung, daß die Internationale Kommission für Wanderungsfragen über ihr eigentliches praktisches Anliegen hinaus den katholischen Fachleuten eine Plattform und ein Forum bietet, von dem aus dieser ganze Problemkreis anvisiert und abgeschritten werden kann. Die Kirche kann sich in unseren Tagen nicht mehr nur mit theologischen Gutachtern begnügen; sie bedarf in Augenblicken totaler Bedrohung auch der Möglichkeit totaler Abwehr. Die Richtlinien und Maßstäbe für die bisher noch unbewältigten Bevölkerungsprobleme im Weltganzen müssen erst noch geduldig erarbeitet und können nicht a priori irgendwelchen Kompendien entnommen werden. Aber alles hängt davon ab, daß die eine Kirche und die eine Welt in diesem zentralen Anliegen zum Einklang gelangen.

Paulus Gordan OSB

Die europäische Krise

Wenn man diese Worte heute liest, denkt man zunächst an das ungarische Trauerspiel, dessen Zeugen wir werden mußten, oder an die Wirren im vorderen Orient. Doch scheinen uns diese Ereignisse nur die Folgen einer viel tiefer liegenden europäischen Krankheit zu sein. Europa krankt am längst in Verwesung begriffenen Nationalismus; und da es ihn nicht ausscheidet, vergiftet er sein Dasein. Obwohl die Weltsituation schon seit spätestens 1918, dem Ende des ersten Weltkrieges, zwingend zur europäischen Gemeinschaft ruft, obwohl diese Gemeinschaft seit 1945 eine Frage für Tod und Leben unseres alten Erdteils geworden ist — will der anachronistische Grundsatz der unbegrenzten Souveränität nicht aus den Parlamenten und Regierungen verschwinden. Mit Schlagworten aus dem letzten Jahrhundert wehrt man sich gegen das, was die Zeit fordert.

Seiner Bevölkerungszahl, seiner Geschichte und dem Reichtum seiner kulturellen Werte nach hätte Europa, hätte auch der noch frei gebliebene Westen Anspruch darauf, neben den Weltmächten der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion ein gleichberechtigtes Wort mitzusprechen, wenn es nur seine Kräfte vereinigen wollte.[1] Seine nationalstaatliche Vergangenheit: seine Zerrissenheit, seine Kriege und seine Heldendenkmäler — das alles steht wie ein Gespenst hinter jedem Versuch, etwas Neues, eine Pax Europaea zu schaffen, und verhindert durchgreifende Reformen. Kleinliche Egoismen, die den Augenblicksvorteil für das eigene Volk höher schätzen als das gemeinsame Wohlergehen auf lange Sicht, tun ein übriges. Erst wenn solche Tragödien hereinbrechen wie die ungarische, stehen wir entsetzt vor unserer Ohnmacht. Hatten schon das Unglück des ersten Weltkrieges und seine Folgen europäischen Zusammenhalt gefordert, so noch viel mehr die Folgen des zweiten. Was die moralische Größe und den geistigen Wert des alten Erdteils ausmachte, lebt heute nur noch im europäischen Westen in Freiheit. Die auf ein Rumpfdasein eingeschränkte Lebenskraft des Abendlandes blutet aus

[1] Vgl. dazu La Civiltà Cattolica 107 IV (1956) 249 ff.

tausend Wunden unter dem rohen Griff, der ihren Leib in zwei Teile zerrissen hat. Unter der Not der blutenden Grenze hätte die Zwietracht verstummen müssen. Sie ist nicht verstummt. Wir wissen, wie oft schon die schönsten Ansätze zu einem westlichen Schicksalsbund verkümmerten. Und nun erkennen wir für Augenblicke wie im Blitzstrahl eines Gewitters, wo wir stehen. Ein europäisches Volk, ein Volk, das unseren Glauben, unsere Lebensformen, unsere Ideale und — natürlich — auch unsere Schwächen teilt, wird vor unseren Augen vergewaltigt, ohne daß wir die Macht haben, ihm wirklich zu helfen. Eine tiefe Verdemütigung! — Wir denken hier nicht zunächst an militärische Hilfe, wir sind vielmehr überzeugt, daß Sowjetrußland es gar nicht gewagt hätte, vor den Augen eines geeinten und starken Westeuropas die ungarische Freiheit so brutal abzuschlachten.

Wenn man von der Uneinigkeit Europas spricht, die sich gerade angesichts des ungarischen Unglücks so unheilvoll auswirkte, denken viele an den folgenschweren Seitensprung Englands und Frankreichs in der ägyptischen „Polizeiaktion". Indes sollten wir auch hier nachdenken, ob die englisch-französische Intervention am Suezkanal nicht ebenfalls Hintergründe hat, die mit dem Mangel an europäischer Solidarität zusammenhängen. Es dreht sich hier nicht darum, das englisch-französische Vorgehen zu rechtfertigen, sondern die Franzosen und (einen Teil der) Engländer in ihrer Haltung psychologisch zu verstehen. Hören wir eine französische Stimme, die noch vor dem militärischen Eingreifen gesprochen hat: „Die westlichen Völker haben in der Suezfrage bewiesen, daß sie nicht immer bereit sind, dem Umstand Rechnung zu tragen, im gleichen Boot zu sitzen, das von mehr oder weniger feindlichen Gruppen umgeben ist. Ebensowenig sehen sie, daß sie ihren eigenen Belangen schlecht dienen, wenn sie glauben, die Schwierigkeiten des einen oder anderen der Mitruderer übersehen zu können. Wenn von Suez die Rede ist, denken die Amerikaner an ihre Ölquellen im mittleren Osten und die Deutschen an die arabischen Märkte. Sie begreifen nicht ohne weiteres die gegenseitige Abhängigkeit des Westens und daß sie einer Staatengruppe angehören, die als Ganzes von den anderen abgeurteilt oder respektiert wird. Die Haltung der deutschen öffentlichen Meinung ist in dieser Beziehung bezeichnend. Während die Bonner Regierung ihre Verpflichtungen gegen den Westen peinlich genau erfüllt, geht die öffentliche Meinung andere Wege. Ermutigt durch einen großen Teil der Presse, zeigt sie sich im höchsten Maß gleichgültig und betrachtet Suez als ein Problem, das sie durchaus nichts angeht." Und dann wird darauf hingewiesen, daß die gleiche öffentliche Meinung, von den gleichen Zeitungen angeregt, es anstößig findet, wenn die westlichen Partner Deutschlands sich nicht mit äußerstem Eifer um die deutsche Wiedervereinigung kümmern.[2] Wie wenig europäisch — und wie beschämend — diese durch die Zeitungen gesteuerte öffentliche Meinung sich in Deutschland verhielt, konnte jeder erkennen, der die Presse der übrigen europäischen Länder verfolgte.

Wir sehen es handgreiflich: Frankreich fühlte sich im Stich gelassen. Und es glaubte dann wohl, es sich schuldig zu sein, die beschämende „Solidarité de l'abdication" auf eigene Faust und durch einen Gewaltstreich zu durchbrechen. Es ist natürlich klar, daß Fehler gegen die europäische Schicksalsgemeinschaft von allen Partnern gemacht worden sind. Die oben angeführte französische Zeitschrift weist selber auf solche Fälle hin, wo England und Frankreich sie begingen. Den verhängnisvollsten, weil grundlegenden darf man dabei nie vergessen: die Ablehnung der EVG. Mag nun dem allem sein, wie ihm wolle, man sollte

[2] La Vie intellectuelle, 27 (1956) 66/67.

wenigstens eines tun: aus den Folgen der früheren Fehler lernen und ohne Verzug den Ausbau der europäischen Einheit vorantreiben.

G. Friedrich Klenk SJ

Rückkehr zur Poesie

Der Roman von Robert Speaight „Der Engel im Nebel" (360 S., Stuttgart 1954, Schwabenverlag, Ln. DM 12,50) stellt sich vor als ein von Charles Mason bevorwortetes Manuskript des englischen Seeoffiziers Christopher Marlow, der nach einem zwanzigjährigen Aufenthalt in Kenia 1965 nach England zurückkehrt. Hier kamen ihm die Erinnerungen von Helena Vaughan in die Hände, die er mit einer Einleitung und einem Schluß versah, in denen er das Wiedersehen mit seinem alten Freund, einem Theaterkritiker, und seiner früheren Bekannten, eben der Helene Vaughan, erzählte. Das Hauptstück des Buches ist der Lebensbericht Helenas. Sie stammt aus einer alten Schauspielerfamilie, der das Theater im Blut lag, die auch schon als Kind auftrat, dann aber einen sehr starken Widerwillen gegen die Bühne empfand. Bei dem Besuch einer Freundin lernt sie einen jungen adeligen Schriftsteller kennen. Die Liebe zu ihm bewirkt ein Erwachen ihres ganzen Wesens. Das macht sie bereit, einer Bitte des Vaters zu willfahren und als Viola in Shakespeares „Was ihr wollt" aufzutreten. Sie hat einen außerordentlichen Erfolg. Ihr Bekannter war auch bei der Vorstellung, in der sie, ohne ihn zu sehen, eigentlich nur für ihn gespielt hatte. Er löst seine Verlobung mit einer Dame aus seinen Gesellschaftskreisen und heiratet Helena. Seine Kühle und Ichbezogenheit bewirken aber eine solche Entfremdung, daß sie sich später von ihm trennt. Sie läßt sich aber nicht scheiden und verzichtet auf die Liebe Christopher Marlows, in dem sie gerade einen Menschen gefunden hatte, der ihrem wahren Wesen entsprach, und zieht sich von der Bühne zurück. Nach zwanzig Jahren des inneren Reifens folgt sie der Bitte des Intendanten des neuen Stadttheaters, zur Eröffnung des erneuerten Hauses die Lady Macbeth zu spielen. Die Vorstellung zeigt ihre künstlerische Kraft und Abgeklärtheit in letzter Vollendung. Sie ist am Ziel, das auch menschlich mit dem Zusammentreffen mit Marlow und seinem Freund besiegelt wird.

Der Bericht der erzählten Vorgänge läßt nur ahnen, daß der Roman eigentlich die Frage nach dem Wesen der Kunst beantworten will. Die Verlebendigung eines Dichtwerkes und die Nachgestaltung eines Kunstwerkes hat nach Speaight drei Stufen. Die erste, äußerlichste, auf der die meisten Aufführungen stehenbleiben, verharrt beim Technischen, das zum Teil auf einer angeborenen Fähigkeit fußt und dann durch Übung erworben wird. Höher steht jene Nachbildung, in der der Spieler in menschlicher Ergriffenheit, etwa befeuert durch die Liebe, die Seele der darzustellenden Person sich anverwandelt und mitteilt. Der Grad dieser Inbrunst bedingt die geringe und höhere Vollendung. Wesentlich verschieden davon ist die dritte Stufe, in der der Künstler sozusagen im Angesicht der Ewigkeit den Charakter seiner Rolle erfaßt und sie so verwirklicht, wie sie im Ganzen der göttlichen Ordnung steht. Speaight gestaltet diese seine Überzeugung dadurch mit einem besonderen Reiz, daß er sie gerade an einer Lady Macbeth, fast der Verkörperung des Bösen, veranschaulicht. Hier entsteht reine Schönheit.

Damit ist noch nicht der letzte Gehalt des Romans angedeutet. Der Verfasser, selbst ein Literaturwissenschaftler und Shakespeareforscher, wollte das Wesen der Poesie selbst, nicht in einer theoretischen Abhandlung wie Simon Ware, der Mann der Helena Vaughan, in seiner „Schönen Treppe", sondern in einer Dichtung ergründen. So spielt seine Geschichte nicht nur unter Theaterleuten und Deutern der Kunst, befassen sich die Gespräche nicht nur mit Erörterungen über die verschiedenen Richtungen der dramatischen Kunst von

Shakespeare bis zur Gegenwart, entwickelt er nicht nur die in seinem Roman, der heutigen literarischen Ausdrucksweise (153), auftretenden Persönlichkeiten bis zu ihrer menschlichen Vollkommenheit oder ihrem innerlichen Zusammenbruch, sondern er läßt auch durchscheinen, welche theoretischen Erkenntnisse ihn zu seiner Auffassung geführt haben. Man wird sagen müssen, daß es ihm gelungen ist, seine Gedankenarbeit in lebendige Gestalt umzusetzen.

Der Angelpunkt seiner Auffassung ist wohl das Gebet des heiligen Ignatius (277) am Schluß seiner Betrachtung von der Liebe, in dem der Beter die völlige Hingabe seiner Freiheit und aller seiner Kräfte an Gott ausspricht, dem er sein Leben verdankt und um dessen Gnade und Liebe er bittet. Von dieser religiösen Höhe aus wird auch der ganze Weg des Menschen mit seinen Irrtümern, der ganze Bereich der Kunst und das, was sich als solche ausgibt, erhellt.

Zunächst ergibt sich aus den in der ignatianischen Betrachtung ausgesprochenen Gedanken das Wesen der Liebe, die nicht so sehr in Gefühlen, als in Taten besteht, die zudem eine Einigung und einen Austausch anstreben. Das ist auch die Naturstimme des Menschen, wie sie sich in Helena und ihrer Mutter äußert, die der Tochter etwa sagt: „Dichter sehen nie, daß Unterwerfung mehr sein kann als Auflehnung“ (95). Dieser Satz habe mit der Religion nichts zu tun, es sei lediglich weltliche Weisheit. Die „Dichter“, von denen sie spricht, sind jene Verächter und Verfälscher der wahren Poesie, die im restlosen Ausleben des Ich das Glück der Menschen sehen, während der Mensch am größten ist in dem um der Liebe willen getragenen Leid und der Hinnahme. Wer ein ganzer Mensch werden will, muß überdies mehr lieben als einen Menschen (185, 254).

Der Mann Helenas vertritt die gegenteilige Auffassung. Für ihn ist Liebe nur Gefühl und damit ein vorübergehender Zustand. Er verwirklicht dies auch in seinem Leben. So kann die Vollendung nicht auf die Liebe gegründet werden. Sie fußt vielmehr auf dem Glauben außerhalb des Ichs. Der Mensch sucht das Absolute. Im Lauf seiner Geschichte hat die Menschheit diesen Glauben in einen allmählichen Fortschritt von heidnisch-religiösen zu christlich-religiösen Gedanken weiterentwickelt und steht jetzt vor der Entdeckung, daß die poetische Vision das Höchste, die Teilnahme am Absoluten ist. Dogma und Moral als Fesselung der Menschen hinter sich lassend, muß auch Simon Ware seine Seele verlieren, um sie zu gewinnen. Aber diese Hingabe an das Objekt endet mit dem Selbstbesitz in der Vereinigung des Göttlich-Ästhetischen. Die Poesie ist hier eine Art Sakrament als Zugang zur göttlichen Inspiration. Dieses Evangelium der Ästhetik macht aus Ware, dessen Anfang Selbst-Genügsamkeit ist, eine Totenmaske und sein Herz wird eine steinige Wüste (148, 258).

Helena, die die Ehe erreichte, indem sie durch ihre Liebe für einen Augenblick Simon verzauberte, so daß er seine Verlobte im Stich ließ, wird sich bewußt, damit eine Schuld auf sich geladen zu haben, die sie büßen muß (335). Für sie wie für den Dichter ist die Vollendung des Menschen nur möglich, wenn er alle Wahrheit und alle (sittliche) Güte erfüllt und dadurch in den Bereich des Heiligen tritt. Dies ist die notwendige Voraussetzung der Schönheit. Sie ist nicht identisch mit der Heiligkeit, der Religion und der Mystik, weder im Sinne Bremonds (Prière et Poésie 129), der allerdings eine gewisse Analogie der beiden Gebiete zugibt, noch in seiner Umkehrung durch Simon, der in der Ästhetik den Gipfel der menschlichen Leistung sieht. Auch für Speaight ist „die Kunst sehr nahe bei Gott“, aber sie bleibt ein Geschenk, bleibt der Glanz der Wahrheit (Augustinus) und des Guten, der dem zuteil wird, der in der Gemeinschaft der Liebe mit Gott und seiner Ordnung lebt, der die „Vorgegebenheiten“ des Schönen, die Wahrheit und die Güte hinter sich gebracht hat. In diesem Sinne kann Speaight den Kritiker Ambrose Boring,

einen Katholiken, sagen lassen: „Die Seele muß gebildet werden, sie muß ein Kunstwerk ohnegleichen werden, aber sie muß von ihrer eigenen Natur her geformt werden. Die Natur allein kann das allerdings nicht, und ich bin froh zu sehen, daß eine jüngere Generation als die meine gegen den Fehler Rousseaus angeht. Alles Gute in dieser Welt ist kunstvoll, und das Hervorragendste, das Kunstvollste ist die Heiligkeit" (352). Die wahre Dichtung hat es immer mit der Wirklichkeit zu tun. In ihr hat in unserer Ordnung auch das Böse seine Stellung, als Widerspruch zur Wahrheit und Güte. Aber indem die Dichtung dies betrachtet, veredelt und deutet, ergibt sich die Schönheit.

Der Meister dieser Dichtung ist für Speaight und die von ihm erfundenen Personen Shakespeare. Ohne viel von Gott und der Religion zu reden, stehen seine Personen auf den verschiedenen Ebenen der einen großen Ordnung. Schon die von der Liebe zu einem Menschen getragene jugendliche Helena vermochte sie zu gestalten. In der Tat war sie schon damals auf dem Weg zur Vollendung, weil sie der Verwurzelung der Welt in Gott nicht widersprach. Nachdem sie sich selbst bis zu Gott hinaufgeläutert hatte, machte sie Shakespeare, sein Werk und die ganze Wirklichkeit lebendig.

Das Bedeutungsvolle dieses Romans sehen wir darin, daß die Grundlagen der Poesie in ihm gestaltet worden sind. Damit wird alle naturwissenschaftlich angehauchte Pseudokunst des Experimentalromans überwunden, dem nur das Sinnenfällige und das Sinnliche Wirklichkeit ist. Dadurch entgeht die Dichtung ebenfalls der idealistischen Scheinhöhe, die sie blaß, abstrakt und autonom macht. Diese Erkenntnis rechtfertigt auch den Titel des Romans: Die der Dichtung vorgegebene Welt ist wie ein Nebel, in dem Engel und Dämonen wohnen. Dem Dämon liefert sich der ichbezogene Mensch der Sinne oder der Selbstgenügsamkeit aus; den Engel sieht der Mensch, der die Liebe hat.

Hubert Becher SJ

Neue Funde vorzeitlicher Menschenreste

In den letzten Jahren sind eine Reihe bedeutsamer neuer Funde vorgeschichtlicher Menschenreste gemacht worden, die unsere Kenntnis der biologischen Menschheitsgeschichte erweitern. So wurden 1954 in *Ternifine* bei Oran (Algerien) zwei Unterkiefer (einer von ihnen vollständig erhalten) zusammen mit einer Chelleo-Acheuléen-Kultur ausgegraben. Dieser Fund, von dem französischen Paläontologen Arambourg „Atlanthropus mauretanicus" benannt, gehört nach Ausweis der mitgefundenen Begleitfauna dem beginnenden mittleren Eiszeitalter an. Der Form nach ähneln diese kräftigen massiven Unterkiefer sehr den Resten des „Sinanthropus" aus China, lassen sich aber wegen einer Reihe von Merkmalen nicht mit ihnen identifizieren. Die Bedeutung des Fundes von Ternifine sieht Arambourg vor allem darin, daß jetzt Vertreter der sogenannten Anthropus-Gruppe als Träger der Chelleo-Acheuléen-Kultur mit ihren groben, aus Quarzit, Kalkstein und nur höchst selten aus Feuerstein gearbeiteten Faustkeilen und Abschlägen nachgewiesen sind. Es waren ja immer wieder Zweifel laut geworden, ob „Sinanthropus" von Chou Kou Tien bei Peking wirklich die dort gefundenen Werkzeuge der Chelleo-Acheulléen-Kultur gefertigt habe. Da nun aber Unterkiefer zu den variabelsten Gebilden des menschlichen Skelettes gehören, wäre es sehr zu begrüßen, wenn in Ternifine auch noch Reste des Gesichts- und Gehirnschädels gefunden würden, um eine gesicherte gestaltliche Einordnung des „Atlanthropus" in die Anthropus-Gruppe zu ermöglichen. Aber auch so stützt der Fund die Ansicht, daß die Vertreter der Anthropus-Gruppe, wie „Sinanthropus" und „Pithecanthropus", Werkzeug-Hersteller und damit echte Menschen gewesen sind. (C. Arambourg: A recent discovery in human Paleontologie: Atlanthropus of Ternifine (Algeria), Amer. J. Phys. 13 (1955).

Ein anderer, ausgezeichnet erhaltener, aber hochgradig fossilisierter Unterkiefer, der schon 1949 gefunden, aber erst jetzt beschrieben wurde, stammt aus den Grotten von *Montmaurin* (Haute-Garonne) in Frankreich. Da er in einer Schicht mit Resten einer wärmeliebenden Fauna und einer Prä-Moustérien-Kultur eingebettet lag, ist er zeitlich in das letzte (Riß-Würm-) Interglazial einzuordnen. Nach Vallois, der den Fund bearbeitete, ähnelt der Unterkiefer in seiner Gesamtform dem des Hochneandertalers der letzten (Würm-) Vereisung, ist jedoch kleiner als die Unterkiefer der meisten Hochneandertaler. Zugleich hat er aber auch mit dem Unterkiefer von Mauer, dem sogenannten „Heidelberger", eine ganze Reihe von Merkmalen gemeinsam (robusten Bau, starke fliehende Symphysengegend ohne jede Andeutung eines Kinns, große Backenzähne usw.). Er steht also gestaltlich zwischen beiden Formengruppen. Wegen dieser Mittelstellung bezeichnet Vallois den Fund als Präneandertaler. Von seiten der zeitlichen Einordnung ist gegen diese Beurteilung nichts einzuwenden, da der Mensch von Montmaurin vor dem Hochneandertaler lebte. Ob sie auch hinsichtlich der Formausprägung des Unterkiefers zutrifft, bleibt abzuwarten. Man darf nämlich nicht vergessen, daß der Unterkiefer gestaltlich, wie wir schon erwähnten, sehr stark variiert und daß uns von Präneandertalern, wenn wir von den in ihrer Beurteilung noch umstrittenen Palästina-Funden absehen, bisher kein Unterkiefer erhalten ist, mit dem man den Fund von Montmaurin vergleichen könnte. Immerhin meint Vallois, daß sich die bekannten Präneandertal-Schädel nach Art des Unterkiefers von Montmaurin ergänzen ließen. (H. Vallois: La mandible humaine pré-moustérienne de Mont-maurin, C. r. Acad. Sci. (Paris), 240 (1955).

1953 fand man in der Nähe von *Hopefield bei der Saldanha-Bay* (Kap-Kolonie, Südafrika) auf einer Sandfläche, die vom Winde ausgeblasen wurde, 25 Bruchstücke einer Schädelkalotte. Sie ließen sich wegen der gut erhaltenen Bruchflächen mit einem hohen Grad von Zuverlässigkeit aneinandersetzen und ergaben überraschenderweise einen Schädel, der sehr dem so eigenartig geformten und wuchtig wirkenden Schädel von Broken Hill (Rhodesia) gleicht, auch hinsichtlich der außerordentlich stark ausgeprägten Überaugenwülste und der Einschnürung seitlich hinter den Augenhöhlen. Gewiß zeigt er in manchen Merkmalen, z. B. in der gleichmäßigeren Schädelwölbung und in der weniger abrupten Abknikkung des Hinterhauptprofils eine etwas anders geartete Ausprägung, in der Drennan Anklänge an die Ngandong-Formen von Java vermutet. Trotzdem ist durch diesen weiteren Fund eines afrikanischen Neandertalers der Mensch von Broken Hill aus seiner Isolierung erlöst, in die ihn seine deutliche Verschiedenheit vom Hochneandertaler Westeuropas gestellt hat. Hier liegt die Bedeutung des Fundes von Hopefield. Drennan schätzt die Kapazität des Saldanha-Schädels auf 1200—1250 ccm und hält ihn gestaltlich für primitiver als den Rhodesier. Jedoch sind beide Feststellungen wegen der Bruchstückhaftigkeit des Schädels nicht gesichert. Auch die zeitliche Einordnung des Fundes ist umstritten, da der Saldanha-Fund ein sogenannter Oberflächen-Fund ist. Mit ihm wurden Steinwerkzeuge aus einer älteren und einer jüngeren Stufe der Altsteinzeit gefunden. Drennan und ebenso Oakley vermuten zwar, daß der Mensch von Hopefield wohl eher mit der Spät-Acheuléen-Kultur (Fauresmith), die für das frühe Steinzeitalter Afrikas charakteristisch ist, in Zusammenhang gebracht werden muß als mit den jüngeren (Stillbay-) Steinwerkzeugen, aber mit Gewißheit läßt sich das nicht ausmachen. Da auch der Schädel von Broken Hill nicht genau datiert werden kann, bleibt es zweifelhaft, wer von beiden der ältere ist. Neuerdings wurde auch ein Stück eines Unterkieferastes in etwa 500 m Entfernung von den Schädelresten gefunden. Es gleicht in Form und Ausmaßen dem entsprechenden Teil des Unterkiefers von Mauer.

Drennan hält es für wahrscheinlich, daß der Rest zum Saldanha-Schädel gehört. (M. R. Drennan: The Saldanha skull and its associations; J. C. Trevor: A new fossil man from South Africa, beide: Nature [London] 172 [1953]; R. Singer: The Saldanha skull, Amer. J. Phys. Anthrop. 12 [1954]; M. R. Drennan and R. Singer: A mandibular fragment probably of the Saldanha skull, Nature [London] 175 [1955]).

Große Freude löste bei den englischen Paläanthropologen der Fund eines rechten Scheitelbeins zusammen mit Feuersteinwerkzeugen und tierischen Knochen in Schichten von *Swanscombe* (England) aus, die dem mittleren Eiszeitalter angehören. Das Schädelbein gehört sicher zum gleichen Individuum wie die andern, 1935/36 geborgenen Reste des Swanscombe-Schädels, da es nicht nur in den gleichen Schichten gefunden wurde, sondern auch genau zu den zuerst gefundenen Resten paßt. Aber auch jetzt läßt sich noch nicht mit Sicherheit ausmachen, wie der Swanscombe-Schädel auf Grund der jetzt vorliegenden Reste (zwei Scheitelbeine und das ganze Hinterhauptsbein) zu rekonstruieren ist, ob nach Art einer Präsapiens-Form oder nach Art des Steinheimer Schädels, wofür Breitinger in einer sorgfältigen Arbeit gute Gründe anführt. Beide Schädel zeigen ja die gleiche sapienstümliche Ausbildung der Hinterhauptregion. Es fehlen eben bei Swanscombe entscheidende Stücke, besonders das Stirnbein. Dieses könnte sapienstümlich, aber ebensogut auch mit starken Überaugenwülsten in der besonderen Ausbildung wie beim Steinheimer geformt gewesen sein. So lange aber ist eine gesicherte Beurteilung der Swanscombe-Reste nicht möglich. (J. Wyner: A further fragment of the Swanscombe skull, Nature [London] 176 [1955]).

In einer Höhle beim Dorf *Staroselje* auf der Krim wurde 1953 das gut erhaltene Skelett eines eineinhalbjährigen Kindes in gestreckter Rückenlage gefunden zusammen mit Werkzeugen der Moustérien-Kultur, von denen aber einige schon Anklänge an das Aurignacien zeigen sollen. Ein Vergleich des Skeletts ist nur mit Kindern des „Homo sapiens" möglich, besonders wegen des deutlich erkennbaren Vorsprungs in Form eines Kinndreiecks am Unterkiefer, wegen des Reliefs des Gesichtsschädels (fossae caninae) usw. Eine Annäherung an den westeuropäischen Hochneandertaler scheidet deshalb trotz einiger neandertalartiger Merkmale aus, wohl aber bestehen gewisse Ähnlichkeiten mit dem Kinderschädel aus der Skhul-Höhle in Palästina. Seine Beurteilung faßt Ullrich in die Worte zusammen: „Eindeutig beweist der neue Fund, der morphologisch kein ‚typischer' Neandertaler ist, daß es bereits am Ende des Moustérien einen Menschentyp gegeben hat, der vom Neandertaler deutlich unterschieden war und zum Teil progressivere Merkmale als die ‚Mischpopulation' vom Berge Karmel in Palästina aufweist. Vielleicht stellt der Schädel von Staroselje eine weitere Präsapiens-Form dar?" (H. Ullrich: Das Moustérien-Kind von Staroselje [Krim], Zeitschrift für Morph. und Anthrop. 47 [1955]).

Die Rekonstruktion des interessantesten Schädels unter den *Palästina-Funden vom Berg Karmel,* nämlich Skhul V, ist inzwischen auf Grund einer neuen Untersuchung durch eine andere ersetzt worden. Aber auch bei ihr tritt die bemerkenswerte Kombination von sapiens- und neandertaltypischen Merkmalen klar in Erscheinung. Vor allem wirken die allgemeinen Schädelkonturen und die Ausprägung des Gesichts neandertaltypisch und zeigen eine gewisse Ähnlichkeit mit den Präneandertalern, etwa von Saccopastore bei Rom. Dagegen bilden der gut ausgeformte Kinnvorsprung, die Umrißlinie des Hinterhauptes, die hohe Schädelwölbung und andere Merkmale des modernen Menschen. So hat sich also an der Eigenart des Skhul V-Schädels trotz der neuen Rekonstruktion im wesentlichen nichts geändert. (Ch. E. Snow: The ancient Palestinian Skhul V reconstruction. Amer. School of Prehistoric Research 17 [1953]).

Einer sorgfältigen Neubearbeitung

hat man auch die Reste von „*Oreopithecus bambolii*“ (besonders 8 Oberkiefer-, 7 Unterkieferbruchstücke und Zähne) vom Berg Bamboli in der Toscana (Italien) unterzogen, die schon in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts entdeckt worden waren. Dieser Fund aus obermiozänen Schichten sollte zu den Meerkatzenartigen hin vermitteln und wurde deshalb in die Nähe dieser Gruppe gestellt. Tatsächlich zeigt er einige primitive meerkatzenartige (sog. protocatarrhine) Eigenschaften. Jetzt aber hat Hürzeler erstaunlicherweise eine Reihe menschenartiger (hominidentypischer) Merkmale nachgewiesen, die „Oreopithecus“ eindeutig sowohl von den Meerkatzenartigen als auch von den Menschenaffenartigen trennen. Es sind dies vor allem die Orientierung der Schneidezähne, der Bau der Eckzahngruppe und die Längenproportionen der Zähne im Ober- und Unterkiefer. Die auffällige beträchtliche relative Länge der hinteren Backenzähne des Unterkiefers findet ihre Parallele bei dem weithin hominidentypisch gebauten Gebiß von „Paranthropus crassidens“, eines Vertreters der Australopithecinen. „Oreopithecus“ wäre damit der erste fossile Rest aus dem Tertiär mit einigen menschentypischen Merkmalen und stützt so die Hypothese von einem Eigenweg des menschlichen Formtypus bis tief ins Tertiär hinein, auch wenn er, wie Kälin betont, wegen der Besonderheiten seiner Merkmalsbildung nicht direkt in die Stammeslinie des Menschen eingeordnet werden kann, sondern als Vertreter einer Seitengruppe angesehen werden muß. Das macht die hohe stammesgeschichtliche Bedeutung von „Oreopithecus“ aus. (J. Hürzeler: Zur systematischen Stellung von Oreopithecus. Verh. Naturfor. Ges. Basel 65 [1954]). Remane ist aber inzwischen zu einem völlig anderen Ergebnis gekommen. Ihm „erscheint eine Einreihung in oder neben den Hominidae nach dem vorliegenden Material undurchführbar“ (S. 489). In der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Charaktere stünden nämlich die Zähne von „Oreopithecus“ denen der Hominiden (einschließlich Australopithecinen) viel ferner als die der menschenäffischen Vertreter. Wenn über eine Verwandtschaft dieser isoliert dastehenden Form überhaupt schon etwas ausgesagt werden könne, dann besäße die Verwandtschaft mit den Meerkatzenartigen „an ihrer Basis zur Zeit höhere Wahrscheinlichkeit als die Verwandtschaft mit andern Familien“ (S. 495). Die stammesgeschichtliche Bedeutung von „Oreopithecus“, die besonders in Illustrierten schon als Sensation gebracht wurde, ist damit wieder in Frage gestellt (A. Remane: Ist „Oreopithecus“ ein Hominide?, Akad. Wiss. Lit. Mainz, Math.-Naturwiss. Kl. 1955, No. 12).

Die Bedeutung eines in den Höhlen von *Makapansgat* (Transvaal, Südafrika) neu entdeckten Oberkieferbruchstückes, das sich nach Dart mit den Resten des „Australopithecus prometheus“ weitläufig vergleichen läßt, ist anderer Art. Sie liegt darin, daß dieser fossile Rest zusammen mit Werkzeugen der ältesten und primitivsten afrikanischen Steinkultur, der sogenannten „pebble culture“, die ihre Werkzeuge aus Flußgeröll und Kieseln fertigte, in der gleichen Schicht lagerte. Damit kann an der Gleichzeitigkeit dieser Kultur und der Vertreter der Australopithecinen kein Zweifel mehr sein. Dart möchte aber darüber hinaus eine Form nach Art des „Australopithecus prometheus“ als Hersteller dieser Steinwerkzeuge verantwortlich machen, die dann natürlich als echter Mensch (im philosophischen Sinn) bezeichnet werden müßte, ganz gleich wie ihre äußere Gestalt ausgesehen haben mag. Aber das läßt sich aus dem vorliegenden Befund nicht mit Sicherheit erweisen. Man verhielt sich nämlich auf dem „Third Pan-African Congress on Prehistory“ gegenüber den Werkzeug-Funden aus der „Australopithecinen-Schicht“ von Makapan sehr zurückhaltend, wenn nicht ablehnend, vor allem deswegen, weil sich herausgestellt hat, daß den ältesten afrikanischen Steinwerkzeugen der „Geröllindustrie“ Pseudoartefakte beigemengt

waren, die auf natürliche Weise (z. B. durch den Druck der die Grundmoräne überlagernden Eismassen) entstanden waren. Solche unechte „Werkzeuge" sind schon aus den Moränen des Erdaltertums Südafrikas bekannt. Sie wurden sogar sekundär umgelagert und mit den ältesten südafrikanischen Artefaktserien vermischt, aus denen sie erst aussortiert werden müssen, ein schwieriges Unternehmen trotz mancher inzwischen gesammelter Erfahrungen. Es ist also bei Funden ältester afrikanischer „Werkzeuge" äußerste Vorsicht geboten.

Auch das neu gefundene kleine Oberkieferbruchstück selbst läßt sich nicht eindeutig beurteilen. Die beiden erhaltenen Backenzähne sind nämlich derartig beschädigt, daß sich das Zahnkronenmuster nicht rekonstruieren läßt. Dadurch ist ein genauer Vergleich mit den 1947 in Makapan gefundenen Resten des „Australopithecus prometheus" nicht möglich und eine Zuordnung des neuen Fundes zu dieser Form nicht gesichert, zumal der Befund der von Dart „A. prometheus" zugewiesenen Skelettreste sowieso wenig durchsichtig und geklärt ist. Wahrscheinlich gehören diese fossilen Reste verschiedenen Individuen an, einem jungen (der Unterkiefer, wohl auch das Hinterhauptsbein und die Beckenreste) und einem erwachsenen (das Bruchstück des Gesichtsschädels). Alle diese Reste erlauben in ihrer Bruchstückhaftigkeit und geringen Anzahl keine sicheren Aussagen über die Form des Gesamtschädels des oder der Individuen, von denen sie stammen.

Aber selbst, wenn die Werkzeugnatur der gefundenen Gerölle und die Zugehörigkeit des Oberkieferrestes zur Gruppe der Australopithecinen sichergestellt ist, besteht durchaus die Möglichkeit, daß sich in Makapansgat noch Reste von echten Menschen (Euhomininen) finden, die als Hersteller der Steinwerkzeuge in Frage kämen. Euhominine Überreste sind uns ja schon aus dem frühen Eiszeitalter bekannt. Der Mensch war sicher Zeitgenosse der Australopithecinen, ja Robinson meint sogar, der Mensch sei die Ursache für das Aussterben der Australopithecinen gewesen. Dann aber wird man zunächst ihn für die „pebble culture" verantwortlich machen müssen. Übrigens lebte an einem andern Fundort in Transvaal, in Swartkrans, ein Vertreter der Australopithecinen, „Paranthropus crassidens", mit einer Form („Telanthropus capensis") zusammen, der Robinson eine echt menschliche (euhominine) Ausprägung zuerkennen möchte. Leider sind die von „Telanthropus" bisher geborgenen Reste (2 Unterkiefer und ein Schnauzenstück bis zum Naseneingang) noch zu dürftig, um das völlig sicherzustellen. Auch in Sangiran (Java) finden wir dieses gleichzeitige Vorkommen einer euhomininen Form („Pithecanthropus modjokertensis") und, wie Robinson zeigte, eines Vertreters der Australopithecinen („Meganthropus palaeojavanicus"). So möchte man erwarten, daß sich auch in Makapansgat einmal der gleiche Befund ergibt. Auf jeden Fall ist aber durch das Vorkommen des neu aufgefundenen Oberkieferbruchstücks, das Merkmale der Australopithecinen trägt, und ältester Steinwerkzeuge in der gleichen Schicht die Frage nach dem Träger der „pebble culture" brennend geworden. Ihre Beantwortung wird wichtige Erkenntnisse über die früheste Menschheit und ihre körperliche Prägung bringen. (R. A. Dart: The first australopithecine fragment from the Makapansgat pebble culture stratum, Nature [London] 176 [1955]).

Alle besprochenen Funde, die Reste von Ternifine, Montmaurin, Hopefield, Swanscombe, Staroselje, Makapansgat und die Neubearbeitung des Schädels aus der Skhul-Höhle in Palästina und der Fragmente von „Oreopithecus" werfen wieder neues Licht auf die Geschichte der vorzeitlichen Menschheit. Aber auch sie genügen bei weitem noch nicht, um das Dunkel, das über dem leiblichen Werdegang des Menschen liegt, so weit aufzuhellen, daß man ein einigermaßen gesichertes Bild daraus gewinnen könnte.

Paul Overhage SJ

BESPRECHUNGEN

Biographien

Kazantzakis, Nikos: Mein Franz von Assisi. Roman. (350 S.) Hamburg 1956, Christian Wegner Verlag. DM 12,80.

Es ist natürlich, daß man das neue Buch eines Verfassers, dessen „Die letzte Versuchung" auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde, mit großen Vorbehalten in die Hand nimmt. Der Dichter läßt Frate Leone, den Begleiter des heiligen Franziskus, das Leben seines geistigen Vaters erzählen. Es ist eine Legende, die in dichterischer Freiheit die Tatsachen nach einem inneren Bild ordnet und das Beten und Büßen bis zur Reife höchster Liebe schildert, die Gott umfaßt und auf alle seine Geschöpfe überfließt. So ist ein ergreifendes Buch entstanden, das von „Armut, Friede und Liebe" kündet. Man wird es dem Dichter nicht verübeln, wenn er oft in das Äußerste geht. Letztlich stören die Übertreibungen nicht, da sie die Mitte der Heiligkeit des Armen von Assisi nicht verdecken. Allein eine falsche Sündenmystik (15. 201. 231) und die Darstellung des heiligen Dominikus als gewalttätigen Bekriegers der Irrlehre (165f. 177) stören.

H. Becher SJ

De Madariaga Salvador, Cortés: Eroberer Mexikos. Sonderausgabe „Bücher der Neunzehn". (404 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 9,80.

Cortés hat in der Geschichtschreibung keine gute Presse gehabt. Er gilt als ein blutrünstiger Mensch, der die hochstehende mexikanische Kultur ruchlos zerstört hat. An Hand der Quellen zeigt M. aber, daß dieses Bild falsch ist. C. war ein edler Mensch und großer Staatsmann, dem gewiß die Schwächen nicht fehlten. Gerade für sie mußte er aber schwer büßen und die Früchte seiner erstaunlichen Leistungen andern überlassen. In der Behandlung der Eingeborenen war er den meisten Eroberern seiner Zeit weit voraus, ebenso in seinem praktischen Verständnis der wirtschaftlichen Notwendigkeiten. Reichtum suchte er nie als Endzweck, sondern nur als Mittel, seine großen Pläne zu verwirklichen. Er war getragen von dem Willen, der Nachwelt einen ruhmvollen Namen zu hinterlassen und seinem König treu und ritterlich zu dienen. Letzte Grundlage seines Lebens war sein tiefer Glaube, den M. als Spanier versteht, wenn er ihn wohl auch nicht mehr zu teilen scheint. Ebenso wird C. in seine Welt und ihre Anschauungen gestellt und von ihr aus beurteilt. Dabei ist es dem Vf. gelungen, die Erzählung dieses so abenteuerlichen Lebens spannend wie einen Roman zu gestalten. Das Werk hat es verdient, dem deutschen Leser zu einem billigen Preis dargeboten zu werden.

I. Bleibe

Niedermeyer, Albert: Wahn, Wissenschaft und Wahrheit. Lebenserinnerungen eines Arztes. (535 S.) Innsbruck-Wien-München 1956, Tyrolia-Verlag. DM 22,—.

Der bekannte österreichische Pastoralmediziner legt mit diesem Band eine neue, erweiterte Ausgabe seiner unter dem gleichen Titel bereits 1934 erschienenen Lebenserinnerungen vor. Er schildert, wie er auf Mittel- und Hochschule in den Bann der deutschnationalen und antikirchlichen Strömung geriet, die in Österreich vor dem ersten Weltkrieg weit verbreitet war. Wir begegnen hier dem liberalen Österreich, in dem Hitler aufgewachsen ist. Für Niedermeyer war es der Weg in die Burschenschaft und an die deutsche Universität. Er führte den jungen Mediziner aus der Kirche heraus. Der zweite Teil der Erinnerungen beschreibt dann die Etappen des langen und mühsamen Rückwegs, die Annäherung an die Lehre der Kirche zumal in den Fragen der Ehe und Eugenik. Wieder katholisch geworden, trat der Arzt, der zum medizinischen Doktor auch den philosophischen und juristischen erwarb, so entschieden für die kirchliche Auffassung ein, daß es ihm Verfolgung und Konzentrationslager eintrug. Es lohnt sich zu lesen, wie ein Arzt die brutale Ausbreitung des Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich erlebte. Etwas Mannhaftes und Aufrechtes, freilich zuweilen auch kämpferisch Scharfes spricht aus diesem Lebensbericht. Heute bekennt sich Niedermeyer zur Sendung Österreichs, zur Monarchie und zu ausgesprochen konservativen theologischen Thesen. Im übrigen überflutet, wie uns scheint, die detaillierte Berichterstattung über fachliche Fragen und berufliche Leistung die erzählenden Partien zu stark. Das schadet dem biographischen Charakter des Buches. Aber aus allem spricht eine achtunggebietende christliche Überzeugung.

F. Hillig SJ

Lernet-Holenia, Alexander: Greta Garbo. (80 S.) Wiesbaden 1956, Limes Verlag. Leinen DM 8,80.

Das Verlegen der Biographie einer zeitgenössischen Schauspielerin ist unstreitig ein Wagnis, aber der vorliegende Text aus der Feder des bekannten österreichischen Schriftstellers Alexander Lernet-Holenia zusammen mit Ernst Johanns Lebensabriß der Garbo und den gut ausgewählten Bildtafeln vom Wirken der Schauspielerin geben in ihrem harmonischen Nebeneinander ein Beispiel großer Verlagskunst. Die hohen Anforderungen, die Lernet-Holenia in

seiner Einführung stellt und von denen er wahren Künstlerruhm wie wirkliche Schönheit abhängig macht, werden durch den Lebensgang und das Wirken der großen Schauspielerin voll und ganz erfüllt.

In vornehmer Distanz von Hollywood und von den nach diesem Beispiel geformten Starfabriken Europas zeigt uns die Garbo das Antlitz einer königlichen Schauspielerin. Bei ihrem Anblick werden wir uns bewußt, was der Film uns gegeben hat und noch geben könnte und was jene Starfabriken aus ihm heute gemacht haben.

Die Persönlichkeit der Garbo ist in unserem Massenzeitalter einmalig und einsam. Diese einsame Einmaligkeit, in Wort und Bild aufgezeigt, macht das Buch zu einer fesselnden Lektüre. Curt Pauly

Stotzingen, Gertrud U.: Der Gefangene und die Glorie. Das Schicksal des Philipp Howard, Grafen von Arundel und Surrey. (142 S.) Berlin 1955, Morus-Verlag. DM 5,80.

In den Reformationswirren Englands wurde Philipp Howard, der Stammvater der herzoglichen Linie der Howard, wie mehrere seiner Vorfahren von Elisabeth, deren Günstling er gewesen war, in den Tower gesteckt und starb dort nach langer Gefangenschaft. Die Dichterin läßt seine Frau, Ann Dacre, sein Leben, seine Bekehrung zur katholischen Kirche (auf Grund des Martyriums der sel. Edmund Campion) und seine innere Läuterung erzählen. Sie wählt diese Form der Darstellung wohl in der Nachahmung Gertrud von le Forts. Was aber dieser in der seelischen Entwicklung ihrer Heldinnen (z. B. Der Letzten am Schafott) meisterhaft gelingt, dürfte für die Darstellung eines männlichen Lebens nicht die beste Form sein. Denn hier steht wohl nicht das Gefühl in der Mitte, das unbeirrt das Herz einer Frau leitet. Auch diese Geschichte eines Opfers der Tudors gehört in die glorreiche Martyrerzeit der englischen Katholiken. H. Becher S.J.

Kunst

Worringer, Wilhelm: Fragen und Gegenfragen. Schriften zum Kunstproblem. (192 S.) München 1956, R. Piper & Co.-Verlag. DM 6,80.

Worringer, der durch seine Dissertation „Abstraktion und Einfühlung" zu frühem Ruhm gelangt ist, hat eine stattliche Reihe von Publikationen zu verzeichnen, von denen leider ein Großteil vergriffen ist. So bietet die Sammlung einiger Aufsätze, für die Erich Fidder das Vorwort schrieb, einen gewissen Ersatz. Wenn auch die Werke, die Bildmaterial notwendig gemacht hätten, nicht berücksichtigt werden konnten, erhalten wir einen Querschnitt durch Worringers Gedanken. Grundsätzliche Probleme, wie Qualität und Gesinnung, werden ebenso diskutiert wie historische Fragen. Griechisch-Römisches, Spätgotik und Expressionismus, Kitsch und kritische Betrachtungen zur neuen Kunst wechseln mit einander ab. Die Auswahl erfolgte so, daß wir auch die zeitliche Abfolge seiner Gedanken verfolgen können. Der früheste Beitrag stammt aus dem Jahre 1919, der späteste ist von 1954. Dabei fällt vor allem die Sprachkunst Worringers auf. Die wenig glückliche Bemerkung über die heilige Schrift im Aufsatz „Dürers Apokalypse" (1923) mag eher von einer scharfen Dialektik als von sachlichen Erwägungen diktiert sein (S. 78). Davon abgesehen, vermittelt die Sammlung den Eindruck gepflegter Geistigkeit, die gerade der Moderne nottut. H. Schade SJ

Neutra, Richard: Wenn wir weiter leben wollen ... Erfahrungen und Forderungen eines Architekten. Nach der amerikanischen Originalausgabe „Survival Through Design" ins Deutsche übertragen von Christian E. Lewalter. (462 S.) Hamburg 1956, Claassen-Verlag. Gebunden DM 19,80.

Wohnung und Stadt, die nähere Umwelt des modernen Menschen und seine stärkste Hilfe, haben sich durch eine überhastete technische Entwicklung in ihr Gegenteil verkehrt: sie sind zu einer tödlichen Bedrohung für ihn geworden. Wenn wir weiter leben wollen, genügt es nicht, sich von der Entwicklung treiben zu lassen. Wir müssen innehalten, planen und nachdenken, welche der vielen technischen Möglichkeiten uns eigentlich nützt. Der Mensch, vor allem aber der Architekt, muß zum „Gestaltplaner" seiner Umwelt werden, damit er nicht in ihr untergeht. Mit großer Klarheit zeigt der Verfasser auf, daß die Unsumme aus Technik, Konvention, Krach, Farbdissonanzen, irrisierendem Licht, Gerüchen und „Schönheit" den Organismus zugrunde richtet. Es ist nicht gleichgültig, wie ein Mensch wohnt, welche Lichtquellen ihm zur Verfügung stehen, welchen Farbanstrich seine Zimmerwände tragen und was für Möbel in den Räumen stehen. Von allen Seiten beleuchtet Neutra die Bezüge zwischen Bauweise und Physiologie. Eine stattliche Reihe von Spezialuntersuchungen, namentlich der amerikanischen Forschung, zieht er zum Beweis für die Bedrohlichkeit unserer Situation und für unsere Verantwortungslosigkeit heran. Das Buch weist mit großer Deutlichkeit nach, wie geistlos und blind wir in den Tag hinein leben und bauen. Dabei stellt es Fragen, die alle rein bautechnische Problematik weit übersteigen. Man sieht es dem Verfasser gerne nach, daß er in der Ahnenreihe der Ge-

staltplaner Ignatius von Loyola und Pelagius auf einen Nenner bringt als Männer, die der gestaltenden Initiative den ersten Platz eingeräumt haben. Es liegt auch in der Natur eines solchen Werkes, daß es nur die Fragen für ein diesseitiges Leben stellt. Physiologie und Biologie werden zur Norm erhoben. Und das hat seine Berechtigung. Daß Plan und Bauwerk aber auch eine letzte, religiöse Sinngebung für den Menschen haben können, wird kaum beachtet. Doch hat dieses geistreich und anregend geschriebene Buch des aus Wien stammenden amerikanischen Architekten uns noch genug Dinge zu sagen, die den Sinn unseres Daseins sichern und die wir nicht ungestraft werden überhören können.

H. Schade SJ

Bildung und Jugend

Möbus, Gerhard: Klassenkampf im Kindergarten. (110 S.) Berlin-West 1956, Morusverlag. Geh. DM 2,85.

Die Pädagogen der Sowjetzone machen sich die Bildsamkeit der Kinder zunutze, um ihnen von frühester Jugend an seelische Einstellungen mitzugeben, die um so tiefere Wurzeln schlagen, als sie ganz über das unkritische Erleben in das Unbewußte eingehen und so zwangsmäßig den „neuen Menschen" formen sollen. Diese Erziehung richtet sich nicht nach den seelischen Bedürfnissen des Kindes, sondern verengt sein Bewußtsein zu einer erschütternden, des eigentlich Menschlichen beraubten Karikatur. Die „Ingenieure der Persönlichkeit" fußen auf den drei klassischen sowjetischen Autoritäten Maxim Gorki, dem „Gotteshasser und Organisator des marxistischen Weltgefühls", Pawlow, dem materialistischen Psychologen und Makarenko, dem „pädagogischen Diktator und Praktiker".

Geschickt und vor allem anhaltend weiß man Elemente der kommunistischen Weltanschauung an die Kinder heranzutragen. In „schöpferischem" Spiel werden von den Faschisten zerstörte Städte und Industrieanlagen mit dem Baukasten „wieder aufgebaut". Selbst die Märchen dienen kommunistischen Zielen; ihre „sozialkritischen" Sinndeutungen erziehen bewußt zum Haß gegen alles, was nicht kommunistisch ist, machen das rückständige Alter verächtlich und Gott lächerlich. Gorki ist darin der Meister. Geradezu unglaublich erscheint der Versuch, die aus Pawlows Tierversuchen gewonnenen Erkenntnisse direkt auf die Kindererziehung zu übertragen. Der Erzieher schafft planmäßig immer wieder Situationen, in denen das Kind mit kommunistischen Gefühlseinstellungen zu antworten hat. Ein gelenktes und genormtes Reagieren ist das Ergebnis dieser Kindergarten-Erziehung und damit die Voraussetzung für Makarenkos Kollektiv, das die größeren Kinder dann erwartet. — Möbus belegt seine Ausführungen mit vielen Zitaten aus dem kommunistischen Schrifttum.

K. Liesner SJ

Herders kleines Bildungsbuch. (844 Seiten mit 215 Abbildungen auf Bildtafeln und 100 Abbildungen im Text) Freiburg 1956, Herder. DM 14,50.

Dieses Buch ist etwas Neues und, man muß wirklich sagen, Beglückendes. Es nimmt in der doch so reichen Produktion handlicher Nachschlagewerke eine Sonderstellung ein und ist am ehesten dem bekannten zehnten Bildungsband des „Großen Herders" — der Mensch in seiner Welt — zu vergleichen. Nur ist es im vorliegenden Band gelungen, einen ähnlich umfassenden Bildungsaufriß in aufgelockerter und weiteren Kreisen zugänglicher Form zu gestalten. Bei aller Gründlichkeit und Gediegenheit — nirgends eine Spur digesthafter oder effekthaschender Aufmachung — ist die Gestaltung von Text und Bild von einem frischen Schwung und geradezu von einer geistigen Schönheit. Hinter allem aber steht die weiträumige, sichere Gefügtheit des christlichen Weltbildes: der Einzelne und die Gemeinschaft, Natur und Technik, Wissenschaft und Kunst, irdische Arbeit und ewiges Ziel, alles ist in den großen geistigen Bau aufgenommen. Man kann nur sehr wünschen, daß recht viele Menschen, junge und alte, das Werk als Lese- und Nachschlagebuch benutzen und so zu einer klaren, befreienden Ordnung ihres Lebens gelangen. Der Preis ist in Anbetracht des Gebotenen niedrig zu nennen.

F. Hillig SJ

Holthaus, Hellmut: Justus und Angelo. Taten, Untaten und Weisheiten dieser Brüder, treulich beschrieben und philosophisch betrachtet von ihrem Papa und schön mit lustigen Bildern verziert von Rudolf Scharp. (168 S.) Frankfurt 1956, J. Knecht, Carolusdruckerei. DM 7,80.

Es mehren sich die Bücher, in denen die kleinen heiteren Einfälle und die Mißgeschicke aufwachsender Kinder ebenso heiter und nachdenklich aufgezeichnet werden. Merkwürdig ist, daß die arglose Unbefangenheit und überzeugt-überzeugende Dichterkraft zu fehlen scheinen, auch die Begegnung mit der religiösen Welt mitzuteilen.

H. Becher SJ

Taten und Träume. Erlebnisbuch für junge Menschen. Hsg. von Dr. Eberhard Orthbandt. (440 S.) Braunschweig 1956, Georg Westermann. DM 16,80.

Der Verlag hat sich große Mühe gegeben, ein Jugendbuch zu schaffen, das in allem dem jungen Menschen von heute entspricht. So klingt in Erzählung oder bildendem Bei-

trag an: Technik, Musik, Zeitgeschichte, Kunst, Archäologie, Berufe, ferne, fremde Welt. Die herrlichen Reproduktionen von Gemälden moderner Künstler, die Fotos, Graphiken und instruktiven Zeichnungen schenken dem Buch ein Gepräge von hohem Niveau. Wenn wir ihm trotzdem unsere letzte Zustimmung und unsere Empfehlung versagen, so deshalb, weil in diesem tatsächlichen Lebensbuch für junge Menschen Gott und Religion die wertmäßige Geltung nicht zukommt. Das wundert uns um so mehr, da doch gerade die „Kriegsbriefe gefallener Studenten" (Seite 23—27) den Herausgeber auf das Gotteserlebnis der jungen Generation im Kriege hinweisen mußten. Auch die Dialektische Theologie, die sich in dem Beitrag „Schicksale" (Seite 33—42) aussagt, ist im letzten doch darin mit uns einig; denn ohne Religion und die ihr eigene sittliche Bindung werden die Taten des Menschen zu Untaten und die Träume zu Wahn — und Angstträumen: eine Tatsache, die wir im Dritten Reich am eigenen Leibe erlebten und die sich im Osten tagtäglich aufs neue ereignet.

R. Bleistein SJ

Eger, Rudolf: Die Brüder Wright und Graf Zeppelin. Wie die Luft erobert wurde. (154 S.) Einsiedeln 1956, Benziger Verlag. DM 7,20.

Wenn unsere technisch-interessierte Jugend trotz des sachlichen Titels und trotz des mehr einem Kinderbuch ähnelnden Formats das Buch in die Hand nimmt, wird sie es mit besonderer Aufmerksamkeit und Spannung lesen. Vereinigt es doch in sich mancherlei Vorteil: die technischen Errungenschaften werden spannend dargestellt; die Sprache ist treffsicher und jugendgemäß; die Entdecker werden in ihrem Lebenskampf bewundernswert gezeichnet. Daß die „Menschen" Wright und Zeppelin nicht hinter den „Technikern" Wright und Zeppelin verschwinden, scheint eine besonders nennenswerte Note dieses Buches zu sein, die es als Jugendbuch empfiehlt (K 10—15).

R. Bleistein SJ

Schittenhelm, Rosemarie: Von Tag zu Tag. Das große Mädchenbuch. 10. Aufl. 442 Bilder, großenteils in Buchdruck, 20 Foto- und Farbtafeln. (350 S.) Stuttgart, Francksche Verlagsbuchhandl. DM 12,50.

An Mädchenbüchern ist kein Mangel, auch nicht an guten. Aber vorliegendes Buch ist eine wertvolle Bereicherung dieser Literaturgattung. Die Ausstattung ist vornehm, dem Verlag entsprechend. Seite auf Seite spürt man, daß das Buch jungen Mädchen in der Zeit der werdenden Reife eine erprobte Ratgeberin auf alle Fragen sein will, die ein Mädchen in diesen Jahren beschäftigt. Mit liebevollem Verständnis hat eine Frau, die das Leben kennt, Fragen auf Fragen beantwortet: Kochkunst, Backen, Tischmanieren, Anstandsregeln, Garten, Kleidung, Toilettengeheimnisse, Lesen, Briefschreiben, Reisen, Sport und Spiel, Wandern, Fotografieren, kurz ein Vade mecum für das junge Mädchen in allen Lebenslagen. Auch tiefe Probleme werden von Fachleuten erörtert wie Kunstbetrachtung, Musik, Geschichte der Baustile, reich bebildert, und — das ist besonders zu begrüßen — ein Kapitel von einem bekannten Fachmann über den Unfug des Aberglaubens und der Horoskopie. Für eine neue Auflage wäre wohl ein Wort angebracht über die religiöse Haltung der Mädchen in diesen Jahren. Für Erzieher und Eltern ist das Buch eine sehr wertvolle Hilfe und kann nur wärmstens empfohlen werden.

Ph. Schmidt SJ

Literatur

Guardini, Romano: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit. 2. Auflage. (578 S.) München 1955, Kösel. Leinen DM 22,80.

Hölderlin ist kein geräuschvoller Schriftsteller, nicht einmal ein Dichter mit einem weithin klingenden Namen, wie etwa Goethe und Schiller. Sein Genius führt uns ganz abseits in stille Haine, tiefe Schluchten, auf einsame Gipfel und zur mythischen Schau über die Welt. Es ist, als ob er um letzte Sinndeutung unseres Daseins mehr zu sagen hätte als mancher feurige Komet der Literatur, mancher bekannte Planet der Vorzugsklasse.

Und so ist es in der Tat. Und Guardini erklärt uns, warum das so ist. Hölderlin ist nicht nur Dichter, sondern zugleich religiöser Seher. Daher kommt es wohl auch, daß seine Worte oft so geheimnisvoll wie die Aussagen der biblischen Propheten klingen und nach dem Ausleger verlangen. In Guardini nun hat der schwäbische Seher-Dichter einen gefunden, der ihn aufzuschließen versteht.

Die Deutung der Hölderlinschen Visionen erfolgt in 5 Kreisen: Strom und Berg; der Mensch und die Geschichte; die Götter und der religiöse Bezug; die Natur; Christus und das Christliche.

In den Kern des Hölderlinschen Weltbildes und seiner Frömmigkeit führen der 3., 4. und 5. Kreis. Die Götter Hölderlins sind keine dichterischen Phantasiegestalten. Sie sind nicht willkürlich erfunden, sondern Gegebenheiten. „Sie bedeuten die Sinnbereiche des Daseins, sofern dieses nicht nur vertraut und verfügbar, sondern auch geheimnisgesättigt und enthoben ist." Die heidnischen Götter, auch jene Hellas', tragen nun das Geheimnis und das Numinose so an sich, daß es „vom lebendigen Gott abgelöst und in sich selbst gestellt ist"

(342). Das Ganze und der Inbegriff der verschiedenen Sinnbereiche ist die Natur. Sie ist zwar göttlich, aber mehr als ein Gott; „sie ist das einfachhin Seiende, Anfang, Fortgang und Ende" (491). Aus ihr entfalten sich die Götter.

Nun die entscheidende Frage. Trotz ihres verkehrten Ursprungs können die heidnischen Götter in den christlichen Advent eintreten. Wie war es nun bei Hölderlin? Waren ihm die Götter wie durchsichtig, ein Durchgangspunkt, hinter dem Gott aufdämmerte — oder etwas Letztes? Die gleiche Frage ist damit für die Natur gestellt. Guardini gibt die Antwort: Hölderlins Geist starb ab, ehe bei ihm die Entscheidung fiel; alles bleibt in Schwebe.

Das gleiche Ergebnis steht am Ende seiner Ausführungen über den 5. Kreis: Hölderlin in seinem Bezug zu Christus und dem Christlichen. Auch hier bleibt alles in der Schwebe. So wird uns klar, daß zwar von Hölderlin her den Suchenden und Fragenden keine letzte Antwort kommen kann, er aber doch die Gemüter aufrührt, diese letzte Antwort weiter zu suchen und jenseits von ihm selbst — vielleicht — zu finden.

G. Fr. Klenk SJ

Lindemann, Reinhold: Kreuz und Eros. Paul Claudels Weltbild im „Seidenen Schuh". (188 S.) Frankfurt 1955, J. Knecht, Carolusdruckerei. DM 7,80.

Das große Drama Claudels entwirft in der Tat ein ganzes Weltbild. Lindemann legt daraus aber nur einen kleinen, wenn auch den spannungsreichsten Ausschnitt vor, die Liebe Rodrigos und Proezas. Im Vergleich zu ihr bleiben auch die anderen Formen des Liebesverhältnisses von Mann und Frau im Hintergrund. Nachdem er zuerst den „Spiel"-charakter des Dramas, dessen bizarre Formen das Verständnis erschweren, erläutert und als Symbol gerechtfertigt hat, entwickelt er die zuerst als Leidenschaft auftauchende, dann mehr und mehr sich läuternde Liebe der beiden Partner und zeigt, wie auch die Liebe von Mann und Frau erst durch das Kreuz geheiligt werden muß und dann in Gott ihre eigentliche Erfüllung findet. Der Verfasser hat recht, diese Gestalten Claudels neben und über die berühmten Paare Orpheus-Eurydice, Tristan-Isolde, Abälard-Heloise, Dante-Beatrice, Hyperion-Diotima zu stellen. Der Untertitel des in fast hymnischer Sprache geschriebenen Buches ist nicht zutreffend.

H. Becher S.J.

Claudel, Paul und *Rivière, Jacques:* Briefwechsel 1907—1914; übertragen von Hannah Szasz, herausgegeben von Robert Grosche. (264 S.) 2. Aufl. München 1955, Kösel. DM 9,50.

Der bedeutende Briefwechsel, der 1929 zuerst in Übersetzung erschien (vgl. diese Zs. 120 [1931] 467) ist noch heute zeitnah, insofern er das Suchen eines jungen Menschen, der vom Nichts bedroht ist, zeigt, der durch die gütige Weisheit und die aus dem Herzen stammende Kraft eines älteren Gefährten, der auch die Not des Unglaubens kannte, aber die Wahrheit fand, heimgeführt wurde. Überdies gewinnt der Briefwechsel eine neue Bedeutung durch den Vergleich mit den inzwischen veröffentlichten Briefen zwischen Claudel und Gide. Während der katholische Dichter hier, nachdem er ihn, Gide, gezwungen hatte, ganz klar zu schreiben, zurückhaltender und härter wird, öffnet er sich dem aufrichtigen Rivière zu voller christlicher Güte und brüderlicher Liebe.

H. Becher S.J.

Gedichte

Benn, Gottfried: Gedichte. (369 Seiten) Wiesbaden 1956, Limes Verlag. DM 14,80.

Durben, Wolfgang: Harte Lichter. Gedichte. (56 S.) Saarbrücken 1956, Saarländische Verlagsanstalt.

Ehrler, Hans Heinrich: Das Unvergängliche. Ausgewählt von E. K. Münz. (80 Seiten) Friedberg bei Augsburg 1955, Palloti-Verlag. DM 3,20.

Hasenkamp, Gottfried: Das Morgentor. Gedichte aus drei Jahrzehnten. (133 S.) Graz 1956, Styria. DM 8,70.

Burte, Hermann: Das Heil im Geiste. (319 S.) Offenburg 1953, Burda Verlag. DM 9,80.

Der 70. Geburtstag hat den Dichter Benn stark in den Vordergrund geschoben. Lorbeer hat er in reicher Fülle einheimsen können. Er ist wirklich ein Dichter. Er dichtet als Mensch, der aus dem Heil gefallen ist. Man ist sogar versucht zu sagen: der sich wohl dem Heil versagt hat. Das beweist der Gehalt seiner Gedichte und Werke, die, noch ganz anders wie Sartre, die Sinnlosigkeit und die Trauer dieser Welt nüchtern und unerbittlich bejahen. Ein Intellektualist, Schüler und Erfüller Nietzsches, Verächter und Prostituierer des Sinnlichen, nennt er sich selbst mit Stolz einen Nihilisten, der seiner Welt Gestalt verleiht. Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie das Aus-dem-Heil-Gefallensein auch die Form beeinflußt, die wahre Schönheit ersetzt durch ästhetische Verirrungen, die sich der Trümmerstücke bedient, um — allerdings — oft erschütternde und furchtbare Bauten aufzuführen. Montage, zusammengesetzte Assoziationen (die oft die Reimnot herbeizwingt), Rhythmus (der zuweilen an die verbrauchten Heine-strophen) gemahnt, Sprachengemisch usw. Aber — es ist gekonnt. So verkörpert Benn zweifellos einen Teil der geistigen Gegenwart. Es ist der Teil, der von sich selbst am meisten überzeugt ist, der an

der Spitze der Menschheitsbewegung zu stehen glaubt und alles übrige hinter sich gelassen hat: Dichter und beredte Lobpreiser. Es ist nur merkwürdig, daß die Kritik, die aus altem oder wiedergewonnenem Glauben, Glauben an Gott, Offenbarung, Menschheit, Welt, kommt, Benn versteht und ihn zu würdigen weiß; während die Welt des Glaubens den anderen ein verschlossenes Buch ist. Was das Gedicht in Gestalt sagt, erläutert der Kritiker und Selbstbeschreiber Benn in seinen Prosaschriften. Einige sind gesammelt in Gottfried Benn, Über mich selbst (1886—1956) München 1956, A. Langen und G. Müller.

Durben ist vielleicht in seiner Form und in seiner Klage abhängig von Benn, wenigstens von seinem „Existentialismus". Eine harte, aber auch eigenwillige Jugend erklärt es vielleicht; doch möchte man auf Grund seines „Gemütes", das der Naturwissenschaftler Benn ablehnt, eine Entwicklung des nicht unbegabten, 1933 geborenen Dichters erwarten.

Ehrler ist der besinnliche, mit der Ordnung der Dinge, die in der Hand des unsichtbaren Gottes ruhen, verbundene und Verbindung suchende Dichter. Fast verschwebend rinnen seine Verse; er sucht Gott nicht in den Gewittern, sondern im linden Vorübergang seines Hauches. Die kleine Auswahl birgt einiges aus dem großen Reichtum seines Gesamtwerkes, das den gläubigen und nach Sammlung verlangenden Menschen erhebt.

Hasenkamp legt selbst eine Auswahl seiner Gedichte vor. Vielleicht an Hölderlin oder an Gertrud von le Fort erweckt, sind seine Hymnen und hymnischen Gedichte die Früchte eines kraftvollen Mannes, der aus ganzem Glaubensbesitz dichtet und die natürliche und sakramentale Welt nur als eine Einheit sehen kann. Das Kirchenjahr, die Natur, das geschichtsschwere Salzburg, die Ehe, Liebe, Leben und Tod: alles umfaßt, vertieft, erhebt, überhöht der katholische Glaube.

Der protestantische Schwarzwalddichter Burte gibt ebenfalls eine Auswahl seiner Gedichte in vier Abteilungen: Welt, Weib, Mensch. Leider oft allzu wortreich, — viele Stücke sind sogar nur gereimte Gedanken — besingt er die Natur seiner Heimat, die Liebe, seine persönliche Stellung zum Menschensohn und den Menschen mit seinem Leid, aber auch mit seiner schöpferischen Überwindung der Natur und des Schicksals. Er steht aber mehr als einzelner, während Hasenkamp sich in der Mitte seiner Brüder weiß. H. Becher S.J.

Lorenzer, Raimund: Gedichte. (59 S.) Salzburg 1953, A. Stifter-Gemeinde. DM 1,50.

Ein naturfrommes Gemüt sucht in moderner Sprache, was nicht immer einen Vorzug bedeutet, den lyrischen Ausdruck der Landschaft und ihrer Wirkung auf den Menschen zu finden. Innigkeit und Besinnlichkeit sind ausgeprägte Vorzüge der Dichtungen. H. Becher S.J.

Reiners, Ludwig: Der ewige Brunnen. Ein Volksbuch deutscher Dichtung. (946 S.) München 1955, C. H. Beck. DM 9,80.

Unter den vielen Anthologien deutscher Dichtung gebührt dieser Auswahl eine besondere Stellung: Sie enthält Altes und Neues, Langbewährtes und anderes, was mit Recht Eingang in unser Herz begehrt, Meisterwerke unserer Großen, Volkslieder und Volksreime, Ernst und Scherz. Reiners hat sich von dem Plan leiten lassen, den Goethe für ein solches Volksbuch entwarf, aber leider nicht verwirklichte. Er folgte ihm auch darin, daß er die Gedichte nicht nach den Verfassern, sondern nach dem Gehalt ordnete. Zwar wird jeder Leser einiges vermissen; aber er wird vieles finden, was ihm unbekannt ist, und er möge jene Verse, die er vergebens suchte, abschreiben und dem so preiswürdigen und preiswerten Buch beilegen, damit es ihn zu jeder Zeit, im Alltag wie in den Stunden der Besinnung erhebe und den Lebenspfad erhelle. H. Becher S.J.

Romane

Matthies, Kurt: Ich hörte die Lerchen singen. Ein Tagebuch aus dem Osten 1941—1945. (281 S.) München 1956, Kösel. DM 12,80.

Man konnte auch als Wachsoldat und auf der Schreibstube das ganze Elend des Krieges erleben. Freilich wird das Grauenvolle dann nicht so ausschließlich in äußeren Vorgängen als in den inneren Erlebnissen gesehen werden. Eine solche Darstellung des Krieges gibt Matthies, dem dann die Berührung mit der Natur immer wieder die seelische Ruhe und den geistigen Maßstab gibt. Dennoch befriedigt das Buch nicht. Es scheint uns unecht zu sein: Sowohl die (seltenen) Entgleisungen in rohen Ausdrükken wie vor allem die künstlichen Sprachbildungen und die aufs Schöne ausgerichteten Beobachtungen verraten Sprachabsicht, die, vielleicht nach dem Vorbild von Ernst Jünger, in der Natur ein Symbol menschlicher Werte und Ordnungen sucht. Es fehlt die letzte innere Einheit des ergriffenen Menschen. H. Becher SJ

Risse, Heinz: Große Fahrt und falsches Spiel. Roman. (264 S.) A. Langen-G. Müller, München 1956. DM 14,80.

Vier Matrosen retten sich aus einem Schiffbruch auf eine unbewohnte Orkneyinsel.

Sie sind daran zu verhungern und würfeln, wer von ihnen sich zuerst opfern soll, um den Gefährten als Nahrung zu dienen. Derjenige, auf den das Los trifft, flieht. Zufällig landet ein Schiff. Die drei lassen ihren Kameraden im Stich. Diese Untat verfolgt die Überlebenden. Sie büßen ihre Schuld mit ihrem Tod, der am furchtbarsten den Gewissenlosesten unter ihnen trifft, der durch einen falschen Würfel seinen die gleiche Frau liebenden Kameraden aus dem Weg räumte. Man kann es getrost Meisterschaft nennen, was Risse in diesem Roman zeigt, der mit unheimlicher Folgerichtigkeit trotz der merkwürdigsten und doch sich wie von selbst ergebenden Verwicklungen seinem Ziel zustrebt. Nicht weniger verdienstvoll ist es, daß die geheime Ordnung der Welt, hinter der der persönliche Gott steht, ganz unaufdringlich gegenwärtig ist. H. Becher SJ

Glas, Simon: Jeder wie er kann. (164 S.) Braunschweig 1956, G. Westermann. DM 8,80.

Ein junger Mann sieht, als er spät nachts heimkommt, daß sich vor seinem Haus ein Verkehrsunfall ereignet hat; die Polizei ist dabei, einen Toten wegzuschaffen und die Trümmer zu beseitigen. Im dunklen Vorgarten ergreift eine junge Frau seine Hand und bittet ihn um Hilfe. Er trägt die Verletzte, die von einem älteren Herrn begleitet wird, in sein Haus, ohne sich Rechenschaft über seine Beweggründe zu geben. Es stellt sich heraus, daß die junge Frau in der Trunkenheit am Steuer saß, mit dem Mitarbeiter ihres Mannes verwundet wurde, während der Gatte tot blieb. Der Zwiespalt der Gefühle steigert sich: der Wille zu helfen und die Furcht, sich gegen das Gesetz zu verfehlen. Es entwickeln sich äußere und innere Wirrungen. Das Ganze soll wohl ein Bild des heutigen Menschen mit seinen sich so vielfach überschneidenden Beziehungen und seiner mangelnden Klarheit und Entscheidungskraft sein. Es wäre aber Aufgabe des Dichters, diese Verworrenheit so darzustellen, daß er ihre innere Wurzel sichtbar macht und nach einer Sinnhaftigkeit sucht. Das Erzählte jedoch bleibt ein einziges nebelhaftes Gewoge von Menschlichkeit, Mitgefühl, Ichsucht, Sensationslust und Unsicherheit. H. Becher SJ

Betzner, Anton: Die schwarze Mitgift. Roman. (394 Seiten) Graz 1956, Styria. DM 13,50.

Der Roman spielt unmittelbar nach dem Krieg im Saargebiet und schildert die menschlichen Verhältnisse. Sitten- und herzlose Menschen spielen sich nach oben. Die breite Menge strebt gierig nach dem Gewinn irdischer Güter, nach Zerstreuung und Vergnügen. Die tiefe religiöse Auffassung des Lebens, die zugleich auch menschlich gütig und hilfsbereit ist, hat sich nur bei wenigen erhalten. Das Geschehen rahmt sich um das Schicksal zweier junger Menschen, die sich schon vor ihrer Großjährigkeit finden und lieben, da sie sich eins fühlen in dem Drang, dem Ungeist der Zeit zu entfliehen, und sie im Bereich edler Liebe ihre Seele gemeinsam retten wollen. Das Mädchen, Tochter eines früheren Hausierers und jetzigen Textilfabrikanten, wird von ihrem Vater verfolgt. Die beiden flüchten. Nachdem sie sich lange rein hielten, überwältigt sie schließlich in der Not der Heimatlosigkeit die Liebe; der Vater des Mädchens verschließt auch das Haus des Geliebten, dessen Eltern Verständnis haben. Die junge Mutter stirbt; Georg geht in seelischer Verwirrung in den Tod, um bei Angelika zu sein. Die Not, ob er ewig gerettet sei, quält Vater und Mutter. Der Vater stirbt in dieser Qual; die Mutter sucht von Gott ein Zeichen, ob ihre Gebete erhört worden sind, und gewinnt schließlich auf einer Wallfahrt die Ergebung in Gottes Willen zurück. Der Roman gewinnt seine Kraft durch die unerbittliche Zeichnung der Tage, der Menschen, der seelischen Vorgänge. Vor allem aber steigt er zu einer außerordentlichen Höhe, wenn er die göttliche Gerechtigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit siegen läßt nicht nur über die Bösen, sondern auch über die Guten, die in ihrer Seelennot Gottes Willen zwingen wollen. Auch im Aufbau und in der Sprache zeigt sich der Dichter seinem Stoff und dem inneren Gehalt gewachsen. Allerdings ist es oft zu wortreich und hält eine „sentimentalische" Linie. Eine größere Sparsamkeit und ruhige Abgeklärtheit wäre ein Zeichen von noch größerer dichterischer Begabung und Inbrunst. H. Becher SJ

Felber, Eugen: Ich bin. Du bist. Er ist. Kleine Prosa. (192 S.) Zürich 1956, Artemis-Verlag. Schw. Fr. 9,40.

Ein junger Schweizer Dichter sammelt die kleinen Bilder seiner Erfahrungen mit der Natur und den Menschen seiner Heimat. Sein geistiges Auge ist dem Schönen, dem Ernsten, dem Aufbauenden, aber auch der Vergänglichkeit und dem Tod geöffnet, die eine neue Welt erschließen. Der eilige Leser wird Wiederholungen feststellen. Wer langsam und stückweise sich vom Dichter führen läßt, wird mit der Schönheit der Sprache den geistigen Reichtum und die strömende Kraft verkosten, aus der diese „kleine Prosa" lebt. H. Becher SJ

Pirandello, Luigi: Humoresken und Satiren. (270 S.) Heidelberg, Drei Brükken Verlag. DM 12,80.

Pirandello hat seinen Ruf als Dramatiker, aber er ist auch ein ausgezeichneter Erzähler. Gewiß wird der Humorist und Satiriker durch das Ausweichen ins Groteske

leichter die Aufmerksamkeit und die Spannung der Leser wecken; aber die Meisterschaft Pirandellos stellt mit wenigen Beobachtungen und Feststellungen Personen, Natur und Umwelt vor uns hin, daß man seine echte Freude hat. Mag auch der Inhalt, das Burleske, das Verdrehte und die kleinen Schwächen der Menschen der einzelnen Geschichten nicht so wichtig sein — das letzte Stück „die Leibreute" geht jedoch ins Tiefmenschliche —, das Wichtigste dieses Buches ist das Dichterische, die Kunst. Dichter sind selten; Pirandello ist einer. H. Becher SJ

Frigerio, Vittore: Ein Drama. Roman. (328 S.) München 1955, Rex-Verlag. DM 12,80.

Lore, die Tochter eines Arztes, verliert ihren Bräutigam durch einen Bergunfall und heiratet, mehr aus Vernunft als aus Liebe, einen tüchtigen Kaufmann, mit dem sie dann doch eine glückliche Ehe führt. Diese wird gestört, als der Mann, der Abstinent ist, einmal Wein trinkt und nun eine ererbte Leidenschaft erwacht. Lore läßt sich fast durch eine tückische Freundin bewegen, sich scheiden zu lassen; der fromme Sohn bringt sie wieder zur Besinnung. Das Drama, das am Ende noch kriminalistisch bewegt wird, endet schließlich versöhnlich: Der Mann bezwingt seine Leidenschaft, der Sohn wird Priester. Der stoffhungrige Leser kommt auf seine Rechnung. Aber das aufdringliche und zugleich ungeschickte Moralisieren, die auch sprachlich ungelenke Art des Berichtes (dessen Personengefüge jedoch kunstgerecht zusammengestellt ist), erlaubt keine literarische Würdigung. Auch der katholische Unterhaltungsroman muß von einem ergriffenen Schriftsteller gestaltet werden. Hier werden Geschehnisse, wie sie das Leben wohl bietet, aneinandergereiht, bis eine glückliche und brave Lösung das Ganze abschließt. H. Becher S.J.

Faulkner, William: Schall und Wahn. Roman. (338 S.) Stuttgart 1956, Scherz u. Goverts Verlag. DM 17,80.

Mittelpunkt des Romans ist der irrsinnige Ben, der mit Eltern, Geschwistern und den Negerdienstboten, besonders der alten Dilsey in Armut und moralischem Elend die Schuld der Väter in grausiger Lichtlosigkeit trägt. Ben ist es selbst, der uns weithin in der Manier von James Joyce in die Verhältnisse seiner Familie einführt und ihre Schicksale enthüllt. Wir können das intellektualistische Experiment eines noch so großen Könners jedoch keine Kunst nennen. H. Becher SJ

White, Antonia: Ein Hexenhaus. Roman. (306 S.) Frankfurt 1956, J. Knecht, Carolusdruckerei. DM 11,80.

White weiß munter zu erzählen vom leichtfertigen Völkchen der Schauspieler und Maler, aber dringt doch bald ein in den tiefen Ernst des gefährlichen, dem Wechsel der Gemütsbewegungen ausgelieferten Lebens. Die junge Klara heiratet, nachdem sie von dem eigentlich von ihr geliebten Stephan verraten wurde, Archie, mit dem sie schon früher verlobt war und den ihr Vater besonders schätzte. In den Jahren des Wartens ist Archie aber dem Trunk verfallen. So kommt es nicht zu einer eigentlichen Annäherung, vielmehr nach monatelangem, nur selten freudig erhelltem Leiden zu einer von beiden Seiten gewünschten Trennung. Die Verfasserin stellt hauptsächlich die psychologische Entwicklung dar, hinter der aber doch die katholische Überzeugung als Ordnungspunkt steht. Sehr gut geglückt scheint uns zu sein, wie die Religion als Grundhaltung, als weithin äußerliche Form, aber doch auch als im Gewissen wirksame Kraft wie selbstverständlich in die Motive und Überlegungen einbezogen wird. H. Becher SJ

Kossak, Zofia: Die Perlen der heiligen Ursula. Legenden. Mit einem Nachwort von Heinrich Suso Braun. (240 S.) Luzern 1956, Räber & Cie. DM 11,50.

Mit dem Wort Legende verbinden wir für gewöhnlich auch den Begriff einer gewissen Erzählungsform, die den heiligen Inhalt sowohl verhüllt wie enthüllt. Diese Form pflegt die aus Polen geflüchtete und in England lebende Dichterin nicht. Sie erzählt, wenn man es so nennen will, „modern". Aber ihre Kunst ist es, daß sie doch die heiligen Geschehnisse aus dem Leben der heiligen Georg, Nikolaus, Ursula, Hieronymus, Franz Xaver usw. uns so nahebringt, daß wir von ihnen berührt werden und uns selbst von der aufrufenden Gnade Gottes angesprochen fühlen.

H. Becher SJ

Hünermann, Wilhelm: Meister Douvermann, der Bildschnitzer Unserer Lieben Frau. Ein Künstlerroman vom Niederrhein. (284 S.) Bonn 1956, Bonner Buchgemeinde. DM 9,80.

Vor fünfzig Jahren hätte man das Buch, bescheidener und richtiger, eine kulturgeschichtliche Erzählung genannt. Um die Hauptperson kreisen die Männer und Frauen aus Kleve, Kalkar und Xanten, aus dem Raum des ehemaligen Herzogtums Kleve in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Alter Glaube und Reformation, Fürstenpolitik und städtischer Unternehmungsgeist, Kunst, Handel und Wandel, Alltag und Festfreude, üppiges Leben und soziale Not, Leichtsinn und Leidenschaft, Treue und Verrat spiegeln sich im Buch wieder. Es ist ein schönes Bild des reichen Lebens dieser Zeit, deren letzte Kräfte auch noch die unseren sind.

H. Becher SJ

1956 K 2835 v

10. OKT. 1961
29. JAN. 1962
9. MAI 1963
-8. NOV. 1963
10. DEZ. 1963
1. DEZ. 1964
29. JAN 1965
16. MAI 1966
14. Dez. 1970
18. AUG. 1971
-7. SEP. 1974
26. JUNI 1978
18. JULI 1979
18. März 1980
24. MAI 1982
11. MRZ. 1983

7,70