Eingrissene Seiten 101 - 108

N12<522017685 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

28. 11. 1965

STIMMEN DER ZEIT

# STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

160. BAND

1956/1957

VERLAG HERDER FREIBURG




Gk 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 160. BANDES


* * * Der Kampf um Algerien . . . . . 278
Becher, Hubert, Der stille Amerikaner* . . . . . 68
— Jochen Klepper und Robert Musil in ihren Tagebüchern . . . . . 328
Bertrams, Wilhelm, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche . . . . . 252
Braig, Friedrich, Peter Dörfler . . . . . 43
Brunner, August, Der christliche Narr* . . . . . 299
Décarreaux, Jean, Durch Serbien und Mazedonien . . . . . 352
Falk, Heinrich, Die Taktik der kommunistischen Kirchenverfolgung* . . . . . 466
Gundlach, Gustav, Die Katholiken und die Bundesrepublik . . . . . 361
Hertling, Ludwig, Urkirchenromantik . . . . . 321
Hillig, Franz, Die Sechzehn am Schafott . . . . . 241
— Autobusreisen* . . . . . 389
Hollenbach, Johannes M., Jenseits der Bekenntnisschule. Anthropologische Erwägungen zur Schulreform . . . . . 268
Johannesson, Lechard, Sven Stolpe als Schriftsteller und Kritiker* . . . . . 62
Kempf, Friedrich, Tragische Macht . . . . . 81
Klenk, Friedrich, Das Problem der nationalen Minderheiten* . . . . . 143
Kobetz, Johann, Ein Sowjetschriftsteller greift die Grundlagen der „klassenlosen" Gesellschaft an* . . . . . 305
Krauss, Günther, Zum Konkordatsurteil . . . . . 343
Middendorff, Wolf, Richter und Spezialist . . . . . 285
* * * Das gegenseitige Mißverständnis. Zum Problem der Ungarnflüchtlinge* . . 227
Molitor, Bruno, Sparen . . . . . 195
Monzel, Nikolaus, Gemeinde der Heiligen und „Massenheilsanstalt" . . . . . 422
Nell-Breuning, Oswald v., Arbeit und Muße . . . . . 93
— Zur Gewerkschaftsfrage heute . . . . . 436
Neuner, Josef, Die ganze Kirche . . . . . 401
Overhage, Paul, Der Neandertaler. Der Wandel seines Bildes . . . . . 209
— Der Piltdown-Betrug* . . . . . 385
Pereira, Clemente, Zehn Jahre religiöse Schülerwochen* . . . . . 463
Peters, Karl, Gedanken zur Kriminalstrafe . . . . . 12
Rahner, Karl, Das Charismatische in der Kirche . . . . . 161
Schade, Herbert, Romanische Kunst . . . . . 109
— Fernand Léger: Geheimnis einer technisierten Welt* . . . . . 302
— Das Museum: Vom Raritätenkabinett zur Repräsentation des Geistes* . . . . 382
Schmitz, Emil, Italiens Süden . . . . . 126
Schrainer, Alfons, Studentenförderung . . . . . 100
Sofer, Johann, Françoise Sagan* . . . . . 147
Stolpe, Sven, Laxness und der Katholizismus . . . . . 413
Ungern-Sternberg, Roderich v., Zum „Statistischen Jahrbuch" der Sowjetunion* 66
Vlekke, Bernhard, Holland ohne Kolonien . . . . . 186
Vogt, Ernst, Die Bundesgemeinde vom Toten Meer . . . . . 28
de Vries, Wilhelm, Verstehen wir die Ostkirche? . . . . . 117
Wallraff, Hermann, Ordnungsethische Anrufe aus dem Vollzug der Automation . 1


Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

# INHALTSÜBERSICHT

## I. THEOLOGIE

*August Brunner,* Der christliche Narr* . . . . . 299
*Nikolaus Monzel,* Gemeinde der Heiligen und „Massenheilsanstalt“ . . . 422
*Josef Neuner,* Die ganze Kirche . . . . . 401
*Karl Rahner,* Das Charismatische in der Kirche . . . . . 161
*Wilhelm de Vries,* Verstehen wir die Ostkirche? . . . . . 117
*Ernst Vogt,* Die Bundesgemeinde vom Toten Meer . . . . . 28

## II. KIRCHE IN DER WELT

*Wilhelm Bertrams,* Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche . . . . . 252
*Gustav Gundlach,* Die Katholiken und die Bundesrepublik . . . . . 361
*Friedrich Klenk,* Das Problem der nationalen Minderheiten* . . . . . 143
*Günther Krauss,* Zum Konkordatsurteil . . . . . 343
* * * Der Kampf um Algerien . . . . . 278

## III. GESCHICHTE DER KIRCHE

*Ludwig Hertling,* Urkirchenromantik . . . . . 321
*Franz Hillig,* Die Sechzehn am Schafott . . . . . 241
*Friedrich Kempf,* Tragische Macht . . . . . 81

## IV. BILDUNG

*Johannes M. Hollenbach,* Jenseits der Bekenntnisschule. Anthropologische Erwägungen zur Schulreform . . . . . 268
*Clemente Pereira,* Zehn Jahre religiöse Schülerwochen* . . . . . 463
*Alfons Schrainer,* Studentenförderung . . . . . 100

## V. RECHT

*Wolf Middendorff,* Richter und Spezialist . . . . . 285
*Karl Peters,* Gedanken zur Kriminalstrafe . . . . . 12

## VI. LITERATUR

*Hubert Becher,* Der stille Amerikaner* . . . . . 68
– Jochen Klepper und Robert Musil in ihren Tagebüchern . . . . . 328

*Friedrich Braig,* Peter Dörfler . . . . . 43
*Lechard Johannesson,* Sven Stolpe als Schriftsteller und Kritiker* . . . . 62
*Johann Sofer,* Françoise Sagan* . . . . . 147
*Sven Stolpe,* Laxness und der Katholizismus . . . . . 413

## VII. KUNST

*Herbert Schade,* Romanische Kunst . . . . . 109
– Fernand Léger: Geheimnis einer technisierten Welt* . . . . . 302
– Das Museum: Vom Raritätenkabinett zur Repräsentation des Geistes* . . 382

## VIII. VORGESCHICHTE

*Paul Overhage,* Der Neandertaler. Der Wandel seines Bildes . . . . . 209
– Der Piltdown-Betrug* . . . . . 385

## IX. FREMDE LÄNDER

*Jean Décarreaux,* Durch Serbien und Mazedonien . . . . . 352
*Franz Hillig,* Autobusreisen* . . . . . 389
*Emil Schmitz,* Italiens Süden . . . . . 126
*Bernhard Vlekke,* Holland ohne Kolonien . . . . . 186

## X. SOZIOLOGIE UND VOLKSWIRTSCHAFT

*Bruno Molitor,* Sparen . . . . . 195
*Oswald von Nell-Breuning,* Arbeit und Muße . . . . . 93
– Zur Gewerkschaftsfrage heute . . . . . 436
*Hermann J. Wallraff,* Ordnungsethische Anrufe aus dem Vollzug der Automation . . . . . 1

## XI. AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM KOMMUNISMUS

*Heinrich Falk,* Die Taktik der kommunistischen Kirchenverfolgung* . . . 466
*Johann Kobetz,* Ein Sowjetschriftsteller greift die Grundlagen der „klassenlosen" Gesellschaft an* . . . . . 305
*Roderich von Ungern-Sternberg,* Zum „Statistischen Jahrbuch" der Sowjetunion* . . . . . 66
* * * Das gegenseitige Mißverständnis. Zum Problem der Ungarnflüchtlinge* . . . . . 227

## ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

*Kirche:* Eine wichtige Lehräußerung der französischen Bischöfe 374 – Das päpstliche Werk zur Verbreitung des Glaubens und die katholische Kirche in USA 54 – Das Christentum in Ägypten 61 – Die Jesuiten und die ärztliche Heilkunde 56 – Zur Nachwuchsfrage in den weiblichen Orden 378 – Wieder einmal Jesuitenfabeln 460.

*Geistige Bewegungen in der Welt:* Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa 137 – Der Protestantismus in Chile 60 – Die Lebenskraft des Islams 226 – Die politischen Parteien in den USA 55.

*Bildung:* Verbreitung des Buches in der Welt 57 – Wann ist ein Film moralisch tragbar? 140 – Zur Reform der chinesischen Schrift 461 – Katholische Presse in Kirche und Welt 458.

*Der Mensch in der Welt:* Brot für alle 297 – Die Bevölkerung Algeriens 60 – Die Herkunftsländer unserer hauptsächlichen Nahrungspflanzen 225.

*Bedrohungen der Menschen:* Gegen die Anwendung der Tortur 139 – Opfer des Verkehrs 381 – Gefahr des Zigarettenrauchens 381.

*Der Kommunismus und seine Wegbereiter:* Kommunismus und Atheismus 379 – Religion und Kirche in der UdSSR 141 – Ein Wörterbuch für Philosophie in der Sowjetunion 227 – Militärische Hintergründe der sowjetischen Führungskrise 376 – Moskauer Asienpolitik 59 – Das erste Jahr des 6. Fünfjahresplanes in der Sowjetunion 295 – Neue Zentren der Schwerindustrie in der Sowjetunion 58 – Kerala - ein Mahnzeichen 296 – Verteilung des Landbesitzes in Südamerika 462 – Koexistenz? 457.

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN


Betrachtungen zur Gegenwart 238
Christliche Meditation 73
Dokumente der Zeit 159
Erzählungen 240, 318
Erziehung und Schule 308
Geographie 480
Geschichte 478
Grundlagen des Bolschewismus 236
Heilige Schrift 153
Jugendschriften 320
Kunstgeschichte 157
Zum geistlichen Leben 313
Pädagogik 477
Philosophie 74, 233, 475
Für die Reise 317
Romane 77, 318
Soziologie 476
Theologie 156, 473
Völker- und Staatsrecht 315
Zeitgeschichte 76

# VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN


*Adelsberger, L.*, Auschwitz 160

*Adolph, W.*, Atheismus am Steuer 466

*Allan, D. J.*, Die Philosophie des Aristoteles 233

*Antweiler, A.*, Das Problem der Willensfreiheit 476

*Antz, J.* und *Pöggeler, F.* (Hrsg.), Friedrich Wilhelm Foerster und seine Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart 309

*Bachofen, J. J.*, Der Mythus von Orient und Okzident 395

*Baden, H. J.*, Ende und Anfang der Humanität 239

*Balthasar, H. U. v.*, Thessalonicher- und Pastoralbriefe des heiligen Paulus 73

— Das betrachtende Gebet 73

*Baskin, M. P.*, Materialismus u. Religion 379

*Becker, H.*, Kulturpolitik und Schule 312

*Bienert, W.*, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel 393

*Biser, E.*, Kolosser- und Philemonbrief 74

*Böll, H.*, Irisches Tagebuch 317

*Bokler, W.*, Vom Abitur zum Studium 311

*Bonaventura, J. F.*, Das Leben des heiligen Franz von Assisi 400

*Bonsirven, J.*, Le Témoin du Verbe 393

*Boylan, M. E.*, Die Kunst des freien inneren Betens 314

*Breedveld, W.*, Der Eid der Frau Malcorde 79

*Brittain, R.*, Brot für alle 298

*Bruno de Jésus-Marie*, Le Sang du Carmel ou la véritable Passion des Seize Carmélites de Compiègne 243

*Buchner, E.*, Die alte Pinakothek in München 382

*Busemann, A.*, Höhere Begabung 310

*Calvez, J. Y.*, La Pensée de Karl Marx 236

Columbus Hausatlas in Wort und Bild 480

*Coreth, E.*, Grundfragen des menschlichen Daseins 238

*Costain, T. B.*, Die große Chance 479

*Cullmann, O.*, Christus und die Zeit 393

*Damjan, M.*, Pony das Seepferdchen 320

*Dempf, A.*, Die Einheit der Wissenschaft 476

*Dietz, M.*, Kleine Philokalie 314

*Doderer, H. v.*, Die Dämonen 77

*Dufay, F.*, Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes 466

*Dunin Borkowski, St. v.*, Miniaturen erzieherischer Kunst 309

*Ehrlich, W.*, Ethik 235

*Eismann, P.*, Der junge Tag 320

*Ellwein, T.*, Pflegt die deutsche Schule Bürgerbewußtsein? 311

*Ernst-Weis, A.*, So war es in Lothringen 399

*Espe, H.* (Hrsg.), Die Bedeutung der vergleichenden Erziehungswissenschaft und Schule 308

*Esposito, R. F.*, La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni 479

*Fabbri, D.*, Prozeß Jesu 320

*Fernandez, J.*, Spanisches Erbe und Tradition 316

*Ferrari, A.*, Der Beitrag der Jesuiten zum Fortschritt in der Heilkunde 56

*Fessard, G.*, La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola 313

*Fischer, H.*, Die Aktualität Plotins über die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik 233

Das Fischer Lexikon Bd. II 476

*Flornoy, B.*, Rätselhaftes Inkareich 318

*Friedenthal, R.*, Die Welt in der Nußschale 319

*Friedmann, H.*, Das Gemüt 476

*Fries, H.*, Bultmann-Barth und die katholische Theologie 156

*Ganss, G. E.*, Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University 311

*Gantner, J., Pobé, M., Roubier, J.*, Gallia Romanica 109

*Gantner, J.*, Romanische Plastik 109

*Gardi, R.*, Tambaran 318

*Gargarin, A. P.*, Die Entstehung und der Klassencharakter des Christentums 141

*Genter, B.*, Spanien, Vorposten des Abendlandes 317

*Gerstenmaier, E.*, Reden und Aufsätze 397

*Gladkow, F.*, Der Schnee schmilzt 320

*Görlitz, W.*, Die Junker, Adel und Bauer im deutschen Osten 398

*Gordon, C. H.*, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testamentes 153

*Greene, G.*, Der stille Amerikaner 68

*Guardini, R.*, Universitätspredigten 238

*Häring, B.*, Macht und Ohnmacht der Religion 156

*Haftmann, W.*, Malerei im 20. Jahrh. 157

*Hahne, H.*, In der Pause 309

*Hammelrath, W.*, Volksbildung — Arbeiterbildung 309

Handbuch 4 der katholischen Filmkommission für Deutschland 140

*Heckel, H.*, Deutsches Privatschulrecht 309

— Recht und Gerechtigkeit 312

*Heinemann, Kl.-R.*, Sturm der Götter 159

*Helwig, W.*, Das Steppenverhör 319

*Hildebrandt, W.*, Die Sowjetunion 160

*Hilker, F.*, Pädagogik im Bild 309

*Hillingen, W.*, Plan und Wirklichkeit im sozialkundlichen Unterricht 312

*Hinterhäuser, H.*, Italien zwischen schwarz und rot 317

*Hofer, W.*, Geschichte zwischen Philosophie und Politik 478

*Hoffmann, E.*, Pädagogischer Humanismus 310

*Hollenbach, J. M.*, Der Mensch als Entwurf 477

*Inghelram, D.*, Sarai und die Ägypterin 79

*Jordan, P.*, Der gescheiterte Aufstand 239

Iro-Auto-Atlas Österreich 480

Iro-Autoführer Italien 480

*Iserloh, E.*, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm v. Ockham 473

*Jullien, M. A.*, Skizzen und Vorarbeiten zu einem Werk über die vergleichende Erziehung 308

*Kamphoevener, E. S. v.*, An Nachtfeuern der Karawan-Serail 320

*Kantzenbach, F. W.*, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation 473

*Karrer, O.*, Das Reich Gottes heute 314

*Kern, F.*, Asóka Kaiser und Missionar 399

*Klaus, G.*, Jesuiten, Gott, Materie 457

*Klepper, J.*, Unter dem Schatten deiner Flügel 328

*Kraus, H. J.*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testamentes von der Reformation bis zur Gegenwart 153

*Krein, D.*, Chefarzt Dr. Landen 79

*Kremer, E.*, Rußland und die Welt von morgen 457

*Kriekemans, A.*, Principes de l'éducation religieuse, morale et sociale 310

*Krings, H.*, Medidation des Denkens 475

*Küng, H.*, Rechtfertigung 474

*Kuhl, C.*, Israels Propheten 154

*Lakebrink, B.*, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik 233

*Leclercq, J., David, Jakob*, Die Familie 477

*Leeuw, G. van der*, Phänomenologie der Religion 394

*le Fort, G. v.*, Aufzeichnungen und Erinnerungen 242

Leiturgia II. und III. Band 156

*Lewis, C. S.*, Christentum schlechthin 74

*Löwith, K.*, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen 235

*Lücker, E.*, Die praktisch-intellektuelle Begabung der Mädchen in ihrer Bedeutung für ihren Berufseinsatz 310

*Marcel, G.*, Der Mensch als Problem 74

— Metaphysisches Tagebuch 74

*Markert, W.* (Hrsgb.), Osteuropa-Handbuch Jugoslawien 77

*Marshall, B.*, Die rote Donau 80

*Maturi, G.*, Il problema Giuridico della comunità internazionale 315

*Maue, M. F.*, Lotte 79

*Maurach, R.*, Handbuch der Sowjetverfassung 76

*Meißner, B.*, Sowjetrußland zwischen Revolution und Restauration 160

Mélanges sur les humanités. Publication Collège Jean de Brébeuf Montreal 311

*Merton, T.*, Keiner ist eine Insel 314

*Messineo, A.*, Il Problema delle minoranze nazionali 143

*Metz, P.*, Das goldene Evangelienbuch von Echternach im Germanischen National-Museum zu Nürnberg 158

*Meursen, T.*, Holland 317

*Michaelis, W.*, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament 155

*Michel, A.*, Religiöse Probleme in einem Lande unter kommunistischer Herrschaft 466

*Misraki, P.*, Und meine Augen sehen 240

*Mönnich, H.*, Erst die Toten haben ausgelernt 319

*Murciaux, Chr.*, Saëta für Pontius Pilatus 80

*Musil, R.*, Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden 328

*Nigg, W.*, Der christliche Narr 299

*Noth, M.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament 154

*Oetinger, F.*, Partnerschaft 311

— Freiheit die ich meine 312

*D'Otremont, St.*, Thomas Quercy 240

*De Pange, J.*, Die Mühlen Gottes 399

*Parc, J. du*, Appassionata 79

*Perquin, N.*, De Weg naar de Universiteit 311

*Pies, O.*, Das große Gespräch 73

*Pöggeler, F.*, Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters 477

*Ritter, G.*, Der Schlieffenplan 159

*Sagan, Fr.*, Bonjour tristesse 147

— Un certain sourire 147

*Salvador, T.*, Ich stürzte aus der Ewigkeit 480

*Saurbier, B.*, Geschichte der Leibesübungen 310

*Schaaf, J.*, Grundprinzipien der Wissenssoziologie 475

*Schebesta, P.*, Die Negrito Asiens 396

*Schedl, C.*, Geschichte des Alten Testamentes 394

*Scheibert, P.*, Von Bakunin zu Lenin 237

*Schelkle, K. H.*, Jüngerschaft und Apostelamt 155

*Schökel, L. A.*, Pedagogía de la Comprensión 308

*Sieburg, F.*, Napoleon 400

*Siegmund, G.*, Die Natur des Menschen 75

*Soder, J.*, Die Vereinten Nationen und die Nichtmitglieder 315

*Sottiaux, E.*, Gabriel Marcel, Philosophe et Dramaturge 75

*Speyr, A. v.*, Das Licht und die Bilder Elemente der Meditation 73

Statistisches Jahrbuch der Sowjetunion 66

*Stenius, G.*, Die Glocken von Rom 318

*Stier, H.-E.*, Westermanns Atlas zur Weltgeschichte 399

*Tackenberg, K.*, Der Neandertaler 216

*Theimer, W.*, Lexikon der Politik 76

*Thurmair-Mumelter, M.-L.*, Fünf Paar Kinderschuhe 320

*Utsch, St.*, Der Engel von Harlem 79

*Verbeck-Cardauns, H.*, Wer ist ärmer als ein Kind 79

*Visintin, L.* u. a. (Hrsgb.), Goldmanns Großer Weltatlas 480

*Vorbichler, A.*, Das Opfer 395

*Walther, H.*, Pestalozzi 309

*Walz, H. H.*, Der Politische Auftrag des Protestantismus in Europa 137

*Wasmuth, E.*, Der Mensch und die Denkmaschine 75

*Wehrhahn, H.*, Lehrfreiheit und Verfassungstreue 312

*Weil, S.*, Die Einwurzelung 75

*Weißberg, A.*, Die Geschichte von Joel Brand 76

Geschichte des Zweiten Weltkrieges in Dokumenten II. 76

*Zechlin, W.*, Pressechef bei Ebert, Hindenburg und Kopf 397

*Zimmerli, W.*, Das Alte Testament als Anrede 153

# NAMENSVERZEICHNIS


**A**

*Agartz*, Viktor 447
*Aristoteles* (B) 233
*Asoka* (B) 399

**B**

*Bakunin* (B) 237
*Barth*, Karl (B) 156, 474
*Benedikt XIV.* 125
*Bernanos*, Georges 241
*Bismarck* 266
*Böckler*, Hans 439ff.
*Brito*, Johannes de 402
*Bruckberger*, Raymond 241
*Bultmann*, Rudolf (B) 156

**C**

*Clemens VIII.* 126

**D**

*Dawson*, Charles 388
*Dörfler*, Peter 43
*Dovifat*, Emil 458
*Dudiuzew*, W. 305

**E**

*Ebert*, Friedrich (B) 397

**F**

*Ferri*, Enrico 285
*Franz von Assisi* (B) 400
*Freitag*, Walter 448
*Frings*, Kardinal Josef 439ff.
*Fuhlrott*, Joh. Carl 209
*Funder*, Friedrich 458

**G**

*de Gasperi*, Alcide 127
*Gomulka* 458
*Graham*, Billy 401
*Greene*, Graham 68

**H**

*Harnack*, Adolf v. 429
*Hegel* (B) 233
*Hindenburg* (B) 397
*Hyrkan*, Johannes 35

**I**

*Ignatius* v. Loyola (B) 313
*Innozenz III.* 81
*Innozenz XI.* 126

**J**

*Jannai*, Alexander 35ff.
*Johannes*, Apostel (B) 393
*Johannes* von Monte Corvino 123
*Jung*, C. G. 272

**K**

*Kierkegaard* 426
*Kircher*, Athanasius 57
*Klepper*, Jochen 328ff.

**L**

*Laxness*, Halldor 413ff.
*Le Fort*, Gertrud v. 241
*Léger*, Fernand 302
*Lenin* (B) 237, 458
*Leszczinska*, Maria 244
*Lombroso*, Cesare 285
*Ludwig XV.* v. Franzkreich 244
*Ludwig XVI.* v. Frankreich 247
*de Lugo*, Juan 56
*Luther* 431

**M**

*Marcel*, Gabriel (B) 75
*Marx*, Karl (B) 236
*Massaia*, Guglielmo 124
*Mendez*, Alonso 124
*Monchamin*, Abbé 402
*Musil*, Robert 328ff.

**N**

*Napoleon* (B) 400
*Neundörfer*, Karl 422
*Nietzsche*, Fr. (B) 235
*Nobili*, Roberto de 402

**O**

*Ockham*, Wilhelm (B) 473

**P**

*Pakenham*, Lord 458
*Paulus* 168 f.
*Pflimlin*, Pierre 458
*Pius VI.* 126
*Pius X.* 252
*Pius XI.* 118, 254, 441
*Pius XII.* 118, 161, 166, 443
*Plotin* (B) 233
*Poulenc*, Francis 241

**S**

*Sagan*, Françoise 147 ff.
*Salvian* 428
*Schlieffen*, Alfred von (B) 159
*Schneider*, Reinhold 81
*Schukow* 376
*Simon*, P. H. 139, 283
*Stolpe*, Sven 62

**T**

*Teilhard*, de Chardin 388
*Theodosius* 428
*Tito* 458
*Togliatti* 132
*Torre*, Giuseppe dalla 458
*Troeltsch*, Ernst 429

**V**

*Vannoni* 135

**W**

*Walz*, Hans Hermann 137

## SACHVERZEICHNIS

**A**

*Ägypten*, Christentum 61
*Akkommodation* in Indien 401 ff.
*Algerien* 278 ff.
  Bevölkerung 60
*Alltag* 173
*Amt*, kirchliches und Charisma 161 ff.
*Anthropologie*, philosophische (B) 238
*Antikommunismus* 366
*Apulien* 134
*Arbeit*, nach der Bibel (B) 393
*Arbeiter*, in Indien 405
*Arbeitnehmer*, Vermögensbildung 207
*Arbeitslosigkeit* und Automation 6 f.
*Asien* und Sowjetunion 59
*Atheismus* und Kommunismus 379
*Atlanten* (B) 480
*Auschwitz* (B) 160
*Autobus*, Reisen 389 ff.
*Automation* 1 ff.
  und Arbeitslosigkeit 6
  und Freizeit 7 f.
  und Gesellschaft 2 ff.
  und Markt 8 ff.

**B**

*Bekenntnisschule* 268 ff.
*Bevölkerung* der Erde 297
*Bischof*, Vollmacht 266
*Bischöfe*, deutsche u. Gewerkschaften 451 ff.
*Bodenreform* in Italien 128 ff.
*Bolschewismus*, Grundlagen (B) 236
*Bundesrepublik*, Probleme 361 ff.
  als Provisorium 364

**C**

*Charisma* und Amt 161 ff.
  in der Kirche 161 ff.

*Chile,* Protestantismus 60
*China,* Kirchenverfolgung 466
*Chinin* 56
*Christentum* nach Ansicht des Kommunismus 141
Gegensatz zur Welt 300ff.
und indische Kultur 406
*Christlich-Soziale* Kollegenschaft im DGB 448

**D**

*Denken* (B) 475
*Deutscher* Gewerkschafts-Bund 436ff.
Grundsatzprogramm 441
*Deutschland* und Europa 372
zwischen den zwei Weltkriegen (B) 397
Ostelbien (B) 398
und Frankreich (B) 399
Katholiken und Staat 361ff.
*Donatisten* 428

**E**

*Echternach,* Evangeliar (B) 158
*Einheitsgewerkschaft* 436ff.
*Elitekirche,* Volkskirche 427
*Erziehung* 268ff.
*Erziehung* (B) 308
der Masse 427
*Ethik,* a-religiöse (B) 235
*Eucharistielehre* des Wilhelm von Ockham (B) 473
*Europa* und Deutschland 327
Protestantismus 137
*Evangeliar* v. Echternach (B) 158
*Exerzitien* (B) 313

**F**

*Familie* (B) 477
*Film* und Sittlichkeit 140
*Frankreich* und Deutschland (B) 391
religiöse Erneuerung 416
Lehräußerung der Bischöfe 374
*Freier* Deutscher Gewerkschafts-Bund 437
*Freimaurer,* Italien (B) 479
*Freizeit* 93ff.
durch Automation 7f.

**G**

*Gebet* (B) 314
*Heiliger Geist* in der Kirche 161ff.
*Gemeinschaft* und Individuum 252ff.
*Geschichte,* Geschichtsdeutung (B) 478
*Geschichtstheologie* (B) 393
*Gesellschaft* katholischer Publizisten Deutschlands 459
*Gewerkschaft* 436ff.
Christliche 451
Erziehung und Wissenschaft (GEW) 438
geistige Grundlagen 443
innere Einheit 438
kommunistische Infiltration 437
in Missionsländern 455
öffentlich-rechtliche Stellung 453
*Ghetto,* katholisches 361f.
*Glaubensverbreitung,* Werk der 54
*Gnadenlehre* des Wilhelm v. Ockham (B) 473
*Gnosis* 427
*Grundgesetz* Art. 123 Abs. 2 343f.
*Gruppenbildung* 368, 370

**H**

*Handschriften,* Funde vom Toten Meer 28ff.
*„Heilsmassenanstalt"* 429
*Hochschulreform* 100ff.
*Holland* (B) 317
und Kolonien 186ff.
*Honnefer* Modell 100ff.

**I**

*Indien,* Fortschritt 404
Großreich Asokas (B) 399
Kommunismus 296
*Indonesien* 186ff.
*Inkareich* (B) 318
*Internationaler* Bund Christlicher Gewerkschaften 454
*Investmentgesellschaften* 203
*Irland* (B) 317
*Islam,* Lebenskraft 226
*Island,* Christentum 416
*Italien,* Freimaurer (B) 479
Kommunismus 131ff.
Süden 126ff.
Urbarmachung im Süden 127

**J**

*Japan,* Todesflieger (B) 159
*Jesuiten* und Heilkunde 56
Seelsorgsmethoden 431
*Jesuitenfabeln* 460
*Juden,* Verfolgung in Ungarn (B) 76
*Jugend,* ungarische 227
*Jugoslawien* (B) 77
*Jugoslawien* 352ff.
katholische Kirche 360
*Junker* (B) 398

**K**

*Kalabrien* 129
*Karmel* von Compiègne 241ff.
*Katholizismus* Frankreichs 416
*Kerala* 296, 410
*Ketzertaufstreit* 428
*Kirche*, Absolutheitsanspruch 165
organischer Aufbau 166
demokratisch 178
Einheit 117ff.
geschichtliche Entwicklung 321ff.
Geburt 161
als Gemeinschaft 256
und öffentliches Leben 375
Ringen um Einheit in der Reformation (B) 473
und Recht 258
Spaltung 120
und Subsidiaritätsprinzip 252
u. Verwaltung der materiellen Güter 261
Wiedervereinigung 124
in Jugoslawien 360
in Indien 401ff.
des Schweigens 466
*Kirchensteuer* 262
*Kirchenverfolgung* des Kommunismus 466
*Köln*, Walraff-Richartz-Museum 382
*Koexistenz* 457
*Kommunismus* und Atheismus 379
in Italien 131ff.
Kirchenverfolgung 466
*Konkordat* 343ff.
*Krebs* und Zigarettenrauchen 381
*Kriminalstrafe* 12ff.
*Kunst*, moderne 302
moderne Malerei (B) 157
moderne und romanische 110ff.

**L**

*Laien*, Aufgabe 472
*Laizismus* 375
*Literatur*, sowjetische 305
*Liturgie* im Protestantismus (B) 156
und indisches Leben 408

**M**

*Macht*, Tragik 81ff.
*Malerei* im 20. Jahrhundert (B) 157
moderne 302
*Markt*, geplant durch Automation 8ff.
*Martyrer* 321
*Marxismus* (B) 236
und Religion 380
*Masse* 423
Erziehung 427
und Religion 422ff.
*„Massenheilsanstalt"* 429
*Massenseelsorge* 432
Gefahren 434
*Materialismus*, dialektischer 380
*Mazedonien* 352ff.
*Meditation* (B) 73ff.
*Medizin*, Beitrag von Jesuiten 56
*Minderheiten*, nationale 143ff.
*Mission* und Gewerkschaften 455
in Indien 401ff.
in der Ostkirche 123ff.
Methoden Roms 123
*Montanismus* 428
*München*, Alte Pinakothek 382
*Münchner* Programm des DGB 441ff.
*Museum*, Sinn 382ff.
*Muße* 93ff.

**N**

*Nahrungspflanzen*, Herkunft 225
*Nationalsozialismus*, Überwindung 368
*Naturwissenschaft*, Weltbild (B) 239
*Neandertaler* 209ff.
Gestalt 216f.
geistige Welt 217ff.
*Neuguinea* (B) 318
*Niederländisch-Ostindische* Kompanie 188f.
*Nordafrika*, Anwendung der Tortur 139

**O**

*Opfer* in den Urkulturen (B) 395
*Orden*, weibliche, Nachwuchs 378
*Orthodoxe* Kirche in Jugoslawien 357ff.
*Ostelbien* (B) 398
*Osteuropa*, Kirchenverfolgung 466
*Ostkirche* 117ff.
byzantinische 121ff.
Frömmigkeit (B) 314
*Ost-Westspannung* in Deutschland 365

**P**

*Pädagogik* (B) 477
*Philosophie* (B) 74, 233
in der Sowjetunion 227
*Piltdown*, Betrug 385ff.
*Pinakothek*, Alte, München 382
*Politik* (B) 76, 476
*Presse*, katholische 458
katholische, Weltkongreß Wien, September 1957 458
*Priester*, patriotische 469

*Priestertum*, Aussagen des NT (B) 155
*Primitive* in Asien (B) 396
*Propheten* in Israel (B) 154
*Protestantismus*, Aufgabe in Europa 137
in Chile 60
Liturgie (B) 156

Q

*Quadragesimo* anno 254
*Qumrán* 28ff.
und Christentum 39ff.

R

*Rechtfertigung* (B) 474
*Reformation*, Ringen um Einheit der Kirche (B) 473
*Reichskonkordat* 343ff.
*Reisen* 389ff.
*Religion* und Masse 422ff.
*Religionsgeschichte* (B) 394
*Religionssoziologie* (B) 156
*Religionssoziologie* 422ff.
*Revolution*, Französische 245f.
*Richter*, Aufgaben 285ff.
*Riten* der Ostkirche 119
*Ritenfrage* in Indien 410
*Ritus*, Stellung des lateinischen 125
*Romanik* 109ff.

S

*Sachverständige* im Gerichtsverfahren 285
*Schlieffenplan* (B) 159
*Serbien* 352ff.
*Sowjetunion* (B) 160
Verfassung (B) 76
Asienpolitik 59
Schwerindustrie 58
6. Fünfjahresplan 295
Statistisches Jahrbuch 66ff.
Wörterbuch der Philosophie 227
strategische Lage 376
Führungskrise 376
und Kirche 141, 457
Literatur 305
*Sowjetzone*, Kirchenverfolgung 466
*Sozialisierung* in Jugoslawien 354ff.
*Sozialpolitik* in Deutschland 371
*Soziologie* des Wissens (B) 475
*Spanien* (B) 316, 317
*Sparen* 195
*Spiritualismus* 427
*Subsidiaritätsprinzip* in der Kirche 252ff.
*Südindien* 410
*Strafe* 14ff.
*Strafrecht* 285ff.
*Strafrechtsreform* 12ff.
*Strafvollstreckung* 23f.
*Studenten*, technischer Nachwuchs 100
*wirtschaftliche* Lage 104
*Studentenförderung* 100ff.
*Studentenwerk*, Deutsches 104

T

*Testament*, Altes, Geschichte (B) 394
geschichtliche Grundlagen (B) 153
Geschichte der Exegese (B) 153
*Titoismus* 352ff., 458
*Todesflieger*, japanische (B) 159
*Toleranz* 444
*Tortur* in Nordafrika 139,282f.

U

*Ungarn*, Judenverfolgungen 1944 (B) 76
Flüchtlinge im Westen 227
*Union*, kirchliche 124
*UNO* (B) 315
*Urkirche* 321ff.
*Urkulturen* und Opfer (B) 395
*USA*, politische Parteien 55
*katholische* Kirche 54

V

*Vannoni-Plan* 135
*Verantwortung* in der Kirche 264
*Vergeltung* 19ff.
*Verkehrsopfer* 381
*Vermassung* 423
*Vermögensbildung* bei Arbeitnehmer 207
*Völkerrecht* (B) 315
*Volkskirche* 422ff.
*Vorlesungsstreik* 101

W

*Walraff-Richartz-Museum* 382
*Weisheit*, östliche 403
*Weltkrieg*, II. (B) 77
*Wissenschaft*, Methodenfragen (B) 476

Z

*Zigarettenrauchen* und Krebs 381
*Zuständigkeitsprinzip* 255

# Ordnungsethische Anrufe aus dem Vollzug der Automation

HERMANN J. WALLRAFF SJ

Wenn es auch nicht zu einer zweiten industriellen Revolution kommt, weil sich diesmal die technischen Neuerungen organischer an das Vertraute anschließen, gewichtige Änderungen bringt die Automation doch mit sich. „Humanide Roboter", geschickt zusammenspielend wie ein team, oder muß man sagen, fest ineinander verfilzt wie eine Clique, werden bald die Produktion, die Verteilung und die Verwaltungen entscheidend prägen und weithin vollziehen. Niemand wird erwarten, das werde vor sich gehen, ohne daß neue Fragezeichen auftauchten. Die vorrückenden geheimnisvollen Gebilde sind Geschöpfe des Menschen. Wie sollten sie nicht an dessen Fragwürdigkeit und Zwiespältigkeit teilhaben? So wird es gut sein, rechtzeitig die ethischen Sorgen zu prüfen, die mit ihnen voraussichtlich auf uns zukommen.

Nun ist es allerdings äußerst schwierig, im Vorgriff eine noch ausstehende Phase der wirtschaftlichen Entwicklung geistig zu fassen. Noch ist nicht hinreichend deutlich, welche materiellen Tatbestände die Gestalt des heraufziehenden Zeitalters mitformen. Gewiß liegen nicht wenige Ansätze vor, die in etwa die Richtung weisen. Dennoch bleibt so vieles offen, daß es kaum möglich ist, die ethischen Sorgen und Anrufe, die mit den technisch-wirtschaftlichen Sachverhalten und mit den gesellschaftlichen Gefügen der Zukunft auftreten, bereits jetzt verläßlich zu nennen oder gar gültig zu beantworten. Am ehesten läßt sich vielleicht die weitere Entwicklung der wirtschaftlich nutzbaren Technik einigermaßen voraussehen. Doch bleiben selbst diesbezüglich bedeutsame Größen unbestimmt. Oskar Morgenstern stellte jüngst in einem Vortrag die Frage, ob nicht in 40 Jahren die Energie ein freies Gut sei. Ein freies Gut ist heute die Luft und in Grenzen das Wasser. Müßte man ernsthaft damit rechnen, daß bald die Energie genau so nach Belieben zur Verfügung stehe, so wäre man gezwungen, unabsehbare Umwandlungen und deren Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen im voraus zu durchdenken. Wer möchte das wagen? Noch unbekannter als die Technik von morgen sind uns die konkreten Verhaltensweisen, in denen sich die kommenden Menschen der geänderten Umwelt anpassen, die Institutionen, die sie entfalten und die Anregungen, die von den Institutionen und Gebilden auf das menschliche Verhalten zurückstrahlen. Es ist nicht berechenbar, wie sich die Bevölkerungen der Zahl und den Begabungen nach

weiter entwickeln. Zu viele spontane Faktoren, jedenfalls solche, die durch keinerlei Ableitung zugänglich sind, wirken auf diese geschichtlichen Vorgänge und auf die menschlichen Entscheidungen ein, aus denen sie hervorwachsen. Den Gang der Politik, das Auf und Ab der kalten und heißen Kriege vorauszusagen, ist keinem Sterblichen möglich. Das politische Milieu modifiziert aber den Grad und die Weise, in der die Strukturen und Abläufe der technisierten Wirtschaft von morgen die Menschen beeinflussen.

In Anbetracht der Tatsache, daß jede Voraussage, die die Größen und Geschehnisse der anhebenden Entwicklungen im voraus zu greifen versucht, um rechtzeitig auch die voraussichtlich mitauftauchenden ordnungsethischen Probleme in Angriff nehmen zu können, notwendig unverläßlich bleiben muß, könnte man auf den Ausweg gedrängt werden, wenigstens kasuistisch-modellhaft bestimmte Konstellationen, die vielleicht in etwa dem Kommenden entsprechen, auf die ordnungsethischen Fragen zu durchforschen, die mit ihnen vor uns stehen würden, wären diese Gefüge selbst in der realen Welt gegeben. Allein, genaue Modelle zu konzipieren, die große Zahlen mitwirkender Größen einschließen, das ist im Technischen bereits nicht leicht. Noch schwieriger sind die Ablaufmodelle der Nationalökonomie. Eine Dynamisierung umfassender „Fälle" der Moral aber ist vollends äußerst gewagt. Unsere abgenutzte Sprache gestattet es kaum, die Annahmen, die in die Ausgangssituation eines derartigen casus eingehen und jene, durch die man den Startstand dynamisch von Periode zu Periode weiter abwandelt, so fein zu nüancieren, daß die zu beurteilende Situation eindeutig klar ist. Obendrein bleibt zu beachten, daß nicht einmal die modellbezogenen *Tatbestandsurteile* ohne weiteres auch für die geschichtliche Realität Gültigkeit haben. Das Modell abstrahiert wenigstens von einzelnen Faktoren der Wirklichkeit. Erst recht sind die auf einen Fall, und zwar besonders die auf einen dynamisierten bezogenen *normativen* Aussagen mehr Denkschulung und moralische Propädeutik als gültige inhaltliche Weisung.

Will man also im Vorgriff die ethischen Sorgen angreifen, die mit der kommenden Automation voraussichtlich auftauchen werden, so bleibt nichts anderes übrig, als notgedrungen alle Urteile in einer großen Unbestimmtheit zu halten. Man muß versuchen aus den vorliegenden Ansätzen und den bisherigen Verläufen möglichst redlich in die Zukunft hinein den Richtungsverlauf zu erraten. Nur vage kann man dann auf die Frage antworten: Welche ethischen Anrufe werden wahrscheinlich an uns ergehen, wenn die Entwicklung so abläuft, wie es vermutet wird.

### *Automation und Struktur der Gesellschaft*

Aller Wahrscheinlichkeit nach wird sich mit dem Vollzug der Automation die gesellschaftliche Schichtung verschieben. So etwas wie eine Automations-Aristokratie strebt nach oben. Nicht nur aus den akademischen Rängen, Ingenieure, Organisatoren, Unternehmer. Die Facharbeiter, die die

Automaten nach der Anweisung jener erstellen, pflegen und reparieren, heben sich deutlich ab von den vielen, die weiter relativ plumpe Handarbeit oder langweilig sich wiederholende Tätigkeit werden leisten müssen. Gelingt es, in den neuen Eliten ein echtes Verantwortungsbewußtsein zu wekken oder kommt es statt dessen nur zu neuem Dünkel? Die Frage stellt sich natürlich erst recht für die höheren Ränge der morgigen Eliten.

Offensichtlich sind wir gezwungen, in dem gleichen Maße, in dem wir unsere technischen und wirtschaftlichen Kräfte potenzieren, auch den Sinn für das Moralische und Humane zu pflegen und zu entfalten; gerade deshalb, weil viele ziemlich plötzlich mit ordnungspolitischen Verantwortungen belastet werden, wie sie ihnen bislang fremd waren. In den technischen Fortschritt investieren wir Jahr für Jahr mehrstellige Millionen. Wir bilden immer mehr Menschen aus, teuerste Apparaturen sicher zu handhaben. In der Entwicklung der Automation und im Vollzug der automatischen Wirtschaft wird über den Arbeits- und Lebensraum anderer Menschen verfügt, wird, wenn man es einmal so ausdrücken darf, der Mensch mitgehandhabt, der zwischen den Aggregaten tätig zu sein hat. Ordnungsethisch verlangt diese Tatsache, daß sich die Entscheidenden durch eine besondere Ausbildung nicht nur darauf vorbereiten, die ihnen gestellten technischen Probleme irgendwie zu meistern, die Technik privatwirtschaftlich und volkswirtschaftlich möglichst rentabel zu nutzen und die beteiligten Menschen psychologisch geschickt zu führen, auch die normativ rechte Begegnung mit dem Menschen, die normativ rechte Rücksicht gegenüber den Menschen muß von den neuen Eliten bewußt erforscht und geübt werden.

Die deistischen Klassiker der Nationalökonomie durften noch annehmen, die aus den faktischen Entscheidungen erwachsende Weltgestalt sei ohne weiteres die naturgerechte. Heute, und erst recht morgen, ist diese Naivität nicht mehr erlaubt. Es wurde zu deutlich, daß wir dieses oder jenes Ordnungsgefüge wählen und ins Werk setzen können, daß es uns anheimgegeben ist, dieses oder jenes Produktionsmilieu zu schaffen, dieses Produkt oder ein anderes zu erstellen, jenen Werbesog oder einen schwächeren einzuleiten. Die verschiedenen Alternativen verwirklichen jeweils andere Gefüge von Werten. Wir müssen wählen, herausfinden, entscheiden, welches davon das sinnhaftere und vorzugswürdigere ist.

Je tiefer die Automation in die Industrie und die Verwaltungen eindringt, umso mehr gewinnen ihre Schöpfer und Hüter Einfluß auf die Strukturen und Formen der Gesellschaft. Die Automations-Aristokratien spielen Schicksal für zahllose ihrer Mitbürger. Sie wählen für alle. Das zwingt sie, die Rechte der anderen zu sehen und zu suchen, sich sowohl der individual- wie der ordnungsethischen Bedeutungen ihrer Maßnahmen zu vergewissern.

Je reicher und reichhaltiger die materielle Güterfülle durch die Ergiebigkeit der automatischen Fertigungen ausfällt, eine um so geringere Dringlichkeit kommt dem einzelnen äußeren Gut und weiteren allgemeinen Ausstoßsteigerungen zu. Die Erzeugung dient Verbraucherwünschen, die leichter

als heute hinter anderen Anliegen zurücktreten können, so etwa hinter den Ansprüchen, die die Menschen unmittelbar an den Vollzug der Arbeit, an das Milieu ihrer Arbeitsstätten richten. Damit erweist sich der Begriff der zweckrationalen Organisation der Betriebe als nicht mehr eindeutig. Was zweckrational ist, ist fürderhin nicht allein abhängig von den Produktionszielen, von den materiellen Kosten und Preisen. Es muß bestimmt werden im Hinblick auf das ganze Bündel von Zielen, das die in den automatischen Betrieben tätigen Menschen rechtens und wirkkräftig erstreben. Die Zeit des Ökonomismus ist wahrscheinlich vorüber.

Allerdings müssen wir damit rechnen, daß die Entwicklung der Automationstechnik unvermeidbar bestimmte neue Belastungen des Arbeitsvollzuges mit sich bringt. „Menschenleer" werden die Fabriken von morgen nicht sein. Aber die gemeinsame Arbeit wird voraussichtlich abnehmen. Manche werden immer wieder nur surrenden Automaten begegnen. Derartige Last einer fast isolierten Arbeit wird man sicherlich durch gepflegte Formen der Begegnung und des Zusammenseins außerhalb der Berufsarbeit wettmachen müssen. Gewiß wäre es stilwidrig, wollte man die Familie nur deshalb fördern, damit der Mensch das Milieu seiner Arbeit besser bestehe. Aber die tragende Familie, die Familie, die den Menschen wirkliche Gemeinsamkeit erleben läßt, ist dennoch um so notwendiger, je einsamer dieser unter den Robotern seiner Arbeitswelt zu werden droht. Wahrscheinlich wird es sich als dringlich erweisen, zusätzliche weitere Formen gemeinsamen Erlebens zu versuchen und anzubieten, damit die Arbeiter, die Tag für Tag stundenlang vor kalten Schalttafeln und gespenstisch aufzuckenden Lichtsignalen stehen, in ein Netz von technischen „communications" verstrickt, die menschlichen Beziehungen nicht zu hart entbehren.

Manches deutet darauf hin, daß die große Zahl derjenigen, die in und zwischen den Systemen verknüpfter Automaten zu arbeiten haben, sich in die Rolle des „Lückenbüßers" gedrängt fühlen. Die Automaten sind ihnen haushoch überlegen. Sie arbeiten ungleich schneller als der Mensch und mit so großer Präzision, ein Stück um das andere, wie sie der Hand des Menschen direkt immer unerreichbar ist. So könnten die Menschen das Selbstvertrauen verlieren, selber die schöpferische Kraft der Wirtschaft zu sein. Wenn es die Techniker für unvollziehbar ansehen, die neuen Aggregate so zu bauen, daß auch der einfache Arbeiter, der sie bedient, den Wert seiner Mitwirkung deutlich erlebt, dann wird man diesem um so mehr in der menschlichen Gesellschaft eine ausgleichende Achtung bezeugen müssen, in der Art, wie man ihn und seine Erfahrungen zu Rate zieht, durch die Befugnisse, die man ihm in Organisationen und Selbstverwaltungen einräumt, durch den äußeren Lebensstandard, den man ihm ermöglicht. In dem Grade, in dem er selbst das Werkziel seiner Arbeit unmittelbar nicht mehr zu erkennen und damit auch den diesem entsprechenden Wertgehalt nicht zu erleben vermag, in dem Grade müßte man ihm den Sinn für die hohen Wirkziele stärker erschließen, die er arbeitend verwirklicht oder verwirklichen

kann, für die Tatsache, daß er durch seine Arbeit in eigener Verantwortung sich und den Seinen den Lebensunterhalt erwirbt und darüber hinaus auch noch die Mittel, anderen beizustehen, daß er arbeitend seine Kräfte nutzt und entfaltet, daß er Gottes Schaffen im Geschöpflichen spiegelt, daß die Arbeitswelt ein Anruf an ihn ist, im gläubigen Gehorsam Gottes Vorsehung zu bejahen und die Last der menschlichen Schuld büßend mitzutragen, daß seine Tätigkeit ihn vor zersetzendem Müßiggang bewahrt und vor der habsüchtigen und neidvollen Gier nach den Gütern anderer. Dies und Ähnliches müßte ihm deutlicher zum Bewußtsein gebracht werden.

Die der Automation folgenden zwischenmenschlichen Spannungen verschärfen sich wahrscheinlich dadurch, daß die Unternehmer der Zukunft dem Typ nach eher kälter sind. Der Logiker, der wissenschaftlich rechnende und mathematisch kombinierende Unternehmer wird das Feld beherrschen. Denn die fixen Kosten werden wachsen. Erheblich längere Reifungszeiten sind demnächst erforderlich, einen ersten Werteeinsatz in Produktmassen zu überführen, die ihn wieder einbringen. Weder die Kraft zu intuitiv verläßlichem Abwägen, zu einem entsprechend schnellen wagemutigen Entscheid, noch der rastlose Arbeitseifer, der sich einsetzt bis zur Managerkrankheit, erschließt den Zugang zu den neuen Unternehmereliten. Anthropologisch gesehen, dürfte hier von Elite eigentlich nur geredet werden, wo der aufstrebende Logiker bereit ist, seine mathematische Nüchternheit bewußt in den Dienst der beteiligten Menschen zu stellen und zwar nicht nur in den Dienst der materiellen Interessen, die diese an den Tag legen.

„Wenn man den Dingen ihren Lauf läßt, dann könnte sich die Automationshierarchie zu einer gesellschaftlichen Gruppe entwickeln, die mit einer autoritären militärischen Hierarchie verglichen werden kann. An ihrer Spitze würde ein wirtschaftlicher Generalstab stehen, (dem) alles als berechenbar und manipulierbar gilt."[1] Es könnte die Zeit der Gesellschaftsingenieure und Ordnungstechniker beginnen. Sie kann nur verhindert werden, wenn es gelingt, in das Allgemeinbewußtsein der intelligenten Schichten die Idee zu verwurzeln, daß die menschliche Ordnung etwas anderes ist als eine funktionierende mechanische Konstellation sehr vieler Kräfte. Neben der empirischen und der soziotechnischen Soziologie bedarf es in steigendem Maße der ordnungsethischen, die zentriert ist um den Gedanken: keiner der beteiligten Menschen und keine der Tätigkeiten, die ihrer Natur nach von ihrem personalen Grund nicht gelöst werden können, darf als reiner Faktor in die Ordnungsaufgaben einkalkuliert werden. Auch nicht um indirekt, etwa über eine höhere Güterfülle, dem Menschen zu dienen. Die Automation zwingt dazu, die alte Ordnungsfrage neu zu stellen, ob eine totalitäre Wirtschaftsrechnung, bei freier Wahl unter einer Vielzahl von angebotenen Verbrauchsgütern, möglich sei. Durch die Arbeitsgeschwindigkeit und Leistungskraft der modernen Rechenautomaten wird es wahrscheinlicher, daß

[1] *Erler, Marchionini, Pollock, Walther, Weber:* „Revolution der Roboter", 1956.

es zentralgesteuerten Wirtschaftssystemen gelingt, die in Grenzen frei wählenden Massen so zu versorgen, wie wir heute versorgt sind und besser. Fürderhin wird also die Abwehr nicht mehr so leicht sein. Mit dem Hinweis auf einen höheren materiellen Lebensstandard ist es nicht mehr getan. Voraussichtlich werden sich die wirklich freien Ordnungen von autoritären Pseudoordnungen nur dadurch unterscheiden, daß in jenen die tiefsten humanen Werte respektiert sind.

Die Struktur der Gesellschaft wird sich insofern verschieben, als Berufe, die bisher als hochqualifiziert galten und demgemäß geachtet waren, nächstens ihre Bedeutung verlieren. Die Buchhalter und Schreibkräfte gehören sicher dazu. Soll man nun die Gruppen und Schichten, die ihre üblichen Funktionen verlieren, mit Privilegienzäunen umgeben und schützen oder nicht? Kurzfristig, ohne Zweifel! Je stärker aber die Dynamik wird, desto höher wird notwendig auch der Druck, den die Rückzugsberufe auf sich nehmen müssen. Wer sich übermorgen wirtschaftlich betätigen will, der wird beweglicher sein müssen. Da die notwendigen materiellen Güter offenbar von einer relativ geringeren Zahl von Menschen erstellt und verteilt werden, ist es nicht länger selbstverständlich, die meisten Menschen in der Erwirtschaftung von Gütern zu beschäftigen. Die Dienstleistungen werden allgemeiner in Anspruch genommen: Verkehrsdienste, Wissensvermittlung, Gesundheitspflege, Unterhaltung. Gerade dort, wo man immer wieder die modernen Menschen des Materialismus bezichtigt, sollte man die anhebende Entwicklung begrüßen und nicht im Namen einer falsch verstandenen Ordnungsethik Berufe und Menschen durch retardierende Privilegien weiter in der Gütererzeugung festhalten, obschon sie hier überflüssig sind. Gegen einen vorübergehenden Schutz vor Härten ist damit nichts gesagt.

### *Technologische Arbeitslosigkeit?*

Die erste Einführung der Automation wirft besondere Sorgen auf. Wie vielen nimmt sie den Arbeitsplatz? 1954 rechnete man noch damit, daß in den nächsten 20 Jahren etwa 8% der Beschäftigten der USA die Automation in ihre Betriebe einziehen sähen.[2] Die Hälfte dieser 8% würde dabei ihren Arbeitsplatz verlieren. 1956 schätzte man bereits, daß der Ausschnitt der Wirtschaft, in den die Automation vordringt, 25—30% der Beschäftigten umgreife.[3] Alle Zahlen sind, wie schon gesagt, stark mit Schätzungen durchsetzt. Wenn man sie einfach auf Deutschland übertragen dürfte, so würde das besagen: Etwa 5 Millionen Beschäftigte hätten sich bei uns für die nächsten 20 Jahre mit einer teilweisen Automation ihrer Arbeitsstätte vertraut zu machen. Die Hälfte davon, müßte den bisherigen Arbeitsplatz aufgeben, je Jahr rund 125000.

---

[2] *John Diebald*, „Die autom. Fabrik", Nürnberg 1954.

[3] *Fr. Pollock*, „Automation, Materialien zur Beurteilung ihrer ökon. und sozialen Folgen", Frankfurt 1956.

Gewiß ist die Kompensationslehre der Beschäftigungstheorien nicht überholt. Die Erstellung der Automaten wird sehr viele Arbeitskräfte binden. Quantitativ und qualitativ wird die Bevölkerung besser versorgt. Auch das beschäftigt zusätzliche Arbeitskräfte. Jene, die in der Erzeugung der bisherigen Gütermengen überflüssig sind, können teilweise damit aufgefangen werden. Die Dienstgewerbe verlangen nach steigenden Arbeitsleistungen. Offensichtlich setzt sich zudem die allgemeine Tendenz weiter fort, die Arbeitszeit zu verkürzen. Die gleiche Arbeitsmenge wird also von einer größeren Anzahl von Arbeitenden erbracht.

Trotz allem ist nicht jede Sorge hinsichtlich einer „technologischen Arbeitslosigkeit" unbegründet. In einzelnen Fällen wurden schon bis zu 80% der in der herkömmlichen Produktion und Verwaltung Beschäftigten durch die Einführung der Automation ersetzt. Da wir bislang nur „Stück für Stück" automatisieren und eher noch an einem Mangel an Arbeitskräften leiden, wurde die Gefahr bis jetzt einigermaßen überdeckt. Um der Ordnung willen darf das Tempo, in dem die Automation eingeführt wird, nicht ausschließlich von der Entwicklung der Technik und der Absatzmöglichkeiten abhängig sein. Zum mindesten ist eine elastische, kompensierende Beschäftigungspolitik vorzusehen. Die Unternehmer selbst können die Betroffenen in andere Abteilungen übernehmen und sie gegebenenfalls umschulen; subsidiär muß schließlich die öffentliche Hand mit öffentlichen Aufträgen einspringen. Eines besonderen Schutzes bedürfen offenbar die älteren Arbeitnehmer, die nicht mehr beweglich genug sind, sich auf andere Arbeiten umzuschulen. Nur ein gepflegtes Empfinden, das miteinander ringende Werte organisch zu verknüpfen weiß, wird jeweils die rechte Mitte finden zwischen der menschlichen, notwendigen Solidar-Sorge um bedrohte Schichten und unguten Privilegien, die die ganze Wirtschaft allmählich erstarren lassen.

### *Lange Freizeiten*

Manches Problem ist nur deshalb im Zusammenhang der Automation zu diskutieren, weil es durch diese verschärft wird. Das gilt vor allem für die auch ohnehin andrängenden Fragen nach der rechten Nutzung der wachsenden Freizeiten. Was werden die Menschen tun, während ihre Automaten für sie arbeiten? Wenn keine katastrophalen Sonderbelastungen auftreten, wird der erreichte Lebensstandard bei erheblich kürzeren Arbeitszeiten fortentwickelt werden können. Gleichzeitig verlieren mit der Automation nicht wenige Menschen die letzten Möglichkeiten, ihre Arbeitswelt aktiv mitzugestalten; gerade deshalb käme es darauf an, planmäßig möglichst viele zu nebenberuflichem selbstentscheidendem Gestalten der materiellen Umwelt anzuregen; man müßte sie direkt dazu vorbereiten. Sonst verkümmert eine doch tief verwurzelte Kraft des Menschen. Mit dem Motto „do it yourself" breitet sich in den USA eine Strömung der praktischen Selbsthilfe aus, die offenbar darum so stark wird, weil sie den schöpferischen Trieben des Men-

schen entspringt und auch wohl deshalb, weil drüben so vielen im Beruf nur mehr eine eng eingegrenzte Ausführung aufgetragen ist.

Einrichtungen wie die der Zeichenschulen und Bastelstunden, nicht als zusätzliche Ausbildung genutzt, um mehr zu verdienen, sondern als Vorbereitung zu spielerischem Schaffen und Verfertigen von Dingen des allerpersönlichsten Geschmackes, als Anleitung zu eigenständigen Reparaturen, die wiederum nicht etwa Ausgaben sparen sollen, sondern nur selbst getätigt werden, weil sie die Befriedigung auslösen, sichtbar selber Herr der Materie zu sein, solche und ähnliche Institutionen könnten vieles zur Humanisierung der automatischen Wirtschaft beitragen. Ohne Zweifel sind die Fähigkeiten, größere Freizeiten sinnvoll zu verbringen, entwickelbar, wenn auch nicht alles, was im Augenblick die Freizeiten ausfüllt, Ausdruck einer voranschreitenden Kultur der Welt und des Menschen ist. Den intelligenten Schichten wird die Entwicklung nicht so zur Gefahr. Ihnen bieten sich die fremden Sprachen an, mit deren Hilfe die wirtschaftlich nun möglichen Reisen durch alle Welt zu einem größeren Erlebnis werden. Die Kenntnis fremder Sprachen erlaubt es, in der Wahl des Arbeitsplatzes an weitere Räume zu denken. Von Neuem scheint die Pflege der nicht-technischen und der nicht-wirtschaftlichen Einsichten, der Humaniora um ihrer selbst willen, in ihrer Bedeutung unterstrichen zu werden. Die Frage, wovon leben wir, die Jahrzehnte hindurch die Menschen suggestiv bannte, wird uninteressanter; sie kann nun beiläufiger beantwortet werden. Vielleicht daß die tieferen Fragen: Wozu leben wir? Was ist es um dieses rätselhafte Existieren? wieder breitere Schichten ergreifen. Man möchte die untergründige Dialektik geschichtlicher Strömungen darin sehen, daß wir uns in dem gleichen Zeitpunkt einmal darüber Sorge machen, in jedem Jahr allein für unsere Bundesrepublik 5000 Ingenieure zu wenig auszubilden und gleichzeitig zu ahnen beginnen, daß die meta-technischen und meta-ökonomischen Zusammenhänge, Strukturen und Gestalten die Menschen wieder deutlicher ansprechen und beschäftigen.

Die langen Freizeiten, die dem Menschen der automatischen Wirtschaft geschenkt sind, legen den Gedanken nahe, das früher so erprobte Institut der ehrenamtlichen öffentlichen Dienste neu zu beleben. Man entspräche damit gleichzeitig einem doppelten Anliegen: Die Bürger erhielten Verantwortungsmöglichkeiten anderer Art als Ersatz für jene, die ihnen in der Wirtschaft und in der Routineverwaltung verlorengehen, und zugleich könnten die Aufwände der öffentlichen Hand gesenkt werden. Das Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit würde einige seiner Schatten verlieren.

### *Der „gemachte" Markt*

Wahrscheinlich sind die Märkte der Zukunft „gemachte", nicht vorgefundene Märkte, rechenhaft vorausgeplant und systematisch herbeigeführt. Der Produzent wird das Produkt in einem erhöhten Sinne „machen", er-

stellen, indem er es so in die Wirtschaft einführt, wie es zu seinen Gesamtplänen paßt. Bislang galt als die typische Leistung des guten Unternehmers, daß er seine Pläne möglichst elastisch an den Markt anpasse. „Marktgehorsam" wurde den Ordnungsideen des vollständigen Wettbewerbs nach von ihm erwartet. Demnächst wird er umgekehrt zusehen müssen, daß der Markt sich ihm gehorsam erweise, sich ihm und seinen Ideen und Maßnahmen anpasse. Vorgegebene Märkte werden je neu mit systematisch kombinierten Einwirkungen bearbeitet, um den Massenabsturz zu gewährleisten, den die neuen, kostspieligen und ergiebigen automatischen Anlagen verlangen. Damit stellen sich die ordnungsethischen Fragen nach dem Unterschied zwischen lauterem und unlauterem Wettbewerb und nach den normativen Grenzen der Werbung in einer neuen Weise.

Da sehr vieles in Bewegung gerät, reicht das Gewohnte und die Begrenzung durch das positive Gesetz nicht mehr aus, die Ordnung zu garantieren. Der Sinn des Geschehens muß befragt und je neu in wertbewußtes Verhalten konkretisiert werden so, wie die Entwicklung voranschreitet. Die Gesamtheit ist darauf angewiesen, daß die Automationsaristokratie und daß vor allem die neuen Unternehmer-Eliten das Gemeinwohl nicht gruppenegoistisch in Gefahr bringen. Gesteigerte Möglichkeiten dazu stehen ihnen durchaus zur Verfügung. Jede Abwandlung der Ordnungsgefüge führt ihrer Natur nach in Momente einer gefährlichen Labilität. Die beginnenden Bewegungen können Sicherungen gefährden, auf die der Mensch nicht verzichten kann.

Man möchte diese Situationen mit dem Zustand gemeiner „Not und Gefahr" vergleichen, von dem das Strafgesetzbuch im § 330c spricht, und für den es einen jeden zu verantwortungsbewußtem Eingreifen verpflichtet, der ohne besonderen Heroismus einwirken kann. Gesellschaftliche und wirtschaftordnungspolitische Fehlentwicklungen sind nicht selten für die Gesamtheit bedrohlicher und belastender als die Not der Unglücksfälle und Brandkatastrophen, von denen in jenem Paragraphen an sich die Rede ist. Die vielen kleinen Leute haben zwar demnächst die Folgen der Verzerrungen zu tragen, die sich in solchen Lagen anbahnen. Deren Aufkommen aber können sie von ihrem gesellschaftlichen Standort aus nicht verhindern. Die Eliten müssen sich hier als wirkliche, wertbewußte Eliten bewähren. Nicht daß ein Staatsanwalt ihnen den § 330c des Strafgesetzbuches vorhalten könnte. Ein ordnungsethisches Analogon dieses Gesetzes tritt jedoch vor sie hin, eben die aus der Natur der Sache heraus notwendige und in gleicher Weise berechtigte Erwartung der breiten Schichten des Volkes, daß diejenigen, die die Zusammenhänge erkennen, und jene, die praktisch für alle mitentscheiden, den Ansprüchen der Gesamtordnung gerecht werden.

Das positive Wirtschaftsrecht kann schon in relativ statischen Zeiten nicht anders, als die Menschen, die einander in der Wirtschaft und Gesellschaft begegnen, zu verpflichten, in den eigenen Entscheidungen so den je anderen und das Ganze mitzuverantworten „wie Treu und Glauben mit Rücksicht

auf die Verkehrssitte es erfordern" (BGB § 242); „Auf die im Handelsverkehre geltenden Gewohnheiten und Gebräuche" hat jeder „Rücksicht zu nehmen" (HGB § 346). In diesen Weisungen schwingt ganz leicht noch die optimistische Unbefangenheit der Aufklärung nach. Was „Verkehrssitte" ist, scheint jedermann klar zu sein. Sobald aber die Strukturen der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Vorgänge und Institutionen in Bewegung geraten, wie es offenbar im Gefolge der voranschreitenden Automation geschieht, sind die „im Handelsverkehr geltenden Gewohnheiten und Gebräuche", welche die Gesamtordnung genauer und verläßlicher gewährleisten sollen, als es das einzelne positive Gesetz zu tun vermag, je neu zu finden und auszumachen. Nicht in dramatischen Entscheiden, sondern in nüancenhaft feinen Einstellungen! In den stark dynamischen Perioden der Wirtschaftsgeschichte — die Zeit der beginnenden Automation ist eine solche — ist „königlicher" Kaufmann nicht derjenige, der sich gewissenhaft an die geltenden Normen hält; königlicher Kaufmann ist jetzt jener, der in seinem Verhalten das Maß setzt, das allen in Frage stehenden Werten gerecht wird, den eigenen Zielen, den individualen Anliegen eventueller Vertragspartner, den mehr sozialen Belangen und gerade auch den Notwendigkeiten einer dauerhaft funktionsfähigen möglichst menschlichen Ordnung.

Eine organische Ordnung bewegter Zeiten ist offensichtlich nur dann zu erwarten, wenn die nach ihrer Ausbildung und ihrer Stellung befähigten Bürger den Mut zu einer der Gemeinschaft haftenden „Geschäftsführung ohne Auftrag" aufbringen, wenn sie zu einer Gesetzgebung „ohne Auftrag" bereit sind, zu einer stillen Gestaltung der allgemeinen Praktiken und Einrichtungen, die diese sinnhafter und tragkräftiger gestalten, als es der amtliche Gesetzgeber zu tun vermag. Man müßte den § 677 BGB, der die Geschäftsführung ohne Auftrag regelt, für die Zeit der Automation etwa so in eine zweite Fassung bringen: „das Geschäft so zu führen, wie es das Interesse" der Gesellschaft „mit Rücksicht auf" deren wirklichen und objektiv-zielbewußten „Willen erfordert". Vor diesem Richtmaß haben die Automationsaristokratien zu erweisen, ob sie wirklich neue „Eliten" sind.

Punktuell genau wird niemand die Ordnungsethik für die Wirtschaftsperiode der vordringenden Automation anzugeben vermögen. Keineswegs aber darf nun auf diesen Tatbestand die Rechtsregel angewandt werden: in dubio pro libertate: „im Raum des Unbestimmten mag sich jeder nach seinem Belieben entscheiden". So richtig diese Regel in sich ist, hier liegt keine Unbestimmtheit in ihrem Sinne vor. Denn in dem Unbestimmten sind hier Rechte anderer Menschen verborgen. So darf das Unsichere nicht unbefangen in Kauf genommen werden. Sicherheitsmargen müssen in die Entscheidungen einfließen. In der Technik ist das selbstverständlich. Niemandem wird gestattet, Brücken, Aufzüge, Flugzeuge und dergleichen bis an die Grenze zu belasten, an denen die Rechte anderer Menschen beginnen, nicht einmal bis in die Unsicherheitszonen hinein. Damit das Recht eines jeden gewahrt werde, ist es im Technischen verboten, mögliche Gefährdungen an-

derer zu wagen. Man nennt es fahrlässig, wenn jemand erklärt, es werde schon niemand geschädigt, man wage die Entscheidung trotz aller Ungewißheit. Wie es bei den Belastungsgrenzen gehalten wird, so auch in den Vorschriften zur Verhütung von Unfällen und Feuerschäden. Sicherheitsmargen gelten in der Straßenverkehrsordnung, im Staatsrecht, im Verfassungsrecht. Sie sind selbstverständliche Forderungen der Ordnungsethik. Für den Denkenden gelten sie auch da, wo das relativ grobschlächtige positive Gesetz sie nicht zu formulieren oder wo es sie vorerst noch nicht vorzuschreiben vermag, wo aber der wache Sachverstand der Kundigen bereits irgendwie ahnt, daß die Entwicklungen zu einer Gefährdung anderer werden können. Die Automation der Wirtschaft ist in ihren Ausstrahlungen noch so offen, daß sie nur durch ein Verantwortungsbewußtsein dieser Art gemeistert werden kann.

Weithin wird allerdings der Ablauf der Automation durch Entscheidungen gesteuert werden, die verhältnismäßig anonym zustandekommen, weil sehr viele an ihnen mitwirken und die Beiträge des einzelnen nur im Zusammenhang des Ganzen bedeutsam sind. Es kann also niemand für sich allein, wirkkräftig versuchen, die Entwicklung in bestimmte Richtungen, auf bestimmte ordnungsethische Ziele abzulenken. Nur ein bewußtes Zusammenspiel wird hinreichend stark sein, eine kartellhafte Übereinkunft zur Wahrung erstrebter Werte, ein Kartell des wachen Gewissens, des verantwortungsbewußten gemeinsamen Wollens. Die kollektiven Mechanismen und die zahlreichen Akte der Interessentenwillkür, die die automatisierte Wirtschaft noch mehr bedrängen als die stetig dynamische, können nur durch einen gepflegten gemeinsamen Willen zu einer elastischen Ordnung ausgewogen werden. Ein derartiges Kartell bedroht nicht den Grundcharakter einer sozialen Marktwirtschaft; es bejaht die Ordnungskraft, die dem Wettbewerb auch unter automatisierten Unternehmen zukommen kann.

Die Werbung, wohl das absatzpolitische Instrument, dem zu der systematischen Gestaltung der Märkte, die für die automatisierte Wirtschaft so typisch zu werden scheint, die größte Bedeutung zukommt, kann ebenfalls kaum von einem Unternehmer allein so sinnhaft geformt werden, wie es der Ordnungsethik entsprechen würde. Es wäre unredlich, beiläufig die Vielfalt der Probleme mitbehandeln zu wollen, die eine moderne Werbung aufwirft. In der Epoche der Automation entscheiden ihre Erfolge voraussichtlich nicht selten über die Existenz der Unternehmen. Sie ist also besonders bedroht durch eine ängstliche oder plump egoistische Grenzmoral solcher, die sie ausschließlich nach ihrem materiellen Effekt beurteilen. Darum wird vieles davon abhängen, daß sich auch ihrer ein team guten Willens und guten Geschmackes annimmt. Eine wirklich moderne Elite müßte es sein, die es versteht, den Markt durch die Werbung erfolgreich zu entfalten und zugleich dem Geistigen, dem Schönen und in allem dem Menschen zu dienen. Das Humane läßt sich hier nicht a priori angeben. Seine Grundgehalte können nur von jenem konkretisiert werden, der die unmittelbar gegebene Lage zu-

gleich aus erprobter Fachkenntnis und echter Bereitschaft, den Menschen zu achten, beurteilt.

Ein letztes Problem sei kurz genannt, das mit der Automation auf uns zukommt. Die neue Phase der industriellen Entwicklung wird dadurch eingeleitet, daß man Vorgänge, wie sie in und zwischen den Organen des lebendigen und gerade des menschlichen Körpers beobachtet werden, technisch nachzubilden versucht. An sich naheliegend überträgt man nun biologische und psychologische Begriffe unbefangen auf mechanische Abläufe und Gebilde. Man spricht von „denkenden" Maschinen, von „rechnenden" Kalkulatoren, von „Aufträgen" und „Befehlen", die Apparaten gegeben werden, von „communications" unter Automaten, von mechanischen „Gedächtnissen" und von vermittelnden technischen „Nerven". Diese Praxis kann leicht zu einer Verwischung des typisch Menschlichen, wenigstens des typisch Lebendigen führen. Das dem Menschen Eigene erscheint als nachkonstruierbar, der Mensch selbst als Konstruktion, schon als eine solche, die nicht sonderlich gelungen ist. Dieser Gefährdung des Menschen müßte bewußt begegnet werden, indem man eine besondere technisch-wirtschaftliche Terminologie und Sprache entwickelt, oder indem man sich bemüht, das Eigentliche des Menschen in neuen, noch nicht abgenutzten Aussagen zu fassen.

Wenn die Automation auch keine zweite wirtschaftlich-gesellschaftliche Revolution, sondern nur eine neue Phase der Gesellschaftsgeschichte darstellt, die ziemlich organisch aus der vorhergehenden herauswächst, neue Sorgen um den Menschen bringt sie doch mit sich. Noch sind diese kaum greifbar; sie sind nur vage zu ahnen. Die beste Weise, ihnen zu begegnen, ist die, dem Humanen und Moralischen in etwa einen gleichen Eifer und Aufwand zu widmen, wie dem Mechanisch-Technischen und nüchtern damit zu rechnen, daß auch die kommende Epoche, wie jede, eine erbsündliche sein wird. So sind die Fragezeichen keineswegs außergewöhnlich bedrohend.

# Gedanken zur Kriminalstrafe

KARL PETERS

Die Tatsache, daß die Strafrechtsreform mit dem Ziele der Neuschaffung eines deutschen Strafgesetzbuches nunmehr seit über fünfzig Jahren im Gang ist, ohne daß es bisher zu einer Gesamtreform gekommen wäre, beweist die Schwierigkeit dieser Aufgabe zur Genüge. Das mag auf den ersten Blick erstaunlich klingen. Scheint es doch so, als ob es sich bei den für das Strafrecht grundlegenden Begriffen Verbrechen und Strafe um Begriffe handle, die

offen zu Tage liegen. Die strafrechtlichen Vorgänge sind allgemein menschlicher Art, so daß deren Erfassung, Beurteilung und Bewertung bei weitem leichter sein müßten, als es bei den vom Zivilrecht, insbesondere dem Handels- und Wirtschaftsrecht umfaßten Gegenständen der Fall ist.

Die Schwierigkeiten der Strafrechtsreform liegen nicht zuletzt darin, daß grundlegende Entscheidungen nicht erst im eigentlichen rechtlichen und sozialen Raum, sondern bereits im vorrechtlichen und individuellen Bereich fallen. Wie sich jemand zu den Grundfragen des Strafrechts stellt, hängt von dem Bilde ab, das er sich vom Menschen, seiner Aufgabe und seinem Ziele macht, ferner davon, ob und wie er die menschliche Ordnung für vorgegeben hält, wie er das Verhältnis von einzelnem und Gemeinschaft ansieht und wie er ein Einwirken der Gemeinschaft auf den einzelnen für möglich und zweckmäßig betrachtet. Für die im Strafrecht zu treffenden Entscheidungen kommt es maßgeblich darauf an, wie man sich zu der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen stellt, in welchem Maß man das Handeln des Menschen in der Abhängigkeit seiner Umwelt, seiner Anlagen, des Ausgesetztseins gegenüber dem Bösen, aber auch im Herrschaftsbereich seines eigensten Persönlichkeitskerns begreift. Dafür, wie man dem menschlichen fehlerhaften Handeln begegnet, ist auch wichtig, inwieweit der einzelne isoliert betrachtet oder in dem Hin- und Herfluten der Beziehungen und Kräfte der verschiedenen Menschen gesehen wird, ob der Handelnde allein in seiner Einzelverantwortlichkeit oder zugleich in der Verantwortlichkeit seiner Mitmenschen beurteilt wird, und schließlich, inwieweit die Verantwortlichkeit der Mitmenschen für das Tun und Werden, für das Ausbrechen aus der gemeinschaftlichen Ordnung und die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft als gegeben gilt. Die Stellungnahme zu der Reaktion auf fehlerhaftes Verhalten hängt schließlich auch von der Auffassung über die Aufgaben des Staates, seine Berechtigung, Eingriffe in die Einzelsphäre vorzunehmen, und über das Zweckhafte im staatlichen Handeln ab. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Antwort auf die strafrechtlichen Grundprobleme in weltanschaulichen und politischen Vorentscheidungen wurzeln. Daher wird es in Zeiten weltanschaulicher und politischer Zerrissenheit immer schwieriger, die Strafrechtsreform in einer Weise durchzuführen, die eine hinreichend breite Zustimmung in der öffentlichen Meinung findet, wie sie ein so bedeutendes Werk wie ein Strafgesetzbuch erfordert. Die Schwierigkeiten werden noch dadurch erhöht, daß das Strafrecht sowohl im Hinblick auf die Gerechtigkeit als auch die Rechtssicherheit eine außerordentlich gefährliche Waffe selbst dann noch ist, wenn es nicht willkürlich, sondern auch wenn es gewissenhaft, pflichtgetreu und objektiv angewandt wird.

Es erleichtert die Durchführung der Strafrechtsreform nicht, daß sie zu einer Zeit vor sich geht, in der der Begriff der Strafe selbst in Zweifel gezogen ist. Die Abneigung gegen den Strafgedanken geht über die Rechtsstrafe weit hinaus, sie greift nicht minder in den pädagogischen Raum hinüber. Die einen lehnen den Begriff der Strafe ab, weil sie den entsprechenden Begriff

der Schuld verneinen oder in Zweifel ziehen oder ihn zum wenigsten ausklammern zu können glauben. Sie setzen an die Stelle des Strafbegriffes den Begriff der Maßnahme. Sie glauben dem Verbrechen, das ihnen als ein sich aus den äußeren und inneren Gegebenheiten zwangsmäßig ablaufender Vorgang erscheint, nur mit Gegenmaßnahmen begegnen zu können, die frei von einem sittlichen Vorwurf sind, die entweder die äußeren oder inneren Gegebenheiten derart beeinflussen, daß sie zu anderen Verhaltungsweisen führen, oder die es dem Täter künftighin einfach unmöglich machen, sich schädlich zu verhalten. Andere wieder erkennen durchaus die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für sein Verhalten an, stehen aber der Strafe, wenigstens in ihrer heutigen Form und Anwendung durchaus skeptisch gegenüber, weil sie glauben, feststellen zu müssen, daß die Strafe die sittliche Förderung des Menschen weitgehend nicht erreiche, vielmehr im Menschen vorhandene Entwicklungsmöglichkeiten unterdrücke und zerstöre.

Die Zweifel, die gegenüber der Strafe überhaupt oder doch wenigstens gegenüber ihrer heutigen Form und Anwendung vorgebracht werden, sind die Folge des Eindringens der naturwissenschaftlichen und soziologischen Lehren der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Auffassungen von Lombroso über den geborenen Verbrecher haben bei all ihrer Einseitigkeit epochemachend gewirkt. Sie haben zur Entwicklung der psychologischen und biologischen Betrachtungsweise in der Lehre vom Verbrechen geführt. Was Psychologie, Psychopathologie, Psychiatrie und Biologie, insbesondere die Erbbiologie, an Einsichten in die Verbrechensursachen und Verbrechensbehandlung erbracht haben, kann für die Erfassung der grundlegenden strafrechtlichen Begriffe ebensowenig unberücksichtigt bleiben wie die Ergebnisse der Psychoanalyse und der aus ihr hervorgegangenen Neurosenlehre sowie die Erfahrungen der Psychotherapie. In die neuen strafrechtlichen Vorstellungen müssen weiterhin die Erkenntnisse der Soziologie eingebaut werden. Es ist unmöglich an den Erfahrungen vorüberzugehen, die mit den Behandlungsmethoden im amerikanisch-englisch-schwedischem Raum im Strafvollzug gemacht worden sind. Es ist heute nicht mehr möglich den naturwissenschaftlichen und soziologischen Betrachtungsweisen nur noch den Rang von „Hilfswissenschaften" innerhalb der Strafrechtswissenschaften einzuräumen. Sie sind vielmehr in das Zentralgebiet des Strafrechts eingedrungen. Ebensowenig geht es an, sich der Erfahrung zu verschließen.

Aber: die naturwissenschaftlichen und soziologischen Erkenntnisse und die bloßen Beobachtungen und Erfahrungen genügen nicht, um an den Kern der grundlegenden Strafrechtsbegriffe: Verbrechen und Strafe heranzukommen. Aus alledem läßt sich ein Ordnungssystem, das dem Wesen der Gemeinschaft und des einzelnen Menschen entspricht, das der Gemeinschaft wie dem einzelnen innere Sicherheit, Geborgenheit und Weisung gibt, nicht herstellen. Es bedarf vielmehr des philosophischen Unterbaus, der geistigen Grundlegung. Es wäre sicherlich verhängnisvoll, sich gegen die Erkenntnisse und Erfahrungen der letzten hundert Jahre abzuschließen, es wäre aber

nicht weniger verhängnisvoll, die in langer Tradition geisteswissenschaftlich erfaßten Wirklichkeiten einfach fallen zu lassen.

Es ist daher auch heute noch sinnvoll, ja geradezu notwendig, sich philosophisch Gedanken über das Wesen und die Zwecke der Strafe zu machen, ja auf diesen Gedanken das Strafrecht aufzubauen, wobei freilich dann die neuzeitlichen Erkenntnisse und Erfahrungen aus dem naturwissenschaftlich-soziologischen Bereich und den tatsächlichen Erprobungen des Vollzuges einzubauen sind.

Die Strafe ist eine Antwort auf begangenes Unrecht. Eine solche Antwort können auch Maßnahmen außerhalb des Strafrechts sein. Dem Unrecht kann die Rechtsordnung auch in anderer Weise als durch die Strafe begegnen. So kann das Unrecht zivilrechtliche Folgen auslösen, wie Schadensersatz, Entziehung von Rechten, wie der elterlichen Gewalt, Zubilligung von einseitigen Maßnahmen, wie Anfechtung, Kündigung, Rücktritt und ähnliches. Die Rechtsordnung kann auf das Unrecht mit prozessualen Maßnahmen, insbesondere mit Vollstreckungsmaßnahmen antworten. Sie kann auf das Unrecht Verwaltungsmaßnahmen folgen lassen. Es kann gar nicht genügend unterstrichen werden, daß die Strafe keineswegs die einzige Antwortmöglichkeit auf Unrecht ist. Die ungebürlich weite Anwendung von Strafen im deutschen Recht macht einen derartigen Hinweis durchaus erforderlich.

Und innerhalb der Rechtsstrafen ist die Kriminalstrafe nicht die einzige Form. Es gibt daneben beispielsweise Disziplinarstrafen und Ordnungsstrafen. Die Disziplinarstrafen dienen der Reinerhaltung einer Berufsgruppe. Der Unterschied zwischen der Kriminalstrafe und der Ordnungsstrafe ergibt sich aus dem Unterschied des vorangegangenen Unrechts. Die Ordnungsstrafe folgt auf bloße Ordnungswidrigkeiten. Dabei handelt es sich um Unrecht, dem kein Verstoß gegen die Sittlichkeit zugrunde liegt oder bei dem infolge der Unerheblichkeit des sittlichen Gehalts des Unrechts ein einfacher, vom sittlichen Werturteil losgelöster Rechtstadel genügt. Das kriminelle Unrecht enthält dagegen dem Sinne des Kriminalstrafrechts entsprechend ein von der Rechtsordnung aufgefangenes sittliches Unrecht.

Soll das Strafrecht sich nicht in das Verwaltungsrecht hinein verflüchten, so ist es als derjenige Teil der Rechtsordnung zu kennzeichnen, in dem es um die Klarstellung und Aufrechterhaltung der sittlichen Grundordnung geht, auf der allein sich eine Rechtsgemeinschaft gründen und entwickeln kann. Wenn auch im neuen deutschen Strafrecht die Tendenz sichtbar wird, unerhebliche Rechtsverstöße aus dem Kriminalrecht in das Ordnungsrecht zu verweisen (bemerkenswert ist das Gesetz über Ordnungswidrigkeiten vom 25. März 1952), so muß doch mit Bedauern festgestellt werden, daß auch heute noch die Kriminalstrafe einen so weiten Bereich umfaßt, daß dadurch der eigentliche Sinngehalt des Kriminalrechts und der Strafe in verhängnisvoller Weise verdunkelt wird. Das wiederum führt zu einem Verlust der sittenbildenden Kraft des Strafrechts. Es gehört mit zu den Hauptforderungen

an das kommende Strafrecht, sein Wesen klar hervortreten zu lassen und zu diesem Zweck das zivile Unrecht, z. B. Verstöße gegen Vereinbarungen bei Abzahlungsgeschäften, bloß zivilrechtlich erhebliche Verkehrsunfälle, das Vollstreckungsunrecht, wie leichte Fälle des Verstrickungsbruches und vor allem das Verwaltungsunrecht aus dem Bereich des Kriminalstrafrechts auszuschließen. Allerdings ist es nicht allein damit getan, lediglich die Etikette (vom Kriminalstrafrecht zum Ordnungsstrafrecht) zu wechseln. Vielmehr muß eine allgemeine Verkürzung der Anwendung der verschiedenen Strafformen endlich einmal eintreten. Diese Forderung wird nicht aufgestellt, um eine nicht zu verantwortende Gleichgültigkeit gegen das Unrecht zu fördern, sondern um vorzubeugen, daß der Strafvorgang nicht mehr genügend ernst genommen wird.

Die Kriminalstrafe als Antwort auf ein die sittliche Grundordnung berührendes Unrecht enthält einen sozialethischen Vorwurf. Dieser kann sich freilich nicht nur an das äußere Geschehen anschließen. Vielmehr erfordert er eine Schuld, und zwar eine sittlich verwurzelte Schuld. Das Strafrecht stellt den engsten Berührungspunkt zwischen rechtlicher und sittlicher Ordnung dar. Es ist keineswegs richtig, wenn behauptet wird, daß die Rechtsordnung es nicht mit der sittlichen Ordnung zu tun habe und daß das sittliche Verhalten außerhalb der rechtlichen Beurteilung stehe. Die rechtliche Ordnung kann nur bestehen, wenn sie sich in Harmonie mit der sittlichen Ordnung befindet und wenn die Glieder der Rechtsgemeinschaft bereit sind, die sittliche Grundordnung der Gemeinschaft zu bejahen und zu befolgen. Auch die Rechtsordnung stellt ihre Glieder vor eine sittliche Verantwortung. Daß diese Tatsache auch in der Rechtspflege anerkannt wird, beweist die Irrtumslehre des Bundesgerichtshofes, der die Entschuldbarkeit des Verbotsirrtums von der gehörigen Gewissensanspannung abhängig macht.

Strafe ist die Antwort auf schuldhaftes Unrecht. Keine Strafe ohne Schuld! Die Schuld muß in der Einzeltat zum Ausdruck kommen. Freilich ist damit noch nicht viel darüber gesagt, wo der Kern des Schuldvorwurfes liegt. Es ist hier nicht der Ort, auf das Schuldproblem näher einzugehen. Einige Hinweise müssen genügen. Für die Erhebung des Schuldvorwurfes kommt es nicht darauf an, daß im Augenblick der Tat die Freiheit des Willens bestand, vielmehr kommt es darauf an, daß vom Täter die Fähigkeit zur richtigen Entscheidung hätte erwartet werden können. Der Schuldvorwurf besteht *auch* darin, daß sich der Täter im Augenblick der Tat nicht in einem solchen Zustand der Freiheit befunden hat, daß er der Tatversuchung hätte Widerstand leisten können. Die Wurzeln der in der Tat sichtbar werdenden Schuld können weit zurückliegen. Sie können auf das Unterlassen des ständigen Ringens um die sittliche Freiheit zurückzuführen sein. Schuld liegt nicht zuletzt in dem mangelnden Bemühen um sich selbst. Der im Strafrecht heute gebrauchte Begriff der Lebensführungsschuld ist von einer ethischen Grundlegung des Strafrechts her durchaus fruchtbar.

Die Schuld, die in dem von der Strafe beantworteten Unrecht zum Aus-

druck kommt, ist Einzelschuld. Das bedeutet, daß die Strafe den Täter wegen *seines* Versagens zur Verantwortung zieht. So wesentlich dieser Umstand ist, so darf doch auch nicht übersehen werden, daß alles menschliche Verhalten — im Guten wie im Bösen — von den Mitmenschen mitgetragen wird. Jedes Verhalten ruht im eigenen personalen Bereich, ist zugleich aber auch im gemeinschaftlichen Verhalten mit verwurzelt. Aus dieser Gegebenheit ergibt sich, daß die Strafe nicht nur ein sittlicher Vorwurf gegenüber dem Täter, sondern auch ein verpflichtender Aufruf gegenüber der Gemeinschaft und ihren einzelnen Glieder ist. Hieraus ergeben sich wichtige Forderungen für die Durchführung des Strafvollzugs und die Wiedereingliederung des Verurteilten.

Die Strafe bringt wesensmäßig für den Betroffenen eine *Einbuße* mit sich. Art und Grad der Einbuße können sehr verschieden sein. Auch die mildeste Strafe bedeutet kraft des in ihr enthaltenen sittlichen Vorwurfs eine Minderung des Persönlichkeitsgefühls. Eine solche tritt auch schon bei der auf Grund eines öffentlichen Schuldurteils verhängten Verwarnung ein. Von nur leicht berührenden Strafen (kleine Geldstrafen) geht der Bogen bis zu einer echtes Leiden herbeiführenden Strafe.

Das Wort Einbuße ist bewußt an Stelle des Wortes Übel gesetzt worden. Man kann das, was hier mit Einbuße bezeichnet ist, durchaus als Übel bezeichnen. Jedoch erweckt das Wort Übel in unserem heutigen Sprachgebrauch die Vorstellung eines nur negativen Gehalts. Das Wort scheint mir in zu starker Weise mit Straf- und Vollzugsvorstellungen früherer Jahrhunderte (bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhundert) verbunden zu sein und vergessen zu lassen, daß die Strafe menschenwürdig und menschenangemessen sein muß. Vor allem aber könnte der Begriff Übel den Eindruck erwekken, als ob es sich bei der Strafe lediglich um etwas handle, was mit dem Täter geschieht. Sicherlich ist die Strafe etwas, was über den Täter verhängt und ausgegossen wird. Sicherlich bedeutet die Strafe eine dem Täter auferlegte Zwangsmaßnahme. Der Zwangscharakter läßt sich von der Strafe nicht trennen. Aber damit ist keineswegs alles über die Strafe gesagt.

Die Strafe ist mehr als eine zwangsweise dem Täter auferlegte Einbuße. Der Verurteilte ist nicht nur Objekt der Strafe, sondern auch Subjekt. Zur Strafe gehört auch das Ansprechen der Person. Sie ist wesensmäßig nicht nur eine Maßnahme, die auf eine Beschränkung der Rechtsstellung des Betroffenen ausgerichtet ist, sondern zugleich auch eine solche, die auf eine Antwort seitens des Betroffenen hinzielt.

Hiermit wird ein Gesichtspunkt berührt, der für die richtige Erfassung der Strafe von außerordentlicher Bedeutung ist. Er kann nur im Zusammenhang mit allgemeinen Rechtsvorstellungen näher erläutert werden. Es ist schon einmal angedeutet worden, daß die Auffassung, wie sie noch vor gut

dreißig Jahren allgemein vertreten wurde, nämlich, daß die Rechtsordnung es lediglich mit dem äußeren Verhalten zu tun habe und daß sie nur an einem äußeren Wohlverhalten interessiert sei, nicht haltbar ist. Diese Veräußerlichung des Rechtes hat zu der unbestreitbaren Rechtsentfremdung des Volkes und zu der immer stärkeren Minderachtung der Rechtsordnung geführt. Das Recht als ein Kulturwert ersten Ranges ist immer mehr dem Allgemeinbewußtsein entschwunden. Mit alledem ist die Rechtsordnung in die Gefahr der Zersetzung und des Zerfalls geraten.

Der Rechtsordnung geschieht nicht schon dann Genüge, wenn die Glieder der Rechtsgemeinschaft die Ordnung äußerlich vollziehen, sondern erst dann, wenn die Glieder die Rechtsordnung in ihren tragenden Grundlagen bejahen. Lebendes Recht erfordert objektive Befolgung und subjektive Bejahung. Auf das Strafrecht angewandt, bedeutet das: die kriminalrechtlichen Strafvorschriften wenden sich nicht nur gegen die Übertretung, sondern zielen auf die personale Anerkennung der in ihnen zum Ausdruck gebrachten Werte. Die Mordvorschrift fordert nicht nur das Nichttöten, sondern verlangt die Achtung vor dem Leben. Wer nicht mordet, bleibt freilich, wenn er noch so sehr das Leben mißachtet, straffrei; aber das, was das Gesetz in der Vorschrift ausdrückt, erfüllt er nicht. Die sittenbildende Kraft des Strafrechts liegt im tiefsten nicht in der Verbotsnorm und der Strafandrohung, sondern in der Sichtbarmachung der sittlichen Grundordnung. Nicht nur um deren Mißachtung, sondern um deren Anerkennung geht es in der Strafrechtsordnung. Die Rechtsordnung verlangt das menschliche Ja! Die Rechtsordnung — und ihr Teilglied die Strafrechtsordnung — ist auf die Dauer nur gesichert, wenn die Angehörigen der Rechtsgemeinschaft ihr Ja zu der Ordnung sprechen. Hinter jeder Strafrechtsnorm steht die Aufforderung zu der in ihr verkörperten geistigen, ethischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung. Dieser Aufforderungscharakter kommt auch der Strafe zu. Die Strafe verlangt das Mitspielen des Betroffenen! Es ist klar, daß sich für die Ausgestaltung des Strafvollzugs, ja schon für die Art und Weise der Durchführung des Strafprozesses, wesentliche Folgerungen hieraus ergeben.

Zusammenfassend ist hinsichtlich der die Kriminalstrafe ausmachenden Merkmale zu sagen, daß in ihr enthalten ist:

a) ein sozialethischer Vorwurf auf ein schuldhaftes, die ethische Grundordnung antastendes Unrecht (ethischer Charakter der Strafe)

b) eine Einbuße für den Betroffenen (Übelcharakter der Strafe)

c) eine Auferlegung der Einbuße (Zwangscharakter der Strafe)

d) ein Ansprechen des Betroffenen im Sinne der Aufforderung zur Rechtsbejahung (personaler Charakter der Strafe).

Dem Wesen der Strafe entsprechend haben auch die Strafzwecke verschiedenartigen Charakter. Sie sind teils mehr sach-, teils mehr personalbezogen.

Sie sind, vom Täter her gesehen, bald mehr nach außenhin gerichtet, bald mehr dem Täter zugewandt und suchen ihn anzusprechen.

Die mehr sachbezogene Richtung der Strafe kommt im Vergeltungsgedanken zum Ausdruck. Vergeltung bedeutet Strafverhängung zum Ausgleich der von dem Täter durch die Tat gestörten Rechtsordnung. Die Rechtsordnung, die der Täter verletzt hat, erweist durch sie ihre Kraft, ihren Willen zur Selbstbehauptung und ihr sozialethisches Selbstbewußtsein. Sie läßt der selbst durch die Tat erlittenen Einbuße die Einbuße an der Täterstellung folgen. Die Vergeltung zielt aber nicht nur auf den Ausgleich der äußeren Störung, sondern auch auf den Ausgleich der durch Auflehnung oder Gleichgültigkeit gegen das Gesetz gestörten Beziehung von Rechtsordnung und Täter. Damit erhält bereits von der Vergeltung her die Strafe einen personalen Gehalt, wenn er hier auch noch nicht in vollem Umfang hervortritt, weil Vergeltung mit dem Täter geschieht, da sie an dem Täter geübt wird, ohne daß er etwas von sich aus leistet. Der Staat vergilt dem Täter die Tat. Dieser Hinweis ist erforderlich, weil im Schrifttum nicht minder wie in der Rechtsprechung ständig die Begriffe Vergeltung und Sühne verwechselt werden.

Der Vergeltungsgedanke stößt heute weithin auf Ablehnung. Gegen ihn hat sich vor allem in Deutschland die soziologische Schule von v. Liszt gewandt. Ihr folgen in der deutschen Theorie und Praxis auch heute noch namhafte Vertreter. Der Vergeltungsgedanke wird namentlich im englisch-amerikanisch-nordischen Rechtskreis verworfen. Er findet vor allem bei den Vorkämpfern moderner Behandlungsmethoden und eines neuzeitlichen Strafvollzuges Gegner.

Philosophisch gesehen wird der Vergeltungsgedanke damit abgelehnt, daß er Rache anstrebe. In kriminalpolitischer Hinsicht wird ihm vorgeworfen, daß er zu unzweckmäßigen gesetzlichen und verwaltungsmäßigen Maßnahmen führe. Folge des Vergeltungsdenkens sei das im deutschen Strafgesetzbuch aufgenommene und auch von der amtlichen Strafrechtskommission vertretene Prinzip der Mehrstufigkeit der Maßnahmen. Dieses Prinzip besagt, daß gegen den Verurteilten sowohl Strafe (aus Vergeltungsgründen) als auch zusätzlich Sicherungs- und Besserungsmaßnahmen (aus spezialpräventiven Gründen) ausgesprochen würden. Tatsächlich werden in Deutschland Zuchthaus und Sicherungsverwahrung, Gefängnis und Heil- und Pflegeanstalt, Gefängnis und Arbeitshaus, Gefängnis und Entziehungsanstalt kumulativ angeordnet. Weiterhin wird gegen den Vergeltungsgedanken angeführt, daß er zur Aufrechterhaltung der unbrauchbaren Zweiteilung Zuchthaus und Gefängnis führe. Sodann fördere er die Anwendung der kriminalpolitisch unerfreulichen kurzen Freiheitsstrafe und verhindere die Einführung der unbestimmten Verurteilung und sonstiger zweckmäßiger Behandlungsmethoden. Vor allem aber hindere er innerhalb des Vollzuges eine lebendige Entfaltung der Kräfte und verleihe dem Strafvollzug den Charakter eines bloßen Schließerdienstes.

Diese Einwände gegen den Vergeltungsgedanken schlagen nicht durch. Bei der Rache handelt es sich um die Befriedigung subjektiver Empfindungen auf Kosten des Verletzers. Aus der Darstellung der Vergeltungsidee ergibt sich jedoch, daß es sich bei ihr um einen objektiven Ausgleich handelt. Es geht um die Wahrung der Rechtsordnung und ihres Ansehens. Die kriminalpolitischen Einwände, die tatsächlich sehr ernster Erörterung wert sind, treffen nicht den Vergeltungsgedanken, sondern Regelung und Durchführung nach dem derzeitigen Rechtszustand. Daß der Vergeltungsgedanke zu einer Verengung und Erstarrung, zu einem Hemmschuh für eine notwendige Entwicklung, namentlich des Strafvollzuges, werden kann, läßt sich nicht leugnen. Nur hängt derartiges nicht begriffsnotwendig mit dem Vergeltungsgedanken zusammen. Auch innerhalb eines Vergeltungssystems scheinen mir die von dessen Gegnern aufgestellten kriminalpolitischen Forderungen durchaus durchführbar.

Die Verwirklichung des Vergeltungsgedankens halte ich für notwendig, um Würde, Unantastbarkeit und Ernst der Rechtsordnung und ihrer sozialethischen Grundlagen eindeutig und klar zum Ausdruck zu bringen. Der Vergeltungsgedanke enthält ein in allen Fällen anwendbares Maßprinzip. Er sichert die Verhältnismäßigkeit zwischen Geschehnis und Täterhaltung einerseits und Reaktion anderseits. Nach der Überspannung des Strafrechts in vergangener Zeit wird gerade seine rechtsstaatliche Funktion deutlich. Nicht die Aufgabe des Vergeltungsgedankens ist die Lösung, sondern seine Vertiefung und Erneuerung. Mit Recht hat sich die amtliche Strafrechtskommission zum Vergeltungsgedanken bekannt. Ob sie ihn freilich wirklich fruchtbar gestaltet hat, erscheint zweifelhaft.

Soll die Vergeltung dem Ausgleich der gestörten Rechtsordnung dienen, kommt es auf die richtige Erfassung der Störung an. Art und Grad der Störung werden zwar auch durch den äußeren Einbruch in den Rechtsbereich bestimmt, jedoch reicht auch hier eine äußerliche Betrachtung nicht aus. Vielmehr ist die Schwere eines Eingriffs auch von den personalen Gegebenheiten des Täters, insbesondere von seiner Einstellung und Haltung abhängig. Nach dem Vergeltungsgedanken sind für die Straffestsetzung im Einzelfall (Strafbemessung) drei Gesichtspunkte maßgebend: der Grad der Tatverantwortlichkeit (Schuld), der Grad der Tätergefährlichkeit und der Umfang des Erfolges. Jede dieser drei Skalen ist für die Strafhöhe bedeutsam. Hohes Verschulden, geringe Gefährlichkeit und mittlerer Erfolg können zu der gleichen Strafe führen wie geringes Verschulden, hohe Gefährlichkeit, mittlerer Erfolg.

Es ist von Wichtigkeit festzuhalten, daß auch innerhalb des Vergeltungsgedankens die gesellschaftliche Verteidigung (défense sociale) durchaus gesichert werden kann, ohne daß einer unangemessenen Reaktion das Feld geöffnet wird. Damit ist zugleich dargetan, daß die Vergeltungsstrafe sich nicht nur nach der Schuld bemißt. Eine reine Schuldstrafe entspräche den

gerechtfertigten Verteidigungsbedürfnissen nicht. Nicht selten ist gerade bei abnormen gefährlichen Verbrechern die Schuld infolge ihrer Anlage nur gering. Vom Schuldgedanken allein ließe sich eine sachgemäße Reaktion nicht herleiten. Ein Ausgleich durch eine neben der Strafe stehende Sicherungsmaßnahme (Mehrspurigkeit) wäre häufig nicht möglich, da die gesetzlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind. Überdies ist der Gedanke der Mehrspurigkeit tatsächlich fragwürdig. Es wird dadurch ein an sich notwendig einheitlicher Vollzug zerrissen. Der Betroffene kommt unter Umständen in völlig verschiedene Vollzugssysteme (Gefängnis, Heilanstalt, Entziehungsanstalt), anstatt von vorneherein in das für ihn angemessene System. Im Falle der Kumulation von Strafe und Sicherungsverwahrung wiederum ändert sich trotz verschiedener Bezeichnungen tatsächlich nichts. Das Höchste ist die Verlegung von einem Flügel der Anstalt in den andern. Von dem Betroffenen wird es, wie ich aus Briefen von Sicherungsverwahrten entnehmen konnte, als ungerecht empfunden, nach Verbüßung der gerechten Strafe nun noch zusätzlich etwas Gleichartiges auf sich nehmen zu müssen. Die Zweiteilung ist tatsächlich für den Häftling unverständlich. Auch vom Vergeltungsstandpunkt aus ist die Auffassung möglich, daß einerseits die Strafe Sicherungs- und Besserungsfunktionen, anderseits die Maßregeln der Sicherung und Besserung Straffunktionen übernehmen. Strafe und Maßregeln der Sicherung und Besserung lassen sich in der Tat nicht so scharf scheiden, wie es unser geltendes Strafgesetzbuch und im Anschluß daran die amtliche Strafrechtskommission glauben. Auch die Maßregeln der Sicherung und Besserung haben Strafcharakter oder könnten ihn zum mindesten haben.

Die Bestimmung der Strafe lediglich nach der Schuldgröße scheitert aber nicht nur an der kriminalpolitischen Zwecklosigkeit, sondern auch an der Undurchführbarkeit. Läßt sich noch das Vorhandensein einer schuldhaften Tat feststellen, so wird es in vielen Fällen bei der Verstrickung des Täters in seine Anlage- und Umweltverhältnisse und dem Ausgesetztsein dem Bösen gegenüber vielfach gar nicht möglich sein, den Grad des Verschuldens annähernd zu bestimmen.

Von diesem Standpunkt aus muß auch die Auffassung abgelehnt werden, daß die Berücksichtigung des Erfolges bei der Strafzumessung unstatthaft sei. Es ist nicht das gleiche, ob jemand bei gleichem Verschulden *einen* Menschen oder *mehrere* tötet, ob der Getötete, was der Täter nicht wissen konnte, die Sorge für eine große Familie hatte, die nun Not leidet, oder ob die Tat sich sozusagen in der Tötung erschöpft. Die Verschiedenheit der gesetzlichen Tatbestände: Fahren im trunkenen Zustand ohne weitere Gefährdung oder Folgen als Übertretung, bei Herbeiführung einer Gemeingefahr oder Körperverletzung oder Tötung als Vergehen trotz möglicherweise gleichbleibenden Verschuldens zeigt, daß auch der Gesetzgeber dem Erfolg eine Bedeutung beimißt. Das entspricht auch dem Rechtsempfinden und nicht zuletzt der inneren Haltung des Täters, der, sofern er überhaupt aufgeschlossen ist,

bei größerer Auswirkung seines Handelns stärkeren inneren Vorwürfen ausgesetzt ist. Die Berücksichtigung der Folgen ist auch insofern gerecht, als es dem Täter durchaus zugemutet werden kann, das Risiko seiner Gesetzesübertretung auf sich zu nehmen. Selbstverständlich kommt es nicht *nur* auf den Erfolg an, aber er sollte nicht ungebührlich zur Seite geschoben werden.

Die Vergeltungsstrafe wirkt zugleich generalprävenierend, d. h. sie wirkt auf die Allgemeinheit. Die Strafe tut das insofern, als sie auch Dritten die Unverbrüchlichkeit der Rechtsordnung und ihren rechtlich-sittlichen Gehalt sichtbar macht. Sie führt damit zu einer Stärkung der sittlichen Kräfte und zu einer Hemmung der zur Straftat drängenden Kräfte bei Dritten. Die Strafe übt damit eine in dem Tiefenbereich der Seele sich unbewußt vollziehende Wirkung aus. Ich möchte hier von Allgemeinwarnung sprechen. Den weithin üblichen Ausdruck Allgemeinabschreckung sollte man vermeiden. Dieser Begriff schließt an die Furcht an. Das ist ein ethisch, rechtlich und sozial falscher Ansatzpunkt. Es geht vielmehr bei der generalprävenierenden Funktion der Strafe um die Weckung des ethischen Bewußtseins aus der Achtung vor dem Recht. Der Gedanke der Allgemeinabschreckung trägt überdies die Gefahr der Verhängung übermäßiger Strafen, d. h. solcher Strafen, die über das durch die Verhältnismäßigkeit gebotene Vergeltungsmaß hinausgehen. Er beruht zudem auf der durch die gesamte Strafrechtsgeschichte eindeutig als falsch erwiesenen Vorstellung, daß hohe und harte Strafen eine verbrechensmindernde Wirkung hätten. Das Gegenteil ist geradezu der Fall. Viel entscheidender wäre eine zuverlässige, die Kriminalität möglichst vollständig erreichende Strafverfolgung.

Die Allgemeinwarnung kann als ein tatsächlich die Strafe erhöhender, selbständiger Gesichtspunkt nur insoweit in Betracht kommen, als die Tat im konkreten Fall die Gefahr des Anreizes zur Nachahmung in sich trägt. Es ist denkbar, daß eine Tat, etwa ein schwerer Bankraub, die sogenannte Grassierungstendenz eines Delikts fördert. Diese zur Deliktsbegehung anreizenden Tatfolgen gehören zur Erfolgsseite und sind bereits dort zu berücksichtigen. Eine Allgemeinwarnung ist als Strafzweck nur innerhalb des Vergeltungsgedankens zu rechtfertigen und auch hier nur insoweit, als er nicht zu einer Nichtbeachtung des persönlichen Ansprechens des Betroffenen führt.

Die Vergeltungsstrafe unterliegt, wie jede staatliche Maßnahme, dem Gedanken der Förderung der allgemeinen und der individuellen Interessen. Daraus ergibt sich der Grundsatz der Unschädlichkeit staatlicher Maßnahmen. Vom Vergeltungsgedanken wird dieser Grundsatz geradezu gefordert. Wenn die Vergeltung auf den Ausgleich der gestörten Rechtsordnung gerichtet ist, kann die Störung nicht dadurch ausgeglichen werden, daß innerhalb der Rechtsgemeinschaft eine neue Störung hervorgerufen wird. So ergibt sich, auch vom Vergeltungsgedanken gesehen, aller Anlaß, den kurzen Freiheitsstrafen, etwa Freiheitsstrafen unter drei Monaten, den Kampf anzusagen. Dieser Kampf ist seit mehr als 70 Jahren im Gang, ohne daß er zu

einem Erfolg geführt hätte. Im Gegenteil, die Entwicklung unseres deutschen Strafrechts mit ihrer Ausdehnungstendenz hat zu einer immer mehr erweiterten Anwendung der kurzen Freiheitsstrafe geführt. Das Straßenverkehrsstrafrecht hat dazu einen weiteren Beitrag geliefert.

Die Vollstreckung kurzer Freiheitsstrafen bringt manche außerhalb des Strafzwecks liegende Nachteile allgemein menschlicher und beruflicher Art mit sich, auf die im einzelnen hier nicht eingegangen werden soll. Sie mindert die Scheu vor dem Gefängnis. Eine sinnvolle Durchführung des Vollzugs ist nicht möglich. Die Berührung des Häftlings mit allen möglichen ungünstigen Einflüssen ist weithin nicht auszuschließen. Um die beruflichen Nachteile zu vermeiden, sind die Justizverwaltungen auf den auch von der amtlichen Strafrechtskommission gebilligten Ausweg verfallen, kurze Freiheitsstrafen an mehreren Wochenenden zu vollstrecken, also eine Strafe von 15 Tagen auf fünf Wochenenden zu verlegen. Daß dieser Weg in größerem Umfang beschritten wird, seitdem auch gehobene Schichten in stärkerem Maß infolge des Straßenverkehrs-Strafrechts mit der Freiheitsstrafe in Berührung kommen, ist in sozialer Hinsicht nicht sehr beglückend. Daß in dieser Wochenendvollstreckung ein bedauerlicher Eingriff in den Bereich der Achtung der Sonn- und Feiertage (auch der staatlichen Feiertage!) zu erblicken ist, kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden. Ein Beweis für das Schwinden des Empfindens für Kultur- und Sozialwerte! Vom Vollzug her gesehen, bedeutet diese Wochenendvollstreckung eine weitere Belastung und Beunruhigung des Anstaltslebens. Im Ansehen der Bevölkerung wird diese Vollstreckungsart zu einer Farce und fördert die Vorstellung der Kavalierstrafe und des Kavalierdelikts.

Die Gerichte sollten alle Möglichkeiten ausnutzen, kurze Freiheitsstrafen zu vermeiden, die ihnen das Gesetz zur Verfügung stellt (Einstellung des Verfahrens wegen Geringfügigkeit [§ 153 StPO], ausgedehnte Anwendung der Geldstrafe [§ 27b StGB], weitgehende Vermeidung der Vollstreckung der an Stelle einer nicht beitreibbaren Geldstrafe tretenden Ersatzfreiheitsstrafe [§ 29 StGB], Anwendung der Strafaussetzung auf Bewährung [§§ 23 ff StGB], Begrenzung der Tatbestände durch Anwendung kriminologischer Auslegungsmethoden, strengere Anforderungen an den strafrechtlichen Fahrlässigkeitsbegriff und sonstige subjektive Voraussetzungen der Straftat). Der Gedanke, daß eine sogenannte Sicherungsmaßnahme auch einen Strafcharakter in sich trägt, vermag ebenfalls dazu beizutragen, die kurzen Freiheitsstrafen einzuschränken. Einschneidende Hilfe wird der Gesetzgeber durch die Beschränkung des Strafrechts auf echte Kriminalvorgänge bringen können. Auch wäre an eine erweiterte Anwendung von Maßnahmen ohne Freiheitsentzug zu denken, wie die Umwandlung von Sicherungsmaßnahmen (z. B. der Entziehung des Führerscheins) in Strafe und die Neueinfügung derartiger Maßnahmen, wie etwa die Einziehung von Fahrzeugen auf Zeit oder Dauer auch bei Fahrlässigkeitsdelikten und Übertretungen.

Während der Vergeltungsgedanke mehr von außen her die Täterbehandlung bestimmt, ergibt sich die personale Bezogenheit der Strafe vornehmlich durch die Berücksichtigung der Einzelwarnung, der Erziehung, der Sühne und der Sicherung. Die Beachtung dieser Gesichtspunkte innerhalb einer unter Vergeltungsgesichtspunkten zu verhängenden Strafe ist dadurch ermöglicht, daß der Vergeltungsgedanke in aller Regel keineswegs zu einer bestimmten Strafgröße führt, vielmehr lassen sich aus ihm nicht selten weitgestreckte Strafrahmen herleiten, deren Ausfüllung unter anderen Gesichtspunkten — den personalbezogenen Strafzwecken — erforderlich ist. An diesem Punkt erweist sich, daß auch das Vergeltungsstrafrecht die notwendige Bewegungsmöglichkeit eines neuzeitlichen Strafrechts in sich trägt.

Während der Vergeltungszweck konstant ist, sind die personalgerichteten Zwecke variabel. Sie kommen je nach dem Sachverhalt und den persönlichen Gegebenheiten zur Anwendung. Die Bagatellkriminalität und die leichtere Kriminalität ohne besondere Persönlichkeitstiefe führen zur Warnungsstrafe. Handlungen kriminell Gefährdeter, Kriminellbereiter oder durch Strafe ansprechbarer Krimineller lösen, falls es sich nicht um Bagatelldelikte oder besonders zu behandelnde schwere Kriminalität handelt, die Erziehungsstrafe aus. Bei schwerer Kriminalität mit hohem Schuldgrad findet der Sühnegedanke Anwendung. Schwere Kriminalität mit naheliegender Wiederholungsgefahr ohne Aussicht auf Resozialisierung hat die Sicherungsstrafe zur Folge. Die personalbezogenen Strafrechtszwecke sind nicht nur Nebenzwecke gegenüber dem Vergeltungszweck. Sie können von ihm her gesehen, nicht im Verhältnis des höheren und niederen Rangs betrachtet werden. Vielmehr fließt der ständig zur Anwendung kommende Vergeltungszweck (daher absoluter Zweck genannt) mit den individualgerichteten (relativen) Zwecken zu einer untrennbaren Einheit zusammen.

Von den individuell gerichteten Zwecken wird von modernen Strafrechtstheorien der Sühnegedanke weitgehend ausgeschieden. In dem Sühnegedanken wird eine zu starke Betonung ethischer Gesichtspunkte und zugleich eine zu geringe Berücksichtigung der künftigen Haltung und Besserung des Täters erblickt. Wer dagegen das Strafrecht in enge Verbindung mit der ethischen Grundordnung setzt, wird bei schweren Taten und schwerer Schuld nicht auf eine ethische Leistung des Täters verzichten können. Es gibt Taten, in denen die Loslösung nur durch das vom Menschen auf sich genommene Leiden geschehen kann. Sühne bedeutet, sich von Unrecht und Schuld durch das in sittlicher Haltung getragene Leiden abkehren. Diese Haltung ist für die Gemeinschaft wie für den Sühnenden von befreiender Kraft. Der Sühnegedanke wird meistens in der Nähe des Vergeltungsgedankens gesehen, mit dem er, wie schon betont, häufig vermengt wird. Er steht jedoch auch dem Erziehungsgedanken nicht fern. Eine Sühneleistung ist ohne Hinführung zur Sühnebereitschaft und Aufwecken der Kraft zur Sühne bei den Strafgefangenen in aller Regel nicht möglich. Auch vom Sühnegedanken her

ist eine intensive Beschäftigung mit dem Gefangenen unentbehrlich. Wer als Gefangener wirklich die Sühneleistung vollzieht, hat eine ethische Leistung von hohem Rang erbracht. Er erweist sich tatsächlich dadurch als erzogen.

Der Erziehungsgedanke stößt heute in der Durchführung noch auf erhebliche Schwierigkeiten. Er stellt den Richter vor die Aufgabe, die Erziehungsfähigkeit und Erziehungsbereitschaft des Angeklagten ebenso zu berücksichtigen wie die Erziehungsmöglichkeiten und Erziehungsziele innerhalb des Vollzuges. Jedoch muß davor gewarnt werden, diese Möglichkeiten im Vollzug von vorneherein als zu gering anzuschlagen. Allerdings kann nicht bestritten werden, daß die Form des heutigen Vollzuges, die Auswahl des Personals und die Art ihrer Ausbildung den Erziehungsansprüchen weitgehend nicht entsprechen. Die Angriffe, die immer wieder gegen den Erziehungsgedanken gerichtet werden, können nicht den Gedanken an sich, wohl aber den heutigen Vollzug treffen. Es fehlt überdies eine durchgebildete Kriminalpädagogik, die Erziehungsziel, Erziehungsmethoden und Erziehungsvoraussetzungen herausarbeitet. Es fehlt aber nicht selten auch an dem Bewußtsein der Verpflichtung, an der Resozialisierung des Täters entschieden mitzuwirken, und an der notwendigen Einsatzbereitschaft. Man kann immer wieder Stimmen über die Fruchtlosigkeit des Erziehungsgedankens und der Erziehungsversuche im Vollzug hören. Inwieweit der Erziehungsvollzug Erfolg hat, ist eine zweite Frage. In erster Linie steht die Verpflichtung der Gesellschaft und ihrer einzelnen Glieder, sich um die Wandlung des Rechtsbrechers zu bemühen. Diese Verpflichtung ergibt sich losgelöst von dem Umfang des zu erwartenden Erfolges aus der Idee der Gerechtigkeit — die Gesellschaft und ihre Glieder stehen nicht so fern von der Tat, wie sie es sich glauben machen wollen — und aus der Idee der Brüderlichkeit. Die Kritik beruht vielfach auf einer rein materialistischen Erfolgsvorstellung. Auch bei einem späteren Rückfälligen — wer weiß welche Umstände ihn zum Rückfall gedrängt haben — kann der Vollzug durchaus bessernd gewirkt haben. Der Rückfall ist kein zwingender Maßstab. Entscheidend ist vielmehr, ob es gelungen ist, überhaupt einmal den Menschen an den Bereich des Sittlichen herangeführt und ihn, wenn vielleicht auch noch nicht mit vollem sozialem und greifbarem Ergebnis, dem Leben in der Gemeinschaft, der Hoffnung und dem Bemühen geöffnet zu haben. Es ist völlig unmöglich, den Erfolg in Prozenten wiedergeben zu wollen. Selbst wenn der Prozentsatz niedrig wäre, so wäre es erstaunlich, daß er bei der Gleichgültigkeit der Allgemeinheit gegenüber dem Vollzug und dessen offensichtlicher Unzulänglichkeit überhaupt noch so hoch ist. Das stille Bemühen und die zähe Arbeit der Frauen und Männer im Strafvollzug um die moralische und soziale Besserung unter den heute noch obwaltenden Verhältnissen verdient uneingeschränkten Dank!

Auch der Befürworter des Erziehungsgedankens kann nicht auf die Sicherungsstrafe verzichten. Es gibt Grenzen der Beeinflußbarkeit, wenn sie auch weiter zurückliegen, als vielfach geglaubt wird. Der Staat, der für den Schutz

der Gemeinschaft zu sorgen hat, hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich gegenüber gefährlichen Schwerverbrechern durch eine Sicherungsstrafe zu schützen.

Die individualisierenden Strafrechtszwecke stellen Strafrechtspraxis und Strafrechtsgesetzgeber vor neuartige Aufgaben. Vor allem erfordern die Erziehungs- und Sicherungsstrafe eine eingehende Befassung mit der Persönlichkeit des Täters. Das erfordert neben der selbstverständlich erforderlichen juristischen Betrachtungsweise eine zuverlässige kriminologische Beurteilung. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer tiefgehenden kriminologischen Ausbildung des Strafrichters, an der es heute an den Universitäten und in der Praxis noch weitgehend fehlt. Die Besorgung des Persönlichkeitsmaterials macht die Schaffung eines besonderen Ermittlungsorgans erforderlich, der Gerichtshilfe. Die Erörterung der persönlichen Umstände in der notwendigen Breite stellt den Richter vor Aufgaben, die nur mit großem menschlichen Feingefühl durchzuführen sind. Je stärker die Lebensumstände des Angeklagten ausgebreitet werden, um so mehr drängt sich die Notwendigkeit des Schutzes vor einer persönlichen Entblößung auf. Von hier aus ergibt sich die Frage nach einer Zweiteilung des Verfahrens, eines öffentlichen Verfahrens zur Schuldfeststellung und eines nicht öffentlichen Verfahrens zur Straffeststellung, wenigstens in den Fällen der Erziehungs- und Sicherungsstrafe. Ob diese Zweiteilung in einer echten gesetzlichen Verfahrenstrennung oder aber in der Form der Prozeßleitung unter Beibehaltung der Verfahrenseinheit vor sich gehen soll, bedarf der Prüfung. Soll die Strafe den Verurteilten ansprechen, so muß der Angeklagte schon in der Hauptverhandlung auf die Strafe hingeführt werden, d. h. bereits in der Hauptverhandlung muß der Richter ein echtes Ansprechen des Angeklagten anstreben. Die individualisierenden Strafzwecke erfordern eine richterliche Bewegungsfreiheit und die Beweglichkeit der ihm zur Verfügung stehenden Strafen und Maßregeln. Das heutige Strafgesetz stellt ihm bereits mit der Strafaussetzung zur Bewährung und der damit verbundenen Möglichkeit von Auflagen, insbesondere auch der Unterstellung unter einen Bewährungshelfer, mit der bedingten Entlassung, der Sicherungsverwahrung und anderen Maßregeln der Sicherung und Besserung unbestimmte Reaktionsmittel zur Verfügung. Dem Gedanken der Erziehungsstrafe entspräche die relativ unbestimmte Verurteilung, d. h. eine Rahmenverurteilung. Vom Vergeltungsgedanken wäre eine solche tragbar, weil er ohnehin nur zu einem Rahmen führt. Die äußersten Grenzen einer derartigen Besserungsstrafe wären durch das den Erfahrungen entsprechende Zeitbedürfnis für den erzieherischen Einfluß gegeben. Sie wären etwa zwischen neun Monaten und höchstens vier Jahren entsprechend dem Jugendgerichtsgesetz anzusetzen. Der Richter müßte die Möglichkeit haben, unter den vorhandenen Reaktionsmitteln das für den konkreten Fall geeignete Mittel auszuwählen (etwa Gefängnis, Ar-

beitshaus, Entziehungsanstalt, Sicherungsverwahrung usw.), ohne an die Kumulation gebunden zu sein. Das würde durch die bereits oben vertretene Auffassung ermöglicht werden, daß auch den sogenannten Maßregeln der Sicherung und Besserung Strafcharakter zukommt. Ob die vornehmlich vom Strafvollzug her vertretene Auffassung, die Zuchthausstrafe ganz zu beseitigen, vertretbar ist, erscheint mir zweifelhaft. Sicher scheint mir zu sein, daß dort, wo die Strafe unter dem Gesichtspunkt der Erziehung ausgesprochen wird, sie nur eine einheitliche sein kann. Raum für die Zuchthausstrafe ist nur für besonders schwerwiegende Taten, bei denen die Strafe nach dem Sühne- und Sicherungsgesichtspunkt bestimmt wird, sofern es zur Sichtbarmachung der Schwere und Vorwerfbarkeit des Einbruchs in die Rechtsordnung einer besonderen Kennzeichnung bedarf.

Die individualisierenden Strafrechtszwecke können nur dann einer Verwirklichung entgegengeführt werden, wenn der Strafvollzug eine entsprechende Ausgestaltung findet. Notwendig sind vor allem Klassifizierungsanstalten, kriminologische Untersuchungsstellen, offene Vollzugsformen, Übergang vom Strafvollzug in die Freiheit bei langen Strafen durch Einschaltung einer obligatorischen bedingten Entlassung, weitere Durchbildung des Bewährungshilfesystems. Notwendig ist eine den kriminalpädagogischen Erkenntnissen entsprechende Auswahl des Beamtenkörpers, insbesonders auch unter Berücksichtigung der heilpädagogischen und medizinischen Aufgaben des Vollzugs. Die Wiedereingliederung oder überhaupt die erstmalige Eingliederung des Gefangenen erfordert eine sorgfältige Vorbereitung der Entlassung durch amtliche und freie Kräfte, einen Ausbau der Gefängnis-, Entlassenen- und auch der Familienfürsorge. Die Wiedereingliederungsprobleme führen zu der Frage der Neuordnung des Rehabilitationsrechtes, insbesondere des Rechtes des Strafregisters und des polizeilichen Führungszeugnisses.

Notwendig erscheint es schließlich, den Strafvollzug aus seiner Isolierung und seinem Dunkel herauszuführen und der Öffentlichkeit dessen Aufgaben und ihre eigene Verpflichtung deutlich zu machen. Ein geeignetes Mittel dazu wäre die Schaffung von Gefängniskomitees. Wie der Schöffe an der Strafrechtspflege und der ehrenamtliche Helfer an der Bewährungshilfe teilnehmen, so sollte der Laie auch im Gefängniswesen einen Raum zur Mitwirkung haben, wie er ihm im Ausland bereits gewährt ist.

Die Aufgabe der heutigen Reform scheint mir darin zu bestehen, die geistigen und sittlichen Grundlagen des Strafrechts sichtbar zu machen, zugleich aber das Strafrecht, insbesondere auch die Strafe, aus der Erstarrung zu lösen und zusammen mit den allgemeingültigen die individualisierenden Ziele zu verwirklichen. Individualisierung und zweckhafte Ausgestaltung des Strafensystems bedeuten keineswegs einen Verzicht auf die ethisch-rechtlichen Grundlagen des Strafrechts. Das gilt auch von dem Erziehungs- und Besserungsgedanken, der ja gerade das Ziel hat, den Betroffenen an die ethisch-rechtliche Grundordnung heranzuführen.

# Die Bundesgemeinde vom Toten Meer

ERNST VOGT SJ

Kaum eine archäologische Entdeckung hat ein so lebhaftes Interesse geweckt, wie die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda. Eine reiche, kaum mehr zu übersehende Literatur ist entstanden, angefangen von den wertvollen Textausgaben und sorgfältigen wissenschaftlichen Untersuchungen über die mehr populären, wenn auch objektiven Darstellungen zu eigentlichen Sensationsberichten in Zeitungen und Illustrierten mit einem Gemisch von Wahrem, falsch Verstandenem und frei Erfundenem. Die Leser dieser Zeitschrift wurden schon zweimal über die neuen Handschriften unterrichtet:[1] über die Entdeckung der ersten Höhle von Qumrân — früher nach Ain Feschcha benannt —, über Alter, Inhalt und Bedeutung der Schriften, die Entdeckung von drei weiteren Höhlen, die erste Grabung in der Ruine Chirbet Qumrân und die Gemeinde, die darin bis zum Jahr 68 n. Chr. gelebt hat. Es wurde auch von mehreren anderen Fundstellen berichtet, die zwar ebenfalls in der Wüste Juda liegen, aber mit der Gemeinde von Qumrân nichts zu tun haben; denn die Handschriften, die in Murabba'ât, 19 km südlich von Qumrân, und in einer bisher unbekannten Höhle aufgefunden wurden, waren von aufständischen Juden des 2. jüdischen Krieges (132 bis 135 n. Chr.) zurückgelassen worden. Das beschriftete Material, das in Chirbet Mird, 9 km südwestlich von Qumrân — nach den ersten fälschlichen Angaben der Beduinen im Wadi en-Nâr (Cedron) — gefunden wurde, gehört dem 5.—9. Jahrhundert n. Chr. an und stammt aus einem christlichen Kloster.

## *Die Funde*

In den letzten vier Jahren wurden in Qumrân *neue Entdeckungen* gemacht und die Grabungen in der Ruine zu Ende geführt; die wissenschaftliche Arbeit an den Lederrollen ging rastlos weiter. Wir kennen bis jetzt elf Höhlen in der Nähe von Qumrân, die Rollen oder Bruchstücke enthalten haben. Diese Höhlen liegen alle in einem Umkreis von höchstens zwei Kilometern von der Ruine Chirbet Qumrân, zum Teil in unmittelbarer Nähe. Sie werden mit den Siglen 1Q bis 11Q bezeichnet. Die wichtigsten sind 1Q, weil sie sieben Rollen ergab, und 4Q dank den Zehntausenden von Fragmenten, die aus ihr geholt wurden. Ebenso wichtig verspricht die erst 1956 von den Nomaden entdeckte Höhle 11Q zu werden, da in ihr mehrere Rollen, nicht nur Bruchstücke, versteckt gewesen sein sollen. Da sie aber noch im Besitz der Finder sind, wissen wir noch nichts Bestimmtes über ihren Inhalt.

Alle in der ersten Höhle (1Q) gefundenen Handschriften sind veröffent-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 144 (1949) 535—544 und 152 (1953) 248—253.

licht. Die vollständige Isaias-Rolle, die Erklärung des Buches Habakkuk und das „Regelbuch" der Bundesgemeinde wurden 1950 und 1951 in Amerika herausgegeben.[2] Im Jahr 1954 erschien in Jerusalem ein Band mit dem Text der Rolle des „Krieges der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis", der unvollständigen Isaias-Rolle und der ebenfalls unvollständigen Rolle der Dankeshymnen.[3] Endlich kam Ende 1956 der Band heraus, der die gut leserlichen Teile der aramäischen apokryphen Genesis bietet.[4] Das Öffnen dieser Rolle war ein wahres Kunststück. Die schwer zu entziffernden Reste wurden einer späteren Veröffentlichung vorbehalten, um den Hauptteil den Gelehrten möglichst bald zugänglich zu machen. Es ist überhaupt voll anzuerkennen, wie rasch die Handschriften, trotz mancher Schwierigkeiten, den Forschern zugänglich gemacht wurden. Alle diese sieben Rollen sind jetzt Eigentum des Staates Israel und werden in einem eigens dafür errichteten Institut „Tempel des Buches" in Jerusalem aufbewahrt.[5]

Während die Entzifferung und Veröffentlichung der Rollen verhältnismäßig leicht war, erfordern die Bruchstücke eine langwierige Arbeit,[6] besonders nachdem die vierte Höhle (4Q) im Jahr 1952 große und kleine Fragmente in großer Menge und Mannigfaltigkeit ergeben hatte. Darum wurde im gleichen Jahr eine internationale Gruppe junger Gelehrter gebildet, die sich im Palestine Archaeological Museum in Jerusalem (Jordanien) der heiklen und mühsamen Arbeit widmete. Mit Hilfe einer besonderen Technik wurden die bröckeligen Lederstückchen und Blätter, die oft gefaltet und zusammengeknüllt waren, ausgebreitet, von Erde befreit und zwischen Glasplatten gelegt. Darauf hieß es herausfinden, welche Fragmente zueinander gehören. Zu diesem Zweck mußten Bruchstellen, Schriftzüge, Farbe des Leders, Sprache und Inhalt von unzähligen Stücken, die in einem großen Saal im Museum unter Glas liegen, miteinander verglichen werden. Dabei sind die Buchstaben oft nur leserlich, wenn sie gegen das Licht gehalten oder infraroten Strahlen ausgesetzt werden. Die Zusammengehörigkeit ist verhältnismäßig leicht festzustellen, wenn die Bruchstellen aufeinander passen, bedeutend schwieriger aber gestaltet sich die Arbeit, wenn nur ausgemacht werden kann, daß Bruchstücke zur selben Kolonne oder zur gleichen Rolle gehören müssen. Doch allmählich fügte sich Stück an Stück, und ein Großteil dieser Arbeit ist bereits geleistet.[7]

---

[2] *Millar Burrows*, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. New Haven, 1950. Vol. II: The Manual of Discipline. New Haven 1951.

[3] *E. L. Sukenik*, The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University. The Hebrew University, Jerusalem (hebräisch 1954, englisch 1955).

[4] *N. Avigad-Y. Yadin*, A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Magnes Press of the Hebrew University and Heikhal ha-Sepher, Jerusalem 1956.

[5] Die in Anm. 1 und 3 genannten Rollen wurden 1954 von Israel für 250000 Dollar erworben.

[6] Die bei der archäologischen Durchforschung der ersten Höhle (1Q) gefundenen Fragmente wurden bearbeitet und herausgegeben von *D. Barthélemy-J. T. Milik*, Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert: I). Clarendon Press, Oxford 1955.

[7] Vgl. dazu die Berichte der einzelnen Mitarbeiter in Revue Biblique, 63 (1956) 49—67.

Der Fortschritt der Arbeit wurde dadurch stark behindert, daß viele Fragmente noch im Besitz der Eingeborenen waren; denn es lohnte sich nicht, unzusammenhängende Teile einer Kolonne zu entziffern, ihren Sinn zu vermuten und sie zu veröffentlichen, solange zu erwarten stand, daß später die dazwischen gehörigen Textteile hinzukommen würden. Ihr Ankauf war also nötig, aber sehr kostspielig.[8] Darum wurden wissenschaftliche Institute anderer Länder eingeladen, sich an dem Ankauf zu beteiligen. Die Regierung von Jordanien gab diesen Instituten die nötigen Vollmachten, die Dokumente auszuführen, sobald sie im Archäologischen Museum zu Jerusalem zur Veröffentlichung geordnet und entziffert sein würden. Es beteiligten sich die Vatikanische Bibliothek, die schon im Jahr 1952, drei Monate nach der Entdeckung von 4Q, und dann wieder im Jahr 1955 beträchtliche Summen für die wichtigen Fragmente zur Verfügung stellte; ferner die McGill-Universität von Montréal in Kanada und die Universitäten von Manchester und Heidelberg. Nun konnte die Arbeit mit neuem Eifer weitergeführt werden. Sie wird noch lange Jahre in Anspruch nehmen, und man rechnet damit, daß die Veröffentlichungen zu den schon erschienenen Bänden noch etwa acht weitere füllen wird. Von einzelnen Bruchstücken wurden in verschiedenen Zeitschriften schon vorläufige Ausgaben gemacht.

## *Qumrân*

Bei der Bundesgemeinde von Qumrân sind wir in der seltenen, günstigen Lage, sowohl ihre Schriften zu besitzen, als auch den örtlichen Mittelpunkt, die Ruine von Qumrân, und die Gegend zu kennen, in der sie gelebt hat. Beide zusammen geben ein lebendiges Bild vom Leben und Hoffen dieser Menschen, bei denen es sich sehr wahrscheinlich um Essener oder einen ihrer Zweige handelt. Die *Ruine von Qumrân* liegt in der Wüste Juda, am Nordwestufer des Toten Meeres, 12 km südlich von Jericho, 1 km vom Ufer entfernt und etwa 60 m über dem Wasserspiegel. Vom Toten Meer in westlicher Richtung die sanft ansteigende, spärlich bewachsene Uferebene durchschreitend, kommen wir rasch an den Fuß der etwa 30 m hohen, unfruchtbaren Terrasse aus weißlichem Mergel, an deren Ostrand die Ruine liegt. Durchqueren wir diese Terrasse, die hier nur etwa 300 m breit ist und 100 m ansteigt, so stehen wir vor einer sehr steilen, oft fast senkrechten, zerklüfteten über 100 m hohen Kalkfelswand. Sie behindert die Aussicht nach Westen, aber gegen Norden und Osten schweift der Blick von Qumrân aus frei in die nahe Jordanebene und über die tiefblaue Fläche des Toten Meeres. Jenseits schimmert die lange, gerade Linie des Hochlandes von Moab, dessen Hänge an manchen Stellen schroff und zerrissen über 1000 m ins Jordantal und zum Toten Meer abfallen. Gerade gegenüber von Qumrân hebt sich undeutlich der Nebo ab, von dem aus Moses das verheißene Land schaute, und

[8] Man spricht davon, daß für 1 cm² je 1 englisches Pfund bezahlt werden müsse.

etwas weiter südlich die Höhe, auf der die Reste der Herodesburg Machärus liegen, wo Johannes der Täufer getötet wurde. Die Südhälfte des Toten Meeres wird verdeckt durch das 5 km von Qumrân entfernte Vorgebirge von Feschcha. Unmittelbar südlich von Qumrân fällt die Mergelterrasse jäh in das Trockental Wadi Qumrân ab, das den westlichen Steilhang durchbrechend die Regenwasser zum Toten Meer führt. Die kleine Ebene zwischen Qumrân und Feschcha wird durch mehrere Quellen bewässert und ist darum von grünem Gewächs bedeckt. Qumrân selbst ist Einöde, in der meist glühende Hitze brütet.

Ein kurzer Gang durch die freigelegten Ruinen[9] führt uns zunächst in den viereckigen Hauptbau, um dessen Binnenhof sich die verschiedenen Teile gruppieren, z. B. ein festungsartiger Turm, die Küche, ein 13 m langer Versammlungssaal. Darüber muß im ersten Stock ein Schreibsaal gewesen sein; denn im Versammlungssaal wurden ein langer Schreibtisch aus verputzten Backsteinen und drei Tintenfässer gefunden, die beim Einbruch der Decke heruntergefallen sind. Südlich vom Hauptbau liegt der 22 m lange Speisesaal mit einem anschließenden Raum, in dem über tausend Eß- und Trinkgeschirre schön geordnet aufeinandergeschichtet standen: Teller, Schüsseln, Platten, Krüge und Becher. Neben dem Speisesaal deckte man eine vollständige Töpfereinrichtung auf, die besterhaltene in ganz Palästina: der Platz zum Kneten und Schlemmen des Lehms, Gruben zum Aufbewahren des rohen und bearbeiteten Lehms, die Stelle der Drehscheibe und zwei Brennöfen. Westlich vom Hauptbau liegt ein Nebengebäude mit Magazinen und Werkstätten: Getreidemühlen, Backofen usw. Eine wichtige Rolle in der fast wasserlosen Wüste spielten mehrere große Zisternen und Bäder. Sie wurden durch einen Kanal gespeist, der in der Regenzeit das Wasser von Westen her brachte und den westlichen und südlichen Teil der Siedlung durchfloß, mehrmals unterbrochen von Anlagen zum Klären des Wassers.

Man sieht, die Gemeinde war ganz auf Selbstversorgung eingestellt. Aus der Zahl der Gräber des nahen, großen Friedhofes zu schließen, mag die Gemeinde wohl mehrere hundert Mitglieder gehabt haben. Es dürften also nur wenige von ihnen in dem Gebäude selbst gewohnt haben. Die meisten lebten wohl in den nahen Höhlen und in Hütten, während das Gebäude Versammlungs- und Verwaltungszentrum war. Es ist bezeichnend, daß in keiner Höhle, trotz menschlicher Spuren, Münzen gefunden wurden, viele aber in dem Gebäude; die einzelnen besaßen eben kein Geld.

Da die steinige, sandige Terrasse von Qumrân unfruchtbar ist, lagen die Felder und Äcker zum Teil dem Meer entlang in der Ebene vom Feschcha, in der auch bauliche Reste der gleichen Periode ausgegraben worden sind. Hier wurden Dattelpalmen gezogen. Das Getreide wurde wohl in der Ebene el-Buqei'a, jenseits und über dem westlichen Felshang, gesät, zu der ein

[9] Vgl. die Berichte von *R. de Vaux*, in Revue Biblique 60 (1951) 83—106; 61 (1954) 206—136; 63 (1956) 533—577.

alter Weg hinaufführt. Qumrân wird in Zukunft ein interessanter Besuchsort der Palästinafahrer sein; es ist von Jericho aus leicht erreichbar und eine der seltenen Baureste aus der Zeit Christi in Palästina.

Die archäologische Erforschung hat die *Geschichte des Ortes* mit großer Wahrscheinlichkeit festgestellt. Besonders die zahlreichen Münzfunde geben eine feste Grundlage für die Chronologie. Die erste Gruppe der Gemeinschaft hat sich wohl in den letzten Jahren des Johannes Hyrkan (135—104 v. Chr.) hier angesiedelt. Sie benutzten für ihre Bauten die Mauerreste einer alten Siedlung des 8.—7. Jahrhunderts v. Chr. Es ist wahrscheinlich, daß diese vom judäischen König Ozias angelegt wurde, der in der Wüste Juda eine Reihe von Befestigungen gebaut hat (2 Chron 26, 10). Vermutlich hieß Qumrân damals „Salzstadt" (Jos 15, 62), nach dem nahen „Salzmeer", wie das Tote Meer im Alten Testament genannt wird.[10] Die erste Anlage der „Männer des Bundes" war recht bescheiden, doch machte ein starker Zuwachs bald eine Erweiterung der Gebäude nötig. Dabei wurde das umfassende Wassersystem angelegt und der ganzen Anlage ihre endgültige Form gegeben. Diese erste Periode dauerte etwa 70 Jahre lang. Im Frühjahr 31 v. Chr., also wenige Jahre nach Beginn der Regierung Herodes' des Großen (37—4 v. Chr.), zerstörten ein heftiges Erdbeben und eine Feuersbrunst die Gebäude, und die Gemeinde zog anderswohin. Erst nach etwa 30 Jahren, nach dem Tod des Herodes, kehrte sie zurück und besserte die Schäden aus. Auch die zweite Periode dauerte annähernd 70 Jahre. Als im Juni 68 n. Chr. die Legionen Vespasians das Jordantal herunter nach Jericho zogen, versteckten die Männer von Qumrân ihre große Bibliothek in natürlichen und künstlichen Höhlen und flohen. Wohl nur ein kleiner Teil blieb zurück und verteidigte die Gebäude; denn deutliche Spuren eines Kampfes und der Zerstörung sind sichtbar.

Die „Männer des Bundes" kehrten nie mehr zurück; und wir wissen nicht, was aus ihnen geworden ist. Die Römer legten einen Militärposten in das strategisch wichtige Qumrân, der aber gegen Ende des 1. Jahrhunderts aufgegeben wurde. Für kurze Zeit setzte sich hier im 2. jüdischen Krieg (132 bis 135 n. Chr.) eine Gruppe von Aufständischen fest. Nachher blieb der Ort verlassen und die Bauten zerfielen. Nur wandernde Hirten haben hier später gelegentlich Halt gemacht.

Mit den archäologischen Befunden stimmen die paläographischen überein, denn ein sorgfältiger Vergleich der einzelnen Schriftzüge führt zu dem Schluß, daß die meisten der Handschriften etwa in der Zeit zwischen 120 v. Chr. und 70 n. Chr. geschrieben wurden. Ganz wenige stammen aus der Zeit vor 120 v. Chr., und einige biblische Fragmente scheinen sogar in das ausgehende 3. Jahrhundert v. Chr., also in die Zeit vor den Makkabäern, zurückzugehen; vermutlich handelt es sich um Musterrollen, die bei der Grün-

[10] Es ist interessant, daß *M. Noth*, Das Buch Josua, S. 70, schon 1938, also lange vor den Grabungen, vermutet hat, daß die „Salzstadt" in Qumrân lag.

dung in die Gemeinde mitgebracht wurden.[11] In den Grotten 1Q bis 10Q wurden außer den sieben Rollen ungemein viele Fragmente gefunden, die die Reste von etwa 600 verschiedenen Handschriften darstellen. Darunter sind alle Bücher des hebräischen Alten Testamentes vertreten, wohl nur zufällig fehlt Esther. Die *biblischen* Dokumente brauchen uns hier nicht näher zu beschäftigen, so interessant und wertvoll sie auch sind, nicht nur wegen der neuen Lesarten, die sie bieten, sondern auch weil sie ganz neues Licht werfen auf die Geschichte der Überlieferung des alttestamentlichen Textes. Besonders lehrreich ist die Erkenntnis, daß die alte vorchristliche griechische Übersetzung der Septuaginta nicht frei übersetzt hat, sondern dort, wo sie vom offiziellen hebräischen Text abweicht, oft wörtlich mit Fragmenten von Qumrân übereinstimmt, also nach einer ähnlichen hebräischen Vorlage angefertigt wurde. Dabei sehen wir, wie treu die alttestamentlichen Bücher überliefert wurden; denn, obwohl die Fragmente von Qumrân tausend und mehr Jahre älter sind als die bisher bekannten ältesten hebräischen Handschriften des Alten Testamentes, stimmen sie im wesentlichen durchaus mit diesen überein.

In einem gewissen Sinn noch viel interessanter als die biblischen Handschriften sind die *nichtbiblischen* Dokumente, die fast drei Viertel der Funde von Qumrân ausmachen. Sie gewähren uns ganz neue Einblicke in die Geschichte und Gedankenwelt der „Gemeinde der Männer des Bundes". Schon seit Jahren widmen sich Forscher vieler Länder der Aufgabe, den Dokumenten ihre Geheimnisse zu entlocken und unsere Kenntnisse der religiösen Strömungen, die im Palästina des ersten vor- und nachchristlichen Jahrhunderts herrschten, zu bereichern.[12] Manches ist, wenigstens in allgemeinen Linien, schon deutlich sichtbar, während für anderes Arbeitshypothesen aufgestellt werden müssen. Es ist klar, daß ein abschließendes Urteil über die meisten Fragen erst gefällt werden kann, wenn einmal das gesamte Material veröffentlicht sein wird, und auch dann werden noch viele Jahre der Forschung nötig sein. Leider haben sich Journalisten dazu verführen lassen, über diesen Fragenkomplex zu schreiben, ohne unterscheiden zu können zwischen tastenden und nicht immer glücklich formulierten Versuchen von Fachleuten und gesicherten Ergebnissen. Fehlkonstruktionen sind um so leichter möglich, als die Erforschung dieser Dokumente verschiedene Fachgebiete berührt.

Suchen wir uns zuerst ein Bild von der *Geschichte der Bundesgemeinde* zu machen. Die Ausgrabungen von Qumrân ergaben schon die wichtige Feststellung, daß die Siedlung der Gemeinde um das Jahr 100 v. Chr. gegründet worden ist. Doch ist damit nicht gesagt, daß Anfang der Siedlung und An-

[11] Vgl. *F. M. Cross, Jr.*, in Journal of Biblical Literature 74 (1955) 147—172.

[12] Die vollständigste Übersetzung der nichtbiblischen, zusammenhängenden, bis 1956 veröffentlichten Texte gibt das handliche Bändchen von *Theodor H. Gaster*, The Dead Sea Scriptures in English Translation with Introduction and Notes. Doubleday Anchor Books, New York, 1956 (broschiert 95 cents, gebunden 4 Dollar).

fang der Genossenschaft zusammenfallen. Diese kann sehr wohl schon vorher anderswo gelebt haben, mitten unter den übrigen Juden oder in der Wüste, in der noch nicht alle in Frage kommenden Ruinen untersucht worden sind. Für die Geschichte der Gemeinde sind unter den Schriften von Qumrân besonders die Erklärungen von biblischen Büchern wichtig, da die Ausleger in ihnen die Geschichte ihrer Gemeinschaft vorausgesagt sahen. Wir besitzen solche zu Habakkuk, Michäas, Nahum, Ps 37.[13] Ferner finden wir geschichtliche Andeutungen in dem sogenannten „sadokitischen Dokument", das Ende des vorigen Jahrhunderts in Kairo gefunden wurde.[14] Lange wußte man nicht, wo man es einzuordnen hatte, bis die Funde von Qumrân gezeigt haben, daß es sich um eine mittelalterliche Abschrift eines Werkes der Gemeinde von Qumrân handelt. In den Dankeshymnen erfahren wir auch von den Verfolgungen der Gemeinde. Leider sind in diesen Schriften fast alle Personen mit symbolischen Namen bezeichnet. Wir können nur versuchen, sie durch das, was über sie gesagt wird, mit bekannten geschichtlichen Personen in Beziehung zu setzen.

Eine Hauptfigur ist der „Lehrer der Gerechtigkeit". Er war entweder der Gründer der Gemeinde oder hat ihr zumindest die eigentliche Organisation und neuen Antrieb gegeben. Wenigstens spricht das „sadokitische Dokument" von einer Periode des Schwankens vor dem Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit. Für seine zeitliche Ansetzung schwanken die Gelehrten zwischen der Mitte des 2. und des 1. Jahrhunderts v. Chr. Eine andere wichtige Gestalt ist der „gottlose Priester", der den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgte. Seine Charakterisierung könnte gut auf den grausamen, geldgierigen König und Hohenpriester Alexander Jannai (103—76 v. Chr.) passen. Das würde uns auf die Zeit um 100 v. Chr. führen, wie die Ausgrabungen von Qumrân. Doch ist die Frage noch nicht geklärt. Vermutlich ist der „wütende Löwe" mit dem „gottlosen Priester" und folglich auch mit Alexander Jannai gleichzusetzen.

Wenn also vielleicht auch nicht der Anfang der Gemeinde, so geht doch sicher ihre Vorgeschichte in die Zeit der Makkabäerkämpfe und auf die „Gemeinde der Chasidim" (= Frommen) zurück, „die sich freiwillig in den Dienst des (mosaischen) Gesetzes gestellt", unter Matathias (168—166 v. Chr.) und Judas Makkabäus (166—160 v. Chr.) an dem religiösen Freiheitskampf beteiligt (1 Makk 2, 42; 2 Makk 14, 6), sich aber ihre Unabhängigkeit gewahrt hatten (1 Makk 7, 13). Man wird nicht zu viel Gewicht darauf legen dürfen, daß die Männer von Qumrân sich mit den gleichen Worten als eine „Gemeinde" und als die „Freiwilligen" bezeichneten, die „sich eidlich auf

[13] Über diese Art der Auslegung s. unten S. 37.

[14] So genannt, weil die sadokitischen Priester darin eine Vorrangstellung einnehmen. Andere Namen sind „Damaskusschrift", weil darin von Damaskus die Rede ist; Cairo Document (CD). Ausgaben: *L. Rost,* Die Damaskusschrift (Kleine Texte, Nr. 167), Berlin 1933, gibt nur den hebräischen Text. Die neueste, ausgezeichnete Ausgabe mit englischer Übersetzung und Anmerkungen ist *Chaim Rabin,* The Zadokite Documents. Oxford 1953. Eine englische Übersetzung gibt auch *Gaster* a. a. O.

das Gesetz Moses' verpflichteten". Doch ist es bezeichnend, daß beiden Gruppen die gleiche Treue zum Gesetz eigen war. Auch mag die Qumrânschrift vom endzeitlichen „Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis" Erinnerungen an jene Kämpfe widerspiegeln. Die deutlichste Verbindungslinie zwischen Chasidim und Qumrân ergibt die Tatsache, daß die Chasidim einen Aaroniten zum Hohenpriester haben wollten (1 Makk 7, 13). Anders die Makkabäer. Jonathan (160—142 v. Chr.), Bruder und Nachfolger Judas' nahm nämlich im Jahr 152 v. Chr. unrechtmäßig die Hohepriesterwürde an, die den Nachkommen Sadoks aus aaronitischem Geschlecht vorbehalten war, und sein Bruder und Nachfolger Simon (142 bis 135 v. Chr.) ließ sich durch Volksbeschluß zum „Hohenpriester, Feldherr und Ethnarch" erklären und begründete damit die Dynastie der Hasmonäer. Dadurch waren die Führer des Freiheitskampfes ihrem Ideal untreu geworden und jene Chasidim, die zu keinem Kompromiß bereit waren, müssen unter Führung der sadokitischen, von der bisher bei ihnen erblichen Hohepriesterwürde ausgeschlossenen Priester eine Gegenpartei gebildet haben. Aus ihr wuchs schließlich die Gemeinde von Qumrân heraus. So versteht man die ausschlaggebende Stellung der „Söhne Sadoks" in der Gemeinde von Qumrân, wie auch den scharfen Gegensatz zwischen ihr und den hasmonäischen Priestern, der in den neuen Handschriften so deutlich zu Tage tritt; denn der „gottlose Priester", der den „Lehrer der Gerechtigkeit" und seine Anhänger verfolgte, kann nur einer der seit 152 v. Chr. amtierenden hasmonäischen Hohenpriester gewesen sein.

Weniger klar ist es, ob der Gegensatz verschärft worden ist, als die Hasmonäer, vielleicht schon Johannes Hyrkan (135—104 v. Chr.), sicher aber Alexander Jannai (103—76 v. Chr.) Königs- und Hohepriesterwürde in sich vereinigten, was dem Messias vorbehalten war; doch sind die messianischen Vorstellungen der „Gemeinde" noch zu wenig aufgehellt, als daß man daraus Schlüsse ziehen dürfte. Viel mehr griff es ins religiöse Leben ein und trieb zu einer Trennung, als die Hasmonäer an Stelle des alten Sonnenjahres das hellenistische Mondjahr annahmen und die religiösen Feste samt dem Tempelkult nach diesem Kalender ordneten. Die Männer von Qumrân hielten an dem alten, gottgewollten Kalender fest und konnten darum nicht mehr an den Tempelfesten teilnehmen, sondern feierten die Feste für sich getrennt an den gesetzlichen Tagen. Als sie daher einmal „ihren" Versöhnungstag hielten, „erschien" der „gottlose Priester" unter ihnen, um sie daran zu hindern.[15] Allein diese Zurückhaltung gegenüber dem Tempel von Jerusalem war nur als vorübergehend gemeint; denn es würde wieder die Zeit kommen, in der wieder aaronitische Hohepriester den Dienst im Tempel versähen. Die Zeit ward vorbereitet durch die „heilige Gemeinde", die darum ein „Heiligtum für Aaron", ein „Allerheiligstes für Aaron" genannt wurde.

[15] Vgl. Biblica 32 (1951) 542—563. Der oben zitierte Text wurde merkwürdigerweise im Sinn einer göttlichen Inkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit gedeutet.

Wir wissen noch nicht, ob der *Rückzug in die Wüste* durch die genannten Verfolgungen verursacht wurde. Er könnte sehr wohl von religiösen Beweggründen veranlaßt worden sein; denn das Wort „Wüste" hatte in Israel seit jeher einen feierlichen, geheimnisvollen Klang. In der „Wüste" wird das Volk Gnade finden (Jer 31, 2) und Gott zu seinem Herzen sprechen (Os 2, 16), dort wird der Herr erscheinen, dort muß der Weg bereitet werden, auf dem er kommen wird (Is 40, 3). „In die Wüste gehen, um dort dem Herrn den Weg zu bereiten" bedeutet zwar nach der Auslegung der „Regel der Gemeinde" einfach, keine Gemeinschaft mit den Bösen pflegen und das Gesetz Moses' studieren. Die Männer von Qumrân sind aber tatsächlich in die Wüste gegangen und bereiteten sich in Gebet und Reinheit, in Gehorsam gegen das Gesetz und hartem Leben auf den Endkampf vor. Ihre straffe Organisation, die uns das „Regelbuch" und das „sadokitische Dokument" bis ins einzelne zeigen, mag etwa in den Prophetengenossenschaften und in der Bruderschaft der Rekabiten im Alten Testament ihr Vorbild gehabt haben.

Kehren wir nochmals zum Lehrer der Gerechtigkeit zurück. Mehrmals erscheint in den Schriften seine kraftvolle Gestalt. Wir können ihn zwar geschichtlich nicht fassen, aber seine Eigenart wird schon jetzt, obwohl zahlreiche Fragmente noch nicht veröffentlicht sind, in deutlichen Umrissen sichtbar. Er ist ein religiöser Reformator. Aber er will nicht etwa den alten Bund durch einen neuen ersetzen und z. B. die Opfer abschaffen und nur ein geistiges Opfer gelten lassen, sondern nur den von der Priesterschaft von Jerusalem und der großen Masse des Volkes verletzten Gottesbund wieder zur vollen Geltung bringen und in der Gemeinde den Keim des erneuten Gottesvolkes pflanzen. Gott hat ihm das Wissen gegeben, daß die von den Propheten angekündigte Endzeit nun bevorstehe, hat ihm die Gabe geschenkt, den tieferen Sinn der heiligen Schrift zu erkennen.[16] Darum glaubten die „Erwählten", die sich um ihn geschart hatten, an ihn, nämlich an seine prophetische Sendung und an sein Wort, das sie aber vor den Außenstehenden geheim halten mußten.

Die endzeitliche Erwartung war in den zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderten nicht selten, aber im Lehrer der Gerechtigkeit und in seinen Getreuen hat sie gezündet. Sie machten Ernst damit und lebten ein strenges Leben in Wahrhaftigkeit und Güte, in Armut und Buße, und bereiteten sich auf den Endkampf vor, in dem die Macht „Belials" gebrochen würde. In den Regeln, Hymnen und sonstigen Schriften tritt uns ein echt religiöses, ja gottinniges Leben entgegen, das auch die oft unbeholfene, archaistische, mit alten Klischees arbeitende Sprache nicht verdecken kann. Man kann den oft erhabenen Worten des Gotteslobes, von dem alle Gerechtigkeit kommt, den Ermahnungen zu Reinheit und Sanftmut, dem Ausdruck aufrichtiger Demut die Bewunderung nicht versagen. Das Bild dieser Menschen, die in der Einöde an den Ufern des Toten Meeres und wohl auch anderswo lebten, dieses

[16] Vgl. dazu über die Auslegungsmethode unten S. 37.

Bild, das sich uns durch die Entdeckungen plötzlich enthüllt hat, weckt mit Recht menschliche Anteilnahme. Es ist eine Erscheinung, die — auch ganz abgesehen von den Fragen nach möglichen fremden Einflüssen und nach Einwirkungen auf das werdende Christentum — unvoreingenommenes Interesse verdient. Dieses Einleben in ihre geistige Welt, wie sie sich aus den Quellen ergibt, ist auch nötig, bevor man Vergleiche mit der Umwelt anstellt, die leicht in Gefahr sind, das Bild zu entstellen.

Die *theologische Ideen der Gemeinde* von Qumrân können nur angedeutet werden, zumal manche Fragen noch stark im Fluß sind und erst nach Veröffentlichung aller Dokumente ein letzes Wort gesprochen werden kann.[17] Vor allem ist zu betonen, daß die Schriften vom Toten Meer ganz auf dem Boden des Alten Testamentes, des mosaischen Gesetzes stehen. Nie ist von einem „neuen Bund" im christlichen Sinn des Wortes die Rede. Der „neue Bund" von Qumrân war nicht die Abschaffung, sondern die volle Bejahung und Fortsetzung des mosaischen Bundes. Darum war eine Hauptaufgabe der „Männer des Bundes" das Studium des Gesetzes. Kenntnis des Gesetzes war für sie lebenswichtig, wie auch das Wissen um das Geheimnis der nahen Endzeit. Darum lesen wir in den Schriften so oft von Wissen, Kenntnis, Wahrheit, Licht. Aber dies ist (wenigstens wenn man dem Wort seine geläufige Bedeutung läßt) kein gnostisches Wissen, das durch sich selbst den Geist aus der Materie befreit, sondern es ist ein Wissen, das ganz hingeordnet ist auf die Beobachtung des Gesetzes in aufrichtiger Frömmigkeit und hingebendem Gehorsam gegen Gott. Es gilt, die „Wahrheit zu tun" und so „Söhne der Wahrheit", „Söhne des Lichtes" zu sein.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes stand bei ihnen, wie bei allen jüdischen Richtungen, in hoher Ehre und wird oft als entscheidender Ausdruck des göttlichen Willens angeführt. Die *Schriftauslegung* nimmt einen breiten Raum ein, ist aber ganz eigener Art, eigentlich eine Neuauslegung, angeregt durch die zeitgenössischen Ereignisse und die endzeitliche Erwartung. Wenn die Propheten von den Assyrern des 8. und 7. Jahrhunderts und von Israel sprachen, meinte Gott die Seleuziden und Römer und die Schicksale der Gemeinde von Qumrân, ohne daß die Propheten selbst dies gewußt hätten. Es wird Vers für Vers angeführt und jedesmal die „Auslegung" beigefügt. Als Beispiel diene die Erklärung von Habakkuk 2, 1—3: „[1] *Auf meine Warte will ich treten und auf dem Wachtturm mich aufstellen und will ausspähen, um zu erfahren, was er zu mir sagen wird und welche Antwort ich auf meine Beschwerde erhalte.* [2] *Da antwortete mir der Herr und sagte: Schreibe die Offenbarung nieder und zeichne deutlich auf Tafeln auf, damit man sie mühelos lesen kann:* [ ] und Gott sagte zu Habakkuk, er solle aufschreiben, was über das letzte Geschlecht kommen wird, aber er hat ihn nicht wissen lassen, wann diese Zeit sich erfüllen wird. Und wenn er sagt:

[17] Vgl. dazu *F. Nötscher*, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (Bonner Biblische Beiträge Nr. 10), Bonn 1956.

*damit man sie mühelos lesen kann,* so bedeutet dies den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott alle Geheimnisse (= tieferen Bedeutungen) der Worte seiner Diener, der Propheten, gezeigt hat. *Denn die Erfüllung der Offenbarung steht noch bis zu einem bestimmten Zeitpunkt aus, drängt aber dem Ziel zu und trügt nicht:* dies bedeutet, daß die Endzeit lange dauern wird und alles übertreffen wird, was die Propheten gesagt haben; denn die Geheimnisse (= geheimen Ratschlüsse) Gottes sind wunderbar. *Wenn sie auf sich warten läßt, so harre ihrer, denn sie kommt sicher und bleibt nicht aus:* dies bedeutet die Männer der Wahrheit, die das Gesetz tun, deren Hände nicht erschlaffen im Dienst der Wahrheit, wenn die Endzeit auf sich warten läßt; denn alle Zeiten Gottes werden zur Vollendung kommen, wie Gott es in den Geheimnissen seiner Weisheit bestimmt hat."

Ein großer Teil des Schrifttums vom Toten Meer ist von der Vorstellung eines *Kampfes zwischen Licht und Finsternis* beherrscht, der sich im Herzen der einzelnen abspielt und im Endkrieg seinen Höhepunkt erreichen wird. Der Geist des Lichtes führt die Erwählten, während der Geist der Finsternis die bösen Menschen beherrscht und die Erwählten zu verführen sucht. Auch hier ist kein gnostischer Gegensatz zwischen Geist und Materie vorhanden. Man denkt zwar an iranistische Einflüsse, aber im Wesen ist die Lehre durch und durch jüdisch, hergeleitet vom alttestamentlichen Gegensatz zwischen Gott und Satan: „Gott hat die (beiden) Geister des Lichtes und der Finsternis erschaffen". In diesem Kampf spielen die guten und bösen Engel eine große Rolle, unter jenen werden namentlich angeführt Michael und Gabriel, Sariel und Raphael. Die Zugehörigkeit zu den Söhnen des Lichtes beruht auf der *göttlichen Erwählung:* „die Gott erwählt hat, bestimmte er für den ewigen Anteil". Aus der Art und Weise, wie über die Erwählung gesprochen wird, hat man schließen wollen, daß sie deterministische Auffassung verrate. Die Lösung ist nicht so einfach. Wir finden keinen Hinweis darauf, daß die Männer von Qumrân der schwierigen Frage über Prädestination und über das Verhältnis von Gnade und Freiheit nachgegangen wären oder sie sich überhaupt auch nur gestellt hätten. Jedenfalls betet der Fromme: „Ich wähle den Weg, den Er mir zeigt". Tatsache ist auch, daß das Erwählungsbewußtsein keinen Stolz weckte, sondern mit einem lebendigen Bewußtsein der Sündhaftigkeit verbunden ist, aus der nur Gott befreien kann.

Wie schon angedeutet, war das Sinnen der Gemeinde ganz endzeitlich ausgerichtet. Eine Zeit der Bedrängnis und der Endkampf stehen bevor, dann kommt die Endzeit, in der alles Böse getilgt wird und die Gottlosen der Schande und der Qual des Feuers anheimfallen. Den Söhnen des Lichtes aber wird zuteil werden „Heil und reicher Friede, langes Leben und Fruchtbarkeit mit Segnungen und ewiger Freude in ewigem Leben, eine herrliche Krone und ein Ehrenkleid inmitten ewigen Lichtes". Es scheint, daß das jetzige Leben einfach in das ewige übergehen wird. Nirgendwo lesen wir etwas von der Auferstehung. Es ist wahrscheinlich, daß sie an sie glaubten;

aber es ist doch auffällig, daß sie auch bei den Söhnen des Lichtes, die im Endkampf fallen werden, nicht erwähnt wird, sondern ihr Tod bloß als ein Geheimnis Gottes bezeichnet wird. Ob das Schweigen über die Auferstehung nicht seinen Grund darin hat, daß im Denken der Gemeinde noch ganz die alttestamentliche Auffassung vom Menschen herrscht, in der noch nicht die klaren Begriffe von Leib und Seele vorhanden waren, die sich im Christentum von Anfang an finden?

### *Qumrân und Christentum*

Damit kommen wir zu dem Problem der Beziehungen zwischen *Qumrân und dem Christentum,* das sich besonders in der Frage kristallisiert: Welche Stellung hatte der „Lehrer der Gerechtigkeit" im theologischen Denken der Gemeinde des Bundes? Es ist behauptet und oft wiederholt worden, dieser Lehrer sei eine genaue Vorausnahme Jesu gewesen: göttlicher Natur, gekreuzigt, begraben, sei seine Auferstehung und Wiederkunft erwartet worden, kurz, ein „Christus" vor Christus. Nachdem man vor nicht langer Zeit die wesentlichen Punkte des Christentums der Verkündigung Jesu abgesprochen hat, fällt man jetzt ins andere Extrem und findet sie schon vor ihm fix und fertig vor. Es lohnt sich nicht, auf diese Behauptungen einzugehen,[18] da sie viel zu viel in einzelne Worte und noch mehr in die Lücken der Handschriften hineinlesen und von der Wissenschaft entschieden abgelehnt wurden. Im Jahr 1956 hat ein Forscher triumphierend angekündigt, er habe in einem Fragment die Kreuzigung des Lehrers der Gerechtigkeit entdeckt. Aber als das Fragment veröffentlicht wurde,[19] war nichts dergleichen darin zu finden. Es heißt in diesem bruchstückartigen Text vom „wütenden Löwen": „er hing Männer lebendig auf". Die Art des Aufhängens ist unbestimmt, mag Kreuzigung meinen; es ist auch wahrscheinlich, daß von Mitgliedern der Gemeinde die Rede ist, aber der Lehrer der Gerechtigkeit wird im ganzen Bruchstück überhaupt nicht erwähnt! Ja, wir wissen bis jetzt nicht einmal, ob er eines gewaltsamen Todes gestorben ist.

Die Männer des Bundes hatten zwar „Glauben an den Lehrer der Gerechtigkeit", aber es handelt sich um Glauben an sein prophetisches Wort. Für den Glauben der Gemeinde ist seine Person unwesentlich. Wir könnten den Inhalt ihrer Lehre verstehen, auch wenn wir vom Lehrer der Gerechtigkeit nichts wüßten. Ganz anders bei Jesus. Seine Person steht im Mittelpunkt der christlichen Lehre, die ohne jene nicht denkbar ist. Es ist ein Kernstück der christlichen Lehre, daß Jesus durch sein Sterben die Menschheit erlöst hat. Nichts derartiges wird dem „Lehrer" zugeschrieben. „Es muß nachdrücklich festgestellt werden" — schreibt ein ruhig urteilender jüdischer Autor[20] —,

[18] Die einzelnen Punkte werden besprochen von *M. Brändle* in Orientierung, 30. Juni 1956, S. 143—147.
[19] *J. H. Allegro,* in: Journal of Biblical Literature 75 (1956) 89—93.
[20] *Th. H. Gaster,* a.a.O. S. 18f.

„daß die Bundesleute vom Toten Meer ... in keinem Sinn Christen waren und keine der fundamentalen theologischen Lehren des christlichen Glaubens hielten"; vom Erlösungsglauben z. B., „dieser grundlegenden Lehre des Christentums, ist kein Faden oder Spur in den Rollen des Toten Meeres" zu finden, „da ist kein Kalvaria". Millar Burrows, Professor der biblischen Theologie an der Universität Yale in New Haven und Herausgeber der ersten Rollen aus der Wüste Juda, kommt zu dem Schluß: „Da ist keine Spur von einem Evangelium mit dem Lehrer der Gerechtigkeit als dessen Mittelpunkt".[21]

Das sogenannte „Zwei-Kolonnen-Fragment" hat Aufsehen erregt, weil es ein Gemeinschaftsmahl beschreibt, an dem der ‚Messias Israels" und der „Messias Aarons" teilnehmen und wo Wein und Brot gesegnet und genossen werden. Haben wir hier nicht ein Vorbild der *Eucharistie?* Nichts deutet an, daß Brot und Wein als Leib und Blut betrachtet wurden oder Gnadenwirkung hatten. Schon die Gemeinde von Qumrân hat gemeinsame Mahlzeiten gehalten, wie die Archäologie bezeugt. Es wurde nämlich nicht nur der große Speisesaal gefunden, sondern auch sorgfältig in Krügen vergrabene Tierknochen, die nur von solchen heiligen Mahlzeiten stammen können. Auch das „Regelbuch" spricht von Mahlzeiten, bei denen Brot und Wein genossen wurden und bestimmt wurde, daß der Priester die Speisen segnen und den Vortritt haben soll. Das Zwei-Kolonnen-Fragment spricht von einem gleichen Mahl, wie es auch im künftigen, wiederhergestellten Israel regelmäßig stattfinden wird. In jener Zeit wird an der Spitze Israels wieder ein „Messias Israels", d. h. ein „gesalbter Fürst" (Messias = gesalbt) stehen, und ein „Messias Aarons", nämlich nicht mehr ein Hasmonäer oder sonst ein unrechtmäßiger Mann wird „gesalbter Hoherpriester" sein, sondern ein Nachkomme Aarons, doch wohl aus der Linie Sadoks. Absicht des Textes ist einfach, den Vortritt der Personen zu regeln. Die Priester haben den Vortritt vor allen Laien; auch wenn der gesalbte Fürst zugegen ist, darf er erst *nach* dem Hohenpriester und den anderen Priestern Platz nehmen und mit dem Essen beginnen.[22]

Es lassen sich zahlreiche *Ähnlichkeiten* in Gedanken und Redewendungen zwischen den Schriften des Neuen Testamentes und denen von Qumrân feststellen. Wir stoßen auf Parallelen, für die es vorher keine Belege gegeben hat. Wir finden den Ausdruck „Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens" wie im Engelgesang, „Arme im Geiste" wie in der Bergpredigt, „Söhne des Lichts" wie bei Lukas, Johannes und Paulus, „eine Gemeinde (Kirche) bauen" wie in der Verheißung an Petrus. An den Johannesprolog erinnern die Worte des Hymnus am Schluß des „Regelbuches": „Durch dein Wissen

[21] *Millar Burrows*, The Dead Sea Scrolls, The Viking Press, New York, 1955, S. 266.

[22] Was die Männer von Qumrân von einem eigentlichen „Messias" geglaubt haben, ist noch nicht geklärt. Sie erwarteten einen „Propheten", der vor oder zugleich mit der Erneuerung des Königtums und des Hohepriestertums kommen sollte. Ein „Prophet" wird nämlich einmal im „Regelbuch" Kol. IX, Zeile 11 genannt: „bis zum Auftreten eines Propheten und der (beiden) Gesalbten Aarons und Israels".

ist alles geworden, und alles, was ist, hat er in seinen Gedanken festgestellt, und ohne ihn geschieht nichts". Der „Aufseher" in der Qumrângemeinde läßt an den christlichen „episkopos" denken. Die Beispiele ließen sich nach Belieben vermehren, so häufig sind die Berührungspunkte. Es ist allerdings leicht, die Ähnlichkeiten aufzufinden, aber das enthebt nicht der Aufgabe, von Fall zu Fall auch die weniger in die Augen springenden, oft *tiefgreifenden Unterschiede* zu prüfen. Einen klaren Gegensatz haben wir in der Bergpredigt, wo Jesus sagt: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: liebt eure Feinde ...; denn (der himmlische Vater) läßt seine Sonne über Gute und Böse aufgehen" (Mt 5, 43). Bis jetzt wurde eine solche Forderung des Feindeshasses sonst nirgendwo gefunden; nun aber gibt die Einleitung zum „Regelbuch" den ersten Beleg, wonach jene, die in den Bund eintreten, „alle Söhne des Lichtes lieben ... und alle Söhne der Finsternis hassen" sollen.

Es ist zweifellos wahr, daß die Rollen schon jetzt viel Licht werfen auf Vorstellungen, Gebräuche und den damals geläufigen Sinn von Ausdrucksweisen, die im Neuen Testament vorkommen. Das Studium der Rollen wird daher künftig dem Neutestamentler unentbehrlich sein. Aber es fragt sich, ob die Rollen uns die eigentlichen Lehren des Neuen Testaments wirklich tiefer verstehen lassen. Der schon erwähnte amerikanische Forscher Millar Burrows, dessen Buch über die Rollen vom Toten Meer genaue Sachkenntnis, weite Aufgeschlossenheit und besonnenes Urteil verraten, kommt zu dem Ergebnis: „Ich muß gestehen, daß ich nach siebenjährigem Studium der Rollen vom Toten Meer mein Verständnis des Neuen Testaments nicht wesentlich berührt finde. Sein jüdischer Hintergrund wird klarer und besser verstanden, aber sein Sinngehalt wurde weder geändert noch in bedeutsamer Weise aufgehellt ... Aber warum mehr erwarten? Ist es nicht genug, daß wir das Neue Testament nun mit mehr Zuversicht vollkommenen Verständnisses interpretieren können, weil wir die geistige und geistliche Umwelt besser kennen, in der es geschrieben wurde? Und indem wir die Welt, in die das Evangelium kam, ihre Frömmigkeit und hohen Hoffnungen sowie ihre pathetischen Verirrungen voller kennen, können wir besser erfassen, was das Evangelium dieser Welt gebracht hat. Vielleicht das Beste, was die Rollen vom Toten Meer für uns tun können, ist, daß sie uns unsere Bibel durch Kontrast um so mehr schätzen lehren".[23]

Diese Worte wollen die Wichtigkeit der neuen Funde in keiner Weise herabsetzen, sondern nur vor jenen Übertreibungen warnen, die die sachliche Erforschung und Zusammenarbeit der Gelehrten nur hindern können. Die zweifellos große Bedeutung der Literatur von Qumrân liegt darin, daß sie uns ungeahnte Einblicke in das Leben einer religiösen Bewegung vor und um die Zeit Christi gewährt und uns zeigt, daß es außerhalb der in den Evangelien hauptsächlich vertretenen pharisäischen, Jesus feindlichen Rich-

[23] A.a.O. S. 343.

tung des damaligen Judentums auch Kreise gab, die wie die wenigen frommen Personen, die uns in den Evangelien entgegentreten, eine viel tiefere und aufrichtigere Religiosität und damit eine viel bessere Vorbereitung auf die Lehren Christi besaßen.

Die oft auffälligen Ähnlichkeiten zwischen den Schriften von Qumrân und denen des Neuen Testamentes lassen uns mit Händen greifen, wie tief Jesus und seine Jünger in der palästinischen Welt verwurzelt waren und in ihrem religiösen Klima lebten, wie sie an Gegebenes anknüpften und zu den Menschen in einer Sprache redeten, die diesen verständlich war. Interessant ist, daß jetzt gerade dort ein starker palästinischer Einfluß festgestellt wird, wo man bisher oft hellenistische Einwirkungen sah. So zeigt sich z. B., daß für den Gebrauch des Wortes „Mysterion" bei Paulus der Hinweis auf die hellenistischen Mysterien ganz hinfällig geworden ist, nachdem die reiche Bezeugung des Wortes in den Rollen vom Toten Meer seine alttestamentlich-jüdische Rückverbindung erwiesen und seine Verwendung durch Paulus restlos erklärt hat. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß, obgleich das Wort „Geheimnis-Mysterion" sowohl in Qumrân als auch bei Paulus die geheimen Ratschlüsse Gottes und deren Verwirklichung bezeichnet, dennoch der Inhalt dieser Ratschlüsse bei Paulus auf einer wesentlich höheren Ebene liegt, da der zentrale Heilsratschluß die Menschwerdung Gottes ist, ein Gedanke, der, wie gesagt, den Qumrânschriften völlig fremd ist.

Dadurch, daß wir das außerordentliche Glück hatten, ein bisher fast ganz verschollenes Schrifttum, wenigstens in Bruchstücken, wiederzugewinnen, lernen wir nicht nur die Gedankenwelt der Männer von Qumrân kennen. Ihre Sprache, Ausdrucksweise und Begriffe sind ja nicht ohne weiteres in allem als ihr Eigengut zu betrachten. Hätten wir direkte Quellen auch von anderen Geistesströmungen, die es damals in Palästina gewiß gab, so fänden wir manches in ihnen wieder, was jetzt nur in den Qumrânrollen und im Neuen Testament belegt ist. Viele Berührungspunkte kommen schon daher, daß beide auf dem Alten Testament fußen.

Gewiß mögen unmittelbare Einflüsse von Qumrân auf das werdende Christentum vorhanden gewesen sein; denn unter den Judenchristen mochte es sehr wohl Freunde und frühere Anhänger der „Gemeinde der Männer des Bundes" gegeben haben, die manches mitbrachten, was dann in der christlichen Kirche weiterlebte. Jesus selbst wird um die Gemeinde von Qumrân gewußt haben. Am ehesten könnte man in Johannes dem Täufer einen Vermittler vermuten.[24] Er hat in der Wüste gelebt und dann in der Wüste Juda und am Jordan, wenige Kilometer von Qumrân entfernt, gepredigt und getauft. Er wird wohl manche Lehren der „Gemeinde" gekannt haben, aber trotz mancher Ähnlichkeit in Reden und Tun war Johannes doch viel zu eigenständig, als daß man ihn auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu einem früheren Schüler oder Mitglied der „Gemeinde" machen könnte.

[24] Ausführlicher darüber *M. Brändle* in Orientierung, 20. Dezember 1956, S. 257—262.

Wie jene weiß er, daß die Endzeit bevorsteht, aber hält dies nicht geheim, sondern verkündet es allen ohne Unterschied, die zu ihm kommen. Seine Taufe hatte einen ganz anderen Sinn als die rituellen Waschungen der „Männer des Bundes", die in ihrem Aufnahmeritus nicht erwähnt wurden, vielmehr den Vollmitgliedern vorbehalten waren, die jeder täglich an sich selbst vollzog und von der er wegen einer Verfehlung für einige Zeit ausgeschlossen werden konnte. Die Johannestaufe war einmalig, stand am Anfang der Bekehrung und war allen zugänglich, und zwar gerade den Sündern. Seine Jünger unterstanden keiner straffen Organisation, die auch nur im entferntesten der von Qumrân verglichen werden könnte. Für Johannes war der „Mächtige", dessen Weg er bereitete, schon da, stand mitten unter seinen Hörern, während die Männer von Qumrân noch Jahrzehnte lang auf den Beginn der Endzeit warteten, brennenden Glaubens und darum unserer Bewunderung wert, aber fern von dem Licht, das in die Welt kam, für das Johannes Zeugnis ablegte und das ihrem heißen Sehnen und Ringen Erfüllung gebracht hätte.

# Peter Dörfler[1]

## FRIEDRICH BRAIG

Peter Dörfler gehört zu den Gestalten der deutschen Geistes- und Dichtungsgeschichte, die seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in die führende Mitte des christlich-katholischen Lebens getreten sind. Er hat als Priester, Dichter, Gelehrter, Lehrer und Erzieher gewirkt. Er ist geboren am 29. April 1878 in Untergermaringen bei Kaufbeuren. Wie er selbst erzählt, begann für ihn in den letzten Jahren des Gymnasiums „das Forschen nach den Spuren der Vergangenheit im heimischen Bereich". Christian Frank im nahen Kaufbeuren gab damals „Deutsche Gaue, eine Zeitschrift für Heimat und Volkskunde" heraus, die vor allem auch zu Beobachtungen und Forschungen in der eigenen Heimat anleiten wollte. Dörfler wurde von der „Jagdleidenschaft" ergriffen. Das führte ihn schließlich zurück in die vorchristliche Zeit der Hochäcker und Hügelgräber und von ihr durch die Jahrhunderte in die

[1] Prälat Dr. Peter Dörfler, der weithin bekannte Dichter und Schriftsteller und durch nahezu vierzig Jahre Direktor des Marien-Ludwig-Ferdinand-Kinderheimes in München-Neuhausen, ist am 10. November 1955 gestorben und im Alten Neuhauser Friedhof beigesetzt worden. Zur Jahresgedächtnisfeier am 11. November 1956 wurde sein Grabmal eingeweiht mit einem Relief von Prof. Karl Baur, das Dörfler als Sämann darstellt, und ihm gegenüber das Peter-Dörfler-Brünnlein von der Dichterin und Bildhauerin Ruth Schaumann. Im Treppenhaus des Kinderheimes selbst wurde ein Tiefrelief des Dichters von Karl Baur enthüllt.

eigene Gegenwart. Nach seinem Universitätsstudium bekam er ein Stipendium für Archäologie am Campo Santo Teutonico in Rom. Durch Wanderungen in Italien und oftmaliges Begehen der Katakomben bekam er „ein Weltbild der Perspektive in die Vergangenheit hinein".

Sein erstes dichterisches Werk, das ihn mit einem Schlag berühmt machte, war die Erzählung „Als Mutter noch lebte — Aus einer Kindheit" (1912). Die Urmotive seines Lebenswerkes klingen auf. Es ist das erste große Bekenntnis des Dichters zu Mutter, Heimat und Erde. Die Mutter stirbt und der Knabe schreitet an der Hand des Vaters ins Leben hinein. Als Theologe und Geschichtsforscher schreibt er das Werk: „Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken" (1913). Heimat und Welt, Natur und Geschichte, Kultur und Glaube sind nun die Räume, in denen sich sein Leben und Schaffen bewegt. Die große Weltenwende vom Heidentum und Judentum zum Christentum steht für ihn im Mittelpunkt.[2] Das ist der Hintergrund seiner Dichtung: „Die Verderberin", Roman aus der römischen Campagna (1914). Romantisch-historischer und klassisch-ewiger Geist leben auf und entfalten sich zur einzig möglichen Synthese im christlichen Realismus. Damit ist ihm sein großes Lebensthema gegeben. Der tief in der Heimat Verwurzelte weiß: der Schöpfergeist bewegt die Welt. Dörfler wird zum großen Wanderer. Er folgt den Spuren der Apostel und Jünger durch die Jahrhunderte. Rom, Byzanz, Jerusalem, Ägypten muß er schauen, die Brücken und Straßen vom Orient zum Okzident selbst durchschreiten. Eine gewaltige Geschichts- und Geistesschau hat ihn ergriffen. Sie muß sich fortschreitend immer vertiefen. Aus ihr kommt der eigentümliche Dreischritt seiner Synthese. Unmittelbare Gegenwart und fernste Vergangenheit schließen sich zusammen im Schauen und Gestalten der Lebensgründe und des sie bewegenden Geistes.

Immer wieder kehrt der Dichter in seine Heimat zurück. Das Kirchlein St. Michael ob Waalhaupten mit seinen sprudelnden Waldquellen ist ein Sinnbild seines Lebens; er scheint selbst aus ihnen gestiegen zu sein. Von dort schaut er auf die weiten Lande ringsum und immer wieder ergreift er seinen Pilgerstab. Heitere und ernste, oft sehr ernste Geschichten, folgen sich in langer Reihe, alle Formen der Erzählungskunst läßt er spielen, ganz nahe in der unmittelbaren Gegenwart, so, daß man da und dort Gestalten aus der Heimat zu erkennen glaubt — und dann sind wir mit ihm wieder entrückt in ferne Weiten bis in den Urbeginn des Christentums, wie im „Geheimnis des Fisches — Eine frühchristliche Erzählung" (1918). Die Gestalten wachsen an, immer verwandeln sie sich, keine gleicht der anderen, sie künden vom inneren Wachstum des Dichters.

„Der Weltkrieg im schwäbischen Himmelreich" (1915) ruft den Opfergedanken wach, der im Werke Dörflers zu so großen Gestaltungen führt.

---

[2] Vgl. diese Zeitschrift 134 (1938) 9—23: Friedrich Braig, *Peter Dörfler*, Antike und Christentum in deutscher Landschaft.

„Erwachte Steine — Was sie uns von Feindesnot erzählen" (1916) entrollt mahnende Bilder aus der heimatlichen Geschichte, von den Ungarneinfällen bis zur Gewaltherrschaft des französischen Revolutionsheeres. Dann erscheint die „Judith Finsterwalderin" (1916). Hier wird das große Thema angeschlagen, das immer mehr in den Mittelpunkt des Dörflerschen Schaffens rückt: das Christlich-Heroische. Judith ist eine wilde Romantikerin, die nach Abenteuern und großen Erlebnissen dürstet. Schließlich glaubt sie in der Mission in Indien oder China ihre Sehnsucht stillen zu können. Da führt Gott sie in ihrem eigenen Heimatstädtchen Landsberg zur Erfüllung ihres Lebens und Berufes; hier kann sie Judith und Elisabeth werden. Das Grundthema der Apollonia-Trilogie ist hier schon vorgestaltet: die Nachfolge Christi nicht im Heiligen Lande der Fremde und Ferne, sondern auf dem eigenen Heimatgrunde. Die düstere Erzählung „Der Roßbub" (1917) bringt eine Variante zur Überwindung einer falschen Romantik, der Flucht vor dem Leben, durch bittere Leiden und Kämpfe.

Ein Sprichwort heißt: „Ein ungerechter Heller frißt durch sieben eiserne Teller". Dieses Thema bestimmt den Heimatroman „Der ungerechte Heller" (1922). Der Dichter hat das für ihn so wichtige Motiv der Mühle aufgegriffen. Ganz bestimmte Mühlen aus der Heimat schweben ihm vor, die auch der Landschaft das Gesicht geben. Der Bauer, die Mühle, das Brot gehören zu den elementaren Lebensmächten und Formen. Auch in diese Welt wirkt der Geist der Aufklärung hinein und droht sie zu vergiften. Generationen leiden durch den Mißbrauch der Natur und Lebensordnung. Heimat, Grund und Boden sind bedroht durch falsche Ideen. Dämonische Mächte spielen herein, nur heroischer Glaubens- und Opfergeist vermag das Unheil zu wenden und zu neuem Glück und Wohlstand zu führen. Hier ist Dörfler ein wahrer Volks- und Heimatdichter im großen.

Das Gegenspiel zu diesem Aufstieg auf eigenem Heimatgrund bilden die beiden großen historischen Romane: „Neue Götter" (1920) und „Die Schmach des Kreuzes" (1927/28), in neuer Bearbeitung „Heraklius" genannt (1950).[3] Die Neuen Götter sind die Ausgeburten der Gnosis, der Gegenspielerin des christlichen Geistes in immer neuen Abwandlungen durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit, wo sie sich entpuppt als vollendete Gottesleugnung im Bolschewismus. Dörfler erzählt: „In ‚Neue Götter', so fernher der in Griechenland und im zweiten nachchristlichen Jahrhundert spielende Vorgang der Erzählung auch genommen sein mag, bin ich gleichwohl von einem gegenwärtigen Erlebnis ausgegangen. ‚Neue Götter' sucht den Entscheidungskampf des frühesten Christentums gegen die vielköpfige Gnosis zu gestalten. In meinen Münchener Studienjahren kam ich Persönlichkeiten nahe, die theosophischen Ideen huldigten, und ich kam mit ihnen ins Gedränge. Dabei fiel mir auf, wie sehr heutige theosophische Lehren in der Nachfolge antiker gnostischer Systeme stehen. Und erst aus heutigen Erlebnissen mit theoso-

[3] Vgl. Hochland, 27 I (1929) 257—261: *Friedrich Braig*, Peter Dörflers Herakliusroman.

phischen Persönlichkeiten vermochte ich scheinbar verrückten Propheten der Gnosis Fleisch und Blut zu geben. Gewisse Erscheinungen der Geschichte sterben nur in ihren sichtbaren Trieben, nicht aber in ihrer Wurzel ab." „Die Schmach des Kreuzes" ist das Geheimnis der Ohnmacht des Kreuzes. Der Roman ist als ein Mahnmal für die Gegenwart geschrieben. Dörfler sagt selbst, er habe „den verzweifelten Kampf des byzantinischen Kaisers gegen den Ansturm der Asiaten auf das Abendland dargestellt". Das „Zusammenschauen von Heutigem und Geschichtlichem" zeigt im letzten Grund den Kampf zwischen Christ und Antichrist, und hier liegt das letzte Geheimnis des Schauens und Schaffens Dörflers. „Dichtung und Geschichte" (Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1935) ist das Grundproblem, das ihn durch sein ganzes Leben und Gestalten beschäftigt. Die Geschichts- und Geistesschau Dörflers erreicht schließlich ihre Höhe in „Severin, Seher von Norikum — Dichtung und Geschichte" (1947). Die „Neuen Götter" und „Heraklius" bezeichnen den ersten Höhepunkt auf diesem Weg.

Im zweiten Höhepunkt seines Schaffens erscheinen die beiden Romantrilogien: Die Apollonia-Trilogie (1930/32) und die Allgäu-Trilogie (1934/36).[4] Von dieser Apollonia sagt uns der Dichter: „Sie hat in der Tat ihr kämpfe- und erfolgreiches Leben uns vielen vorgelebt." Auch sie ist eine Kreuzzugsgestalt. Ihr ganzes Leben ist *ein* heroisches Opfer und *eine* große Entsagung. Sie muß durch ihr stilles Dulden, Glauben und Beten eine ganze Geschlechterreihe vom Fluch der Sünde erlösen helfen. Sie darf keinen Thron besteigen, kein machtvolles Heer ausrüsten und keine glänzenden Siege erleben. Und doch erscheint sie noch größer als Heraklius. Im Tode liegt sie als königliche Siegerin auf der freien Wahlstatt ihres Heldentums.

Apollonia und ihre Mühle wachsen zu symbolischer Größe auf. In ihnen gestaltete der Dichter das Erwachen und Wachsen des deutschen Volkes aus dem Geiste der falschen Aufklärung, der Revolution und Säkularisation zur großen christlich-katholischen Tradition im Kampfe gegen den im Zeitgewande versteckten Antichrist. Die falsche Symbolik in der Dichtkunst ist aus dem Abfall von der Schöpfungsordnung entstanden. Nicht umsonst klingen Motive aus Goethes „Wahlverwandtschaften" an. Das Ringen der deutschen Romantik um die Erkenntnis einer klaren Welt- und Glaubensordnung als Grundlage einer großen christlichen Kunst ist hier aufgenommen und durch die Gestaltung des christlich-katholischen Lebens zu positiver Lösung geführt.

Das Walten der göttlichen Vorsehung durch einen guten und starken Menschen und die Vernichtung der dämonischen Gegenkräfte durch das Heilige, das ist hier das Grundthema Dörflers. Es wächst durch eine unendliche Lebensfülle auf. Die Natur, die Mühle, das Land, die Tiere, das Gesinde, die Bauerngeschlechter, die Sitten und Bräuche, die Geschichte, die Überliefe-

[4] Vgl. Hochland, 34 II (1937) 247—252: *Friedrich Braig,* Peter Dörflers Roman-Trilogien.

rung, die Sagen und Märchen, die Sprüche und Lehren, die Gebärden und Lebensformen: das alles ist in die lebensvollste Einheit eingegangen. Das ganze schwäbische Bauerntum tritt uns in seiner vollen Wirklichkeit vor Augen.

In der Allgäu-Trilogie wird Karl Hirnbein der „Notwender" des Landes. Er führt eine großzügige Milchwirtschaft ein und holt die armen Weber aus dem Keller. So gibt er dem Land das neue Gesicht, das heute weltbekannt ist. Hirnbein wird der „Zwingherr" und schließlich der „Alpkönig". Der Retter des Allgäus läßt die Wasserscheiden von Rhein und Donau durch eine Alpenstraße überqueren. Vom Grünten aus überschaut er sein gewaltiges Fortschrittswerk und verfällt beinahe der Versuchung, die Satan selbst einst am Welterlöser vollziehen wollte. Da erscheint Nathanael, der stelzfüßige Pfarrer von Seeg, der Bruder im Geist von Johann Michael Sailer. Er ruft ihn zur Ordnung und sichert so Frieden und Wohlstand.

Der Roman „Auferstehung" (1938) erscheint wie eine notwendige Krönung seines bisherigen Schaffens. Der dreißigjährige Krieg hat auch die Heimat Dörflers verwüstet und menschenarm gemacht. Tiroler kommen ins Land, um mit heimischen Frauen neue Familien zu gründen. Wieder ragt eine Frau auf, die den Lebenswillen des neuen Geschlechtes verkörpert: Die Jungfrau Euphrosine Spießin. Sie faßt gleichsam den Geist der Mütter und Jungfrauen durch die lange Entwicklungsreihe seit dem Erstling „Als Mutter noch lebte" zusammen. So wird sie in etwa die Urmutter der neuaufblühenden Heimat Dörflers um den Jörgeberg. Die drei Stände ringen um Vorrang und Verdienst im neuen Dasein und Leben. Euphrosine besiegelt ihr Lebenswerk mit dem Blut ihres Herzens. Bei einem zeichenreichen Kreuz in der Nähe ihres Lieblingsackers mit dem im Winde wehenden blühenden Flachse jagt eine wild gewordene Roßherde über sie hin. Ihr Tod wird symbolisch für die Auferstehung der Heimat.

Wir sehen, wie in Dörflers Schaffen mit der Reife seines eigenen Lebens allmählich die Heiligengestalten erscheinen, die Früchte und Kronen des christlichen Geistes. Aus ähnlichem Geist wollte einst Friedrich von Schlegel unter der geistlichen Führung des heiligen Clemens Maria Hofbauer, des Apostels von Wien, eine Geschichte des inneren Lebens schreiben, und so hat ein Joseph von Görres die Aufgabe der großen Dichtkunst überhaupt gesehen, wenn er sagt: „Die Gebilde der Kunst sind gleichsam die Bewaffnung des Auges, mit der wir in die höhere Welt hinüberblicken". Dörfler steht, wie es Görres in seinem „Athanasius" so unvergleichlich schön ausgedrückt, „im Strom der historisch fließend gewordenen Inkarnation". Seine Heiligen stehen ganz im Geist der Ordnung, ja sie brennen im verwandelnden Feuer der Liebe Christi.

Franz von Assisi, die heilige Elisabeth und Don Bosco (1930) sind die Heiligen und Vorbilder des Hauses, in dem Dörfler wirkte. Das Geheimnis seiner unerschöpflichen Fruchtbarkeit ist wesentlich verbunden mit dem Geiste

dieses Hauses. Das Werden wie die Kinder, das Spielen vor dem allwissenden und allschauenden Gott ist das Geheimnis christlicher Kunst. „Minne" singt er „dem heiligen Mang", dem Apostel des Lechtals und Allgäus (1950 — früher „Siegfried im Allgäu"). Ihn grüßt vom Norden „St. Ulrich, der große Bischof und Reichsfürst" von Augsburg, der Himmelsstürmer im rettenden Gebet mit dem Volk bei der Ungarnschlacht auf dem Lechfeld (1955). Drei große Heiligengestalten läßt er neu erstehen mitten in Wirrnissen satanischer Macht- und Vernichtungsgier: „Vinzenz von Paul", den Künder und Täter christlicher Barmherzigkeit (1952), „Philipp Neri", den Apostel Roms in der Zeit seiner neuheidnischen Verweltlichung, den von Goethe bewunderten fröhlichen Heiligen, der alle Erdenangst und -schwere überwunden hat (1953), und „Niklaus von Flüe", den stämmigen Schweizer und Friedensstifter, der den Völkern den Weg der Nachfolge Christi zeigt, mit gesenktem Schwert und hocherhobenem Kreuze (1953).

Die geistige Riesengestalt des Albertus Magnus (1943) ist Dörfler in seinem Schaffen immer vor Augen gestanden, ihm strebte er nach im Ringen um die Vollendung des Lebenswerkes.

Die Universalität seines Schauens und Gestaltens vollendet sich in der dritten Periode, wie sie sich in seinen Ursprüngen angekündigt hatte. Seine Heimat wird ihm wie Apollonia zum Heiligen Land, in dem die gottselige Crescentia Höß von Kaufbeuren blühte. „Terra benedicta!" hat Pius VI. auf seiner „Papstfahrt durch Schwaben" (1932) ausgerufen, als er in segnender Frühlingsfahrt 1782 von Augsburg über Kaufbeuren und Füssen zurück nach Italien reiste.

Die Geschichte und Geographie seiner engeren Heimat hat Dörfler hinausgewiesen in die Ferne wie in die urchristliche Vergangenheit. Immer dichter schließen sich nun die Bilder seines inneren Schauens zusammen. Zwischen Donau und Bodensee, Ammersee und Iller, ist diese engere Heimat gelegen. Wie leuchtende Knotenpunkte im Schwingungsfeld seines Forschens und Schauens erscheinen hier Augsburg, Kempten, Kaufbeuren, Landsberg, Schongau, Altenstadt, Peiting, Steingaden, Füssen, die Wies, Oberammergau, Ettal, Rottenbuch, Peißenberg, Wessobrunn, Diessen am Ammersee, Andechs usw. Der sogenannte Pfaffenwinkel hat große Kunst und Künstler geboren. Die Passionsspiele von Waal und Oberammergau künden von dem lebendigen Kunstgeist dieser Landschaft und ihrer derbkräftigen Menschen. Das Geheimnis der Einheit von Leben, Kunst und Religion wurde hier immer ausgeübt und vorgespielt. Es ist ein echt Gewachsenes und Gewordenes, voll Leben, Schönheit und Kraft. Der Maler Sepp Baader, obwohl er väterlicherseits sehr hoher Abkunft ist, fühlt sich doch ganz den Wessobrunnern zugehörig. Er sagt am Schluß des Romans „Die Wessobrunner — Roman um ein deutsches Künstlerdorf" (1941): „Wo hat es je eine Geschlechterfolge von Bauern gegeben, die in einer so langen und stolzen Reihe von Palästen und Schlössern, von Tempeln und holden Zierlichkeiten der Kunst weiterlebt

wie wir, die Wessobrunner". Wir wissen, die größten Meister, wie Albrecht Dürer, sind auch so geworden. Dörfler kennt das schwere Leben dieser Bauern und Handwerker. Aus spärlichen Quellen hat er ein lebensvolles Ganzes gestaltet, bis in den Ruch der Erdscholle hinein. Zäh ringende, eigenwillige Köpfe und ein paar romantische Abenteurer, er hat das Barock- und Rokokomilieu der Zeit und des Hofes in das Spiel der Gegenwart kunstvoll hereingezogen und hineingewoben. Generation reiht sich an Generation, die Maurer werden große Stukkateure, Baumeister, Maler. In stolzer Reihe erscheinen die Johann und Joseph Schmuzer, Baptist und Dominikus Zimmermann, Mattheis Günther, Hansjörg Übelhör und Hans Michel Feichtmayr. Der „Lechhansl" Hans Baader und Jakob Herkommer gehören auch zu ihnen. Sie gehen nach Italien, Frankreich, in die Niederlande und nach Berlin und Prag und ringen mit den ausländischen Meistern wie mit den Bayern und Österreichern um den Siegespreis. Effner, Cuvilliés, die Brüder Asam und Johann Michael Fischer werden ihre Auftraggeber und Freunde. Sie müssen erfahren, daß ihre schönsten Pläne unausgeführt bleiben, weil es ihnen an gewichtigen Beziehungen zum Hofe und an Mäzenen fehlt und die Kirche und Orden nicht über die nötigen Mittel verfügen.

Die Aufklärung legt sich wie im ganzen Kunst- und Geistesleben auch auf ihre Arbeit und Heimat wie ein erstickender Mehltau, und die Revolution von oben und unten und läßt schließlich nur Trümmer zurück. Die Wessobrunner verschwinden, wie sie gekommen sind, rätselhaft, und doch eine harte und klare Anklage gegen den Frevel der frechen Vernunft, die sein will wie Gott und noch mehr und so alles höhere Leben vernichtet.

Dörfler ist als Forscher, Dichter und Gestalter in jene seelischen Tiefen vorgedrungen, wo das menschliche Leben durchsichtig wird in das Göttliche und Dämonische hinein. Kein deutscher Klassiker hätte die so einfach scheinende Novelle wie „Das Gesicht im Nebel" (1936) und die Erzählung „Das Osterlamm" (1944) schreiben können. Die deutschen Mystiker freilich hätten ihn unmittelbar verstanden. Aus demselben Geist ist „Die Begegnung" (1947) geboren, so heißt die Erzählung, zwischen dem vom Dichter so hochverehrten Bischof Johann Michael Sailer und dem jungen Diepenbrock, der dann, von ihm bekehrt, sein Nachfolger und Kardinal wird.

Die knospende Rose der Dörflerschen Kunst ist nun zu voller Blüte entfaltet. Oft von schwerer Krankheit geplagt, umdroht und gepeinigt von den Wirrnissen einer immer gottferner werdenden Zeit, arbeitet er mit heroischem Einsatz seiner letzten Kraft gleichzeitig an mehreren Werken: „Severin, Seher von Norikum", „Der Sohn des Malefizschenk" (1947), „Der Urmeier" (1948) und „Die Gesellen der Jungfer Michline" (1953).

Der Roman „Der Sohn des Malefizschenk" spielt wieder in der engsten Heimat Dörflers: In Waal und um das St. Michaelskirchlein ob Waalhaupten. Der Klausner Thaddäus verkörpert noch einmal den Zauber und Traum seiner frühen Jugend mitten in der wilden Gegenwart der Auswirkungen der

französischen Revolution. „Thaddä" ist ein Original, er steht zwischen den Wilddieben, Gaunern und Räubern, die umgehen, und den Herrschaften, die ihrer kaum Herr werden können. Zu ihm, dem Volksweisen, flüchtet immer wieder der Sohn des Malefizschenk, Graf Kasimir Schenk zu Castell auf Schloß Waal, der, kränklich, zart und hochaufgeschossen, mit dem rauhen Vater wie mit dem Leben nicht fertig wird. Er studiert zu Ingolstadt und erkennt in Johann Michael Sailer seinen Führer durch das Geheimnis seines Kreuzes. Kasimir hat sich schon fast der Werther-Krankheit ergeben; sie ist für ihn zur lockenden Todesmacht geworden. Da schafft Thaddäus den dämonischen „Werther" beiseite: „Ich habe ihn begraben, außerhalb der Mauer, denn er ist ein Heide." Kasimir erkennt den Geist der errettenden Gottesliebe auch durch seine Braut, Gabriele, Gräfin von Waldkirch, eine heroische Opferseele. An ihr richtet er sich auf, wachsend an Seelengröße bis in den Tod. Ihre reine Liebesehe ist für den Himmel geschlossen. Ein leises Todesahnen zieht hier durch des Dichters eigene Seele.

Der Dichter muß noch ein Hohes Lied singen auf das ewige Rom, in dem sein Weltdenken gereift ist. Er erzählt uns: während seiner römischen Studienjahre kamen zu Zeiten Mitglieder einer Bruderschaft im Campo Santo zusammen. Das waren die schon italienisch sprechenden Nachfahren einer einst mächtigen deutschen Bäcker- und Schusterzunft in Rom. Hier lag ein Bild vor für des Dichters großes Thema „Heimat und Welt". Die Jungfer Michline, Ehrenmutter der Bäcker, ist eine der ganz schlichten und doch großen Frauengestalten wie Apollonia. Opfern und beten ist auch ihre Losung. Sie hat drei Ziehsöhne, Bäckergesellen in Rom, und liebt einen Gesellen, Andreas Erhart aus Pfronten-Kreuzegg. Aber sie muß ihm entsagen, denn er wird Kapuziner und als solcher ein Heiliger, Frà Giorgio da Augusta, beim Volke schlechthin Il Santo. Dörfler hat das Rom des 18. Jahrhunderts in allen Schichten der Gesellschaft bis zu den Fürstenhäusern der Piombini und d'Este, Kardinal Albani und dem sächsischen Hofmaler Raffael Mengs mitsamt dem berüchtigten Giacomo Casanova geschildert. Aber im Mittelpunkt steht die Heiligwerdung Frà Giorgios im härtesten Dienst des Herrn und seines Provinzials und Postulators in Seligsprechungsprozessen, Pater Gregorius, der an einer fressenden Krankheit elend zugrunde geht. Dörfler hat in ihr eine rätselhafte, selbstdurchlittene Krankheit geschildert. Zum Boten Michlines nach Rom wird ihr Vetter Andreas Rappenglitz als Baron de Molitor. In Rom wird er Führer, Kunstkenner und Kameenhändler. Er scheitert an der Verlobung mit einer Adeligen und kehrt als vornehmer Herr in die Heimat zurück, um in Pfronten-Kreuzegg eine Kapelle für den Santo zu stiften. Dort hängt heute noch das durchgeistigte Bild des silberhaarigen Kapuziners mit dem Gäbelestecken. „Er scheint zu warten, bis einmal eine Hand kommt, die das goldene Rund des Heiligenscheines um das edle Haupt ziehen darf."

„Der Urmeier" führt uns ein Jahrtausend zurück in das Jahr 725 „Als der

fränkische Hausmeier Karol, den sie später Martellus, d. i. der Hammer, nannten, eben den baiuwarischen Herzog Grimoald besiegt und mit dessen Gemahlin Bilitrud auch deren Tochter Suanahild gefangen weggeführt hatte". Der heilige Mang ist aus St. Gallen erschienen, um das alamanische, noch heidnische Land zu bekehren. „Die festliche Mär" auf den Heiligen weitet sich zur großen Saga. Das Ringen des Freibauerntums mit dem Feudalsystem durch drei Generationen endet mit dem Sieg der Feudalherren. Die Schlacht bei Tours und Poitiers erhebt Karl Martell zum Herrn des Frankenreiches. Die deutschen Stämme ringen im Bruderkampf um die Herrschaft. Da streiten alle Leidenschaften und Mächte mit, die seit dem ersten Brüderpaar angewachsen sind durch die Jahrtausende. Der Dichter läßt die Kämpfe des Menschen mit dunklen Naturgewalten und des christlichen Geistes mit dem Gesetz der Blutrache in Riesengemälden erstehen. Was mythische Schaukraft vermag, können wir hier erfahren. Mensch und Natur erscheinen zwischen Gott und Dämonen im Streit, und wir begreifen, was heilige Mächte sind. Die Geschichte wird schaubar, wir werden hineingerissen in den Lebensstrom und erleben mit ehrfürchtigem Schauern den Sinn der Geschichte.

Das schwere Ringen des christlichen Geistes mit dem heidnischen in jedem einzelnen und ganzen Völkern formt Generations- und Epochenbilder. Durch das ganze christliche Mittelalter und Altertum geht der Kampf um die Einheit in Glauben und Leben und schafft so die großen Lebensformen.

St. Severin, der Seher von Norikum, erleuchtet im Geiste des heiligen Augustinus, ist der Retter und Führer von Menschen und Völkern. Seine Gestalt ist im Dichter durch seine ganze Lebensarbeit aufgewachsen. Er steht im Beginn des großen Werbens und Ringens um das Abendland und seine christliche Einheit. Sein Lebensweg ist symbolisch und teilt wie von selbst das Werk in drei große Kapitel: der junge Severin in Afrika — „Der Ruf Gottes" in Ägypten — „Das Werk" des Heiligen im Donauland. Die Donau ist der große europäische Strom, der West und Ost verbindet. Das Mittelmeer und die angrenzenden Kontinente sind der Schauplatz. Der Heilige, der Seher, Deuter, Künder und Führer steht im Strom der historisch fließend gewordenen Inkarnation. Hier vollendet sich die Geschichts- und Geistesschau Dörflers.

Die Zerreißung der Einheit von Volk und Gebildeten, von Wissen und Glauben, von Staat und Kirche, nach dem Vorbild der hypostatischen Union, der Gottmenschheit Christi hat, wie Görres es so klar erkannt und in seinem „Athanasius" dargestellt hat, die Revolution in Permanenz geboren. Seine Werke „Deutschland und die Revolution" (1819) und „Europa und die Revolution" (1821) zeigen die Lage der Zeit. Christ und Antichrist stehen sich gegenüber. Die Menschheit muß sich entscheiden. Der Widergeist der Aufklärung und der französischen Revolution entpuppt sich als der Kampf des selbstherrlichen Menschen mit der Ordnung der Natur und des Menschen und dem Geist des Schöpfers selbst. Revolution von oben und unten schafft

das Chaos. Macht ohne Gnade, Freiheit ohne Glauben, Gleichheit und Brüderlichkeit ohne Gott werden zu dämonischen Mächten und Kain erschlägt immer wieder seinen Bruder Abel. Völker verschwinden und neue erscheinen, und der Geist Gottes weht, wo man ihn aufnimmt. Dörfler hat viele Untergänge und Auferstehungen geschildert. Dichtung und Geschichte heißt für ihn, die Wege Gottes schauen durch die Kämpfe der Welt.

Dörfler ist in den Gründerjahren geboren. Er hat die Botschaft des Nietzscheschen Antichrist und Nihilismus um die Jahrhundertwende vernommen und ihr Anwachsen und ihre Auswirkung bis in die jüngste Vergangenheit und unmittelbare Gegenwart mit durchlitten. Er hat erkannt und erfahren, daß er in der Zeit des Naturalismus, Pantheismus und Materialismus einsame Wege ging, und es waren doch die Wege des christlichen Volkes. Der deutsche Idealismus hat mit Kant und Schiller in verhängnisvoller Verwechslung von Ontologie und Erbsündenlehre die „Stimme Gottes im Paradiese" zur „Stimme des Instinkts" gemacht und damit den offenen und geheimen Naturalismus, also den falschen Realismus begründet. Der Pantheismus, als Philosophie der konsequenten Immanenz in Hegel personifiziert, ist zum Materialismus abgesunken, weil das Gesetz der Revolution im Abgleiten von der göttlichen Ordnung bis zur letzten Konsequenz im Materialismus und Dämonismus führen muß.

In seinem Buch „Von Sitte und Sprache" (1933) erkennt Dörfler die Sprachverderber als die falschen Aufklärer, die falschen Propheten, die die Menschen und Völker verderben. Sie sind abgefallen von Gott und seiner Schöpfungsordnung, verleugnen Heimat, Grund und Boden, Volk und Vaterland. Sie führen nicht zum Logos, sondern zum Chaos.

Friedrich Schiller, dessen Geburtstag sich mit dem Todestag Peter Dörflers jährt, hat einst erkannt: „die Modernen haben mich in die Irre geführt". Er hat sich dann, der Weisung des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg, des Jugendfreundes Goethes, folgend, den großen griechischen Dichtern zugewandt und sein Leben lang gerungen, um das Geheimnis der Einheit von Genie und Religion, von Dichter und Volkstum zu finden. Dörfler war diese Einheit gegeben. Er hat sie in seinen Werken gestaltet. Im zweiten Teil seines Buches „Von Sitte und Sprache", „Buch und Volk", schreibt Dörfler die schönen aus seinem Herzen und Gewissen entsprungenen Worte: „Kinder des Volkes, solche, die sich nie durch Selbstsucht oder Hochmut abtrennten, vom Volke selbst Genährte, sind die selbstverständlichen Nährer des Volkes, sie geben ihm im Buche das, was es miterfleht in der ewigen Bitte: Unser tägliches Brot gib uns heute".

Dörfler hat durch sein ganzes Lebenswerk im Grund immer den Kampf des Menschen zwischen Gott und dem Satan geschildert. Er gehört zu den großen Rufern und Gestaltern. Auch er steht neben Petrus, dem Felsen, auf den Christus seine Kirche gebaut hat. Sein Name ist symbolisch für seine Kunst, und alle echte Kunst ist symbolisch im christlichen Sinne.

## *Werke von Peter Dörfler*

*Dieser Überblick bietet zum ersten Mal eine lückenlose chronologische Aufzählung der selbständigen Werke Dörflers*

1912 Als Mutter noch lebte. — Aus einer Kindheit (Herder).
1913 Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken. Inaugural-Dissertation (Lentner) vergriffen.
1914 La Perniziosa (Die Verderberin). R. (Kösel) vergr.
1914 La Perniziosa (Die Verderberin). Roman [R] (Kösel) vergr.
1915 Der Weltkrieg im schwäbischen Himmelreich. R. (Kösel) vergr.
1915 Der krause Ulrich. Erzählungen (Hausen) vergr.
1916 Judith Finsterwalderin. R. (Kösel) Neubearbeitung 1955.
1916 Dämmerstunden. Erzählungen (Herder) vergr.
1916 Erwachte Steine. Erzählungen (Kösel) vergr.
1917 Onkel Christophs Geschichten. Erzählungen (Hausen) vergr.
1917 Der Roßbub. Erz. (Kösel) vergr.
1918 Das Geheimnis des Fisches. Erz. (Herder/Christophorusverlag).
1920 Neue Götter. R. 2 Bde., ab 1925 1 Bd. (Kösel) vergr.
1920 Der Rätsellöser. Erzählungen (Herder) vergr.
1921 Stumme Sünde. R. (Kösel) vergr.
1922 Der ungerechte Heller. R. (Kösel).
1922 Regine und Mang. Nov. (Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart) vergr.
1922/25 Herausgeber des Bayerischen Volks- und Hauskalenders, 1.—4. Jahrg.
1923 Die Papstfahrt durch Schwaben. R. (Kösel) vergr.
1924 Siegfried im Allgäu. Hist. Legende (Kösel) vergr. s. u. 1950.
1925/26 Herausgeber des Regensburger Marienkalenders.
1926 Lechrain. Bayernheft Nr. 3 (Oldenbourg) vergr.
1926 Die Braut des Alexius. Nov. (Kösel) vergr.
1927 Am Eichentisch. Erzählungen. (Kösel) vergr. s. u. 1931.
1927/28 Die Schmach des Kreuzes. R. 2 Bde. (Kösel) vergr. s. u. 1950.
1929 Abenteuer des Peter Farde. R. (Herder) vergr. s. u. 1953.
1930 Der junge Don Bosco. Biogr. (Herder).
1930 Die heilige Elisabeth. Biogr. (Ars Sacra).
1930 Apollonia-Trilogie: 1. Die Lampe der törichten Jungfrau.
2. Apollonias Sommer.
3. Um das kommende Geschlecht. Roman-Trilogie (G. Grote).
1931 Des Vaters Hände. Erzählungen (erweiterte Neuausgabe von: Am Eichentisch — Kösel) Neubearbeitung 1956.
1931 Der Bubenkönig. Biogr. (Herder)
1933 Jakobäas Sühne. 2 Nov. (Inselverlag) vergr.
1933 Von Sitte und Sprache. Aufsätze (Gerh. Stalling) vergr.
1934 Feiertagsgeschichten im Jahresring. (Buchgemeinde Bonn) vergr.
1934 Die Allgäu. Trilogie: 1. Der Notwender.
2. Der Zwingherr.
3. Der Alpkönig. Roman-Trilogie. (G. Grote).
1936 Das Gesicht im Nebel. Erz. (Reclam).
1938 Auferstehung. R. (G. Grote — ab 1954 Herder).
1941 Albertus Magnus. Biogr. (Schnell und Steiner) vergr.
1941 Die Wessobrunner. R. (G. Grote — ab 1957 Kösel).
1942 Zusann und der Trompeter. Erz. (Reclam) vergr.
1943 Die gute Heirat. Erz. (G. Grote).
1944 Die alte Heimat. Erz. (Sicker) vergr.
1946 Das Osterlamm. Erz. (Schnell und Steiner).
1947 Severin Seher von Norikum. — Dichtung und Geschichte (Herder).
1947 Der Sohn des Malefizschenk. R. (Kösel).
1948 Die Begegnung. Erz. (Karl Alber).
1948 Der Urmeier. Geschlechter-Roman. (Karl Alber).
1950 Heraklius. R. (Neubearbeitung: Die Schmach des Kreuzes — Kösel).

1950 Die Wies — mit Raumbildern. (O. Schönstein).
1950 Minne dem heiligen Mang. Hist. Legende. (Neubearbeitung Siegfried im Allgäu — Kösel).
1951 Vinzenz von Paul. Biogr. (Kösel).
1952 Philipp Neri. Biogr. (Kösel).
1953 Niklaus von Flüe. Biogr. (Kösel).
1953 Abenteuerer wider Willen. R. (Neubearbeitung Peter Farde — Herder).
1953 Die Gesellen der Jungfer Michline. R. (Herder).
1954 Die tüchtige Person. Erzählungen. (Neubearbeitung und Erweiterung: Dämmerstunden — Herder).
1955 St. Ulrich, der große Bischof und Reichsfürst. Biogr. (Winfried-Werk).

*Dichtungen für die Laienbühne:*

Der Kinderkreuzzug
An der Gnadenstätte
Im Hungerjahr
Ewige Weihnacht
Es war einmal Krieg
's Christkindl
Ich will dem Kindlein schenken!
St. Ulrich-Spiel (Der Klosterschüler von St. Gallen).

# ZEITBERICHT

**Das päpstliche Werk zur Verbreitung des Glaubens und die katholische Kirche der USA — Die politischen Parteien in den USA — Die Jesuiten und die ärztliche Heilkunde — Verbreitung des Buches in der Welt — Neue Zentren der Schwerindustrie in der Sowjetunion — Moskauer Asienpolitik — Die Bevölkerung Algeriens — Der Protestantismus in Chile — Das Christentum in Ägypten**

## *Das päpstliche Werk zur Verbreitung des Glaubens und die katholische Kirche der USA*

Am 3. 5. 1822 wurde in Lyon das Werk der Glaubensverbreitung endgültig gegründet. Von den im ersten Jahr gesammelten 4583 Dollars schickte man 3722 in die Vereinigten Staaten, in denen damals in einer Erzdiözese, 8 Diözesen etwa 200000 Katholiken lebten. Die amerikanischen Bischöfe schickten in der Folge zahlreiche Hilferufe, so bat am 23. 2. 1828 der Bischof von New York um 28000 Dollars, um eine Schuld, die für den Bau der Kathedrale eingegangen war, bezahlen zu können. 1841 richtete die Bischofsversammlung von Baltimore einen Hilferuf nach Rom, den werdenden Bistümern doch beizustehen. Die Propaganda entsprach diesen Bitten. Von 1822—1833 wurden 42% ihrer Einkünfte nach Amerika geschickt, von 1832—1842 543591 Dollars, 1842—1851 1023861 Dollars, 1852—1861 1222485 Dollars; im ganzen betrug die Hilfe von 1822—1908, da die amerikanische Kirche selbständig wurde, 7020974 Dollars, die heute einen Wert von 70 Millionen hätten. Dazu kommen noch die verhältnismäßig großen Summen, die einzelne Orden

erhielten (Jesuiten 263089, Lazaristen 158000, Oblaten 45657 Dollars usw.). Die Wirksamkeit dieser Hilfe wurde von Anfang an von den amerikanischen Katholiken anerkannt. Die Bischofsversammlungen sandten immer herzliche Dankschreiben, in denen sie bekundeten, daß nur durch das päpstliche Werk der Glaubensverbreitung die religiöse und erzieherische Arbeit habe geleistet werden können. Man versprach den Dank in der Zukunft. Die amerikanischen Katholiken haben ihr Wort gehalten. Aus den Vereinigten Staaten (168 Millionen Einwohner), die heute in 106 Diözesen mit 48349 Priestern und 159545 Ordensfrauen über 33 Millionen Katholiken zählen, kamen 1955 8246860 Dollars für das päpstliche Werk, das in diesem Jahr im ganzen etwa 14 Millionen Dollars Almosen sammelte. — Nach einer Statistik werden die katholischen Kirchen der USA durchschnittlich von 1884, die protestantischen von 240 Gläubigen besucht. Von den einzelnen Staaten haben 30 eine protestantische, 12 eine katholische Mehrheit der Bevölkerung (Arizona, California, Connecticut, Louisiana, Maine, Massachusetts, New Hamphire, New Jersey, New Mexiko, New York, Rhode Island, Vermont). *Ecclesia Madrid 20. 10. 1956.*

*Die politischen Parteien in den USA*

Das heute praktisch geltende Zwei-Parteien-System — Demokraten und Republikaner — der USA ist keineswegs etwa in der Landesverfassung begründet oder auch nur begünstigt. Vielmehr nimmt diese Verfassung auf Parteien überhaupt keinen Bezug. Historisch gesehen, ist die Zwei-Parteien-Regel immer wieder durchbrochen worden. Da war z. B. die Volkspartei, die in den Wahlen von 1892 mehr als eine Million Stimmen einheimste. Im Jahre 1948 gewann die von Wallace geführte Fortschrittspartei und die „States' Rights Party", geführt von Thurmond, die gleiche Stimmenzahl. Ebenso erzielte in den Wahlen von 1912 und 1920 der Kandidat der sozialistischen Partei etwa eine Million Stimmen. Noch besser behauptete sich 1912 Theodor Roosevelt, der vier Millionen Wähler auf sich vereinigte und so selbst den amtlichen Kandidaten der Republikaner schlug. Der auffallendste Erfolg einer „kleinen Partei" jedoch fällt in das Jahr 1924, wo der Kandidat der Fortschrittspartei Robert M. La Follet von viereinhalb Millionen Amerikanern gewählt wurde.

Natürlich vermögen die „kleinen Parteien" nicht den umfassenden Einfluß der beiden großen auszuüben, nämlich der demokratischen und republikanischen Partei. Trotzdem sind die kleinen nicht unnütz gewesen. Sie zwangen durch neue Wahlparolen die anderen zum Wettbewerb, griffen Zeitprobleme auf und erreichten mehr als einmal, daß ihre Anliegen von den Großen ins Parteiprogramm übernommen wurden. Sie sind also Ansporn und Erreger. Eine ganze Anzahl ihrer Forderungen ist auf diese Weise zum Ziele gekommen und in Staatsgesetzen allgemein verbindlich geworden, so z. B. das allgemeine Stimmrecht, das Recht auf gewerkschaftlichen Zusammenschluß, das Streikrecht und die Regelung der Arbeit Minderjähriger.

Wenn es auch immer wieder kleine Parteien neben den beiden „klassischen" gegeben hat, so werden sie wahrscheinlich doch auf lange Zeit hinaus nie eine gewisse Grenze überschreiten. Es ist einstweilen kaum daran zu denken, daß sich etwa, wie in England, eine eigene Arbeiterpartei als dritte Kraft durchsetzt. Die amerikanische Arbeiterbewegung zieht es vor, als „pressure group" die bestehenden Parteien zu beeinflussen. Nicht einmal die Neger, deren Belange als einer zum Teil noch unterdrückten Minderheit nach unseren Begriffen eigentlich auf eine eigene politische Organisation hindrängen, zeigen eine Neigung, sich selbständig zu machen. Sie begnügen sich mit den vorhandenen Möglichkeiten. Und was die Kommunisten in dieser Richtung versucht haben, blieb erfolglos. Viel eher könnte

es geschehen, daß die beiden klassischen Parteien sich immer stärker voneinander unterscheiden und eine eindeutige politisch-soziologische Eigenart ausprägen. So schien es z. B., als ob die Republikaner mehr zu einer konservativen Staatsführung, die Demokraten mehr zur Planwirtschaft und zum Wohlfahrtsstaat hinstrebten. Indes ist vieles noch im Fluß, und für sichere Urteile verfrüht. *(Vgl. Aggiornamenti sociali 7 [1956] 545 ff.)*

*Die Jesuiten und die ärztliche Heilkunde*

Im Jahr der ignatianischen Vierjahrhundert-Gedächtnisfeier (1556: Tod des Heiligen) hat der Turiner Universitätsprofessor Adolf Ferrari eine bemerkenswerte Studie veröffentlicht: „Der Beitrag der Jesuiten zum Fortschritt in der Heilkunde" (Il contributo dei Gesuiti allo sviluppo della Medicina. Edizioni Minerva Medica). Auf zwei Leistungen weist er besonders hin: Die Jesuiten förderten die Verbreitung der Chinarinde, und einer der ihren, der berühmte Pater Athanasius Kircher, zeichnete sich aus in der Forschung über Ursachen und Verbreitung ansteckender Krankheiten, wie der Beulenpest.

Um die Chinarinde spinnen sich geradezu dramatische Vorgänge. Wer ihre fieberstillende Wirkung zuerst entdeckt hat, weiß man nicht. Jedenfalls ist sicher, daß die spanischen Eroberer Perus die Heilkraft der Rinde von den indianischen Eingeborenen kennenlernten. Die erste historische Kunde von dieser Arznei ist etwa für das Jahr 1625 nachgewiesen. U. a. wird berichtet, daß die Gräfin von Chincon, Gattin des spanischen Vizekönigs, fieberkrank darniedergelegen sei. Der Gouverneur von Loxa, einem Ort in der Nähe der Anden, wo die Chinarinde zuerst gebraucht worden sei, habe ihr daraufhin Pulver dieser Arznei übersandt, und sie sei davon gesund geworden. Als sie um 1625 nach Europa zurückgekehrt war, versäumte sie nicht, das wunderbare Mittel in Spanien an die Armen zu verteilen. Daher erhielt es den Namen Gräfinpulver. Jedoch wurde später bestritten, daß die Gräfin Chincon die erste Europäerin gewesen sei, welche Chinarindenpulver benutzt habe.

Wie dem auch sei, nach Ferrari waren es erst die Jesuiten, die dem Heilmittel auf medizinischer Ebene, d. h. unter Ärzten und Gelehrten, Anerkennung verschafften. Nicht ohne große Widerstände. Die meisten Ärzte wollten nichts davon wissen, weil es den Grundsätzen der überlieferten galenischen Heilkunde widersprach. Der Kardinal G. de Lugo SJ (1583–1660) mußte z. B. sein ganzes kirchenfürstliches Ansehen einsetzen, um die Wohltat der Arznei breiteren Kreisen zugänglich zu machen. Um das zu erreichen, hielt er es nicht unter seiner Würde, die oberste Leitung der Apotheke des römischen Spitals zum Heiligen Geist persönlich zu übernehmen. In ihren Räumen findet sich bis heute noch ein altes Fresco, das den Kardinal darstellt, wie er mit befehlender Geste die Anweisung gibt, daß einigen Kranken die neue Arznei dargereicht werde. Da es die Jesuiten waren, welche die Chinarinde bekannt machten, erhielt sie auch bisweilen den Namen Jesuitenpulver oder Patrespulver oder (mit Beziehung auf de Lugo) Kardinalspulver.

Von Italien und Frankreich aus wurde das Chinapulver allmählich im ganzen Abendland bekannt. Besonders heftig wehrten sich die englischen Ärzte dagegen. Außer medizinischen spielten hier auch noch konfessionelle Gründe mit: man wollte vom Pulver der „Papisten" nichts wissen.

Aber schließlich siegte die Heilkraft der umstrittenen Medizin doch über die Widerstände. Man beachte, wie regelwidrig sie für die Auffassung der damaligen Zeit heilte: Ohne Aderlaß und Abfluß „schlechter Säfte". Die klassische galenische Pathologie erhielt damit einen schweren Stoß, und die Jesuiten haben, indem sie

der Chinarinde Eingang in die europäische Arzneikunde verschafften, wesentlich dazu beigetragen, der neuzeitlichen Pathologie die Wege zu bahnen.

Von ähnlicher Bedeutung war die Forschungsarbeit des Orientalisten, Physikers und Naturforschers Athanasius Kircher (geb. am 2. Mai 1601 in Geisa bei Fulda). Außer seinen Forschungen auf dem Gebiet der Optik – er hat die Laterna Magica erfunden – gehört hierher sein „Scrutinium physico-medicum contagiosae luis, quae paestis dicitur" (Rom 1658). Kircher kannte die Geißel der Pest und ihre Verheerungen (1630, 1656). Ärzte und Wissenschaft mußten feststellen, daß gegenüber diesem Massensterben die herkömmliche Vorbeugungs- und Heilpraxis einfach versagte. Daraus ergab sich die zwingende Aufgabe, Ursache und Natur dieser schrecklichen Krankheit und ihrer rapiden Verbreitung zu entdecken. Nach der alten hypokratischen Lehre lag der Grund in einer Verderbnis der Säfte. Diese Verderbnis hinwiederum wurde erzeugt durch Miasmen, die aus verwesenden Körpern ausströmten und sich in der Luft verbreiteten. Andere griffen gar zu astrologischen Erklärungen. Nur eine kleine Minderheit suchte in einer Richtung, welche man eine Vorwegnahme der modernen Bazillustheorie nennen kann, d. h. nicht die Miasmen der Verwesung, sondern lebendige Erreger waren Ursache von Pest und Ansteckung. Zu dieser Minderheit von Forschern, die auf dem rechten Weg suchte, gehörte Kircher mit seinem Begriff der putredo animata. Seine Theorie steht etwa in der Mitte zwischen der alten „humoralen Theorie" (Säfte- oder Giftlehre) und der neuzeitlichen des „contagium vivum" (der Ansteckung durch belebte Erreger).

### *Verbreitung des Buches in der Welt*

Dank der weltweiten Informationsquellen, über welche die UNESCO verfügt, konnte sie jetzt erstmalig einen Bericht über den Stand der Buchproduktion auf dem gesamten Erdball vorlegen. Danach werden jährlich auf der Welt 5 Milliarden Bücher gedruckt. Die Zahl der Titel beläuft sich auf 250000, so daß im Durchschnitt ein Buch in 20000 Exemplaren herauskäme. Wenn man diese Zahlen mit der Weltbevölkerung vergleicht, ist das Ergebnis bescheiden genug: auf jeden Erdenbewohner entfallen nur 2 Bücher, wobei die Hälfte Schulbücher sind.

Das ist theoretisch gerechnet. In Wirklichkeit konzentriert sich die Buchproduktion und der Buchkonsum auf ganz bestimmte, begrenzte Gebiete und auf wenige Weltsprachen. Nach der Titelzahl aufgeschlüsselt, verteilt sich die Weltbuchproduktion auf folgende Kultursprachen:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Englisch | 21,8 % | Französisch | 9,8 % |
| Russisch | 16,9 % | Spanisch | 7,5 % |
| Deutsch | 15,4 % | Italienisch | 6,7 % |
| Japanisch | 11,7 % | Portugiesisch | 5,4 % |
| | | Chinesisch | 4,8 % |

Nach der absoluten Buch- und Titelzahl berechnet, entfallen auf die

| | | |
|---|---|---|
| UdSSR | 650 Millionen Exemplare | und 37500 Titel |
| Vereinigtes Königreich von Großbritannien | 286 Millionen Exemplare | und 18700 Titel |
| USA | 164 Millionen Exemplare | und 11840 Titel |
| Deutschland | 108 Millionen Exemplare | und 13913 Titel |
| Frankreich | 100 Millionen Exemplare | und 10410 Titel |

Anders wird das Bild, wenn man die Zahl der Titel mit der Einwohnerzahl vergleicht. Dann rücken viele kleinere, dichtbevölkerte Länder in den Vordergrund. Auf 1 Million Einwohner entfallen in den

| | | | |
|---|---|---|---|
| Niederlanden | 673 Titel | Frankreich | 242 Titel |
| Schweiz | 649 „ | UdSSR | 188 „ |
| Österreich | 558 „ | USA | 74 „ |
| Belgien | 512 „ | China | 15 „ |

Was die Weltverteilung angeht, so werden 75 % aller Bücher in Europa, Nordamerika und Asien gedruckt. Afrika und Südamerika müssen somit zu den unterentwickelten Kontinenten gerechnet werden. 70 % aller Übersetzungen entfallen auf die vier Sprachen: Englisch, Russisch, Französisch und Deutsch.

Einen Buchexport kennen nur sehr wenig Länder. Hier stehen (für das Jahr 1954) das Vereinigte Königreich und die USA mit 46 Millionen Dollars und Frankreich mit 24 Millionen Dollars an der Spitze. Erstaunlich ist, wie schnell Deutschland sowohl in Europa wie draußen in der Welt aufgeholt hat. Es hat 1954 für 15 Millionen Dollar Druckerzeugnisse ausgeführt, und sein Export ist in stetem Steigen begriffen.

Vom Inhalt her gesehen, nimmt die „allgemeine Literatur" die meisten Titel in Anspruch. Die Zahlen für 1954 sind: Griechenland 75 %, Monaco 70 %, Vereinigtes Königreich 38 %, USA 37 %, Frankreich 34 %, UdSSR 27 %, Bundesrepublik 27 %. In solchen Zahlen spiegelt sich der nationale Charakter eines Volkes. Ihnen entspricht die für die verschiedenen Länder typische Spezialliteratur: in Deutschland die wissenschaftliche und philosophische, in Österreich z. B. Werke über Kunst, in Asien das religiöse Buch. *(Le Monde, Wochenausgabe Nr. 434.)*

*Neue Zentren der Schwerindustrie in der Sowjetunion*

Die Sowjetunion ist auf dem besten Weg, der weitaus größte Industriestaat der Welt zu werden, wenigstens wenn es ihr gelingt, ihre Vorhaben auszuführen. Die Pläne sind bereits gefaßt und in die nächsten Fünfjahrespläne eingebaut.

Es sollen neben den bisherigen Zentren der Schwerindustrie, dem Donez- und Kusnezkbecken zwei neue hinter dem Ural und teilweise in Sibirien gelegene entstehen. Anlaß zu diesem Entschluß gaben die ungeheuren Erz- und Kohlenvorkommen, die man in jenen Gegenden erst jetzt entdeckt hat.

Das erste dieser beiden Zentren ist bereits über das Stadium des Entwurfs hinaus. Es soll insgesamt einen jährlichen Ausstoß von 15—20 Millionen Stahl und Eisen erzielen, und zwar in vier großen Werken, von denen das erste in Karaganda, das zweite in Stalinsk im Kusnezkbecken, das dritte bei Krasnoyarsk und das vierte bei Irkutsk errichtet werden soll. Die beiden letzten sollen neben dem Kombinat von Magnitogorsk die größten des Landes und allmählich zum Kern des Angara-Jenissej-Industriebezirks werden.

Das Werk in Karaganda ist seit zwei Jahren schon im Bau und soll der Hauptsache nach bis 1960 fertig sein. Das zweite Werk, schon in Westsibirien gelegen, ist an sich seit 1934 geplant gewesen. Aber es ging nicht recht vorwärts, nicht nur wegen der äußeren Umstände des Krieges und der damit verbundenen Einschränkungen, sondern vielmehr weil sich die verschiedenen Kommissionen und Regierungsbeauftragten gegenseitig bei der Arbeit hinderten. Nun scheint man aber doch daran zu gehen, um wenigstens bis 1960 einen Ofen in Betrieb nehmen zu können. Das Werk soll mit den allermodernsten Gebläseöfen ausgestattet werden, von denen jeder 1513 cbm fassen soll. Wenn es einmal fertig ist, soll

es insgesamt ein Viertel bis ein Drittel der Gesamterzeugung an Stahl und Eisen des neuen Industriebezirks übernehmen, jährlich etwa 5 Millionen t Gußeisen, 3,6 Millionen t Stahl, 2 Millionen t Walzstahl, 600000 t Rohrstahl und 700000 t Draht und ähnliche Produkte. Es wird für seinen Betrieb 250000—300000 kw Strom benötigen. Die zwei übrigen Werke sind über das Stadium des Planens noch nicht hinaus. Doch steht zu erwarten, daß man mit der Anlage in Irkutsk schon vor der vorgesehenen Zeit beginnen wird, da sonst das eigens dafür errichtete Elektrizitätswerk in Irkutsk keinen Abnehmer für seinen Strom findet. Schon auf seiner ersten Stufe, die in diesem Jahr fertig wird und 160000 kw erzeugt, hat es nur für 50000 kw Abnehmer. Die Werke von Irkutsk und Krasnoyarsk — dieses am Jenissej gelegen — sollen mit Hochöfen von 1513—2000 cbm ausgestattet werden und vor allem Walzstahl herstellen.

Wenn sämtliche Werke einmal fertig sind, wird sich eine neue Verteilung der Schwerpunkte der Industrie hinter dem Ural ergeben: der eine wird das Karaganda-Kusnezk-Kombinat um den südlichen Ural sein, mit Eisenvorkommen in Kustanai und Kohle in Karaganda und Kusnezk. Der andere wird etwas weiter östlich liegen, das Kusnezk-Jenissej-Kombinat um die Kusnezk-Kohlevorkommen und die Eisenerze am untern Angara und bei Minusinsk.

Das zweite große Zentrum der Schwerindustrie soll in Jakutien und im fernen Osten entstehen, und zwar zwischen Aldan und dem Amur, in einer Gegend, deren erst kürzlich entdeckte Kohlevorkommen man auf 90 Billionen t schätzt. Freilich ist bei diesem Projekt noch alles in Schwebe. Das Gebiet ist eines der kältesten der Erde und ganz unwirtlich. Außerdem ist es vorerst noch ganz unerschlossen, so daß zunächst einmal Bahnen und Straßen gebaut werden müssen. Eine erste Linie will man jetzt von Bam nach Jakutsk bauen, um das Gebiet an die große Amurbahn anzuschließen. Die Energie für dieses Gebiet will man durch vier große Staustufen am Oberlauf des Amur und der Seja gewinnen.

Da jedoch die Schwierigkeiten für dieses Gebiet noch so groß sind, hat man vorerst seine Aufmerksamkeit auf eine Gegend weiter südlich gerichtet, auf die Gegend von Nertschinsk, wo die klimatischen Verhältnisse günstiger sind.

Es werden noch Jahrzehnte vergehen, bis diese Projekte verwirklicht sind. Man kann nur hoffen, daß sie nicht in den Dienst des Bolschewismus gestellt werden, sondern der ganzen Menschheit zu friedlichem Fortschritt nutzbar werden. *(Bulletin Nov. 1956, hsgb. vom Institute for the Study of the USSR, München).*

### *Moskauer Asienpolitik*

In der Moskauer Zeitschrift *Kommunist* (1956, Nr. 6) ist ein Artikel von N. Pastuchov „Der Wille der Völker Asiens und Afrikas zu Frieden und Einheit" veröffentlicht. Der Artikel ist getragen von der Tendenz, die Beschlüsse der Bandung-Konferenz mit der politischen Linie des kommunistischen Staatenblocks zu identifizieren. Pastuchov führt einen Auszug aus dem Abschnitt der Beschlüsse der Konferenz „Die Probleme der abhängigen Völker" an. Er sagt, die Delegierten der Konferenz hätten ihr Einverständnis gegeben: a) zu erklären, daß der Kolonialismus in allen seinen Erscheinungsformen ein Übel darstelle, das schnell durchkreuzt werden müsse; b) zu bestätigen, daß die Unterwerfung von Völkern unter ein fremdes Joch, eine fremde Herrschaft und Ausbeutung eine Verneinung der wichtigsten Menschenrechte sei, was dem Statut der Vereinten Nationen widerspricht und die Förderung des internationalen Friedens hemmt; c) bekanntzugeben, daß sie die Anliegen für Freiheit und Unabhängigkeit solcher Völker unterstützen werden; d) die daran interessierten Länder aufzurufen, solchen Völkern ihre Freiheit und Unabhängigkeit zu geben" (S. 91).

Pastuchov verschweigt, daß an der Fassung dieser Beschlüsse auch die Vertreter

der von Moskau unterstützten asiatischen Völker teilnahmen. In der Vorstellung des Autors gibt es unterdrückte Völker nur außerhalb der UdSSR (vgl. diese Zeitschrift Bd. 159 [1956/57] 58).

*Die Bevölkerung Algeriens*

Die Gesamtbevölkerung Algeriens betrug 1955 9783000 Menschen. Von diesen waren 1039000 Europäer, meist Franzosen. Das Grundproblem, an dem alles, auch die politische Lage des Landes hängt, besteht darin, daß die mohammedanische Bevölkerung jährlich um 25% zunimmt. Deswegen muß jeder siebente Algerier zwischen 20 und 40 Jahren seine Heimat verlassen und sein Brot in der weiten Welt suchen. In Frankreich selbst wohnen heute 350000 Algerier. Im vergangenen Jahr sandten die in Frankreich tätigen Algerier insgesamt 35 Billionen Francs an ihre in der Heimat verbliebenen Angehörigen. Das ist nicht weniger als ein Viertel der in Algerien in Industrie und Handel ausgezahlten Löhne. Im Durchschnitt sendet jeder in Frankreich tätige Algerier im Jahr 140000 Francs nach Hause (rund 1680 DM). Dazu kommt, daß die französische Regierung große Familienzulagen zahlt, insgesamt 5232 Billionen Francs an algerische Familien, durchschnittlich 71000 Francs an die in Betracht kommenden Familien (rund 852 DM), und für jedes Kind im Durchschnitt 30900 Francs (rund 370 DM). Meist wandern die Algerier nach den industrialisierten Departements aus, vor allem nach dem Norden, nach Lothringen und dem Pas-de-Calais. *(Migration News, September-Oktober 1956.)*

*Der Protestantismus in Chile*

Bei der Volkszählung 1920 wurden unter 3753799 Einwohnern 54165 (1,4%) Protestanten gezählt, von denen $^1/_3$ Ausländer waren. 1930 waren unter 4287445 Einwohnern 62267 (1,4%) Protestanten. 1940 betrugen die entsprechenden Zahlen 5023539 und 119092 (2,3%), 1950 5932995 und 240856 (4,06%); während also die Bevölkerung in den letzten Jahren etwa 15% stieg, wuchsen die Protestanten um mehr als 100%. Wenn auch die Zahl der Katholiken noch mehr als 90% beträgt, so ist doch zu bedenken, daß darunter die Mehrzahl nur Namenskatholiken sind. In einem gemeinsamen Hirtenschreiben aus dem Jahr 1936 stellten die chilenischen Bischöfe fest, daß kaum 10% der Bevölkerung am sonntäglichen Gottesdienst teilnehmen. 79,8% der staatlichen Volksschulen haben keinen Religionsunterricht. Bei der Zahl der Protestanten, die in den Statistiken angegeben wird, handelt es sich wesentlich nur um die eingeschriebenen Mitglieder ihrer kirchlichen Gemeinschaften. Man muß damit rechnen, daß eine größere Zahl von Menschen unter dem Einfluß vor allem einiger sehr tätigen Sekten steht. P. Ignacio Vergara, Pfarrer in einer Vorstadt von Santiago, der sich mit der Frage der Protestantisierung Chiles sehr beschäftigt hat und dessen Feststellungen wir unsere Angaben entnehmen, beziffert die Zahl derer, die unter protestantischem Einfluß stehen auf mindestens 681000, also auf über 11% der Gesamtbevölkerung.

Chile ist wohl das erste südamerikanische Land, in dem eine protestantische Kirche gegründet wurde. 1845 wurde die erste Mission eröffnet, Brasilien folgte 1859, Peru 1880, Columbien 1890, Uruguay erst im 20. Jahrhundert. Von den mindestens 21 verschiedenen Sekten entfalten besonders 5 eine außerordentlich rege Tätigkeit. Sie haben sich zum Teil aus den Methodisten gebildet und nennen sich Pfingstmethodisten, Pfingstevangelische, Pfingstkirche. Ihnen schließen sich die ursprünglichen Methodisten und die besonders von den USA unterstützten Baptisten an. Dazu kommen die Presbyterianer, Adventisten, Lutheraner und Angli-

kaner und 12 andere Sekten, die im ganzen etwa 20000 Mitglieder haben dürften. Zu ihnen zählt P. Vergara auch die Bibelgesellschaft, die im Jahr 1933 88150 Bibeln (Ganzausgaben, Neues Testament, Evangelien) verteilte.

Vor allem die zuerst genannten 5 Kirchen sind so organisiert, daß sie in Einzeldistrikte eingeteilt sind und in ihnen eine größere Anzahl von Kirchen oder Kultstätten haben. Im ganzen haben sie mindestens 1400 Niederlassungen. Diese finden sich hauptsächlich in denjenigen Stadtteilen, in denen die arme Bevölkerung wohnt, auf Dörfern oder in den Siedlungen der Arbeiter großer Landgüter. Zu den Kultstätten kommen noch einige höhere Schulen, Volksschulen, Kindergärten, Berufsschulen, Krankenhäuser, Konsumgenossenschaften usw.

Nur zum geringeren Teil hängen die Protestanten wirtschaftlich vom Ausland ab. Sie halten und vergrößern sich durch ihre eigene Opferfreudigkeit.

Die wichtigste Ursache der Zunahme der Protestanten ist in dem Verlangen des armen Volkes nach Religion zu sehen. Die Prediger verkünden Christus und das Evangelium. Sie wirken auf das Gemüt und wissen in ihren Anhängern Verantwortlichkeit vor Gott zu wecken, die sie alle durch apostolischen Geist in ihrer Umgebung betätigen sollen. In ihren Gottesdiensten pflegen sie das Gebet in der Volkssprache und besonders das Lied, das in den etwas schwermütigen volksmäßigen Melodien die Menschen anzieht und bewegt. Dazu kommt die bewußt gepflegte kleine Gemeinschaft der einzelnen Kultgruppen, in denen sich ein gewisser Familiengeist entwickelt, kraft dessen sich die Mitglieder auch gegenseitig unterstützen. Sehr wirksam sind auch die Sonntagsschulen, in denen die Bibel gelesen wird. Was die einzelnen Mitglieder gemüthaft dabei erfahren, teilen sie andern mit und ziehen so viele an sich, denen sie von ihrer Bekehrung und von Christus erzählen.

So ist es nicht der „klassische Protestantismus", der in Chile Raum gewinnt, sondern eine gefühlsmäßige und mystische allgemeine Frömmigkeit, die dem Volkscharakter entgegenkommt. Diese evangelische Bewegung ist darum auch nicht durch eine verstandesmäßige Apologetik zu bekämpfen, sondern nur durch ein katholisches Leben. Das Bemühen, das ununterrichtete Volk der katholischen Kirche zu erhalten oder es eigentlich in sie einzuführen, wird besonders durch den Mangel an katholischen Priestern erschwert. Die Diözese Temuco etwa, in der 147 evangelische Mittelpunkte sind, hat nur 58 Priester. Es bedarf aber vor allem der Schulung von Laienaposteln, die im Missionsland Chile für ihren Glauben wirken. *(Mensaje, August 1955/56).*

### *Das Christentum in Ägypten*

In Ägypten gibt es etwa 3 Millionen Christen, das sind etwa 12 % der Bevölkerung. Wenn sie auch heute keinen Einfluß in der Regierung haben, so sind sie in Kultur und Wirtschaft doch von großer Bedeutung. An der Universität Kairo befinden sich unter den Studenten mehr als 50 %, den Studentinnen mehr als 70 % Christen. In den Handelsbetrieben und technischen Werken sind die verantwortungsvollen Stellen durchweg von Christen und Juden besetzt. Der größte Teil stammt aus der alten ägyptischen Christenheit; es sind die eigentlichen Ureinwohner, während die Mohammedaner Einwanderer oder Mischlinge sind. Wenn diese 2½ Millionen Christen, meist orthodoxe Kopten, einige katholische Kopten und eine blühende Minderheit von mit Rom vereinten Melchiten des byzantinischen Ritus, auch ihre Sprachen verloren haben, so bilden sie doch einen wichtigen Teil der Bevölkerung. Dazu kommt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts etwa eine halbe Million Einwanderer. Die Orthodoxen haben wohl wirtschaftlichen Einfluß, halten sich aber religiös und geistig zurück. Anders stehen die lateinischen Katholiken da, die beson-

ders durch ihre Schulen und ihre Bildungsunternehmungen, außer durch ihren wirtschaftlichen Einfluß, sehr viel zur geistigen Entwicklung des Landes beigetragen haben. Auch viele Muselmanen besuchen die katholischen Lehranstalten. Heute macht sich eine starke Propaganda gegen diesen „Anhang des Imperialismus" geltend, obwohl eine kleine geistige Minorität der Ägypter sich diesen Bestrebungen entgegenstellt. Die Katholiken bemühen sich, alles zu vermeiden und zu beseitigen, was wie ausländische Propaganda aussehen könnte. – Die heutige Lage ist sehr schwierig. Es scheint, daß in den letzten Jahren etwa 50000 Christen das Land verlassen haben. Da es meist die tätigeren Menschen sind, droht eine große Gefahr für die christliche Minderheit Ägyptens. Sie bedürfen vor allem der moralischen Unterstützung durch die internationale öffentliche Meinung, die das Recht des Gewissens und der freien Religionsausübung fordern muß. *(Ecclesia, Madrid 2. Februar 1957.)*

# UMSCHAU

## Sven Stolpe als Schriftsteller und Kritiker[1]

Seit einem Vierteljahrhundert steht Sven Stolpe im Mittelpunkt der schwedischen Kulturdebatte. Er hat sich diese Stellung schon durch seine beiden ersten Bücher erobert: „Zwei Generationen" (1929) und „Im Wartezimmer des Todes" (1931). Mehr noch: er hat diese Stellung seither gehalten.

Worin liegt das Geheimnis des literarischen Schaffens Stolpes? Dieses sein Werk ist – um den Titel eines seiner Bücher zu variieren – zwar schnell, aber weder leicht noch zart. Im Gegenteil. Stolpe war nie ein Freund von Kompromissen, geschmeidiger Anpassung oder geschickter Haltung, wie dies in einem protestantischen Land zweckmäßig sein könnte. Niemals hat er mit dem Modernismus oder Halbmodernismus geliebäugelt. Nichts liegt ihm ferner als laue Harmlosigkeit.

Man hat sich bisweilen gefragt, ob

[1] Sven Stolpe ist in den vergangenen beiden Jahren dem deutschen Leserkreis durch eine Reihe von Übersetzungen seiner letzten Bücher bekannt geworden. Der Frankfurter Verlag Josef Knecht hat in schneller Folge seine Zeitromane „Spiel in den Kulissen" (1953) und „Leicht, Schnell und Zart" (1954), seine Jeanne d'Arc-Biographie „Das Mädchen von Orleans" (1954) und seinen historischen Roman „Frau Birgitta lächelt" (1955) herausgegeben.

Stolpe wurde im Jahre 1905 in Stockholm geboren. Er studierte Philosophie an der Stockholmer Hochschule und an der Sorbonne. Schon als Student erwies er seine literarischen Interessen: Mehrere Jahre hindurch war er Schriftsteller verschiedener Studentenzeitungen und gab in den Jahren 1931—1932 die Zeitschrift „Die Front" heraus.

Bereits als Vierundzwanzigjähriger trat er mit einer Essay-Sammlung hervor, in der er die Forderung nach einer metaphysischen Dimension aufstellte und gegen die idyllische Richtung der älteren schwedischen Dichtergeneration zu Felde zog. Er analysierte gleichzeitig die Problematik der heranwachsenden jungen Schriftsteller — eine Abkehr von der nihilistischen und skeptizistischen Lebensanschauung erschien ihm unerläßlich. Er stand damals unter dem Einfluß des großen schwedischen Religionshistorikers Nathan Söderblom, dem Erzbischof der schwedischen evangelischen Kirche.

Im Jahre 1930 erzielte Stolpe als Romanschriftsteller mit seinem Buch „Im Wartezimmer des Todes" einen durchschlagenden Erfolg. Er schildert darin das Leben in einem Schweizer Sanatorium, in dem er

nicht eine solche konsequente, selbstbewußte Überzeugungstreue mehr schade als nütze. Sollte nicht ein katholischer Schriftsteller brav und fügsam sein und vor allem niemand Ärgernis bereiten? Sollte er nicht der „steifbeinigen Scholastik" abschwören – in erster Linie der des heiligen Thomas von Aquin – und sollte er nicht geradezu ein wenig antiklerikal sein und vor allem von dem „administrativen Mittelpunkt" abrücken, der Vatikan heißt? Manche schwedische Glaubensgenossen Stolpes haben sich die Frage vorgelegt, ob es besonders ratsam sei, orthodox in der Lehre und realistisch in der Philosophie zu erscheinen.

Wer das heutige schwedische Kulturleben kennt, weiß jedoch, wie der Schwede auf ehrliche Überzeugungstreue reagiert. Er wird sich keineswegs darüber wundern, daß Stolpe gerade durch die Treue zu seinen Anschauungen auch in säkularisierten Kreisen und unter den schwedischen Protestanten Achtung gewonnen hat und daß diese ständig zunimmt. Vielleicht liegt sein und seiner Stellung Geheimnis darin, daß er ganz und gar die „Ghetto-Mentalität" überwunden hat, die früher wegen der schwedischen Religionsgesetzgebung unter schwedischen Katholiken so häufig zu finden war. Stolpe steht für seine Anschauung ein. Er weiß, daß sie standhält. Er verteidigt sie mit überlegener schriftstellerischer Begabung.

Vor einigen Monaten schrieb das Hauptorgan der schwedischen Freikirchenbewegung, „Svenska Morgonbladet", einen begeisterten Huldigungsartikel über Sven Stolpe. Man reibt sich die Augen. Wie ist das möglich? Muß nicht ein Mann mit so scharf gezeichnetem Profil, einer derartig gradlinigen Lebensanschauung und einer so glühenden Begeisterung mit allen Mitteln von einer Zeitung bekämpft werden, die ausgesprochen antikatholisch ist? Muß man nicht die Katze immer mit dem Strich streicheln, damit sie schnurrt? Stolpe hat immer gegen den Strich gestreichelt. Er ist dem Rat eines großen schwedischen Geisteslehrers gefolgt und hat „Gottes Wort nie verzuckert". Nie hat er ein dogmatisches Gericht durch Würzen mit allerlei Modernismen wohlschmeckend gemacht. Aber gerade deshalb erwarb sich Stolpe Achtung auch in protestantischen Kreisen und unter den pseudochristlichen Menschen unserer Zeit.

Es ist vielleicht nicht unzweckmäßig, einige Sätze aus dem erwähnten Artikel zu zitieren. Sein Verfasser hebt die Bedeutung hervor, die Stolpe durch die Bereicherung der schwedischen Literatur- und Kulturdebatte gewann. „In seinen Essay-Sammlungen hat er unbeugsam – ohne sein Ziel aus den Augen zu verlieren – Positivismus und Bewertungsnihilismus bekämpft ... Als Kritiker hat er unerschütterlich jene Bewertungsregeln angewendet, die dem Ästhetischen keinen Vorrang vor dem Ethischen und Religiösen geben. Als Verbreiter ausländischer Literatur und als ihr Kritiker hat er sich ausschließlich mit bedeutenden Autoren befaßt ..."

Stolpes Werke sind Ausdruck seiner inneren Entwicklung, seiner seelischen

---

sich damals krankheitshalber aufhielt. Dieser Roman machte seinen Namen mit einem Schlag in weiten Kreisen nicht nur in Schweden, sondern auch in England, Finnland, Dänemark und Norwegen bekannt.

Eine Zeitlang stand Stolpe der Oxfordbewegung nahe; einige seiner Bücher empfehlen die Lebensanschauung, in die ihn diese Bewegung einführte. Doch blieb dies eine Episode. Seine geistige Entwicklung nahm eine andere Richtung. Schon frühzeitig wurde er mit dem Heidelberger Professor Ernst Robert Curtius bekannt. Dessen Arbeit „Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich" und persönliche Empfehlungen an die Meister der französischen Literatur führten Stolpe zu Gide, Claudel u. a.

Stolpes Interesse für Frankreich brachte es mit sich, daß er sich mit der katholischen Philosophie und Literatur befaßte. Besonders das Studium Maritains wurde für seine Lebensanschauung entscheidend. Nachdem er dem schwedischen Publikum durch seine Essay-Sammlung „Die christliche Phalanx" (1934—1936) diese Gedanken zugänglich gemacht hatte, trat er im Jahre 1947 selbst zum katholischen Glauben über. Seither ist die Problematik in Stolpes umfangreicher literarischer Tätigkeit von der katholischen Sicht bestimmt.

und intellektuellen Befreiung und Vertiefung. Deshalb hat er als Schriftsteller nie Gleichgültiges hervorgebracht, und sein Schaffen ist nie zur bloßen Unterhaltungsliteratur geworden. Es berührt lebensentscheidende, persönlich fast indiskrete Fragen: Im Wartezimmer des Todes – oder des Lebens? Stolpe verkörpert in seinem literarischen Werk den Kampf einer ganzen Generation, den Glauben an Gott, die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und vom Vorrang des geistigen Lebens vor dem körperlichen wiederzugewinnen.

Sein Ausgangspunkt war der Naturalismus. Die geistige Situation in Schweden war während der Zwischenkriegszeit zum großen Teil die gleiche wie in Deutschland. Wenn man durch eine skeptizistische Philosophie dahin gebracht wird, die Erkenntnis einer äußeren und inneren Wirklichkeit zu verneinen, folgt daraus mit logischer Notwendigkeit auch die Verleugnung der geistigen Werte. Der Mensch wird geistig blind. Er glaubt nicht an die Möglichkeit, mit der „Wirklichkeit in sich" in Verbindung zu treten. Er steht vereinsamt in sich selbst da. In dieser bedenklichen, hoffnungslosen Lage wirft sich der Mensch der Armut und Öde des Lebensgenusses in die Arme.

Hier stand Stolpe zu Beginn seines literarischen Wirkens. Und er durchkämpfte, in einem stellvertretenden Lebenskampf, diese ganze, grenzenlose Hoffnungslosigkeit. Er wich nicht zur Seite. Er ging nicht in mühelosen Kompromissen unter.

In dieser Lage befand er sich, als ihm der katholische Philosoph Jacques Maritain neue Wege wies. Durch ihn wurde Stolpe in die Gedankenwelt und Lebenssphäre des heiligen Thomas eingeführt.

Stolpe hat für den schwedischen Leserkreis in einer Anzahl Essays grundlegende Gedankengänge der thomistischen Philosophie dargestellt. In größeren Abhandlungen gab er halb in Novellenform Bilder der Lebensentwicklung führender katholischer Denker und erläuterte die Bedeutung, die deren Denken dabei spielte. So kam eine Einheit zwischen Leben und Theorie zustande. Dies steht in gutem Einklang zu der lebens- und wirklichkeitsnahen Anschauung, die von den Schülern des großen Dominikaners im Mittelalter vertreten wurde.

Dem deutschen Leser mag die Behauptung eigentümlich erscheinen, daß solche Gedanken dem schwedischen Publikum etwas Neues, Anstößiges bedeuteten. Man darf jedoch nicht vergessen, daß der Agnostizismus Kants, der Neukantianismus und Positivismus fast alle schwedischen akademischen Lehrstühle der Philosophie erobert haben und daß z. B. die literaturhistorische Forschung, u. a. in der überragenden Gestalt Henrik Schücks, großenteils von einer ähnlichen naturalistischen Beurteilungsform beherrscht wird. In Schweden ging nicht wie in den Kulturländern des Kontinents neben dem Positivismus und Naturalismus ein Denken und eine Lebensgestaltung ganz anderer Art einher, wie sie u. a. von realistischer Philosophie und erlebter Geistigkeit bestimmt wird. Gewiß hatten wir in Schweden tiefe geistige Strömungen in manchen pietistisch und anglikanisch beeinflußten Kreisen zu verzeichnen. Auch herrscht noch immer altlutherische Frömmigkeit, verbunden mit großem Ernst und innerlichem Gottvertrauen. Das schwedische theologische Denken aber wird von dem von Kant und Schleiermacher beeinflußten Neuprotestantismus beherrscht und ist es heute noch. Wenn die Frage nach der Wahrheit im Sinne Kants gestellt wird, dann ist notwendigerweise auch die Antwort davon bestimmt. So werden Theologie und kirchliches Leben aufgeweicht.

Die christlichen Bekenntnisse in unserem Lande kämpfen einen ungleichen Kampf gegen eine skeptizistische Philosophie, welche die logisch richtigen Schlüsse aus den Voraussetzungen zieht, die ihr eine agnostische Grundeinstellung liefert. Ein allgemeiner Skeptizismus ist nicht bloß die Sache weniger Philosophen. Der Skeptizismus beeinflußt alle – auch jene, die praktisch tä-

tig sind und die weder Lust noch Zeit haben, sich in das Streben nach Erkenntnis zu vertiefen. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß „das Volk sich für Philosophie nicht interessiere". Der einfache Mann auf der Straße ist von dem herrschenden Skeptizismus oder Realismus ebenso abhängig wie der Professor oder Ministerialrat.

Aus diesem Grund war Stolpes Einführung der thomistischen Wirklichkeitsgeborgenheit in unserem Land von so außerordentlicher Bedeutung – nicht ausschließlich oder besonders in katholischen Kreisen, sondern für alle Säkularisierten, den „modernen" Gegenwartsmenschen, den Romanleser, den Priester und Prediger. Wer die Augen offen hält, weiß, daß heute ein Kampf um die tiefsten geistigen Werte vor sich geht. Wirklichkeitsgeborgenheit und skeptische Unsicherheit, Zuversicht und Verzweiflung stehen sich gegenüber. Hier hat der heilige Thomas durch seinen sicheren Realismus unserem ganzen Volk etwas zu geben. Vom katholischen Standpunkt aus ist dies weit bedeutungsvoller als einige Dutzend Konvertiten mehr oder weniger.

Stolpe hat durch seine Essay-Sammlung „Die Christliche Phalanx" (1934 bis 1936) nicht bloß Maritain in das schwedische Denken eingeführt, sondern auch Henri Bremond. Diese beiden halten einander die Waage. Richtiges philosophisches und theologisches Denken darf nicht bloß Sache des Intellekts sein. Es muß die geistigen Kräfte des Menschen in Tätigkeit versetzen. Als Stolpe an das Studium von Bremond ging, war es solches geistiges Leben in Tätigkeit, das ihm entgegentrat. Es war das Geöffnetsein des „frommen Humanisten" für den Reichtum des menschlichen Lebens, es war das unmittelbare Erlebnis des göttlichen Lebens im Wege der Kontemplation. Es war aber auch die düstere Tiefe, der sich die großen Wegbereiter des geistigen Lebens gegenübersehen.

In seinem ersten Roman „Im Wartezimmer des Todes" ringt Stolpe mit den Problemen des Naturalismus – ebenso in seinem allerersten Buch „Zwei Generationen". Daß sein erster Roman auf so großes Interesse stieß, mag heute merkwürdig erscheinen. Der Roman schildert einen körperlich und geistig zerstörten Menschen. Der Weg aus dem Chaos ist bloß angedeutet. Die Antwort auf die vielen Fragen wird erst in „Sakrament" erteilt. Erst nachdem ich Stolpes Werk in diesem Zusammenhang gelesen hatte, habe ich das Buch verstanden. Es kann in der Hinsicht mißverstanden werden, daß der Autor darin eine unmenschliche Askese predigt, das Menschenleben als ununterbrochenen Leidensweg ansieht. Allmählich habe ich begriffen, daß dies keineswegs der Sinn des Romans ist. Vielmehr werden hier, wenn auch so scharf wie möglich, ein höheres und ein niedrigeres Ich einander gegenübergestellt. An und für sich kann das natürliche Leben nichts Schlimmes sein. Es ist vielmehr von Gott geschaffen. Aber der Mensch ist nicht bloß Natur, sondern auch Geist. Und bisweilen wird von ihm gefordert, das niedrigere Leben dem höheren zu opfern. „Das Fleisch kämpft gegen den Geist und der Geist gegen das Fleisch." So wird „Sakrament" zum Drama, zum spannenden Dialog zwischen zwei Forderungen, von denen jede an und für sich berechtigt ist. Bisweilen werden Opfer verlangt. Bisweilen kann das geistige Leben nur durch Opfer gedeihen. Das ist das Thema des Buches.

Man war zu Zeiten der Ansicht, daß geistige Klarheit im Sinne des heiligen Thomas kontemplative Innerlichkeit ausschließt. Nichts wäre unrichtiger. Ohne theologische Klarheit wird die Kontemplation zu nebelhaftem Mystizismus. Ohne die Wärme und das Leben der Kontemplation werden Dogmatik und Philosophie zu trockener Schreibtischweisheit.

Stolpes literarische Arbeit hat Antrieb zu geistigen Auseinandersetzungen gegeben, sie hat aber auch in Romanform den Lebenskampf dargestellt, bei dem die bösen Triebe der Menschen

einen Zweikampf mit seiner Innerlichkeit, seiner Ewigkeitssehnsucht und den göttlichen Lebenskräften austragen.

Stolpes Wirken ist von unabsehbarer Bedeutung für die katholische Kirche Schwedens. Er hat die Ghetto-Mentalität beseitigt. Er hat erreicht, daß eine Auseinandersetzung mit dem katholischen Denken auch in den führenden kulturellen Schichten ernst genommen und geachtet wird. Es ist nicht mehr notwendig, daß jener, der die katholische Gedankenwelt und Lebensform vertritt, sich ängstlich um die Hausecken schleicht und sich im Busch verkriecht. Das katholische Gedankengut kann sich in der geistigen Auseinandersetzung ohne weiteres behaupten.

Aber Stolpes Einfluß ist noch größer. Er hat Anregungen weit über den Bereich der katholischen Kirche hinaus gegeben. Ideen kann man nicht einsperren. Sie leben ihr Eigenleben. So ist das konsequente Hervorheben der Realität und Priorität des Seelenlebens an der heutigen schwedischen Kulturdebatte nicht spurlos vorübergegangen. Das Merkwürdige ist, daß die schwedische altlutherische Frömmigkeit beim heiligen Thomas und seinen späteren Schülern Werte wiederentdeckt hat, die in einem neulutherischen Pessimismus und in der Unterschätzung der den Menschen von Gott gegebenen geistigen und seelischen Kräfte verloren zu gehen drohten. Ebenso hat die schwedische Frömmigkeit der Erweckungssekten den Ernst und die Tiefe der Gottergebenheit wiedererkannt, die uns in vielen Gestalten entgegentritt, die Stolpe in seinen Heiligenbiographien – vor allem in seinem Buch über Jeanne d'Arc – geschildert hat, und die im Mittelpunkt seiner Romane stehen.

Lechard Johannesson

## Zum „Statistischen Jahrbuch" der Sowjetunion

Zum ersten Mal seit ihrem 39jährigen Bestehen hat die Sowjetregierung ein Statistisches Jahrbuch unter dem Titel „Die Volkswirtschaft der UdSSR" veröffentlicht. Während der Herrschaft Stalins wurden in der Presse fast nur prozentuale Angaben über die Erfüllung des Produktionssolls in den einzelnen Wirtschaftssparten bekanntgegeben. Nunmehr soll vom Statistischen Zentralamt offenbar alljährlich eine Übersicht der wichtigsten Daten mit folgender Unterteilung gegeben werden: Zusammenfassende Übersicht, Bevölkerungswesen, Industrie, Landwirtschaft, Kapitalinvestitionen, Verkehrswesen, Zahl der in den einzelnen Wirtschaftssparten Beschäftigten, Warenumsatz, Unterricht und Bildungswesen (Kultur) und Gesundheitswesen. Außerdem wird der Voranschlag für den jeweils anlaufenden Fünfjahresplan mitgeteilt.

Die Angaben für 1955 werden denen für 1913 sowie denen für eine Reihe von Jahren der Sowjetherrschaft gegenübergestellt. Aus diesem Vergleich ergibt sich, daß auf sämtlichen statistisch erfaßten Gebieten außerordentliche quantitative Mehrleistungen gegenüber 1913 und den Jahren vor 1955 erzielt wurden. Das Jahrbuch bestätigt, daß die Sowjetunion ein hochentwickelter Industriestaat geworden ist. Diese Leistung ist von großer allgemeiner weltwirtschaftlicher Bedeutung und materiell um so höher zu bewerten, als in Rußland bei der Machtübernahme durch die Sowjetregierung die Wirtschaft völlig darniederlag.

Hier erheben sich allerdings folgende Fragen: 1. Sind die Angaben zuverlässig? und 2. Wie sind die Produktionsergebnisse und die sonstigen Angaben qualitativ zu bewerten? Was die Zuverlässigkeit anbelangt, so ist sie, im großen und ganzen, positiv zu beurteilen. Allerdings mit einigen Vorbehalten. So sind die Angaben für 1913 größtenteils nur als Annäherungswerte zu betrachten, weil Rußland damals eine ausgebaute Statistik gar nicht besaß. Ferner sind einige Daten im Bereich des Bevölkerungswesens zweifelhaft. So wird die Sterbeziffer für 1955 mit 8,4 je

1000 Einwohner errechnet. Danach hätte die Sowjetunion eine Sterblichkeit, die geringer wäre als z. B. die schwedische (9,4), die neuseeländische (9,0), die der USA (9,3), deren Sterbeziffern als unbedingt richtig gelten müssen und die zu den bisher niedrigsten gehören, die in einem Lande erreicht worden sind. Gegenüber 1913 wäre danach im Bereich der Sowjetunion die allgemeine Sterblichkeit fast auf ein Viertel gesunken (30,2–8,4). Für die gesamte Sowjetunion kann das in Anbetracht der primitiven Verhältnisse in vielen Gebieten nicht zutreffen. Offenbar verhält es sich so, daß die Sterbeziffer von 8,4 bestenfalls nur für einen Teil der Union (für welchen?) gilt und weite Landesteile statistisch nicht erfaßt wurden. Anderseits ist nicht zweifelhaft: Die gesundheitlichen Verhältnisse haben gegenüber der Vorkriegszeit eine bedeutende Besserung erfahren. Das geht u. a. daraus hervor, daß die Zahl der Ärzte (einschließlich der Zahnärzte) von 28068 (1913) auf 333776 (1955) gestiegen ist, also rund auf das zwölffache, die Zahl der Plätze in den Kinderkrippen von 55000 im Jahre 1913 auf 906000. Umgerechnet auf die Bevölkerungszahl (202 Mill.) ist indessen die Zahl der Ärzte noch immer gering, viel niedriger als in den westeuropäischen Ländern.

Was die mengenmäßigen Ergebnisse der Schwer- und Grundstoffindustrie anbelangt, so ist das Resultat imponierend. Die Rohstahlerzeugung z. B. ist von 4,3 Mill. t (1913) auf 45,3 Mill. t gestiegen und soll 1960 68,3 Mill. t erreichen. 1913 wurde kein einziger Kraftwagen in Rußland hergestellt; es wurden nur Teile importiert und in einzelnen Werken zusammenmontiert. 1955 wurden 329000 LKW und 107800 Personenwagen („leichte") herausgebracht. Sehr viel geringer ist die Bereitstellung von Gütern des Massenkonsums gestiegen. So ist z. B. die der Baumwollstoffe von 2582 Mill. m im Jahre 1913 nur auf 5904 Mill. m 1955 gestiegen, bei einer Bevölkerungszahl, die von 159,2 Mill. auf 200,2 Mill. zugenommen hat. Auch die Steigerung der landwirtschaftlichen Erzeugung ist unzulänglich.

Was nun die Qualität der industriellen Konsumgüter angeht, so hat sich erwiesen, daß sie zu einem erheblichen Teil höheren Ansprüchen nicht genügt. Diese unzulängliche Qualität sowie die Schwierigkeiten, die immer wieder hinsichtlich der rechtzeitigen Bereitstellung von Waren in den genossenschaftlichen Läden zu Tage treten, bilden die beiden Schwächen der Sowjetwirtschaft. Immerhin hat diese den Nachweis erbracht, daß eine planmäßig gelenkte Wirtschaft sehr wohl eine hohe Leitsungsfähigkeit und eine bedeutende Entwicklung der Produktivkräfte ergeben kann. Dazu ist nicht wesensnotwendig, daß, wie in der Sowjetunion, der Staat über ein riesiges Heer (wie groß, ist unbekannt) von unfreien Arbeitskräften verfügt, ein mit allgemeiner Menschenwürde unvereinbarer, nur in einem Zwangsstaat möglicher Zustand. Es ist allerdings eine Übertreibung zu behaupten: das Kernstück der sowjetrussischen Planwirtschaft bestehe in der Verwendung von Zwangsarbeit. Das Kernstück besteht in einer durchdachten Lenkung des volkswirtschaftlichen Gesamtprozesses.

Einige besonders bemerkenswerte Veränderungen der Sozialstruktur seien noch erwähnt. Vor dem ersten Weltkrieg war Rußland ein Agrarland, in dem die ländliche Bevölkerung mit etwa 85 v. H. weitaus überwog. Heute bildet dieser Teil der Bevölkerung nur noch 56,6 v. H., d. h. die Verstädterung hat riesige Fortschritte gemacht und nimmt im Zuge der Industrialisierung anhaltend zu.

Bedeutsam ist der Rückgang der Geburtenhäufigkeit. Vor dem ersten Weltkrieg (1913) mag sie im Jahresdurchschnitt 44 je 1000 Einwohner betragen haben. Für die Gegenwart sind nur 25,6 ‰ errechnet worden. Danach wäre die Sowjetunion auf dem besten Wege, in die gleiche Richtung einer abnehmenden Geburtenhäufigkeit wie Westeuropa einzuschwenken – eine Folge der

Rationalisierung der ganzen Lebens- und Weltanschauung, die von der kommunistischen Ideologie ausgeht. Bekanntlich sucht die Sowjetregierung das Sinken der Geburtenhäufigkeit durch Beihilfen an Kinderreiche, Prämien und Ordensverleihungen aufzuhalten. Einstweilen gewährleistet die stark gesunkene Sterblichkeit noch einen sehr hohen Geburtenüberschuß: 1955 – 17,2 je 1000 Einwohner, ein Überschuß, der allerdings wesentlich niedriger ist als der in südamerikanischen und vielen asiatischen Ländern.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß von der Akademie für Staatsmedizin in Hamburg und der Gesellschaft für Bevölkerungswissenschaft die wichtigsten Ergebnisse der Bevölkerungsentwicklung in der Sowjetunion nebst einer kritischen Analyse der sowjetrussischen Angaben in einer Denkschrift veröffentlicht worden sind. Außerdem ist „nur für den Dienstgebrauch" vom Statistischen Bundesamt (Abt. III) eine umfangreiche Arbeit: „Zur demographischen Lage der Sowjetunion" angefertigt worden.

Roderich von Ungern-Sternberg

## Der stille Amerikaner

In der wieder auflebenden Auseinandersetzung über die Möglichkeiten und das Besondere einer christlichen Dichtung wird oft das Wort von Graham Greene angeführt, er sei Katholik und Dichter, aber kein katholischer Dichter. Dieses Wort ist ein Bekenntnis, das alle Leser seiner Werke überrascht, seit er sich mit dem Roman „Die Kraft und die Herrlichkeit" in die vorderste Reihe jener Dichter gespielt hat, die christliche Stoffe behandeln. Sein neuestes Buch „Der stille Amerikaner"[1] lädt ein, sowohl die anstehende Frage zu behandeln wie auch ein besseres Urteil über die gesamte Kunst seines Verfassers zu gewinnen.

Greene, der gern seine Stoffe aus einer ganz eigenen und fremden Welt holt und durch diese Einbettung besonders reizvoll wirkt, gestaltet diesmal Episoden des französischen Krieges in Hinterindien gegen die Vietnamesen. Saigon, Hanoi, die Reisfelder und Waldgebiete am roten und schwarzen Fluß sind der Schauplatz der Geschehnisse. Im Mittelpunkt steht Fowler, der Berichterstatter einer englischen Zeitung, der mit der Annamitin Phuong zusammenlebt. Der junge Amerikaner Pyle, der im geheimen Auftrag der USA in Saigon weilt, angeblich um die Handelsbeziehungen Amerikas zu fördern, in Wirklichkeit aber, um eine „dritte Macht" militärisch zu unterstützen und amerikanischen Einfluß an die Stelle der Franzosen und der von ihnen bekämpften Eingeborenenmacht zu setzen, verliebt sich in das junge Mädchen. Er will sie heiraten und bittet, romantischer Träumer und offenherziger Junge, der er ist, Fowler, seine Geliebte freizugeben. Dieser entschließt sich, von seiner in England zurückgebliebenen Frau, die er schon vorher verlassen hatte, die aber an der Ehe festhielt, wiederum die Scheidung zu erbitten, um dem sich nach einem endgültigen und gesetzlichen Familienleben sehnenden Mädchen die gleiche Stellung anbieten zu können. Das nach außen hin freundschaftliche Verhältnis der beiden Männer — Pyle wird der Lebensretter Fowlers; dieser läßt dem Mädchen die freie Entscheidung — wird im Innern mehr und mehr vergiftet. Der Engländer, der keine Stellung zum Krieg nehmen und nur reiner Beobachter des Kampfes Frankreichs um seine Herrschaft sein möchte, empört sich mehr und mehr über die kindliche Politik der Amerikaner, die ahnungslos den Eingeborenen vertrauen und ihren Freunden Sprengstoff zu Attentaten liefern. Eifersucht und politische Gegnerschaft verbinden sich in ihm zu einem einzigen Gefühl, aus dem heraus er Pyle an seine Gegner verrät, die ihn töten. Obwohl er seine Schritte zu verheimlichen wußte, ahnt die französische Polizei die Zusammenhänge. Die Frau Fowlers, die das Schei-

[1] 322 S. Wien 1956, P. Zsolnay. DM 14,50.

dungsangebot zuerst abgelehnt hatte, gibt nach längerem Überlegen ihren Mann doch frei. Diese Nachricht erreicht ihn, als Pyle tot ist. Obwohl er nun frei ist, verspürt er keine Liebe mehr zu Phuong, die nach dem Tod des stillen Amerikaners zu ihm zurückgekehrt ist. „Doch wie sehnte ich mich nach einem Wesen, dem ich hätte sagen können, daß ich das Geschehene tief bedauerte", ist der letzte Satz des Buches.

Das Werk erzwingt sich zweifellos die Spannung des Lesers, so daß man das Wort eines Kritikers verstehen kann, der es den „besten Roman seit ‚Die Kraft und die Herrlichkeit'" nennt. Ist das richtig?

Die Spannung liegt zunächst im Stoff. Greene wählt immer Vorwürfe, die wegen ihrer Außerordentlichkeit die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Darin zeigt sich selbstverständlich die Begabung des Verfassers. Sie liegt aber doch auf jener Ebene, auf der auch die Kriminal- und Abenteuerschriftsteller ihre Stoffe suchen. Der Gegenstand, der Aufstand der Völker gegen den Kolonialismus, liegt in der Luft; dasselbe gilt für die Politik der Amerikaner, die, sei es um der Idee, sei es um ihres wirtschaftlichen Einflusses willen, den europäischen Völkern in ihren bisherigen Machtgebieten den Rang abzulaufen suchen. Auch die Weise der Kriegführung im Dschungel und in den Sumpfgebieten Hinterindiens befriedigen den Stoffhunger der Leser. Hinzu kommt noch die Zweideutigkeit der sittlichen Verhältnisse, die in ihrer Gestaltung durch Greene zur Eindeutigkeit werden und immer wieder in einen schwülen Naturalismus ausarten, der an Deutlichkeit schlecht überboten werden kann. Wir möchten nicht eine Weise der Erzählung als einzig möglich und wünschenswert halten, wie sie etwa Francis Jammes in seinem dankenswerter Weise wieder zugänglich gemachten „Der Pfarrer von Ozeron"[2] bietet. Aber es ist auch ein Irrtum zu glauben, nur dann liebe der Dichter die Wirklichkeit, wenn er auch das Häßliche zur Darstellung bringe. Das Niedere und Gemeine dient nicht echter ästhetischer Erhebung. Viel schwieriger und darum des wahren Dichters würdiger ist es, das Gute darzustellen und jene Wirklichkeit, die auch der sündhafte Mensch als sein Bestes zu betrachten pflegt.

Wohl in keinem anderen Roman Greenes spielt dieses Niedrige eine solche Rolle wie hier. Aber im Vergleich und in der Rückschau erkennen wir, wie ihm der Verfasser immer einen verhältnismäßig großen Raum gewährt. Das gilt auch von der „Kraft und der Herrlichkeit", vom „Herz aller Dinge", von dem „Ende einer Affäre" usw. Der Roman vom Schnapspriester hat zweifellos das Verdienst gehabt, eine gewisse falsche Geziertheit außer Kraft zu setzen und dem katholischen Leser zu zeigen, daß die Gnade Gottes auch im Sünder wirkt. Wir lernten, klarer Person und Amt zu trennen. Aber es macht doch nachdenklich, daß Greene sich immer zwischen Licht und Dunkel bewegt und in die Niederungen steigt, auch wo er religiöse Themen gestaltet. Ist es vielleicht so, daß der Verfasser, schon als er persönlich auf dem Weg zur katholischen Kirche war, diese Stoffe entdeckte, die wegen ihrer Ungewöhnlichkeit ihn selbst lockten und für die unsere Zeit seit Bloy anfällig zu sein scheint? „Der stille Amerikaner" ist jedenfalls nicht von einem katholischen Dichter geschrieben. Man kann es sogar mit Fug und Recht bestreiten, daß ein Katholik ein solches Buch verfassen dürfte. Was schließlich den Dichter angeht, so ist alles, was wir bisher betrachteten, noch im Vorfeld der Dichtung. Er verrät nur ein starkes Gefühl für das, was zieht, um dieses Wort der Umgangssprache zu gebrauchen.

Das Dichterische werden wir in der Gestaltung suchen müssen. Greene läßt Fowler selbst erzählen. Er erreicht dadurch eine unleugbare Unmittelbarkeit seiner Mitteilungen. Der Kriegsberich-

[2] Ein Roman (212 S.) Köln 1956, Jakob Hegner. DM 13,80.

ter schreibt in der Rückschau, nachdem das ganze Drama abgelaufen ist; die Erkenntnis, die der Ausgang gibt, verleiht allem, was erzählt wird, ein besonderes Gewicht. Alles ist getragen von der Schwere des Schicksals, das die handelnden und leidenden Personen getroffen hat. Dieser Kunstgriff ist als solcher anzuerkennen, gehört aber zu den mehr äußerlichen Mitteln der Kunst und steht wesentlich auf der Stufe, auf der auch eine treffliche Stoffwahl einzuordnen ist.

Die Sprache des Dichters ist gewandt, hält sich an das Greifbare und Anschauliche, wechselt mit Erzählung, Schilderung und einem sicheren, knappen Dialog. Greene kann schreiben. Das Wort gehorcht ihm. Er ist einfallsreich und bringt dem Leser die Welt, in der Fowler lebt, nahe. Die Natur, die Art und die Umstände der Kriegführung, das Leben der Weißen in den Städten und im Frontbereich werden deutlich.

Auch in der Kunst der Charakterisierung kennt sich Greene aus. Er ist sparsam mit der Zahl der Personen, die er auftreten läßt. Mit Recht bleiben die meisten am Rand des Geschehens. Sie brauchen auch nicht mehr ausgezeichnet zu werden, als es geschieht. Im Mittelpunkt stehen drei Menschen, Fowler, Pyle und Phuong. Am deutlichsten wird der Individualist Fowler, der nur Reporter, kein Leitartikler sein will. So ist er auch in seinem Leben: Er läßt sich nicht von Grundsätzen leiten. Weder in seinem Beruf noch in seinen politischen Meinungen noch in seinem Gefühlsleben möchte er sich binden. Dem entspricht auch sein Unglaube. Gott und die jenseitige Welt sind für ihn nicht vorhanden. Er nimmt, was ihm gefällt, und setzt sich von dem ab, was ihn belästigen kann. Er hat keine Gewissensbisse, wenn er seine Frau betrügt, deren Festhalten an den Anschauungen der Hochkirche ihm unverständlich ist. Daß ihn schließlich Eifersucht und der Abscheu vor der den Mord an Unschuldigen herbeiführenden Politik der Amerikaner zur Stellungnahme zwingen, geschieht eigentlich wider seinen Willen und beschwert ihn. Wenn er am Ende eine Aussprache sucht, so doch nur, um das Unangenehme los zu werden, nicht aber, um sich die Frage nach der rechten Haltung, die der rechten Ordnung entspricht, zu stellen. Der Mitmensch gilt ihm nur, insofern er etwas von ihm hat. Dieser Charakter oder Uncharakter ist vorzüglich gezeichnet.

Wesentlich schwächer erscheint Pyle. Ein jugendlicher Springinsfeld, nicht ohne Mut, mit Sinn für eine echte Lebensbindung, aber ohne Tiefgang, vertraut er seiner angelesenen politischen Weisheit und geht dabei zugrunde. Näheres erfahren wir nicht. Er ist schließlich das Opfer einer skrupellosen und wirklichkeitsfremden Politik seines Staates. Mehr bietet Greene nicht, und man fragt sich, ob Pyle trotz seiner Unerfahrenheit nicht doch einen tieferen Kern habe.

Erst recht scheint Phuong blaß charakterisiert. Sie ist wie eine Pflanze, sinnlich, voll kindlicher Neugier: Es wird zwar gesagt, daß sie einen Unterschied mache zwischen einer Gemeinschaft, die nur die Sinne befriedigt, die ihre Hingabefähigkeit ausnutzt, und der Stellung einer wahren Gattin. Aber wir finden kaum eine Andeutung, wie es eigentlich in ihrer Seele aussieht. Greene redet sich damit heraus, daß dem Weißen das Wesen der Eingeborenen unverständlich sei. Jedoch läßt die Tatsache, daß sie Fowler verläßt und sich Pyle anschließt, doch auf etwas Tieferes schließen, was der Dichter aber nicht ans Licht zu heben weiß.

Wenn eine auf dem Umschlag abgedruckte Kritik meint, Gott, der große Ungenannte, komme doch durch die letzte Türe hinein (die der letzte Satz öffnet), Greene liefere, soweit dies überhaupt möglich sei, einen negativen Beweis für seine Existenz, indem er auf wirklich erschütternde Weise das Vakuum schildere, das auszufüllen ihm vorbehalten bleibe, so können wir uns damit nicht abfinden. Das Vakuum eines grundsatzlosen Ichmenschen schil-

dert er zwar, aber ob es überhaupt und wie es richtig auszufüllen sei, davon können wir nichts in der Dichtung entdecken. Der gläubige Mensch wird zwar die Antwort wissen, der Dichter gibt sie nicht. Er läßt Fowler sagen: „Gott existiert nur für die Verfasser der Leitartikel" (98). Das Schlußwort aber entstammt nur dem eigenen Unbehagen und sucht die Aussprache nur um des Ichs willen.

„Der stille Amerikaner" hat seinen Wert als geschickt aufgebauter Sensationsroman. Er mag auch eine Art Polemik des Engländers gegen den wachsenden Einfluß und die Art Amerikas sein. Ebenfalls ist er eine dichterische Gestaltung der Psychologie eines genußsüchtigen Egoisten, für den die Welt und die Menschen nur so viel bedeuten, als sie ihm nützen, der sich nirgendwo grundsätzlich und menschlich binden kann. Die Gegenüberstellung des Informationspublizisten und des Leitartiklers ist dafür ein glückliches Bild. Wenn er, letztlich doch der Stimme der Natur gehorchend, einmal Partei ergreift und damit Gut und Böse, Recht und Unrecht unterscheidet, so geschieht es fast wider Willen. Er verursacht Unzufriedenheit mit sich selbst. Greene zeigt freilich, daß ein solches Leben nicht seinen Sinn und sein Genügen in sich habe und daß im Herzen ein Verlangen nach dem Mitmenschen entsteht, dem Mitmenschen, der in sich steht und als Eigenwesen dem bisherigen Egoisten notwendig ist. Weiter geht Greene nicht; er kann es auch nicht, würde vielmehr als Künstler sündigen, da er nichts anderes vorbereitet hat. Das ist sein volles Recht. Damit verschließt sich aber der Dichter einer höheren Welt, von der wir vorher nur ganz unglaubwürdige und unverbindliche Stücke erfahren (daß die verlassene Frau aus kirchlicher Überzeugung sich nicht scheiden lassen will, daß Pascal gelesen wird u. a.). Der Roman steht also unterhalb der Ordnung, die Gott anerkennt, erst recht unterhalb einer christlichen oder katholischen Ordnung. Dazu kommt in der Ausführung die, durch die innere Idee des Romans gar nicht begründete, genüßliche Behandlung des Geschlechtlichen. Es ist nicht das erste Mal, daß man dies feststellen muß. Als einziges Beispiel führen wir „Das Ende der Affäre" an, weil hier der gleichnamige Film, der dem Roman durchaus gleichwertig ist und nicht, wie gewöhnlich, ihn vergröbert und veräußerlicht, ohne jene Kraßheit auskommt, die das Buch durchzieht. „Der stille Amerikaner" muß abgelehnt werden wegen seiner inhaltlichen Haltung; er bedeutet auch keinen künstlerischen Gewinn.

Das Buch muß auch in das Gesamtwerk Graham Greenes eingeordnet werden. Er will sein Dichtersein von seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und seinem Glauben getrennt wissen. So bestechend eine solche Unterscheidung klingt, scheint sie uns doch eine Scheinproblematik zu enthalten. Man hat gesagt, es falle wahrscheinlich einem Katholiken schwer, ein dichterisches Werk als bedeutungsvoll hinzunehmen, wenn es sich einer theologischen Rationalisierung entziehe, wie es bei Greene der Fall sei.[3] Das ist nicht einsichtig. Wenn der Dichter die Wirklichkeit gestalten muß — das ist doch unbestritten —, ist es die Aufgabe jeden Kritikers, zu prüfen, ob in der Tat Wirklichkeit vorliege und ob sie gestaltet sei. Unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß auch der theologische Kritiker die Aussageweise des Lehr- und des Erbauungsbuches von der der Dichtung zu unterscheiden vermöge, ist er berechtigt, mit anderem das Ausgesagte zu prüfen und mit der Wirklichkeit zu vergleichen. Ob er nun Dunkelheit oder Helle feststellt, die Daseinserfahrung muß Dasein enthalten.

Dies gilt auch bei dem Werk eines „Dichters, der Katholik ist". Gerade das Christentum und der Glaube haben einen, den ganzen Menschen ergreifenden und sozusagen umwandelnden Charakter. Noch immer ist das Himmelreich

[3] Vgl. *Karlheinz Schmidthüs*, Graham Greenes Katholizismus, in: Wort und Wahrheit 12 (1957) 39—51.

gleich einem Sauerteig, dessen Tätigkeit nicht eher zur Ruhe kommt, bis alles durchsäuert ist. Sollte nun nicht gerade der Dichter, dessen Tun wesentlich einen schöpferischen Akt darstellt, an dem sein ganzes Wesen beteiligt ist, nicht auch vom Glauben durchformtes Sein offenbaren? Dem Philosophen, der dieses „Agere sequitur esse — das Tun entspricht dem Sein" als einen der ersten Sätze seiner Wissenschaft ausspricht, darf der Kritiker folgen, der das geschaffene Werk prüft und nach seinen Ursprüngen und seinem dichterischen Sein fragt. Es wäre allerdings falsch, von einem Dichter zu verlangen, daß er immer den ganzen Kosmos der Wirklichkeit zu gestalten habe. Auch der kleinste, abgelegenste, schlichteste Teil kann durch die Dichtung leuchtend werden.

Auf Graham Greene angewandt, folgt aus diesen Erkenntnissen nicht, daß wir an seinen Büchern das Maß seiner Katholizität und seine Rechtgläubigkeit in erster Linie messen wollten und dürften. Dies hat weniger der literarische als der theologische Kritiker zu tun, der den in dem gleißenden Licht des schönen Wortes stehenden und darum verführerischen Irrtum abwehrt. Der Theologe mag bei Greene finden, daß er einer falschen Sündenmystik in einzelnen seiner Werke zum mindesten nahekommt; doch glauben wir selbst auch als Theologen, daß er die Kraft und Herrlichkeit Gottes in der Erniedrigung so darstellt, daß er das Böse und die Sünde nicht einen „heiligen Einfall der göttlichen Liebe" werden läßt, um ihre Barmherzigkeit zu offenbaren. Man wird auch jenen einfachen Grundsatz nicht übersehen, daß der Dichter in dem, was er seine Gestalten sagen läßt, nicht immer seine eigene Überzeugung vorträgt.

Um diese Erwägungen handelt es sich hier nicht. Wir müssen sein Dichtertum daran messen, ob er seinen Stoff so auslotet, daß er Wirklichkeiten schafft. Bei der Prüfung des letzten Werkes Greenes aber wird es vielleicht deutlicher als früher, wo der eigentliche Ort seiner dichterischen Vorliebe und Begabung liegt. Hier spielt die Hinneigung zum Sensationellen und Auffallenden eine Rolle. Er sieht mehr auf die Wirkung als auf die Wirklichkeit. So trägt sein Werk, auch in der Art des Aufbaus und der Situationswahl ein stark intellektualistisches und rationalistisches Gepräge. Er ist wohl ebensosehr von der Filmtechnik beeinflußt wie von literarischen Vorbildern. Kein Dichter schafft allein aus dem Unbewußten. Das Nachdenken liefert ihm vielleicht ebensoviel Worte wie die dichterische Schau. Aber diese allein bestimmt seinen Rang in der Kunst. Es scheint berechtigt zu sagen, daß Greene, dem die Zerstörungsgewalt des Bösen und seine Überwindung sicher zu den Grunderfahrungen gehört, in der Gestaltung nur zu einer begrenzten Leistung kommt. Die Psychologie der Zerrütteten, auch der gerade durch ihre Oberflächlichkeit Zerrütteten, der Halben und Umhergetriebenen, faßt er am besten. Hier wirkt er fast immer glaubhaft. Aber wenn es um die Einbettung in das Absolute, in das Ringen um den letzten Sinn geht, weicht er gern in das Außerordentliche der äußeren Situation aus, in der der Schein das mangelnde Sein verdeckt und ersetzt. Das zeigt sich auch besonders in der Behandlung der Liebe, die bei ihm allzusehr Leidenschaft und nicht Wesen der menschlichen Person ist, die aber in ihrem Urgrund Ebenbild der göttlichen Liebe ist und darum nie widergöttlich und gottfeindlich sein kann. Graham Greenes Werk bleibt weit oberhalb dieser Wirklichkeit. Es mag hart sein, soll aber trotzdem ausgesprochen werden, daß man den Eindruck haben kann, die Einführung Gottes, der übernatürlichen Welt der Offenbarung, der Kirche in sein Schaffen sei auch um der Zeitnähe und der sich daraus ergebenden Wirksamkeit willen erfolgt und entspringe nicht allein der Schau der Dinge. So kann auch ihre dichterische Gestaltung nur unvollkommen sein, fast bis zur Fragwürdigkeit.

Hubert Becher SJ

# BESPRECHUNGEN

## Christliche Meditation

*Pies, Otto:* Das große Gespräch. Winke für das innerliche Beten. (150 S.) Kevelaer 1955, Butzon & Bercker. Leinen DM 5,80.

Der Vf., der schon durch seine Gebetssammlung „Im Herrn" (Herder, Freiburg) vielen eine wertvolle Hilfe für das persönliche Beten geboten hat, legt nun eine theoretische Anleitung zum inneren Beten vor. Sie schöpft aus dem reichen Traditionsgut der Kirche, wie es für das meditative Beten vor allem bei Ignatius zusammengefaßt vorliegt, ohne den Beter indes auf eine bestimmte Methode festzulegen. In klarer Gliederung werden die theologischen Voraussetzungen und Wesenselemente, die Arten und Stufen, die Schwierigkeiten und Ausstrahlungen der Meditation behandelt, wobei der Seelenführung ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Aus der Praxis herausgewachsen, werden diese kurzen Kapitel vielen eine wirkliche Hilfe bedeuten. Man spürt ihnen die langjährige Erfahrung des Vf.s an. Trotz der theologischen Fundierung ist die Sprache schlicht und allgemeinverständlich. Wer sich dem Buch anvertraut, erhält eine ruhige, verläßliche Führung. Es eignet sich ausgezeichnet für einen weiteren Leserkreis.

F. Hillig SJ

*Balthasar, Hans Urs von:* Das betrachtende Gebet. (275 S.) Einsiedeln 1955, Johannes Verlag. Leinen DM 12,80.

Der schlichte Titel des Werkes darf nicht irreführen: das schmale Buch enthält nicht mehr und nicht weniger als einen Aufriß fast der gesamten Theologie, der Trinitätslehre zum Beispiel und der Christologie, und zwar in einem doppelten Ansatz: Es untersucht die objektiv-subjektiven Voraussetzungen christlicher Kontemplation und will ein Beitrag sein zur Entwicklung dieser Theologie der Kontemplation — und insofern bietet es eine „Theologie des Betens". Zugleich aber kommt am Beispiel wichtiger christlicher Themen der Glaubensinhalt selbst zur Darstellung, wie er sich dem Meditierenden erschließt — und insofern bietet es eine „gebetete Theologie".

„An solchen Erwägungen wird ... klar, wie viel Beziehungen zwischen Dogma und betrachtendem Gebet hin und hergehen. Da das betrachtende Gebet die Aufnahme der Offenbarungswahrheit in die glaubende und liebende und deshalb mit allen Kräften der Vernunft, des Willens und der Sinne sie auffassenwollende Person ist, muß sich die Form der Wahrheit selbst überall in diesem Umfang durchsetzen und abformen. Kenntnis der Grundwahrheiten der Theologie fördert die Betrachtung schon auch insofern, als sie das, was der Beter existenziell in sich erfährt, klarer hervorhebt und dadurch Umwege und Irrwege des Gebetes erspart. Umgekehrt wird, wer gebetsgewohnt ist, alle zentralen Einsichten, die ihm aus der Theologie zufließen, als eine Bereicherung seines Gebetes sich dankbar aneignen" (271). Daß nicht selten beide Rücksichten im Buch ineinanderfließen, stellt, wie uns scheint, eine kompositorische Schwäche dar.

Wer sich von der Intellektualität der Darstellung nicht abschrecken läßt, wird mit einer Fülle von Anregungen und wichtigen Einsichten beschenkt. Hervorgehoben sei der Ernst, mit dem hier das Wort der Schrift in die Mitte gestellt wird, sodann die Untersuchung über die „kirchliche Dimension" der Betrachtung, die auch beim einsamen Beter immer in Verbindung mit der Kirche geschieht, ferner die Beziehung der Betrachtung zur Liturgie, zum Sakrament und zur Bruderliebe, wie das Werk denn überhaupt Forderungen stellt und selbst ein Beispiel ist für die existenziell beunruhigende Begegnung mit der Wahrheit, von der es handelt. Deutlich und doch auch wieder ausgewogen werden die immer wieder in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit auftretenden neuplatonischen Neigungen als Fehlneigungen bezeichnet. — Das Buch eröffnet eine ganze Buchreihe über das betrachtende Gebet, die der Johannes Verlag unter dem Titel „Adoratio" herausgibt.

F. Hillig SJ

*Speyr, Adrienne von:* Das Licht und die Bilder. Elemente der Meditation. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar. (122 S.) Einsiedeln 1955, Johannes Verlag. DM 7,80.

Das zweite Büchlein der Sammlung bietet Variationen zum gleichen Thema. Offenbar aus tiefer Gebetserfahrung gespeist, erhebt es sich zu sublimen, in die trinitarische Theologie eingebetteten und nicht immer leicht greifbaren Betrachtungen. Der Schwerpunkt liegt nicht beim „Licht", sondern bei den inneren Prüfungen der Lichtlosigkeit, des Schattens, der Nacht. Abschließend wird die mit der Erschaffung und der Menschwerdung gegebene Rolle des Sichtbaren (der Bilder) in der christlichen Meditation untersucht. Dem Leser würde die Arbeit erleichtert, wenn die Untertitel, die in ihrer Nüchternheit viel klarer sind, aus dem Inhaltsverzeichnis jeweils zu den betreffenden Abschnitten im Buch selbst gestellt würden.

F. Hillig SJ

*Balthasar, Hans Urs von:* Thessalonicher- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus. (227 S.) Einsiedeln 1955, Johannes Verlag. DM 10,80.

Dieser Band will uns noch wichtiger erscheinen als der theoretische über das betrachtende Gebet. Nicht nur wird er vielen leichter zugänglich sein, obwohl auch er keine geringen Anforderungen des Mitdenkens stellt, sondern hier wird vor allen Dingen einmal praktisch die Aufgabe in Angriff genommen, die Heilige Schrift für die Meditation des Menschen von heute zu erschließen. Der Inhalt wird in klaren Übersichten aufgegliedert; kurze Abschnitte von wenigen Versen werden exegetisch sauber erarbeitet und ihr theologischer Inhalt nahegebracht. Nun ist es dem Betrachtenden überlassen, auf Grund dieser Vorarbeit, die sich freilich primär an den Verstand wandte, darüber ins persönliche Beten zu kommen. Der Vf. hat der Versuchung widerstanden, einen „glatten", lesbaren Text zu schaffen. Er will Arbeitsmaterial bereitstellen. Nirgends ist hier eine Spur erbaulicher Weitschweifigkeit oder subjektiver, frommer Willkür, die sonst die Benutzung von „Betrachtungsbüchern" oft so problematisch macht. All den vielen, die heute nach wirklichen Hilfen für die Meditation suchen, sei dieses Buch und die ganze Buchreihe, die es eröffnet, eindringlich empfohlen. F. Hillig SJ

*Biser, Eugen:* Kolosser- und Philemonbrief. Für das betrachtende Gebet erschlossen. (92 S.) Einsiedeln 1956, Johannes Verlag. DM 7,20.

Auf die gleiche Art werden in diesem Bändchen zwei weitere Paulusbriefe für die Meditation erschlossen. Es mag hier wie bei dem vorangegangenen Band scheinen, daß die zahlreichen Verweise auf andere Bibelstellen eine gewisse Unruhe hineinbringen oder zum Studium statt zum Beten verleiten könnten. Aber abgesehen davon, daß Art und Vorbildung des Benutzers je verschieden sein werden, soll dies alles ja nur Vorbereitung sein und soll so ein knapper Abschnitt von wenigen Zeilen dann eine halbe oder gar ganze Stunde der betenden Versenkung speisen. F. Hillig SJ

*Lewis, S. C.:* Christentum schlechthin. (274 S.) Köln 1956, J. Hegner. DM 14,80.

„Christentum schlechthin" nennt der Vf. sein Buch, nicht etwa weil er der Meinung wäre, es gebe über dem kirchlich gebundenen Christentum ein anderes, das eigentliche. Für ihn, den gläubigen Anglikaner, gibt es Christentum nur innerhalb seiner Kirche. Aber er sieht doch mit Recht, daß es gewisse Fragen gibt, und es sind gerade jene, die heute die Menschen am meisten interessieren, die unabhängig von der einzelnen Konfession eine gemeinsame christliche Antwort verlangen. Die Frage nach dem Menschen selbst, die Frage nach Gott, die Frage nach den menschlichen Verhaltensweisen, die Frage nach dem dreifaltigen Gott. Gewiß, die Antwort wird je und je nach der konfessionellen Zugehörigkeit verschieden gefärbt sein, aber einige Grundgedanken werden sich überall als gemeinsam entdecken lassen. Um diese geht es dem Vf. Und er weiß darüber mit einer unvergleichlichen Eleganz zu reden — das Buch entstand aus Vorträgen, die der Vf. während des Kriegs im Rundfunk gehalten hat. Er kann über die schwierigsten Fragen plaudern, ohne platt zu werden, er bringt unerwartete Bilder und Gedanken, über die man innerlich geradezu heiter wird. Man freut sich des Buches von Herzen.

Die Übersetzung ist im allgemeinen gut. Doch ist es bedauerlich, daß die Übersetzerin anscheinend den deutschen Konjunktiv nicht mehr kennt, sondern alles, aber auch alles mit dem schwerfälligen „würde" umschreibt, was zweifellos der Eleganz der Gedanken und auch der sonstigen Übersetzung Abtrag tut. O. Simmel SJ

## Philosophie

*Marcel, Gabriel:* Metaphysisches Tagebuch. (452 S.) Wien-München 1955, Herold. Leinen DM 28,50.

Das Tagebuch gehört zu den frühesten Schriften Marcels. Es beginnt 1914 und geht bis 1923. In ihm vollzieht sich die Wendung vom Idealismus zum konkreten Menschen. Es ist unmöglich, im einzelnen den Inhalt zu berichten; denn die Einträge erfolgten so, wie der Tag sie brachte. Immerhin ist diese Form für die Philosophie Marcels bezeichnend. Er geht von der konkreten menschlichen Erfahrung aus, unbekümmert um den systematischen Zusammenhang. Das hindert natürlich nicht, daß sich schließlich doch eine tiefe Einheit seines Denkens zeigt. A. Brunner SJ

*Marcel, Gabriel:* Der Mensch als Problem. (214 Seiten) Frankfurt/M. 1956, J. Knecht. Leinen DM 8,80.

Der erste Aufsatz, der dem Buch den Titel gab, zeigt, wo sich in unserer Zeit der Mensch fraglich wird. Marxismus, Nietzsche, die Existenzialphilosophie kommen zur Sprache. Ein zweiter Teil spricht dann von der menschlichen Unruhe und wie sie im Lauf der Zeit, von den antiken Weisen bis heute, beurteilt wurde. Schließlich behandelt der Vortrag „Das Sein vor dem fragenden Denken" die verschiedenen Arten von Fragen. Es gibt solche, auf die eine genaue Antwort wenigstens grundsätzlich möglich ist. Andere Fragen hingegen lassen eine bestimmte Antwort gar nicht zu. Das führt schließlich zur Erörterung der Frage nach dem Sein. Dieses ist uns zugleich zu nahe, weil wir zu ihm gehören, und zu

fern. Das Sein liegt im Metaproblematischen, im Geheimnisvollen, in das der Fragende einbezogen ist. Jede positivistische Beantwortung der Frage, ob theoretisch oder praktisch, muß daran scheitern.

A. Brunner SJ

*Sottiaux, Edgard:* Gabriel Marcel philosophe et dramaturge. (219 Seiten) Louvain-Paris 1956, Nauwelaerts. Geh. bFrs 99,—.

Über die Philosophie von Marcel hat Troisfontaines eine zweibändige Arbeit geschrieben (vgl. diese Zeitschrift 154 [1954] 386 f.). Wer eine kürzere Darstellung sucht, die sich stark an das genannte Werk anschließt, findet sie hier. Außerdem enthält das Werk einen Kommentar zu zwei Dramen „Un homme de Dieu" und „Le Monde Cassé", der den tieferen Gehalt gut herausarbeitet. Marcel selbst schrieb dem Autor: „Sie haben nicht nur gewisse wesentliche Themen meines Denkens dargestellt; Sie haben auch das Verdienst, zweien meiner Stücke, die ohne Zweifel zu den wichtigsten gehören, einen sachkundigen Kommentar zu widmen" (5).

A. Brunner SJ

*Weil, Simone:* Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. (463 S.) München 1956, Kösel. Leinen DM 15,50.

Unter den Schrecken des Krieges, in der Verbannung in London, hat die Vf.in wie viele andere damals darüber nachgedacht, wie es zu dem Furchtbaren hatte kommen können und was zu tun wäre, damit es in Zukunft den Menschen erspart bleibe. Sie fand den Grund in der Entwurzelung, der Heimatlosigkeit und Selbstentfremdung des heutigen Menschen. Darum beschreibt sie zunächst in kurzen Kapiteln die Bedingungen dafür, daß der Mensch sich heimisch fühle und zufrieden sei. Es sind alles geistig-menschliche Werte. Dann fragt sie sich, warum die Arbeiter, die Bauern und schließlich die ganze Nation entwurzelt seien; dabei stehen natürlich die damaligen Verhältnisse in Frankreich stark im Vordergrund, ohne daß aber die Ausführungen nur für sie gültig wären. Der letzte, unvollendete Teil beschreibt dann die Bedingungen einer neuen Einwurzelung. — Das Denken ist abgeklärter als in den früheren Schriften. Aber manche Vorschläge sind wohl unausführbar, und manche Urteile beruhen auf einer mangelnden Kenntnis der Sachverhalte. So hat sie sicher die katholische Lehre von der Vorsehung und vom Wunder nie aus eigentlich theologischen Werken kennengelernt. Aber die Hauptsache ist der Wille zur Gerechtigkeit allen gegenüber, das Leiden an jeder Ungerechtigkeit und an allen Mißständen, auch wo sie selbst davon nicht betroffen ist, und die Opferfreudigkeit und die Hingabe des ganzen Lebens, die man durch die Worte hindurch spürt. Entscheidend auch, daß nur von einer Umkehr im Geistigen eine Wendung zum Besseren erwartet wird; ohne diese wird der Fortschritt nur zu einer noch unerträglicheren Tyrannei führen.

A. Brunner SJ

*Wasmuth, Ewald:* Der Mensch und die Denkmaschine. (136 S.) Köln 1955, J. Hegner. Leinen DM 6,80.

Die neue entstandene Kybernetik weist auf ein bisher wenig beachtetes Element hin und, letzte Stufe des Materialismus, widerlegt sie ihn. Im Unterschied zu den bisherigen Maschinen nehmen die neuen „Informationen" auf. Diese haben aber nicht die physikalische Seinsweise der Materie oder der Energie, die ihre Träger sind. Sie stehen zur offenen Zeit der Zukunft und damit zu Entscheidung und Verantwortung. Im Lebendigen ist alle Energie mit Information verbunden. Nicht so im rein Stofflichen. Hier muß sie von außen hineingebracht werden, und es verhält sich ihre dortige Seinsweise zu der im Lebendigen und Menschlichen etwa wie der Grundriß eines Hauses zum wirklichen Haus. Der Überstieg der Information über die eingleisige, von der Vergangenheit herkommende physikalische Ursächlichkeit ist zu vergleichen mit dem Sinn eines Satzes, der mit dem Sprechen erst wird und doch schon vom Anfang des Satzes an im Unterbewußtsein — wir würden eher sagen: im Überbewußtsein — da war. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Sinn des Lebens, der gegeben und aufgegeben ist.

A. Brunner SJ

*Siegmund, Georg:* Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung. (167 S.) Würzburg 1955, Echter-Verlag. Halbleinen DM 7,50.

Siegmund hat sich im vorliegenden Aufsatzband wie in zahlreichen anderen Veröffentlichungen die Aufgabe gestellt, „die zu einem einheitlichen Weltbilde grundsätzlicher Art hindrängenden Gedanken in der heutigen medizinischen Diskussion aufzugreifen und einer Lösung zuzuführen" (S. 3). Das ist sein Anliegen, das bisher zu wenig Beachtung gefunden hat.

In der Tat, was als Ansatz in der heutigen naturwissenschaftlichen und medizinischen Literatur vorhanden ist, führt Siegmund weiter, zeigt davon Grundlage und Ziel. Denn wer den Menschen richtig behandeln und heilen will, muß sich vordringlich vom Menschen selbst, von seiner Natur, und dann von dem, was Gesundheit und Krankheit zutiefst sind, ein richtiges Bild machen. Nun ist aber der Mensch, der gesunde wie der kranke, nicht nur Leib und nicht nur Seele, sondern eine Einheit, eine Ganzheit. Kranken Nerven kommt we-

der der Arzt noch der Psychiater bei; dazu braucht es außerdem seelsorgliche Behandlung. Man kann auch umgekehrt sagen: Der Arzt muß nicht nur Arzt sein. „Der griechische Arzt lehnte es ab, Fachmann in einem begrenzten Fachgebiet zu sein" (25). So läßt denn Siegmund in seinen Untersuchungen die Biologie und die Physiologie, die Psychologie und die Ethik, ja die christliche Moral zu Worte kommen. Er zeigt die vielverschlungene Ganzheit des Menschen in seinem Entstehen und seinen Erbanlagen, in der Kindheit, den Entwicklungsjahren und der Reife und setzt sich als Arzt, Erzieher und Seelsorger mit dem Geschlechtstrieb und dem Eheproblem auseinander. Vieles wird durch konkrete Beispiele der eigenen Erfahrung des Verfassers erläutert oder durch Beispiele der verarbeiteten Literatur (so zum Eheproblem durch das den überzivilisierten modernen Menschen ganz unwahrscheinlich anmutende Beispiel des innerasiatischen Volkes der Hunsa, 158ff.).

Nur an wenigen Stellen ist die Lesung für den Nicht-Fachmann etwas schwierig (z. B. 76ff.). Und nur ausnahmsweise ist man geneigt, eine Einschränkung anzubringen (so im Zitat der medizinischen „Bußpredigt" (16ff.), wo die Zusammenhänge zwischen dem heute weit verbreiteten Zahnzerfall und allgemeinen Niedergang aufgedeckt werden sollen). B. Schultze SJ

## Zeitgeschichte

*Weißberg, Alex:* Die Geschichte von Joel Brand. (336 S.) Köln 1956, Kiepenheuer und Witsch. DM 12,80.

Joel Brand erzählt, und Weißberg ergänzt ihn teilweise, von dem Kampf, den die ungarischen Juden für sich und ihre Stammesgenossen aus den Nachbarländern nach 1933, besonders während des Krieges bis 1945 führten. Ein bewegendes Buch, das eine sozusagen ganz verborgene Welt öffnet! Man weiß nicht, was mehr erschüttert: die Greueltaten der Nazis und der ungarischen Antisemiten (in der Zeit zwischen dem 15. 5. 1944 und dem 8. 7. 1944 wurden 434000 ungarische Juden nach Auschwitz deportiert und dort ermordet) — oder die Aufopferung, Treue, Kühnheit, List, der Einfallsreichtum und der Mut der jüdischen Führer — oder auch das Versagen der eigenen Glaubensgenossen in den nicht bedrohten Ländern, ihre Weltfremdheit oder ihre kleinlichen Parteiintrigen — oder auch die Kurzsichtigkeit und die letztlich durch den Bürokratismus und die Eifersucht gelähmte Tatbereitschaft der gegen Hitler stehenden Regierungen. Es ist geradezu atemberaubend, die Verhandlungen zu verfolgen, die die Führer der Waada, der jüdischen Schutzorganisation unter der maßgebenden Leitung Brauns, mit der Leitung des Canaris-Dienstes und den SS-Leuten führen, die wegen des eigenen Gewissens, zur Stärkung ihrer Macht, schließlich wegen ihres moralischen Alibis tätig werden. Himmler will zuletzt eine Million Juden (Ware für Blut, Blut für Ware) freigeben. Ein dokumentarischer Anhang bestätigt, daß es sich nicht um Legenden, sondern um — furchtbare — Tatsachen handelt. H. Becher SJ

*Maurach, Reinhart:* Handbuch der Sowjetverfassung. (429 Seiten) München 1955, Isar Verlag. DM 44,—.

Für jeden, der sich mit der Sowjetunion befassen muß, ist das vorliegende Werk unentbehrlich. Gibt es doch einen wirklichen Einblick in das innere Gefüge des Sowjetstaates, wie er in dieser Eindringlichkeit sonst nicht möglich wäre.

Eine Einleitung von 31 kleingedruckten Seiten läßt das innere Gefüge und die Ideen, aus denen die Verfassung von 1955 lebt, erkennen. Dann folgen die 146 Artikel der Verfassung, von denen jeder einzelne aus der Geschichte Rußlands oder des Marxismus oder der Sowjetunion erklärt wird. Ein Sachregister von rund 7 Seiten erleichtert die Benutzung des Buchs.

Eindrucksvoll an dem Buch ist vor allem die klare Linie, die der Verfasser herausarbeitet und in der er zeigt, wie das „äußere" Staatsrecht der Sowjetunion überall vom „inneren", dem Parteigewohnheitsrecht, beherrscht wird und wie dadurch der Staat in seiner Würde und seinem Sinn völlig entstellt wird. Er ist nur mehr eine technische Funktion des Parteiapparats. Daß dies für alle Verhandlungen mit der Sowjetunion von größter Wichtigkeit ist, sollte für jeden Einsichtigen klar sein. Man kann mit der Sowjetunion nicht nach althergebrachten Schemata des Staats- und Völkerrechts verhandeln, wie ja auch die tatsächlichen Vorgänge der Politik gezeigt haben. Ohne eine genaue Kenntnis der philosophischen und weltanschaulichen, ja auch der religiösen Grundlagen des Marxismus muß jede Verhandlung mit der Sowjetunion Schiffbruch leiden. Solange der Westen dies nicht erkennt oder erkennen will, wird er nichts erreichen. O. Simmel SJ

*Theimer, Walter:* Lexikon der Politik. (718 Seiten) München 1955, Leo Lehnen. DM 14,40.

Dieses Buch bietet eine schnelle und gute Orientierung über politische Begriffe, Mächte, Staaten und über alles, was irgendwie mit Politik zu tun hat. Die Stärke des Buches ist zweifellos die Information. Diese reicht freilich nicht aus, wenn Begriffe und Bewegungen zu erklären sind, zu deren Verständnis eine tiefere metaphysische oder religiöse Einsicht notwendig ist, z. B. Katholische Aktion, Vatikan, Klerikalismus,

die alle ein echtes Verständnis für die katholische Auffassung des sozialen und politischen Gefüges der Welt vermissen lassen. Daß die katholische Kirche autoritäre Systeme bevorzuge, beruht wohl auf einer Verwechslung von Autorität und „autoritär" im Sinne des Buches. Es ist schade, daß solch irrige Auffassungen, die leicht korrigiert werden könnten, den Wert des Buches etwas mindern. O. Simmel SJ

Geschichte des zweiten Weltkrieges in Dokumenten. Hsg. Michael Freund. II. Band: An der Schwelle des Krieges 1939 (503 S.) DM 29,50. III. Band: Der Ausbruch des Krieges (441 S.) DM 28,—. Freiburg/München 1955/56, Herder/Karl Alber.

Das dreibändige Werk übersteigt den Wert einer dokumentarischen Quellensammlung, von denen die wichtigsten zum Verständnis der Vorgeschichte und des Ausbruchs des zweiten Weltkrieges angeführt sind, beträchtlich. Die einzelnen Dokumente werden durch kurze, den Leser weisende Texte und Erklärungen des Herausgebers verbunden. So entsteht ein treffendes Bild jener Zeit, da sich Dokumente und verbindender Text sauber ergänzen. Man erlebt förmlich die schicksalhaften Tage jener Jahre wieder von neuem und sieht erstaunt, mit wieviel Unverstand, bösem Willen und Ahnungslosigkeit die Untergänge von Völkern und Kulturen herbeigeführt werden.

O. Simmel SJ

Jugoslawien. Hsg. Werner Markert. (400 Seiten) Köln/Graz 1954, Böhlau. DM 28,—.

Das vorliegende Osteuropa-Handbuch über Jugoslawien gibt eine anschauliche Darstellung von Raum und Bevölkerung, Politik und Staat und der Wirtschaft des Landes. Ein dokumentarischer Teil, der vor allem eine gute Zeittafel der jugoslawischen Geschichte von 1917—1953 enthält, eine ausführliche Bibliographie von 627 Nummern, sowie ein gutes Orts- und Sachverzeichnis erhöhen den Wert des Buches, das von zahlreichen Fachgelehrten bearbeitet ist. Für das Verständnis der Haltung Titos ist dieses umfassende Werk eine gute Hilfe.

O. Simmel SJ

## Romane

*Doderer, Heimito von:* Die Dämonen. Nach der Chronik des Sektionsrates Geyrenhoff. Roman. (1347 S.) München 1956, Biederstein. DM 38,—.

In dem 1345 Seiten starken Roman berichtet der Verfasser das Leben einer Gruppe von Wiener Bürgern vom Herbst 1926 bis einige Zeit nach dem 15. Juli 1927, da der Justizpalast in Flammen aufging. Es war „das Cannae der österreichischen Freiheit" (1328); denn die Arbeiter, die gegen ein Fehlurteil über die Tötung eines Kindes und eines Kriegsinvaliden durch die zur Macht strebenden Nationalen aufbegehrten, unterlagen, da der „Ruass, das Unterste vom Untersten" zur Gewalt griff und von der Polizei zurückgetrieben wurde. Doderer hat über 25 Jahre an dem Werk gearbeitet. Zwei Romane haben zweifellos großen Einfluß auf ihn gehabt: Dostojewskis „Dämonen" und Musils „Der Mann ohne Eigenschaften", dessen erster Teil 1930 erschien. Auch in ihnen steht im Mittelpunkt weniger eine einzige Person als die Gesellschaft als ganze. Von Dostojewski entnahm Doderer den Titel, die Form des Berichtes, die Bezeichnung „die Unsrigen" für die Gruppe der Menschen und wohl viele Gedanken, zumal den, daß im Augenblick die Ewigkeit (II. 1. V.) oder, wie Doderer sagt, im Diesseits das Jenseits erscheinen kann. Musil, der die Wiener Verhältnisse während einer fast ebenso langen Zeit, Juli 1913 bis August 1914, darstellt, will wie D. den Geist der mittleren Gesellschaft der Hauptstadt Wien ergründen. Er zieht nebenbei Verbindungslinien zu den höchsten Kreisen, während D. die Unterwelt miteinbezieht. Das Ziel Musils ist ein höheres als nur ein Gesellschaftsbild zu zeichnen; er sucht nach dem Wesen des Menschen; aber dies wird kaum in den ersten Teilen (1930, 1932, 1943), sondern erst in den Anhängen der letzten Ausgabe (1952), und auch hier nur dunkel, sichtbar. Der Umstand, daß Musil und Doderer den gleichen Schauplatz wählen, erklärt es, daß viele Seiten der „Dämonen" stark an Musil erinnern. So verlockend es wäre, die drei Romane genauer zu vergleichen, sei hier davon abgesehen.

Es ist schwer, einem so umfangreichen Werk mit so vielen Einzelhandlungen und Abschweifungen, die sich aus der Anlage und der Erzählerfreude ergeben, gerecht zu werden. Wir versuchen, von der Sprache auszugehen.

Doderer gibt vor, die Chronik eines früh in Pension gegangenen Sektionsrates zu benutzen, der unter seinen Bekannten Mitarbeiter suchte und fand, die ihm berichteten, was sie als Augenzeugen erfuhren. Er hält sich aber selbst nicht an diese Unterstellungen, sondern erzählt wie andere Dichter, die alles wissen, was in ihren Werken zur Darstellung kommt. Diese Form könnte eine Mannigfaltigkeit des Stiles rechtfertigen, wenn er die Mitteilungen anderer einfachhin übernahm. Der erste Eindruck, den man von seinem sprachlichen Ausdruck gewinnt, ist der einer großen Nachlässigkeit. Uns begegnen nicht nur Verstöße gegen die Grammatik. Die Wortstellung ist zum Teil außerordentlich willkürlich und wider alle Regeln des Schreibens. Man braucht sich nur eine Seite laut vorzulesen, um festzu-

stellen, wie stark diese Mängel sind. Wo er der angeblichen Chronik folgt, finden wir ein verheddertes Bürokratendeutsch, das man hinnehmen könnte, wenn der Verfasser diesen Stil durchhielte. Die sehr zahlreichen Wiener Volksausdrücke geben Lokalfarbe, aber neben manchen Verkürzungen stehen ohne weiteres auch schriftdeutsche Formen, und man findet keinen Grund, der eine solche Mischung rechtfertigte. Gern zieht Doderer auch die Natur, die Bäume, Gärten und Parks in seine Erzählung hinein. Dabei bedient er sich häufig derselben Worte und Bilder. Man denkt an die Motivtechnik, wie sie Thomas Mann meisterhaft handhabt. Aber hier ist nicht auszumachen, welchen hintergründigen Sinn die Wiederholungen haben könnten. Doderer fügt seinem Roman den in mittelhochdeutscher (vorneuhochdeutscher) Sprache abgefaßten Bericht einer Hexenbefragung ein. Eine innere Notwendigkeit liegt nicht vor. Man kann den Einschub nur als eine Spielerei bezeichnen.

Solche Mängel sind dann jedoch wieder lange Abschnitte des Buches gar nicht oder kaum anzutreffen. Fast wider Willen muß der Leser sich gestehen, daß ihn der Verfasser in den Bann geschlagen hat. Hier können wir von zwei verschiedenen Stilen sprechen. Einmal ist es eine gewisse Schmiegsamkeit der Worte, die uns sozusagen umstrickt. Man kann nicht umhin, an die Sprache als den Ausdruck des liebenswürdigen Wieners zu denken, der mit leis nasaler Tönung geschmeidig sich anpaßt und zu sich hinüberzuziehen weiß. Der Widerstand des Zuhörers wird immer schwächer, und schließlich fühlt man sich wohl. Ganz davon verschieden ist die wirklich meisterhafte Sprache des Erzählers, die besonders dann einsetzt, wenn ein Geschehen berichtet wird und die Ereignisse dramatischen Charakter annehmen. Das sind nicht nur die großen und im Rahmen des Ganzen folgenschweren Begebenheiten. Auch wo Kinder und die einfachsten Menschen auftreten und als wahre Menschen sprechen und handeln, zeigt Doderer seine darstellerische Kraft.

Man unterschlüge die Verstöße gern, wenn sich nicht in ihnen auch für den Gehalt des Werkes wichtige Folgerungen ergäben. Der Sorglosigkeit entspricht auch ein Mangel an Treffsicherheit der Bezeichnung. Wer Musils freilich meisterhafte Kunst vor Augen hat, wird bei Doderer weithin ein zögerndes Bemühen feststellen. Er umkreist den Gegenstand, in der Beschreibung sowohl wie im Gespräch. Ungenügende Andeutungen rufen nach neuen Formulierungen. Überhaupt scheint die schattenhafte Andeutung, die das Hintergründige und Wesenhafte mehr erahnen läßt, die Weise zu sein, die Doderer anwendet, um die Einzelgeschehnisse, das Denken, Fühlen, Sein der Personen, des Personenkreises uns nahezubringen, auch insofern in ihm die Geschichte Wiens und Österreichs, der Zeit und der Menschen überhaupt erscheint. Dabei darf man sich, unserer Überzeugung nach, nicht verhehlen, daß es nicht gelingt, sie so zu verdichten, wie Dostojewski und Musil es vollbrachten. Es scheint mehr der Versuch einer großen Epik zu sein als diese selbst. Doderer selbst weiß, was dichterisches Schöpfertum ist (942), aber es ist zu fragen, ob diese theoretische Erkenntnis auch verwirklicht wird, und darauf kommt beim Dichter alles an.

Dies könnte an der Zeichnung der Einzelpersonen geprüft werden, ob sie nun Schriftsteller, Gelehrte, Bankiers, Beamte, Männer oder Frauen sind. Noch am meisten befriedigt er uns, wenn die (Pfadfinder-) Jugend, der Mann aus dem Volk, die Zimmervermieterin, selbst der Verbrecher und die Dirne gezeigt werden. Es sei jedoch gleich die letzte Frage gestellt, ob der Roman seinen Titel „Die Dämonen" mit Recht tragen darf. Hier wird auf das Metaphysische gezielt. Dämon kann einmal in dem sokratischen Sinn aufgefaßt werden als die innere Wesensart des Menschen, der nach Doderer durch Erziehung nicht verändert werden kann. Er bleibt, was er ist. Manchmal bedeuten Dämon und dämonisch auch die innere Schwäche und Unzulänglichkeit, an denen seine Menschen leiden und scheitern (944f.). Aber dies ist wohl nicht der letzte Sinn des Wortes, den der Verfasser eigentlich im Auge hat. Er versteht darunter das Böse. Auch die Kritik glaubt dies festzustellen und sieht in den Dämonen die „anonymen Kräfte, die in den Massen wirken und sich der Verdichtung zur menschlichen Gestalt entziehen" (W. Grözinger in Hochland 49 [1956] 178). Wir fragen, ob es Doderer gelungen ist, dies darzustellen, wie es etwa Dostojewski und auch Musil getan haben.

Wo der Bereich des wesenhaft Bösen berührt wird, muß auch vom Guten und von Gott die Rede sein, dessen Widerpart der Dämon ist. Nun wird, wenn wir genau gelesen haben, das Wort „Gott" auf den 1345 Seiten nie genannt. Eine Frau, die einen jungen Arbeiter beherbergt, und die ihn vergeblich ermahnt, in die Kirche zu gehen, beteuert wiederholt, daß sie für ihn bete. Als der Chronist und sein Gastgeber vom Fenster aus einen Toten sehen, der vor dem Justizpalast gefallen ist, sagt der Hofrat „Oremus" und beginnt das De profundis zu beten, bei dessen drittem Vers „Wenn du, Herr, der Sünden gedenken wolltest, Herr, wer wird vor dir bestehen?" der Chronist einfällt (1249). Wenn wir schließlich noch das Läuten der Glocken erwähnen, ist alles gesagt, was an das Religiöse erinnert.

Doderer entwickelt Gedanken darüber, was den Umsturz und die Umwertung aller Werte heraufführt, was der äußeren Erscheinung des zerstörenden Aufstandes vorausgeht (z. B. 484ff.), wie er denn überhaupt oft seine Personen philosophieren läßt. Doch sind solche Überlegungen in den luftleeren Raum des reinen Gedankens eingebettet, nicht aber voll des untergründigen Gefühls, das man bei Musil und Dostojewski empfindet. Weithin ist sein Ausdruck von einer leichten Ironie getragen, die die Personen, Geschehnisse, Erwägungen eines Ernstes beraubt, der das Dämonische spüren ließe. Was D. eigentlich mitteilt, ist das Alltägliche und Oberflächliche, das seine Personen umgibt, auch wenn sie sich unterhalten, oder die Sonderbarkeiten und das Abwegige ihrer sittlichen Haltung. Es kann eigentlich nie das Unheimliche durchdringen. Auch der Umstand, daß der Roman mit nicht weniger als sieben Eheschließungen endet, zeigt nicht, daß das Dämonische das Tragende des Romans sei. Man kann sich ferner die Frage vorlegen, ob die brüchige Sprache gewählt sei, um die sich innerlich entwickelnde Katastrophe spürbar zu machen. So wußte etwa Stefan George durch unreine Reime, Vokal- und Konsonantenwahl das Zwiespältige des Diabolischen unmittelbar nahezubringen. Das Nachprüfen erweist jedoch, daß dies nicht der Fall ist.

Die tragenden Formeln „das Diesseits im Jenseits" oder des „Jenseits im Diesseits" bringen das Wesenhafte, nicht aber das Zerstörungsträchtige und dem Untergang Geweihte zur Geltung. Der nachsinnende Leser wird allerdings leicht das Dämonische im vollen Sinn des Wortes in der Wiener Welt jener Zeit spüren. Er wird sich freilich dann auch die Frage vorlegen, ob die Personen Doderers wirklich das Ganze oder das Entscheidende des Wienervolkes verkörpern. Auch hier möchte man zweifeln. Die Randpersonen sind, wie es uns scheint, hier wahrhaftigere und gehaltvollere Zeugen der Stadt als die meisten „Unsrigen", die am Rand der Stadt wohnen, sozusagen als Symbol ihres abseitigen Lebens.

Wenn aber das Dämonische sich nur dem Nachdenken enthüllt, nicht aber als unmittelbare innere Gestalt erscheint, wird man sagen müssen, daß es Doderer nicht gelungen ist, seinen Stoff wahrhaft zu verdichten. Es bleibt bei dem Versuch, bei der Andeutung, in der wohl zahlreiche einzelne Schönheiten erscheinen. Als Ganzes scheint uns der Roman nicht geglückt zu sein.

H. Becher SJ

*Inghelram, Dan:* Sarai und die Ägypterin. Roman. (260 S.) DM 11,80.

*Verbeck-Cardauns, Helma:* Wer ist ärmer als ein Kind? Roman. (230 S.) DM 11,80.

*Breedveld, Walter:* Der Eid der Frau Malcorde. Roman. (249 S.) DM 9,80.

*Parc, Jean du:* Appassionata. Eine Schicksalssonate. (230 S.) DM 8,60.

*Maue, Maria Friederike:* Lotte. Roman. (336 S.) DM 13,80. Alle Köln 1956, J. P. Bachem.

*Krein, Daniela:* Chefarzt Dr. Landen. Roman. (235 S.) Friedberg b. Augsburg 1956, Pallotti-Verlag. DM 7,80.

*Utsch, Stefan:* Der Engel von Haarlem. Roman nach einer Begebenheit. (135 S.) Friedberg b. Augsburg 1956, Pallotti-Verlag. DM 5,60.

Der Verlag Bachem bemüht sich seit mehr als einem halben Jahrhundert, gute Unterhaltungsliteratur zu pflegen, die den katholischen Leser erfreut, aber auch innerlich bildet. Die Arbeit des Jahres 1956 brachte eine Reihe recht guter Werke. Der aus dem Flämischen übersetzte Roman Sarai und die Ägypterin erzählt das Familienleben Abrahams von dem Augenblick an, als er seine Frau als angebliche Schwester in das Haus Pharaos senden muß bis zur Vertreibung Agars und ihres Sohnes Ismael (Genesis 12, 10—21, 21). Der Verfasser sucht nicht wie etwa Th. Mann in seiner Josephslegende das Übernatürliche psychologisch zu erklären; es gelingt ihm anderseits nicht wie Werfel, das Eingreifen Gottes ganz lebendig zu machen. Er glaubt, den Leser dadurch in das Geschehen hineinführen zu können, daß er durch seine Darstellungsweise eine gewisse geheimnisvolle Stimmung erzeugt. Anderseits erkennt er es auch als seine Aufgabe, das Geschehen psychologisch verständlich zu machen und die Gefühle der geschichtlichen Personen und ihre seelischen Spannungen zu verdeutlichen. Man wird anerkennen, daß ihm dies im ganzen gelungen ist. — Der fälschlich „Roman" genannte Bericht aus einem katholischen Waisenhaus (Wer ist ärmer als ein Kind) kreist um das Lebensschicksal einer jungen Pflegerin, die ihre Eltern und Brüder durch den Krieg und die Untaten der feindlichen Truppen im Osten verlor und nun am Rhein ihr Leben aufbaut. Von einer großen Liebe zur Jugend getragen und in tiefer Einsicht in das oft so lieblose Verhalten der Erwachsenen macht die Verfasserin uns alle aufmerksam auf das Leid so vieler Kinder, denen ein gutes Elternhaus versagt ist. Nur der im Glauben beheimatete und selbstlos liebende Mensch kann ein wenig das gute Elternhaus ersetzen. Das schöne Gedicht von Clemens Brentano, das den Titel des Buches abgibt, ist auch die innere Mitte des Buches. — Hall, der Angestellte eines großen Konzerns, glücklicher Familienvater, wird von der Frau seines Direktors bedrängt. Sie verleumdet den Mann, dem sie verfallen ist und leistet einen Meineid. Das Opfer der innerlich dem Bösen und Grausamen hingegebenen Frau wird entlassen.

Das bringt die bisher so glückliche Familie ins Unglück und verwirrt den Vater so sehr, daß er seinen früheren Direktor, der es ablehnt, ihn anzuhören, erschießt. Auf der Flucht wird Hall, der seine Tat bereut, erschossen. Der Verfasser macht die Entwicklung des guten und echt religiösen Mannes ganz glaubhaft. Ein ergreifendes Buch! — Der Dichter du Parc gibt sich als Musiker, der seine Entwicklung erzählt. Stürmische Leidenschaften, Enttäuschungen bedrohen seine Begabung. Da er lernt, das Böse zu überwinden, reift er zu wahrem Künstlertum, während er vorher geglaubt hatte, in der Erfüllung innerer Antriebe die Inspiration finden zu können. — Maue nennt ihr Buch einen Roman. Aber es ist eigentlich ein Märchen, dessen Verzauberung man nur da entrissen wird, wo die Zeitereignisse allzu deutlich werden; ein Märchen von Liebe, Leid, Treue, auch der Schwäche des Menschenherzens, das sich verbittern läßt, aber dann doch durch die Fügungen Gottes wieder geweckt wird und viel Liebe spendet. Die junge Phöbe wird nach dem Tod ihres Vaters von der ehrgeizigen und stolzen Mutter um ihren Geliebten betrogen. Als sie es erkennt, sagt sie sich von ihrer Verwandtschaft los; vereinsamt und vergrämt schleppt sie ihre Tage hin, bis die Ereignisse des Krieges sie erwecken und wieder für die Güte und Liebe öffnen. Sie erlebt noch die Freude, daß ihr Verlobter, wenn auch dem Tod geweiht, zurückkehrt, sie ihm in seiner letzten Stunde beistehen kann. Das Ende ist dann auch die Versöhnung mit ihren Verwandten. Gewiß ein Märchen, aber wie ein Volksmärchen voll des ewigen Gehaltes der Liebe und der Kraft des Frauenherzens.

Auch die beiden Bücher des Pallotti-Verlags sind gute Unterhaltung. Krein stellt geschickt und ohne fühlbare Künstelei alles zusammen, was im Stoffkreis der Gefährdung und des Schutzes des keimenden Lebens und der Wurzeln seiner Bedrohung und seiner Rechtsstellung steht. Die Handlung entfaltet sich an der Geschichte des überzeugten katholischen Dr. Landen, dessen eigenes Lebensglück auch mit dem Sachthema des Buches verknüpft ist. — Utsch gibt vor, seinen Stoff aus der Wirklichkeit des Lebens zu schöpfen: Ein junges Mädchen, Tochter eines deutschen Chemieprofessors, wird von einem reichen Amerikaner aus einem Schiffbruch gerettet, den während des Krieges eine Mine herbeiführt und bei dem die Eltern zugrundegehen. Olivia und ihr Pflegevater kommen aus dem Reichtum in die bitterste Armut. „Der Engel von Haarlem" tritt als Sängerin und Klavierspielerin in einem Nachtlokal auf, um ihren Pflegevater und sich zu erhalten. Hier lernt sie einen Schüler ihres Vaters kennen, durch den sie glücklich wird. „Wohltun trägt Zinsen." H. Becher SJ

*Marshall, Bruce:* Die rote Donau. Ein Roman. (241 S.) Köln 1956, J. Hegner. DM 14,80.

Der englische Oberst Nicobar wird 1945 von Rom nach Wien versetzt, um dort die Untergrundbewegungen zu beobachten. Er findet sein Quartier in einem Schwesternkloster, in dem auch eine deutsch-russische Tänzerin verborgen ist. Da die Russen auf ihre Auslieferung dringen, folgt Nicobar dem Befehl seiner Vorgesetzten, verweigert aber zum zweitenmal den Gehorsam, als die Volksdeutsche wiederum den Russen entschlüpft ist. Nicobar wird nach London zurückbeordert und erhält ein höheres Kommando. Die schlichte Geschichte dient Marshall, um mit Humor und einem noch tieferen und nachdrücklicheren Ernst ganz anderes zu zeigen: die Leichtfertigkeit des Militärs und ihre Hilflosigkeit gegenüber den politischen und menschlichen Problemen (Nur die Russen wissen, was sie wollen, und übertölpeln jedesmal die „Ordnungsmächte"); die merkwürdige Mischung von Taubeneinfalt und Schlangenklugheit bei den an P. Malachias erinnernden Nonnen, die sich auch immer durchsetzen; die Weltfremdheit ihrer Anschauungen über den Lauf der Dinge und die Möglichkeit menschlichen Eingreifens, was aber im Grund belanglos ist, da das Eigentliche und Wesentliche doch der Dienst Gottes bleibt; schließlich das Wunder menschlicher Liebe, die auch den Leichtfertigen verwandelt und offen macht für die Fügungen der göttlichen Vorsehung. Die drolligen Zwischenfälle muß man selbst lesen; man kann sie nicht berichten; das lockere Gefüge des Romans hindert nicht, daß er in poetischer Verklärung das Ringen der Gegenwartsmächte auf dem Hintergrund der göttlichen Tätigkeit in der Kirche zeigt. Diese wird sogar das Wahrhafte und einzig Wirkliche.

H. Becher SJ

*Murciaux, Christian:* Saëta für Pontius Pilatus. Eine andalusische Novelle. Mit fünf Kohlezeichnungen von Philipp von Streng. (105 S.) Einsiedeln 1956, Johannes Verlag. DM 3,80.

Bei den Karfreitagsprozessionen in Spanien, besonders in Sevilla, ist es Sitte, daß aus den Zuschauern die vorübergetragenen Bilder mit selbst gedichteten, oft aus dem Augenblick geborenen Liedern begrüßt werden. Diesen Brauch benutzt Murciaux, um ein einfaches Mädchen und später eine Frau aus dem Volk ihr Lebensschicksal Jahr für Jahr der schmerzhaften Mutter vortragen zu lassen. Ihr Sohn ist von Mördern in der Zeit der Revolution getötet worden. Der Staat bemüht sich nicht um Aufklärung; so erleidet Angela auch das, was die Gottesmutter durch Pontius Pilatus erfuhr. Ergreifende Unmittelbarkeit und Poesie zeichnen die Novelle aus. H. Becher SJ

# Tragische Macht

*Zu Reinold Schneiders Drama „Innocenz und Franziskus"*

FRIEDRICH KEMPF SJ

Als Reinhold Schneider nach Spanien reiste, um sein Werk über Philipp II. zu beginnen, hielt er sich ausgiebig in Südfrankreich auf. Dort berührte ihn, wie er selbst erzählt, „der unverzehrte Fluch der Albigenserkriege, Recht und Unrecht der Päpste, Recht und Unrecht der Ketzer".[1] Was wie von selbst aufgekeimt war, verdichtete sich während eines harten Winters in München 1931 zu den ersten Szenen eines Dramas um Innocenz III. „Aber wie hätte ich es schreiben können? Ich hatte keinen Boden unter mir: nichts als die Überzeugung vom Mechanismus des Tragischen,der das geschichtliche Leben zerreißt."[2] Der feste Boden wurde gewonnen: der Dichter fand langsam zum Glauben seiner Kindheit zurück; aber die Notzeit des Krieges und der ersten Nachkriegsjahre ließ ihm nicht die Ruhe, die vordem konzipierten Gestalten auszuformen, sie verlangte unmittelbaren helfenden Einsatz. Schneider hat sich nicht versagt. Die Worte, die er damals fand, haben unzählige Menschen getröstet und aufgerichtet. Als das Chaos vorüber war, spürte er den früheren Zwang: „Dann mußte ich wieder erstreben, was ich von Anfang sollte: den Ausdruck des Irdisch-Unlösbaren, über dem die Ahnung letzter Möglichkeiten liegt. Das ist das Zerbrechen der Macht und die Notwendigkeit der Macht, diese furchtbare Gleichzeitigkeit. Es ist die christliche Paradoxie."[3] So kam 1952 das Drama „Innocenz und Franziskus" zustande.[4]

Eine Formanalyse des Werkes, seine Beurteilung nach dramaturgischen und dichterischen Gesichtspunkten muß Berufeneren überlassen bleiben, wir haben es hier nur mit dem geistigen Gehalt zu tun. Schon der Titel verrät, um was es im Grunde geht: um das von Schneider immer wieder behandelte Doppelthema Macht und Gnade. Soweit man auf das äußere Geschehen achtet, steht Innocenz III. im Vordergrund. In dem weltweiten Wirken des Papstes fesseln den Dichter vor allem zwei Problemkreise: der Ketzerkrieg in Südfrankreich und der deutsche Thronstreit. Daher wechseln die Szenen ständig zwischen Rom, verschiedenen Orten Italiens, Deutschlands und Südfrankreichs. Ohne auf ihre Folge im einzelnen Rücksicht zu nehmen, seien zunächst die Handlung und ihre Träger in großen Linien umrissen.

---

[1] *R. Schneider*, Verhüllter Tag, Köln-Olten 1946[4], Hegner, S. 40.
[2] Ebd. S. 86. [3] Ebd. S. 217.
[4] Wiesbaden: Insel Verlag. Die Zahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

Von der Sorge um den christlichen Glauben bedrängt, entsendet Innocenz Peter von Castelnau als Legaten nach Südfrankreich, damit er dort mit der Gewalt des Wortes dem Ketzerfrevel ein Ende bereite. Peter, unterstützt durch Arnald von Cîteaux, erreicht zwar die Unterwerfung des Grafen Raymund von Toulouse, aber nicht die innere Umkehr des Volkes und entschließt sich daher zum Opfer seines Lebens. In eine geheime Ketzerfeier eindringend, fällt er als Martyrer. Sein Blut löst den Krieg aus. Innocenz ermächtigt den Legaten Arnald zum Kreuzzug und ernennt Simon von Montfort zum Hauptmann des Heeres. Der Fanatismus dieser beiden und die Zügellosigkeiten der Kreuzfahrer richten Schreckliches an. In der eroberten Stadt Lavaur werden die Kinder und Frauen verbrannt; die gefangenen Ketzer verurteilt Arnald unerbittlich zum Feuertod. Toulouse, das vor dem gleichen Schicksal steht, wird nur durch das Einlenken des jungen Grafen Raymund gerettet. Dieser begibt sich mit seinem Vater nach Rom und berichtet dem Papst. Innocenz ist erschüttert. Das hat er nicht gewollt; aber er sieht klar, daß er, der Urheber des Krieges, schuldig ist.

Auch der deutsche Thronstreit entwickelt sich ganz anders, als Innocenz will, und wiederum nicht ohne seine Schuld. Er hätte von Anfang an den besseren und von der größeren Zahl der Fürsten gewählten Philipp von Schwaben anerkennen sollen; statt dessen entscheidet er sich für Otto von Braunschweig und preßt ihm dabei eine Urkunde ab, worin Otto unter anderem die Lehnshoheit der römischen Kirche über das Königreich Sizilien anerkennt. Gott schenkt jedoch Philipp den Sieg. Der Papst fügt sich und nimmt Philipp an; eine Vermählung seines Neffen mit einer Tochter Philipps soll die stets bedrohte päpstliche Macht in Rom festigen und zugleich die Ehre des eigenen Hauses erhöhen. Philipp hat jedoch vorher — was Innocenz weiß — seine Tochter an Otto von Wittelsbach versprochen. Dieser bringt in seiner Wut Philipp um. Auch den zweiten feingesponnenen Plan sieht also Innocenz von Gott verworfen. Er beruft nun Otto IV., den jetzt von allen Fürsten anerkannten König, nach Rom zur Kaiserkrönung. Aber schon vor der Krönung wird offenbar: Otto und Innocenz denken grundsätzlich anders. Innocenz betrachtet sich als die Autorität, die die geistliche und die weltliche Gewalt in sich vereint und die weltliche Gewalt dem Kaiser als Vasallen weitergibt; Otto hält an der Gottesunmittelbarkeit des Kaisertums fest und fühlt sich in Berufung auf die kaiserliche Weltherrschaft an seinen Eid, Sizilien unangetastet zu lassen, nicht mehr gebunden. Nach der Krönung erfolgt der Bruch: Otto greift Sizilien an, Innocenz schleudert den Bann. Die deutschen Fürsten rufen Friedrich von Sizilien. Er kommt, hat Glück, während Otto, durch den Fluch der Kirche innerlich gebrochen, auf der Harzburg stirbt; ein Abt hat den Mut, ihm durch die Absolution die Last von der Seele zu nehmen. Friedrich II. wird zu Nürnberg zum König erhoben. Aber Innocenz hat nur scheinbar gesiegt; denn Friedrich denkt anders als seine kaiserlichen Vorgänger. Ihm bedeutet die Macht nichts Heiliges mehr, sondern eine irdische, jenseits von Gut und Böse liegende Größe; er trägt die Züge des Antichrists. Der

Papst, von Friedrich auf der Reise nach Deutschland besucht, hat es geahnt; auf seinem Sterbebett erfährt er etwas mehr von dem künftigen Verhängnis. Es bleibt ihm also die Erkenntnis nicht erspart: auch in seiner Kaiserpolitik ist er gescheitert.

Durch zwei Taten hat Innocenz dem Herrn einen Triumph bereiten wollen, wie er noch nicht war: durch die Rückeroberung Jerusalems und durch ein großes Konzil. Dieser letzte Wunsch wird ihm in einem bis dahin unerreichtem Glanz gewährt, aber der Glanz trügt. Diesmal ist freilich der Papst genügend vorbereitet; denn er hat inzwischen erkannt: „Wir siegen niemals. Wir werden besiegt" (208). Das Gespräch mit dem jungen Raymund von Toulouse unmittelbar vor der Konzilseröffnung, das ihm seine Schuld im Ketzerkrieg zum Bewußtsein bringt, vertieft diese Einsicht. Vom Leiden gereift, den nahen Tod vor Augen, tritt er vor das Konzil und spricht in einer Weise, „als würde er emporgetragen wie die Heiligen über ihrem Grabe" (220), aufrufend die Christenheit zum wirklichen und zugleich zum geistigen Aufbruch nach Jerusalem, weil „sie nicht mehr zu leben vermag außerhalb der heiligen Mauern" (218). Damit hat er die Menschen überfordert, sie verstehen ihn nicht. Friedrich II. bemerkt bald voller Hohn: Auch das Konzil „war ein glänzender Fehlschlag" (269).

Dem vergeblichen Bemühen des Papstes um das irdische Gottesreich steht Franziskus, der Verkörperer des unirdischen Reiches, gegenüber. Innocenz weiß um die große Aufgabe des Heiligen. Vor der ersten Begegnung hat er in einem Angsttraum die Laterankirche einstürzen und einen Unbekannten herbeieilen sehen, der seine schwache Schulter unter den geknickten Pfeiler schiebt und die Kirche rettet. Dieser im Traum erschaute Unbekannte, Franziskus, kommt zu ihm und bittet ihn um die Bestätigung seiner Regel. Innocenz gehorcht dem göttlichen Wink; er erlaubt die neue Lebensweise, obwohl er sie im Grund für unmöglich hält. Der Orden breitet sich aus. Die reinste Nachfolge des Heiligen leistet Elisabeth von Thüringen. Die hohe Frau löst sich von ihrer Herrschaft, weist in Marburg die Brautwerbung Friedrichs II. zurück, verzichtet schweren Herzens auf ihre Kinder und wählt die Armut im Siechenhaus. Und doch sollte Innocenz irgendwie recht behalten: Die Brüder finden das von Franz geforderte Leben der reinen evangelischen Armut unmöglich. Für Elias, ihren Anführer, ist Franz ein Kind, das den Herrn nicht versteht: der Mensch lebt nicht vom Wort allein, sondern vom Wort *und* vom Brot. Franziskus muß weichen; auf dem Gebirge von Alverno ringt er sich zur Ergebung in Gottes Willen durch, fällt in Ekstase und erhält die Stigmata. Er geht zu dem sterbenden Papst und gibt dem von Ketzererscheinungen Bedrängten und von der Sorge um den nicht zustande kommenden Kreuzzug Verzehrten den Frieden zurück.

Das reiche, fast überreiche, in fünf Akten abrollende Geschehen kreist im Grund um Innocenz und Franziskus. Bei aller Gegensätzlichkeit stehen die beiden in einem tiefen Einverständnis. Innocenz ist der Welt des Heiligen geöffnet, Franziskus ehrt in Innocenz die Autorität des kirchlichen Amtes.

Die Bereiche, in denen die beiden wirken, sind freilich grundverschieden. Für Franziskus, den Verkünder des reinen, unirdischen Gottesreiches, gibt es letztlich keine tragischen Konflikte. Die Brüder, die den Orden in der Welt einrichten wollen, bereiten ihm zwar Schmerz, aber auch dieses Leid löst sich in dem mystisch Entrückten und von den Wundmalen des Herrn Beschenkten wie von selbst auf. Innocenz dagegen, durch sein Amt in die Sichtbarkeit der Welt hineingestellt, hat die komplexe Gegensätzlichkeit der christlichen Existenz voll und ganz auszutragen. Denn „alles, was in der Welt geschieht, ereignet sich in seiner Seele. Und noch mehr: auch das Vergangene und Zukünftige. Er lebt nicht wie andere. Er lebt ein Jahrhundert... Die Welt ist die Kerze — und wahrlich nicht aus edlem Wachs, sondern aus höchst unreinem Talg. Er muß die Flamme sein" (9f.). Daß er trotz seiner Gebundenheit an die Welt Franziskus versteht, daß er seine Regel bestätigt, weil er sich nicht für befugt hält, einem Menschen zu verbieten, „wortwörtlich zu leben nach dem Wort Jesu Christi", verrät Größe: „Möge Gott uns und unsere Nachfolger schützen vor dem Glauben, diese furchtbare Verwirklichung des Wortes müsse einmal verboten oder eingeschränkt werden" (92). Zwar spürt er qualvoll, wie Franziskus den Grund erschüttert, auf dem das Papsttum steht: „Wer rückt das Wort Christi von der Stelle, daß es unter den Seinen nicht sein solle wie unter denen, die Macht üben? Wo ist dann Macht? Wo ist sie in seinem Reiche? Dann hätte er alle Macht aufgezehrt und an sich genommen" (92). Aber er bleibt dabei: Franziskus „soll seinen Ort in der Kirche haben — eben *jetzt*. Es darf nicht sein, daß die Kirche diesen Ort nicht hat" (92).

Innocenz ist nicht auf die Macht versessen. Im Gegenteil, er hat in seiner Jugend ein Werk voller Weltverachtung geschrieben und ist dieser Haltung treu geblieben. Nach dem Streitgespräch mit Otto IV. am Vorabend der Kaiserkrönung berät er sich mit Kardinal Cencio und legt ihm die entscheidende Frage vor: Selbst wenn die kurialen Territorialforderungen, wie ihm der alterfahrene Cencio versichert, auf verbrieften Rechten beruhen, soll er Otto nicht doch zu Willen sein, soll er ihm nicht die Kaiserkrone ohne Tribut gewähren? „Wer beweist, daß sie nicht des Kaisers ist, die Weltkrone, Cencio, die runde irdische Gewalt?" (119). Wenn er, der Papst, auf alles verzichtete, auch auf Sizilien, — „das wäre der Sieg: daß ich den Kaiser krönte, arm, wie ihn Petrus krönen würde, arm und frei... der Sieg würde die Welt ins Herz treffen; er wäre Zeugnis, Blitz *der Macht*, um die es eigentlich geht, — und die nur stürzt Satan" (121). Der fromme und doch nüchtern sehende Kardinal wehrt ab: „Gehst du dahin zurück, wo Petrus ging, so stürzt ein Jahrtausend zusammen." „Es ist nicht Sache des Menschen, das Feuer in Gottes Haus zu werfen." „Das Amt ist auf die Welt gewendet und hat die Gestalt der Welt." Petrus ist „der Gefangene der Könige und seiner selbst; der Gefangene Sions, dem Erlösung verheißen ist; das Opfer der Welt" (120f.). Und dann, als Innocenz weggegangen: „Herr, es ist der Schein Deiner Macht, der den Papst versucht. Er möchte sein wie Du" (122).

Innocenz nimmt die Last des Amtes auf sich; schon den nächsten Morgen bei der Krönung weiß er: „In mir sammelt sich die Gewalt; sie wird zum Blitz, der den Aufsässigen aus dem Sattel wirft; sie bleibt Gnade, wenn er gehorcht" (129). Aber er bleibt dabei der Priester, der Vater. Nach der Feier mahnt er Otto zum Abschied, ja er bittet ihn inständig, die Grenze zu achten; denn „ich bin dein Vater. Ich möchte die volle Garbe einbringen, wenn ich gerufen werde" (133). Am ergreifendsten tritt das Priesterliche und zugleich Menschliche zutage im Gespräch mit dem jungen Raymund. Im Urteil über den furchtbaren Ketzerkrieg erspart sich der Papst nichts: „Wer das erlitten hat, Raymund, genest niemals mehr", und dann sehr leise, abgewandt: „Dein Land soll vergeben, was ihm angetan wurde. Ich bitte dein Land" (210f.). Das teuerste Andenken, das er besitzt, gibt er Raymund zum Schutze mit: das schlichte Kreuz seiner verstorbenen Mutter; denn „ich habe dich lieben gelernt, wie ich noch keinen Menschen liebte" (211). Und mit dem beschädigten Kreuz, das Raymund aus dem Schutt der verbrannten Kirche von Lavaur gezogen und dem Papst überreicht hat, mit diesem Feuermal seiner Schuld auf dem Herzen, tritt Innocenz vor das Konzil.

Wie tragisch wird hier das Bild des Papstes gezeichnet![5] Sein reines Wollen ist an die Macht gebunden. Kann er doch den „Triumph des auferstandenen Weltenkönigs", der seine Sendung ausmacht (215), nicht verwirklichen, ohne daß er sich auf die Welt einläßt, ihre Mittel gebraucht und Macht einsetzt. Aber die Macht ist stärker als sein guter Wille, sie nimmt ihn in Zwang und führt ihn in die Schuld. Am furchtbarsten offenbart es der Ketzerkrieg. Um den Glauben der ihm anvertrauten Herde vor der Zersetzung zu schützen, bedient sich Innocenz des weltlichen Schwertes, läßt Blut vergießen für das Evangelium und für die Kirche. Die Dämonie der Macht tut ihr Übriges, sie verkehrt Licht und Finsternis: Die Christen, vom Fanatismus gepackt, wüten und morden wie Satanskinder, die in der Irrlehre, in der Finsternis Stehenden sterben sozusagen wie Heilige. Ein Evangelium, das solche Früchte trägt, muß es nicht unglaubwürdig werden? Haben die Ketzer nicht recht, wenn sie im Widerschein des Feuers dem Legaten sagen: „So weit die Sonne von der Erde, ist euer Tun von eurem Wort. Die Hure von Babylon berauscht sich in Blut?" (141f.). Noch im Sterben verfolgt den Papst eine Ketzererscheinung mit dem Vorwurf: „Ihr habt wortwörtlich bewiesen, daß die Kirche die Hölle ist" (275). Was Innocenz in seiner letzten Stunde rettet, sind nicht seine Taten, eine ausgenommen, nämlich der Entschluß, Franziskus einen Ort in der Kirche einzuräumen. Dieser mit den Wundmalen des Gekreuzigten Gezeichnete vertreibt die Ketzererscheinung und öffnet dem Sterbenden den Blick auf das wahre Gottesreich. Die Verwaltung des Amtes durch Innocenz führt den älteren Raymund von Toulouse zu der verzweifelten Überlegung: „Er ist Christi verordneter Statthalter. Aber wer

[5] Vgl. zum Folgenden auch *H. U. v. Balthasar*, Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk, Köln-Olten 1953, Hegner, S. 208—219.

wagt zu sagen, daß Christus in seinem Statthalter ist? Die Vollmacht ist nicht der Herr." Darauf sein Sohn: „Wie soll ich den Widerspruch tragen, daß Christus nicht sein soll, wo seine Kirche ist?" (149).

Auch die Kaiserpolitik des Papstes ist in Schuld getaucht. Es ist Schuld, wenn er Philipps zwar halbes, aber stärkeres Recht mißachtend Otto in den vergeblichen blutigen Kampf schickt. Er ist mitschuldig an Philipps Ermordung, da er von Philipps vorher gegebenem Heiratsversprechen wußte. Er verlangt von Otto den Verzicht auf Sizilien und setzt dadurch den Kaiser in Widerspruch zu seinem Amt. Weil Otto sich verpflichtet fühlt, das Recht des Kaisertums auf Sizilien geltend zu machen, kann er die Rechtmäßigkeit des Banns und den Verlust der Krone nie anerkennen, selbst im Tode nicht, wenn auch seine Frömmigkeit ihn an dem vom Papst geschaffenen Widerspruch zerbrechen läßt: „Ich kann die Krone nicht lassen und die Seele nicht verlieren" (182). Und so knirscht er unter seinem Peiniger, „dem blutgierigen Lamm in Rom". „Es ist ein abgründiges Wort, daß Gott auch in der Hölle ist. Er ist es im Grimm und Zorn, und deren Gestalt ist der satanische Zuchtmeister" (252). Mit der Vernichtung Ottos hat jedoch Innocenz, ohne es zu wollen, das heilige Kaisertum vernichtet. „Der die Krone jetzt tragen wird, gleitet dem Fischer durch die Maschen. Der Kaiser ist tot" (260). Denn Friedrich II. wird sich von dem Widerspruch, an dem Otto zerbrochen ist, nicht zerbrechen lassen. Er zieht aus dessen Schicksal die teufliche Konsequenz: „Ist es zu begreifen, daß herrschgewaltige Männer Jahrhundert um Jahrhundert, vom Vater zum Sohn wollen, was widersinnig ist: eines Reiches zu walten, in dessen Namen, der sein Reich ausdrücklich von der Welt ausnahm? Und an dieser Spitze verbluten sie samt den Völkern. Alle tragen sie einen Dorn der himmlischen Leidenskrone im Herzen, und die Priester verstehen es trefflich, auf diese Stelle zu drücken. Nein! Wer die Erde herren will, muß vollkommen frei sein. Der eiserne Stab ist alles" (268).

Innocenz unterliegt ständig der Macht. Einmal betet er: „Wo Dein Wille ist, muß Macht sein, wo Heiliges, Glanz. Ist es nicht gesagt, daß die Heiligen herrschen werden auf Erden? Dann, Herr, setze die in Kraft, die den Heiligen den Weg bereiten. Dann laß nicht zu, daß die Krone des Apostels verschattet wird ... Handle nicht wider mich, mein Gott! Handle in mir!" (86). Das Gebet ist nicht erhört worden. Durch die demütigenden Erfahrungen belehrt, wendet Innocenz seinen Machtbegriff immer mehr ins Geistige, läßt sich jeweils tiefer in das Geheimnis des Leidens, in die Bereitschaft zum Selbstopfer hineinführen, aber das angestrebte Ziel vermag er nicht zu ändern. Daher steht selbst seine erschütternde Konzilsrede im Zwielicht. Ein Abt faßt sie nachher zusammen: „Wunderbar! Aber die Frage bleibt: Wo ist das Reich Gottes? Ist es Herrschaft? Ist es nur Zeugnis? Ist es Ordnung? Ist es nur Glaube? Oder nur Opfer?" (220). Erst im Sterben, da sich die irdische Aufgabe vom Papst löst, wird sein Blick ganz frei. Mit dem Mantel der heiligen Armut zugedeckt, sagt er zu Franziskus: „Nun sehe ich die Nägel in deinen Händen und Blut an deiner Brust. Du bist das Reich. Du allein" (281).

So sehr Innocenz im Mittelpunkt steht, auch die anderen Personen, nicht nur Franziskus, auch Elisabeth, die Ketzer, Philipp, Otto, und wie sie sonst heißen mögen, haben Entscheidendes zu sagen. Wir können es hier nur andeuten: Eine jede von ihnen erfährt auf ihre Weise, was der Papst erfährt: den Widerspruch und fast immer auch das Schuldigwerden. „Im Drama", schreibt Schneider, „hat jeder Spieler ein unvergleichliches Recht der Existenz, steht jede Gestalt in ihrem eigenen Koordinatensystem. Das Verkörperte hat recht — und doch hat niemand recht im letzten Sinn; kein Spieler ist Herr der Bühne; die Verkörperung kann nur geschehen in einer von Anfang verfallenen Welt."[6]

Für Schneider ist dies mehr als ein künstlerisches Gesetz, es enthält seine Weltanschauung; er „kann Geschichte nur noch begreifen in Komplexen und Gegensätzen".[7] „Das ist ja das Furchtbarste, daß wir keinen Faden, auch den dunkelsten nicht, aus dem Teppich ziehen können; ... daß die Welt untergeht in die Schuld Aller und diese Schuld gerichtet wird."[8] „Geschichtswelt ist Verdammnis",[9] „Geschichtszeit ist Seine (Christi) Agonie";[10] denn sie enthüllt sich in der „Gleichzeitigkeit einander widersprechender, vernichtender und doch aufeinander angewiesener, verketteter Notwendigkeiten", in einem „furchtbaren Zusammenfall, über dem Gott geahnt, verehrt werden kann: der unbegreifliche, nicht aussagbare Gott".[11] Ein Licht leuchtet freilich in diesem Dunkel: „Der Zusammenstoß der Notwendigkeiten, das ist das von Anfang gegenwärtige Kreuz, das ‚Wasserzeichen der Schöpfung' nach einem Wort Urs v. Balthasars."[11] Im Sieg des Kreuzes öffnet sich der tragische Kreis, im Sterben Christi an unserem Leibe erblüht Hoffnung, im Glauben an das Kreuz liegt beschlossen, was sich in der Geschichte nicht erfahren läßt: die Barmherzigkeit und Liebe Gottes des Vaters.

Stimmt dieses von Schneider vorausgesetzte Grundgesetz der Geschichte, dann gilt es natürlich auch für die Geschichte der Kirche und in besonderer Weise für die des Papsttums; in Rom, wo sich die Fülle der geistlichen Gewalt zusammenballt, muß dann die tragische Gegensätzlichkeit der menschlich-christlichen Existenz in ihrer vollen Schwere durchgelitten werden. Weil Schneider diese seine Anschauung am Beispiel Innocenz' III. so unerbittlich wie möglich herausstellen wollte, hat er das wirklich Geschehene da und dort dramatisch zugespitzt, bisweilen wohl in größerem Ausmaß, als ihm bewußt wurde. Die Ketzer läßt er schon unter Innocenz zum Feuertod verurteilen, obwohl die entsprechenden Gesetze erst von Friedrich II. seit 1220 erlassen worden sind. Im Sinne von gehässigen, unglaubwürdigen Streitschriften des 13. Jahrhunderts verleiht er Friedrich II. die dämonischen Züge des Antichrists, nimmt also eine Entwicklung hinein, die später als Folge des schon in Friedrich aufscheinenden Säkularisationsprozesses zu Machiavelli, zur Idee der Staatsraison und schließlich zum totalitären Machtstaat geführt hat.

---

[6] Verhüllter Tag (s. o. Anm. 1) S. 219. [7] Ebd. S. 218 f.
[8] Ebd. S. 39. [9] Ebd. S. 224. [10] Ebd. S. 131. [11] Ebd. S. 219.

Philipp von Schwaben und Otto IV. sind auf eine ideale Höhe gehoben, um die Gegensätzlichkeiten, die den Papst schuldig werden lassen, zu verstärken.[12]

In Wirklichkeit ist Philipp zu Beginn seiner Regierung unter dem Einfluß seiner Parteigänger dem Papst mit derselben beleidigenden Schärfe, mit denselben Ansprüchen gegenübergetreten wie sein Vater und Bruder: Friedrich Barbarossa und Heinrich VI. Und als er sogar vermittels Markward von Annweiler nach Sizilien griff, gab es für Innocenz keine andere Möglichkeit: er mußte Philipp die Kaiserkrönung verweigern.[13] Die zweite, mit der Ermordung Philipps zusammenhängende Schuld, die der Dichter dem Papst aufbürdet, läßt sich zum mindesten nicht beweisen; der Heiratsplan ist zwar (reichlich unsicher) bezeugt, aber wir wissen nicht, ob ihn Innocenz angeregt, und noch weniger, ob er die fragliche, vorher eingegangene Bindung Philipps gekannt hat. Auch der Kampf des Papstes mit Otto IV. stellt sich der heutigen Forschung anders dar. Ottos Angriff auf Sizilien erscheint bei Schneider als Pflicht des Kaiseramts, so daß der vom Papst geschleuderte Bannstrahl, vom Standpunkt der Kirche berechtigt, den tragischen Konflikt enthüllt. In Wirklichkeit hat Otto Sizilien sicher nicht in dem Sinne gefordert, als ob ihm, dem Kaiser, das Recht auf Unterwerfung aller Länder, also auch Siziliens zustehe; er stützte sich vielmehr auf einen veralteten und in dieser Form nie verwirklichten, mit dem langobardischen Königtum zusammenhängenden Rechtsanspruch, der seit dem Erwerb Siziliens durch Heinrichs VI. Heirat wieder stark aufgelebt, aber gegenüber Friedrich, Heinrichs Sohn und legitimem Erben Siziliens, nicht zu vertreten war. Sein Angriff war nichts anderes als der brutale Eroberungszug eines machtgierigen Draufgängers.

Der zweite prinzipielle Gegensatz, den Schneider zwischen Innocenz und Otto aufbaut, ist gleichfalls nicht vorhanden: Innocenz hat den Kaiser keineswegs als seinen Vasallen angesehen; er hat nicht gemeint, er verleihe die Kaisergewalt, er leitete sie vielmehr — wie Otto — direkt von Gott her. Gerade hier, in der Frage des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, ist Innocenz genau den umgekehrten Weg gegangen, den ihn Schneider gehen läßt. Er hat nicht die Widersprüche des Lebens aufgerissen und sie in diesem Zwiespalt belassen, sondern hat sich in ernster gedanklicher Arbeit um ihre Versöhnung bemüht; seine großartige, um strenge Gerechtigkeit ringende Synthese verdient noch heute Bewunderung. Bei dem historischen Innocenz wäre das gedichtete zerquälte Gespräch mit Kardinal Cencio

[12] Zum Folgenden vgl. zwei Werke, die Schneider nicht mehr einsehen konnte: *H. Tillmann,* Papst Innocenz III., (Bonner Historische Forschungen 3) Bonn 1954, Röhrscheid; *F. Kempf SJ,* Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik, (Miscellanea Historiae Pontificiae 19) Rom 1954, Pont. Università Gregoriana.

[13] Eine Schuld des Papstes vermag ich hier nicht einzusehen; *Tillmann,* a.a.O. S. 83 bis 107, denkt freilich etwas anders.

undenkbar gewesen. Seine auf Glauben und Denken gegründete Sicherheit bewahrte ihn vor dem Schuldkonflikt, in den ihn Schneider führt.

Diese Feststellungen sollen und können keine Kritik sein. Schneiders Werk ist eine Dichtung und steht daher unter dem Gesetz des künstlerischen Ausdrucks. Nicht auf historische Treue kommt es an, sondern auf Kraft der Gestaltung.[14] Die Aussage des Dichters geschieht in Bild und Gleichnis. Die Frage kann nur lauten: Ist das, was Schneider vorlegt, in einem höheren, jenseits der historischen Einzelheiten stehenden Sinne wahr? Ist Geschichtszeit Agonie? Wird die Kirche, werden die Päpste dermaßen in den Antagonismus hineingezogen, daß sie notwendig in Schuld geraten?

Denn das ist doch wohl Schneiders Überzeugung. Am deutlichsten offenbart er sie in dem Gespräch des Papstes mit Cencio. Der Kardinal hat recht: Unter dem scheinbar hochherzigen Gedanken des Papstes, im Verzicht auf allen Besitz „die Verschwörung der Könige, die der Erzverschwörer Konstantin angezettelt hat" (118), zunichte zu machen und in der evangelischen Armut die Freiheit zu gewinnen, verbirgt sich eine doppelte Versuchung: der vermessene Wunsch, sein zu wollen wie Christus, und zugleich die Flucht vor dem Kreuz, das das an die Welt gebundene Amt jedem Papst auferlegt. Innocenz entrinnt nicht der Tragik. Die Leitung der sichtbaren Kirche auf Erden verlangt Macht; ohne sie kann das Recht der Kirche nicht zur Geltung gebracht werden. Macht aber will sich behaupten, will siegen und triumphieren. So stößt die Kirche mit Mächten zusammen, die im irdischen Bereich stärker sind als sie. Schneider folgert daraus: „Die Kirche ist der Ort der Freiheit, aber gebunden an die Spottsäule der Macht. Sie sucht den Triumph des Auferstandenen zu verkörpern. Aber wahrer Triumph ist die Verspottung."[15] Diesen unvermeidlichen, mit der Existenz der Kirche gegebenen Widerspruch läßt Schneider den Papst erfahren. Innocenz will dem Herrn einen Triumph bereiten, wie er noch nicht war, — und alle seine Bemühungen scheitern letztlich; tief gedemütigt, schreitet er von Niederlage zu Niederlage und von Schuld zu Schuld.

Der Grund für sein Schuldigwerden ist teils historischer, teils metahistorischer Natur. Im Mittelalter waren Kirche und Welt so eng verflochten, daß die Macht des Papstes über den rein geistlichen Bereich hinaus sich auch im Raum des Irdischen ausbreitete. Innocenz war Herr eines souveränen Staates, und seine Stellung an der Spitze der Christenheit gab ihm die Möglichkeit, sogar das weltliche Schwert für die von ihm verfolgten Ziele einzusetzen. Selbst wenn man von der ständigen Versuchung absieht, bei einer sol-

[14] Es ist nicht so, als ob Schneider einfachhin fabulierte; er hat die Quellen und die Literatur studiert. Was er aber daraus entnahm, mußten Geist und Phantasie ergreifen und formen. So sind weiter auseinanderliegende Ereignisse zusammengelegt (Elisabeth z. B. war zur Zeit Innocenz' III. ein noch unentfaltetes Kind), Handlungen erdichtet worden usw. Wie könnte es sich bei einem Kunstwerk anders verhalten? Historisches und Unhistorisches sind eine untrennbare Einheit eingegangen.

[15] Verhüllter Tag, S. 217.

chen Machtfülle das geistliche Schwert für weltliche Zwecke, das weltliche für geistliche Zwecke zu gebrauchen, für Schneider liegt in *jedem* Zusammengehen der Kirche und des Staates eine unlösbare Problematik: „Die politische Macht wird die Kirche Jesu Christi niemals schützen, ohne sie zu mißbrauchen. Die Kirche wird den Staat nie anerkennen, ohne die Botschaft abzuschwächen. Der Staatsmann, auch der gläubige, wird nie den Herrn in ihr ansprechen, sondern die Macht."[16]

So viel Wahres auch Schneiders Aussagen enthalten, man wird den Eindruck nicht los, daß er Probleme heraufbeschwört, die er nicht bewältigen kann. Eine eingehende Auseinandersetzung mit seiner tragischen Weltanschauung führte hier zu weit. Sie ist obendrein schon von Urs v. Balthasar geleistet worden, und zwar in einer Weise, die einfühlendes Verstehen, kritischen Abstand und förderndes Weiterdenken vorbildlich verbindet.[17] Wir dürfen uns daher kurz fassen.

Schneider hält sich an die Geschichte, und da geht es freilich gegensätzlich zu; aber er hat die Neigung, die dort erlebten Gegensätze vorschnell zu verabsolutieren. Wer ins Absolute vorstoßen und sich ihm wenigstens nähern will, kann der Philosophie nicht entraten; Schneider gesteht jedoch selbst, daß er zeitlebens mit Philosophie nichts anfangen konnte. Seine Deutungen befriedigen nicht ganz. Nach katholischer Anschauung ist nämlich der Boden, auf dem die Kämpfe der Geschichte ausgetragen werden, keineswegs notwendig in solche Gegensätze gespalten, wie Schneider annimmt: Das Sein ist nicht tragisch, auch nicht das Verhältnis von natürlichem und übernatürlichem Sein. Die Schöpfungsordnung der Welt ist nicht tragisch; selbst der Sündenfall hat ihre Wesensstruktur nicht so erschüttert, daß sie einfachhin ihre tragende Kraft verloren hätte. Die Macht, das Zentralproblem Schneiders, gründet fest auf diesem Boden, nämlich auf der Wesensstruktur des Menschen. Irdische Macht, staatliche Autorität sind also nicht nur nicht böse, was Schneider zugibt, sondern an sich gut; doch dazu hat sich Schneider noch nicht durchgerungen. Das gilt sogar — hier dürfte Schneider aufbegehren — für den mit der erbsündlichen Ordnung notwendig gewordenen Zwangscharakter der Macht und für das Recht auf die Waffe im Fall berechtigter Abwehr. Zur katholischen Weltanschauung gehört die Lehre von der Analogie des Seins; sie läßt nicht zu, daß der Mensch in den Widerspruch zwischen Gott und Welt hineingestellt und so notwendig schuldig wird.

Für die Kirche und das Papsttum folgt daraus: Einsatz von Macht durch die Kirche bedeutet keinen Widerspruch mit der Tatsache, daß sie die Gnade zu verwalten hat und unter dem Gesetz des Kreuzes steht. Ganz abgesehen von der geistlichen Gewalt, die ihr Christus zum Gebrauch anvertraut hat,

[16] Ebd. S. 153.

[17] Siehe o. Anm. 5; zum Folgenden vgl. vor allem S. 95—118; 130—135; 186—200 (die dort gegebene Analyse des kirchlichen Amtes muß ich leider übergehen).

muß die Kirche nicht notwendig in Gegensatz zu sich selbst geraten, wenn sie zur Sicherung ihrer Aufgabe weltliche Rechte erwirbt oder sich mit der weltlichen Gewalt verständigt; denn Recht, Staat, irdische Macht sind an sich gut. Anerkennung des Staates kann zwar unter Umständen die Kraft der Frohbotschaft mindern — sie hat es nicht selten getan —, aber sie muß es nicht; im Gegenteil, sie kann sie genau so gut stärken. Christus hat die Apostel, die Amtsträger der Kirche, in die Welt gesandt, damit sie die Völker lehren, sie taufen und sie halten heißen, was er befohlen. Ihre Sendung in die Welt will doch offenbar, daß sie mit den Mächten in Berührung kommen sollen. Das Wort des Herrn „hätte den Dienenden nicht auf den Weg des Amtes gesetzt, wenn dieser Weg notwendig zur Schuld führen müßte."[18]

Einer Klärung bedarf weiter das Verhältnis der Kirche zum Kreuz und zur Auferstehung des Herrn. Sicher ragt schon in diese Welt etwas vom Sieg des Auferstandenen hinein; insofern verkörpert die Kirche den Triumph des Herrn. Aber die Verkörperung des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn gehört doch wohl zunächst der sakramentalen und gnadenhaften Ordnung an. In der geschichtlichen Ordnung gilt für die Kirche einfachhin die Nachfolge des irdischen Lebens Christi, des Menschensohns der Evangelien mit dem bitteren Ende am Kreuz. Dies will jedoch, wie Balthasar gut herausstellt, richtig verstanden sein. Christus hat 33 Jahre gelebt, und nur ein Tag füllte sein Leiden aus. Vorher, da die vom Vater festgesetzte Stunde noch nicht gekommen, ist er den Verfolgern ausgewichen und hat dem Volk Israel das Gottesreich gepredigt. „Nicht immer, auch für die Kirche nicht, ist Stunde des Leidens; es gibt — und vielleicht ist sie länger — die Stunde des Ausweichens. In dieser längeren Stunde lebt die Kirche unter den Gemeinschaften dieser Welt."[19] Denn die Kirche ist zu den Völkern gesandt, das Evangelium zu verkünden. Das ist ihre eigentliche Aufgabe. Das Leiden wird ihr dabei nicht erspart bleiben; „dennoch hat der Herr die Seinen aus seiner Allmacht nicht darum zu den Völkern gesandt, damit sie leiden und untergehen, sondern damit die Völker das Licht sehen und sich bekehren. Leiden und Untergang sollen im Dienste des Zeugnisses stehen; nicht umgekehrt."[20]

Dennoch fühlt sich jeder erschüttert, der Schneiders Drama offenen Herzens liest. Dürfte den Dichter auch sein Hang zum Dunklen und Schweren „die Ordnung des weltlichen und des geistlichen Schwertes in einer Gebärde beklagen lassen, die weder Gott der Schöpfer in seiner Schöpfung noch Gott Sohn in seiner Erlösung zeigt",[21] im konkret geschichtlichen Raum, dem Ort des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, stehen Natur und Übernatur, Macht und Gnade, Staat und Kirche, kirchliche Autorität und Einzelgewissen und vieles andere oft nicht in gottgewollter fruchtbarer Spannung zueinander, sondern in tödlichem Kampf gegeneinander. Und gerade jene eigenar-

[18] H. U. v. Balthasar, a. a. O. S. 200.
[19] Ebd. S. 193. [20] Ebd. S. 199. [21] Ebd. S. 196.

tige Verflechtung von Kirche und Welt, jenes Wesensmerkmal abendländischer Geschichte, hat tatsächlich nicht wenig Unheil angerichtet. Allzu oft sind Päpste oder Staatenlenker der Versuchung erlegen, Geistliches oder Weltliches für ihre Machtzwecke zu mißbrauchen. Es braucht nicht immer persönliche Schuld vorzuliegen. Jeder Mensch ist Kind seiner Zeit, und jede Zeit ist mit Mängeln behaftet. So haben die Menschen des gläubigen Mittelalters bisweilen Taten verübt, vor denen uns heute schaudert. Der Ketzerkreuzzug Innocenz' III. gehört dazu; Schneider hat recht, wenn er unbarmherzig auf diese Wunde den Finger legt. Gewiß können wir die Entscheidung des Papstes aus seiner Zeit heraus verstehen, aber das hilft uns nicht über die Tatsache hinweg, daß eine glaubensfrohe Zeit, ein tief religiöser Papst, wie es Innocenz zweifellos war, den Geist des Evangeliums dermaßen verkehren konnten.

Wir müssen Schneiders Mut haben und uns dem Irrtum stellen, dem die Christenheit zu allen Zeiten ausgesetzt und dem sie damals erlegen ist: Man hat der Ungeduld nachgegeben und das Gottesreich sozusagen hier auf die Erde verpflanzen wollen; in einem irdischen Gottesreich konnten freilich die Ketzer als Hochverräter erscheinen. Und Innocenz selbst — wiederum müssen wir Schneider zustimmen — trachtete tatsächlich, in der von ihm geleiteten Kirche und Christenheit so etwas wie den Triumph des auferstandenen Herrn zu verkörpern. Das Herrscherliche, sosehr er es als Dienst verstand, überwog bei ihm das keineswegs fehlende Priesterliche. Wenn schon ein so hochgesinnter, um die gottgesetzte Ordnung ehrlich bemühter Papst wie Innocenz III. dem Geist der Zeit seinen Tribut zollte, um wie viel mehr mußten ihm weniger hochgesinnte Amtsträger zum Schaden des Evangeliums unterliegen.

Das Mittelalter ist tot. Aber auch Vergangenheit ist mächtig, sie lebt in uns weiter. Es genügt daher nicht, sich gedankenlos vom Strom der Zeit forttragen zu lassen; die Vergangenheit will innerlich verarbeitet sein. Haben wir das, was vom Mittelalter zu überwinden war, wirklich überwunden, so überwunden, daß dieser wichtige Abschnitt christlicher Vergangenheit im Bewußtsein der heutigen Gläubigen verwandelt, geläutert, überhöht und damit „aufgehoben" ist? Doch nicht nur das Mittelalter steht in Frage; denn die Probleme, die dort zu bewältigen waren, sind zu einem großen Teil auch unsere Probleme. Zu allen Zeiten muß die Kirche um ihr rechtes Verhältnis zur Welt ringen. Immer steht sie dabei vor der Notwendigkeit, in stetem Abschied sich dem neuen Anruf Gottes zu stellen. Mit Recht bemerkt Schneider: „Die Kirche verwächst mit dem Gehalt, der Gestalt der Zeiten. Es ist ihre Jugend — und zugleich das Geheimnis der Geschichte —, daß sie herausgetrieben wird aus den Zeiten, mit denen sie verwachsen mußte, daß sie gezwungen wird, sich zu befreien."[22] Die festgefügte Form der Kirche, dieses tröstliche Zeichen ihrer göttlichen Sendung, darf nicht dazu führen, daß

[22] Verhüllter Tag, S. 173.

wir es uns bequem machen und der Dinge warten, die da kommen. Die geschichtliche Wende, worin wir heute stehen, verlangt gespanntestes Hinhorchen auf das, was Gott will. Hier vermag Schneider viel zu sagen. Wenn er uns im Aufzeigen der Widersprüche, wie sie sich tatsächlich auf dem Feld der Geschichte ausgewirkt haben, aufrüttelt und das Gewissen schärft, so müssen wir ihm dankbar sein, auch wenn uns sein Wort in einem allzu dunklen, tragisch beschwerten Ton erreicht.

# Arbeit und Muße

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Arbeitszeitverkürzung, um mehr Freizeit zu gewinnen, lautet die übliche und zweifellos berechtigte Forderung. Aber bereits das Aktionsprogramm des DGB, das als ersten Punkt „kürzere Arbeitszeit" fordert, stellt diese Forderung der organisierten Arbeitnehmerschaft in einen umfassenderen Zusammenhang. Gewiß wird an erster Stelle darauf hingewiesen, „zur Auffrischung der erschöpften Kräfte reich(t)en die Ruhezeiten nicht mehr aus", wozu bereits zu bemerken ist, daß immerhin Ruhezeit und Freizeit des gewöhnlichen Sprachgebrauchs auch schon nicht ganz dasselbe sind, wie die Tatsache beweist, daß viel Betriebsamkeit sich der „Freizeitgestaltung" zuwendet, dagegen wenigstens bisher von „Ruhezeitgestaltung" noch nicht geredet wird; die Ruhezeit darf sich noch schüchterne Hoffnung machen, in Ruhe gelassen zu werden; sie „gestalten" zu wollen, hieße ja in der Tat, sie erschlagen. Unmittelbar anschließend folgt im Aktionsprogramm der Satz: „Die soziale und sittliche Grundlage des Familienlebens ist bedroht"; damit ist zum Ausdruck gebracht, die Verkürzung der Arbeitszeit solle dem Familienleben, zunächst und unmittelbar offenbar durch mehr Zeit zum Beisammensein mit der Familie, zustatten kommen. An letzter Stelle aber — offensichtlich ist die Reihenfolge als Steigerung angelegt — heißt es: „Die Verkürzung der Arbeitszeit hat ... auch große kulturelle Bedeutung", was damit begründet wird, „in der Zeit der Hast und Unruhe (sei) es unerläßlich, dem Menschen wieder die Zeit zu geben, zu sich selbst zu finden". Damit ist in der Tat das Entscheidende gesagt: der Mensch bedarf der Ruhe, um zu sich selbst — und als Christen fügen wir hinzu: — und zu seinem Gott zu finden. Diese Zeit, die dem Menschen zu Gebote steht oder doch zu Gebote stehen soll, um aus der Hetze und dem Trubel sich zu lösen und zu sich selbst zu kommen, zutiefst in seinem Inneren zweisam mit seinem Gott zu sein, diese Zeit führt nicht die Bezeichnung „Freizeit"; wir nennen sie vielmehr „Muße".

So führt die Arbeitszeitverkürzung entweder zu vermehrter Freizeit, die sehr viele Menschen, weil sie nichts damit anzufangen wissen, durch Rummel und Betrieb sich „vertreiben" müssen, oder zu mehr Ruhezeit, die zu ausgiebigerer Entspannung dient, an erster Stelle durch ausreichenden Schlaf, aber auch durch Aufenthalt in frischer Luft, vielleicht sogar an klimatisch günstigem und landschaftlich schönem Ort, oder endlich zu echter Muße. Letzteres ist ein sozial-kulturelles Hochziel ersten Ranges.

Ein bekannter Industrieller hat jüngst in einem sehr bemerkenswerten Schriftchen[1] die Bedeutung, aber auch die Problematik der Muße herausgearbeitet. Er teilt die Menschen in zwei Klassen ein, nicht nach dem bekannten Marx'schen Schema der kapitalistischen Klassengesellschaft, sondern in Menschen, die Muße haben, und solche, die keine Muße haben. In der Vergangenheit — und für weite Teile der Welt, die sogenannten unterentwickelten Gebiete oder, wie wir es neuerdings höflicher auszudrücken pflegen: die Entwicklungsländer, ist diese Vergangenheit noch gegenwärtig — befand bzw. befindet sich der weitaus größte Teil der Menschen in der Zwangslage, soweit sie nicht schon den besten Teil ihrer Arbeitskraft in Frondiensten zugunsten einer an Zahl geringen Herrenschicht verbrauchen müssen, um der Lebensnot willen bis zur Erschöpfung der Kräfte zu arbeiten. Die Mehrzahl der Menschen arbeitet Tag um Tag schwer, bis sie vor Müdigkeit umfällt; Muße ist für sie kein Begriff. Auch bei uns liegt ein solcher Zustand zeitlich noch gar nicht so weit zurück; es gibt auch heute noch Bevölkerungskreise — wohl mehr unter den kleinen selbständig Erwerbstätigen als unter der im großen und ganzen durch gesetzliche Regelung der Arbeitszeit wirksam geschützten Arbeitnehmerschaft —, die sich nur über die Einteilung ihrer Arbeitszeit, nicht aber über die Verwendung arbeitsfreier Zeit Gedanken zu machen brauchen. Der früher allgemein oder doch weit verbreitete Zustand wirkt nach der Meinung sachkundiger Beurteiler noch darin nach, daß weite Kreise unseres Volkes bis heute nicht gelernt haben, frei und überlegt über ihre Zeit zu verfügen: die Sacherfordernisse der Arbeit schreiben die Einteilung der Zeit mehr oder weniger zwingend vor, und man fügt sich diesem Zwang, entspricht aus Gewohnheit oder auch aus Einsicht diesen Erfordernissen; das hat man gelernt, die dazu nötigen Erfahrungen ererbt; für die Verwendung *freier* Zeit Erfahrungen zu sammeln hatten die Vorfahren und hatte man selbst noch keine Gelegenheit, und so steht man vor dieser Aufgabe hilflos da. Gewiß darf das nicht verallgemeinert werden, aber in gewissem, wahrscheinlich gar nicht so unbedeutendem Umfang trifft es zu.

Also: Muße war — und ist heute noch in einem großen Teil der Welt — das Vorrecht einer ausgesprochenen gesellschaftlichen Minderheit, einer Herrenschicht, von der nur gefragt werden kann, ob sie diese Muße zu nutzen

[1] *Adolf Mann*, Arbeit und Muße; Möglichkeiten der Persönlichkeitsentfaltung für den Menschen in der heutigen Industrie. Aktuelle Betriebsfragen Heft 27, Verlag August Lutzeyer GmbH, Baden-Baden und Frankfurt/M. 1957.

versteht oder in „Müßiggang" vertut — ist doch Müßiggang nichts anderes als die nutzlos vertane, vergeudete Muße. Daß diese auf der Fron der jeder Muße entbehrenden breiten Massen des Volkes (oder der Sklaven) aufgebaute Muße einer kleinen gesellschaftlichen Minderheit bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten immer wieder zu kulturellen Höchstleistungen wissenschaftlicher oder künstlerischer Art geführt hat, ist ebenso unbestritten wie die Tatsache, daß der Gebrauch, den die gesellschaftliche Ober- oder Herrenschicht von ihrer Muße und von der Arbeitskraft der breiten Massen gemacht hat, in großem Umfang wahnwitzig und verbrecherisch gewesen ist, sich von unsinnigem Prunk bis zu blutigen Tier- und Menschenhetzen, zu Privat- und Staatskriegen erstreckt hat.

Der Ausschluß der großen Mehrzahl der Menschen von der Muße war bzw. ist in den zurückgebliebenen Ländern die Folge dessen, was wir die „Urarmut" nennen: die menschliche Arbeitskraft reicht nicht zu mehr als zur Beschaffung des kümmerlichen Lebensunterhalts für die Masse der Bevölkerung und zu einigem peinlich in die Augen springenden, mengenmäßig aber nicht ins Gewicht fallenden Luxus für eine winzige Minderheit. Die ungeheuere Steigerung der Produktivität der Arbeit durch die heutige industrielle Technik, die auch die agrarische Produktion umgewälzt hat, räumt mit dieser „Urarmut" mehr und mehr auf. „Arme" werden wir immer unter uns haben (Mt 26, 11), d. i. Mitmenschen, die von individuellen Schicksalschlägen oder individueller Not betroffen Mangel und Entbehrung leiden und daher auf unsere Hilfe angewiesen sind; Bevölkerungsschichten, die als ganze trotz angestrengter Arbeit nur ein kümmerliches Dasein fristen, gar an Unterernährung leiden, kennen wir — von außergewöhnlichen Katastrophen abgesehen, die aber auch in erstaunlich kurzer Zeit überwunden werden — in unsern Ländern nicht mehr. Von der materiellen Seite her sind heute bei uns alle Voraussetzungen gegeben, daß nicht mehr bloß eine kleine gesellschaftliche Minderheit, sondern alle Kreise der Bevölkerung an der Muße teilhaben können. Das bedeutet eine soziale Umwälzung, die gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann.

Die Voraussetzungen sind gegeben, d. h. wir sind in der Lage, Güter in ausreichender Menge zu schaffen, um der Gesamtheit der Bevölkerung eine keineswegs notdürftige, sondern eine durchaus als „gehoben" zu bezeichnende, bis vor wenigen Jahrzehnten auch den begüterten Kreisen noch unerreichbare Lebenshaltung zu gestatten, *ohne* dafür unsere Arbeitskraft bis zum äußersten anspannen zu müssen. Der Produktivitätsfortschritt ermöglicht eine absolut und je Kopf ständig steigende Versorgung mit Gütern aller Art bei ständig sich mindernder Arbeitszeit. Allerdings bleibt dabei zunächst noch die Frage offen, ob die gesteigerte Intensität der Arbeit nicht trotz verkürzter Arbeitszeit an den Kräften, insbesondere an den Nerven der Menschen mehr zehrt als der frühere lange und mühselige Arbeitstag mit überwiegend körperlicher Anstrengung. So mag es sein, daß die heutige Produk-

tionsweise in manchen Fällen als Raubbau an den menschlichen Kräften zu bezeichnen ist, indem die Arbeitszeitverkürzung nur durch zunehmende, schließlich ins Unerträgliche gehende Hetze erkauft wird. Aber dem braucht nicht so zu sein, und gerade die jüngste Entwicklung beweist, daß die Technik sehr wohl in der Lage ist, die Produktivität der menschlichen Arbeit zu steigern und dabei nicht allein die Muskeln des arbeitenden Menschen zu entlasten, sondern auch seine Nerven zu schonen. Soweit also die Voraussetzungen dafür, daß der Gesamtheit der Bevölkerung der Zugang zur Muße offensteht, in unsern Industrieländern noch nicht voll verwirklicht sind, sind wir jedenfalls nicht mehr weit davon entfernt, und läßt das Ziel sich unschwer in Kürze erreichen. Was die Produktion der Sachgüter angeht, bestehen ernstliche Schwierigkeiten höchstens in kleinbäuerlichen Familienbetrieben; anders steht es allerdings um die persönlichen Dienstleistungen: die Überlastung einmal der Mütter, die ohne Hilfskraft für mehrere kleine Kinder zu sorgen haben, zum andernmal der Pflegekräfte (Krankenschwestern u. a. m.) spottet bisher noch der „Rationalisierung"; für die letzteren hat sogar im Gegenteil der Einzug der modernen Technik in die Heilkunde nur noch neue Belastungen gebracht.

Aber angenommen, die Voraussetzungen seien in vollem Maß verwirklicht; ist damit die Aufgabe gelöst? Oder fängt sie dann gerade erst an? Wenn der Zugang zur Muße nicht mehr das Privileg einer gesellschaftlichen Minderheit ist, sondern allen als selbstverständliches Recht zusteht, haben damit alle Menschen auch wirklich „Muße"? Oder wird die Muße auch weiterhin das Vorrecht einer *Elite* sein, nur daß es eine andere Elite sein wird als ehedem und daß diese andere Elite von ihrer Muße — wie wir hoffen — auch einen anderen, besseren Gebrauch machen wird?

Mehr „Freizeit" wird mehr oder weniger allen zu Gebote stehen. Gewiß werden viele auch einen Teil dieser vermehrten Freizeit als „Ruhezeit" benutzen, und soweit ist es gut und recht. Aber Freizeit und selbst Ruhezeit sind ja noch nicht „Muße", mögen auch die Übergänge fließend sein. Zur Muße gehört — nach der Beschreibung, die das gewerkschaftliche Aktionsprogramm von der Muße gibt —, daß der Mensch zu sich selber findet. In der Arbeit ist der Mensch der Gefahr ausgesetzt, sich an die Arbeit zu verlieren; das gilt von der geistigen Arbeit nicht weniger als von der körperlichen, von der selbständigen und selbstbestimmten Arbeit, so namentlich von der unternehmerischen Tätigkeit, nicht minder, ja noch sehr viel mehr als von der unselbständigen und fremdbestimmten Arbeit. Wer sich ganz an die Arbeit verliert, wird nur schwer den Weg zu sich selbst zurückfinden. Er kann in einen Zustand geraten, bei dem er ständiger Arbeit oder jedenfalls dessen, was er für Arbeit hält, ständiger Unrast bedarf, um damit die innere Leere zu übertönen, die ihn angähnt, sobald kein äußeres Getriebe ihn von sich selbst ablenkt. Wie der Mensch in der Arbeit sich verhält, ist weitgehend

vorwegbestimmend dafür, ob er der Muße fähig ist, sich der Muße fähig erhält oder sich dieser Fähigkeit beraubt.

Ein Scherzwort, dem ein tiefernster Sinn zugrundeliegt, hat für den arbeitsfreien Samstag, den die angestrebte und allmählich sich anbahnende Fünf-Tage-Woche bringen soll, bereits den Namen „Tag der deutschen Schwarzarbeit" geprägt. Der Deutsche werde es nicht über sich bringen, an diesem Tag von der Arbeit abzulassen. In vielen Fällen wird es das Erwerbsstreben sein, das ja auch heute immer wieder zur Überstundenarbeit drängt, auch wenn der dadurch erzielte zusätzliche Verdienst keineswegs zum Auskommen benötigt wird. In zahlreichen andern Fällen wird es der unbändige deutsche Fleiß sein, der dem Deutschen ein schlechtes Gewissen verursacht, wenn er nicht das Bewußtsein hat, rechtschaffene Arbeit zu verrichten. Soweit es sich dabei um Arbeit im Familienkreis, in Haus und Garten handelt, ist gegen diese Arbeit auch nichts einzuwenden; als Ausgleich gegenüber der an den anderen Wochentagen im Betrieb zu leistenden Arbeit kann sie in den rechten Grenzen geradezu eine Entspannung sein, einigermaßen geruhsam vollzogen, einer Ruhezeit gleich- oder doch nahekommen, mit rechtem Sinn erfüllt und in Gemeinschaft mit den Familienangehörigen, namentlich mit den eigenen Kindern ausgeübt, sogar zum kulturellen Rang der Muße sich erheben. Solche Arbeit am freien Samstag verdient die Brandmarkung als „Schwarzarbeit" bestimmt nicht.

Größer noch als beim Handarbeiter ist die Gefahr beim Kopfarbeiter und zwar gerade beim hochqualifizierten Kopfarbeiter. Dahin zählt die unternehmerische Tätigkeit, sei es des Eigentümer-Unternehmers, sei es des Managers, in dessen Kopf die Gedanken rastlos weitergehen, der, wenn er seine Sekretärin nicht zur Verfügung hat (wie oft müssen übrigens Chef-Sekretärinnen über die regelmäßige Arbeitszeit hinaus bereitstehen!), sein Diktiergerät bespricht, zu den unmöglichsten Zeiten bei Tag und bei Nacht, Sonntags wie Werktags seine Mitarbeiter anruft, um Auskünfte einzuholen oder Weisungen zu erteilen usw. usw. Bei Parlamentariern, bei Rechtsanwälten und Syndici, bei Journalisten, ja auch bei Männern der Wissenschaft, die sich einem Lebenswerk verschrieben haben, von einer Aufgabe gepackt sind und sozusagen von ihr aufgefressen werden, verhält es sich kaum anders. Mag auch dieses Lebenswerk, mag diese Aufgabe von hohem kulturellem Rang sein; dieses Sich-selbst-verlieren, und sei es selbst an ein Lebenswerk oder eine Aufgabe allerhöchsten Ranges, ist Unkultur, ist eigentliches Versagen in dem, was den Menschen zum Menschen macht, nicht Persönlichkeitsentfaltung, sondern Entleerung und Preisgabe der höchsten Persönlichkeitswerte. Der Mensch ist dazu berufen, in freier Selbstbestimmung und Selbstverantwortung Herr seiner selbst zu sein; läßt er die Arbeit, gleichviel welche es ist, über sich Herr werden, so gibt er die Krone seiner Menschenwürde preis. Entartet obendrein die Arbeit, wie es alsdann nur allzu leicht geschieht, zur bloßen Geschäftigkeit oder Betriebsamkeit, zum klappernden oder pol-

ternden Leerlauf, dann ist es vollends um den Menschen geschehen. Ob es eine „Manager-Krankheit" als medizinischen Befund gibt, ist umstritten; der hier beschriebene *anthropologische* Befund der Managerkrankheit dagegen ist zu verbreitet und zu bekannt, um bezweifelt werden zu können.

Für eine überaus große Zahl von Menschen ist so oder so das Ausgegossensein in die Dinge der Umwelt, die Zerfahrenheit als konstitutiver Mangel oder als charakterliche Schwäche und persönliche Schuld das Hindernis, das sie nicht zur Muße, zum Zu-sich-selber-finden kommen läßt. Soweit Muße auch das Gelöstsein und die Entspannung in sich schließt, wird sie auch denen versagt sein, die, von einem hohen, vielleicht allerdings einseitig entwickelten Pflichtbewußtsein geleitet, ununterbrochen Leistung, ja Höchstleistung von sich verlangen und mit Aufbietung aller Kräfte sich abringen; diesen „amusischen" Naturen ist jedoch das Wesentliche der Muße zugänglich, d. i. die den Gegensatz zur Ausgegossenheit bildende geistige Konzentration, zutiefst die Sammlung im Gebet, d. h. in Gott. — Wer sich in der Arbeit und an die Arbeit verliert, sich vom Lärm oder vom Rausch der Hetze und des Trubels betäuben läßt, wird auch in der arbeitsfreien Zeit nicht zu sich selbst und noch weniger zu Gott, dem er nur in der Stille seines Herzens begegnen könnte, zurückfinden. Zu einem Teil wirkt die natürliche Anlage dafür bestimmend, zu einem andern Teil die Umwelteinflüsse, wie namentlich Erziehung und Gewöhnung; schließlich und letztlich entscheidet die freie Selbstbestimmung und Selbsterziehung; der Anteil, den Gottes Gnade, die äußere Führung der göttlichen Vorsehung und das innere Wirken des Heiligen Geistes daran haben, versteht sich für den Christen von selbst.[2]

So ist es in der Tat auch unter den heutigen Verhältnissen nur eine *Elite,* der echte Muße vergönnt ist. Aber auch hier greift, wenn schon nicht gleich ein Kreislauf, so doch eine Auswechselung der Eliten Platz. Unter den früheren Verhältnissen war es eine schmale gesellschaftliche Schicht, die nur, indem sie von einer breiten Masse zu einem Leben der Arbeitsfron verurteilter Menschen getragen wurde, sich der Chance der Muße erfreute, überdies in allergrößtem Ausmaß die Muße als Luxus entwertete und mißbrauchte. Adolf Mann (a. a. O.) spricht von *„umweltbedingter* Potenz zur Muße". Diese „Elite" mit ihrer umweltbedingten Potenz zur Muße ist heute in Auflösung begriffen. Dafür kommt eine neue Elite herauf; ihre Eigenart erblickt Adolf Mann in *„subjektiver* Potenz zur Muße, d. h. aus freiem menschlichem Bedürfnis und Vermögen" und spricht folgerecht von einer „Klassifizierung nach subjektiven Anlagen, nicht nach Umwelt" bzw. auf der Gegenseite von *„subjektiver* Impotenz zur Muße".[3] Darin steckt eine außerordentlich be-

[2] Diese „Selbstverständlichkeit" zu betonen erschien gegenüber einem gelegentlich von evangelisch-theologischer Seite erhobenen Einwand geboten: weder die katholische Arbeits- und Berufsauffassung noch die katholische Auffassung von der Muße und der in ihr sich vollziehenden Reifung der Persönlichkeit ist pelagianisch oder auch nur semipelagianisch infiziert.

[3] Vgl. das der Schrift als Anlage 2 beigegebene Faltblatt.

deutsame kulturhistorische Erkenntnis. Die neue Elite ist nicht gebunden an Vorrechte der Geburt oder des Besitzes oder selbst der Bildung und der ihr vorgegebenen Bildungsmöglichkeiten; sie wird ausschließlich begründet durch persönliche menschliche Qualitäten. Allerdings dürfte Mann zu einseitig auf „Anlage", „Bedürfnis", „Vermögen" abheben gegenüber dem Anteil, der freier Selbstbestimmung und verantwortlicher Selbsterziehung zukommt. Zwar wird der Aufstieg in die Elite auf „Aktivierung" der subjektbedingten Fähigkeit zurückgeführt; indem aber der Abstieg der subjektiven *Un*fähigkeit zugeschrieben wird, erscheint diese Aktivierung eben doch mehr als Ausfluß der Anlage denn als freie sittliche Tat.

Muß daher hier ein Vorbehalt gegenüber Mann's im übrigen so einleuchtender, überdies so anschaulich dargebotener Deutung angemeldet werden, so besteht umso vollkommenere Übereinstimmung, wenn Mann weder die Arbeit noch die Muße verabsolutiert, das Auszeichnende der Elite vielmehr in der *Integration* von Arbeit und Muße erblickt. Beides gehört zur vollen Entfaltung der Persönlichkeit: sowohl das Sich-auswirken in der Arbeit als auch das Zu-sich-selbst-kommen in der Muße. Genau das ist — wie auch Adolf Mann ausdrücklich hervorhebt — die alte benediktinische Weisheit des 'ora et labora'. Für das humanitäre Ethos erschöpft das orare sich in Zu-sich-selbst-kommen des Menschen; für den christlichen Glauben, der im Menschen das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes sieht, führt das Zu-sich-selbst-kommen des Menschen über sich selbst hinaus; der gläubige Christ, wann anders er wirklich zu sich selbst kommt, findet nicht allein sich selbst, sondern findet in der Stille seines zur Ruhe kommenden Herzens seinen Gott. In Gott sind Wirken und Ruhen eins, für uns Menschen in diesem zeitlichen Leben noch nicht. Darum gilt es für uns, die Einheit und Sinnganzheit von Arbeit und Muße erst zu finden. Soll die Arbeit mehr sein als irgend ein inhaltlich belangloses Tun nur um des Broterwerbs willen, soll sie Persönlichkeitsentfaltung des Menschen sein, dann darf der Mensch sich nicht an sie oder in ihr verlieren; auch in der Arbeit gilt es, soviel es dem Menschen mit Gottes Gnade gegeben ist, die innere Muße, christlich gesprochen: die Verbundenheit des Herzens mit Gott, zu wahren. Und soll die Muße mehr sein als bloße Arbeitspause, soll sie nicht Leere bedeuten sondern Fülle, dann bedarf sie der Ausrichtung auf das, was dem Menschenleben Inhalt geben soll, auf sinnvolles, werthaftes Wirken, christlich gesprochen: auf den Dienst, die Erfüllung des heiligen Willens Gottes.

# Studentenförderung

*Eine kritische Würdigung*

ALFONS SCHRAINER

Die Studentenförderung, die seit Jahren beraten und gefordert wird, ist nunmehr in ein entscheidendes Stadium getreten. Seit der Hochschulreformtagung in Bad Honnef im Oktober 1955, die ein Modell für Studentenförderung der Hochschulen der Bundesrepublik erarbeitet hat, ist das Problem publizistisch immer wieder aufgegriffen und behandelt worden, und die Hochschulen wie die Studentenschaft wurden nicht müde, auf die dringende Notwendigkeit einer zeitgerechten, großzügigen Studentenförderung hinzuweisen. Die Ministerpräsidenten in der Bundesrepublik Deutschland maßen dem Problem offensichtlich eine so grundsätzliche politische Bedeutung bei, daß sie es von der Fachebene der Unterrichtsverwaltung in die Ministerpräsidentenebene hoben und es kürzlich zum Gegenstand der Beratung einer Ministerpräsidentenkonferenz machten. Die Kultusminister der Länder haben sich in einer ihrer letzten Plenarsitzungen ausdrücklich zum „Honnefer Modell" bekannt. Die Westdeutsche Rektorenkonferenz hat im Anschluß an eine Sitzung Mitte März dieses Jahres gleichfalls die Verwirklichung der Honnefer Beschlüsse gefordert. Die Frage steht zur Zeit in allen Landtagen sowie im Bundestag zur Debatte, und es ist damit zu rechnen, daß im neuen Haushaltsjahr, das am 1. April 1957 begann, Bund und Länder erhebliche Mittel bereitstellen, um eine großzügige Studentenförderung einzuleiten, die natürlich erst im Verlauf von Jahren voll wirksam werden kann.

Das Problem der Studentenförderung hat sich im Jahre 1956 entscheidend entzündet an der Debatte um den technischen Nachwuchs. Dabei handelte es sich nicht so sehr um den technischen Nachwuchs an den Hochschulen, sondern vielmehr um den Nachwuchs an den Fachschulen. In Fortsetzung dieser Überlegungen mußten auch die höheren Schulen und die Fachschulen in die Förderungserwägungen einbezogen werden. Die Frage wurde dadurch namentlich für den Außenstehenden vielschichtig und verwirrend, und verwirrend wirken auch die Formulierungen, denen man im Zusammenhang mit der „Studentenförderung" begegnet. Man spricht von der Förderung des technischen Nachwuchses, von der Förderung des akademischen Nachwuchses, worunter man einschränkend im Regelfall nur die Förderung des Hochschullehrernachwuchses versteht, ganz allgemein von Begabtenförderung, von Elitebildung und ähnlichem mehr. Diesen verwirrenden Formulierungen entsprechen auch die manchmal geradezu phantastisch anmutenden Summen, die zur Bewältigung des Problems gefordert und in der Öffentlichkeit genannt werden. Auch sie tragen keineswegs zur Klärung und Abgrenzung der einzelnen Problemkreise bei, ja, sie belasten vielmehr die berechtigten

Forderungen und Wünsche. Zur Klarstellung muß darum gesagt werden, daß sich diese Überlegungen auf das Problem der Förderung der Studierenden der Hochschulen und zwar vornehmlich der wissenschaftlichen Hochschulen beschränken. Dabei soll die große Bedeutung der Förderung außerhalb des Hochschulraumes nicht verkannt werden.

Es ist ohne Zweifel, daß es sich bei der Studentenförderung um ein echtes, schwerwiegendes und weitreichendes Problem, ja um eine existentielle Frage des gesamten Volkes handelt. Das Gewicht, das diese Frage für die Zukunft von Volk und Staat hat, macht es schlechterdings unverständlich, daß seit 1945 fast 12 Jahre ins Land gehen mußten, ehe man daranging, hier Entscheidendes einzuleiten. Diese Kritik kann nicht durch den Hinweis auf die gewaltigen Aufgaben, die es nach 1945 zu bewältigen galt, und auch nicht durch den Hinweis auf den Wiederaufbau der zerstörten Hochschulen voll entkräftet werden. Es besteht eine Rangordnung der Notwendigkeiten. Der akademische Nachwuchs und sein geistig-charakterliches Gesicht ist eine so entscheidende potentielle Größe im Gefüge eines Volkes, daß seine Pflege und Förderung jede begrenzte Interessen- und Parteipolitik von selbst verbietet.

Das, was die akademische Schicht ist, tut und unterläßt, geht jedermann an und jedermann ist letztlich davon betroffen. Es ist darum zu wünschen, daß die Studentenförderung, die erstmals großzügig im Wahljahr 1957 beginnen soll, nicht zum Gegenstand wahlpolitischer Überlegungen oder gar zu wahlpolitischer Propaganda gemacht wird. Dieser Wunsch erscheint berechtigt, wenn man z. B. in der Tagespresse liest, daß der Deutsche Bundesstudentenring kürzlich in einer Sitzung in Bielefeld die in ihm zusammengeschlossenen 190000 Mitglieder — offensichtlich in völliger Verkennung der geeigneten Mittel zur Durchsetzung seiner Wünsche und Forderungen — noch in diesem Jahr zu Vorlesungsstreiks und Protestkundgebungen aufrufen will, wenn die geforderten 120 Millionen Mark für Studentenförderung nicht noch im laufenden Jahre von Bund und Ländern bereitgestellt werden. Es soll der Studentenschaft durchaus eine kräftige und vernehmliche Sprache zugebilligt werden, zumal sie sich seit Jahren um eine grundlegende Verbesserung des Stipendienwesens redlich bemüht. Wir wollen sogar die psychologische und propagandistische Wirkung dieser Drohung verstehen, die sie vielleicht auf manchen Volksvertreter auszuüben vermag. Eine ruhige und sachliche Überlegung aber muß doch zu dem Schluß kommen, daß ein Vorlesungsstreik ein *Bumerang* ist. Was aber die Forderung der Mittel angeht, so ist zu sagen, daß sich die Höhe der geforderten Mittel nach der Möglichkeit richten muß, diese Mittel auch sinnvoll und sachgemäß verteilen zu können. Es ist heute zu einer gern und mit einem gewissen Erfolg geübten, wenn auch nicht unbedenklichen Praxis geworden, namentlich bei Mitteln der öffentlichen Hand möglichst viel zu verlangen, damit man am Ende mit Sicherheit auch das erhält, was man wirklich nötig hat. Was aber bei dieser

Drohung in Bielefeld nachdenklich stimmt, ist die Tatsache, daß man ein Mittel aus der Rüstkammer des Klassenkampfes anwenden will, wenn die Forderungen unerfüllt bleiben. Es wäre wohl der Sache und dem Ansehen der Studentenschaft ein größerer Dienst geschehen, wenn diese Drohung unterblieben wäre.

Großzügige Studentenförderung tut not. Das Problem lebt heute im Bewußtsein der Öffentlichkeit noch viel zu sehr aus dem Erfahrungs- und Erlebnisraum des 19. Jahrhunderts. Im übrigen drängt sich die Frage auf, inwieweit überhaupt die Öffentlichkeit die Bedeutung der Studentenförderung erkennt und an der Erhaltung und Förderung geistiger Existenz tätigen Anteil nimmt. Diese Frage ist eng verknüpft mit einer anderen, nämlich inwieweit die Hochschule heute im Bewußtsein der Öffentlichkeit lebt und diese Öffentlichkeit formt. Man mag einwenden, daß es im Wesen der Hochschule und der Studentenschaft liegt, einer breiteren Öffentlichkeit entzogen zu sein. Darauf ist freilich zu sagen, daß das keineswegs immer so war und daß bei der heutigen mörderischen geistigen Auseinandersetzung der akademi-Schicht im ganzen und der jungen akademischen Generation im besonderen eine außerordentliche Aufmerksamkeit und Pflege zugewendet werden muß; denn sie sind, wenn auch gewiß nicht die einzigen, so doch die besonders vorbestimmten Streiter im geistigen Kampf. Gerade die Enttäuschung, welche die akademische Schicht in dieser Beziehung in der Vergangenheit bereitet hat, sollte Anruf und Verpflichtung sein, ihr besondere Hingabe und Aufmerksamkeit zuzuwenden. Sie ist sozusagen der Teil für das Ganze, und es leidet das Ganze, wenn dieser Teil leidet. Der geistige Kampf kann nicht bestanden werden mit Kanonen, ferngelenkten Geschossen und Atomwaffen, er wird entschieden auf der Walstatt des geistigen Raumes. Hier fallen die Würfel über Sein oder Nichtsein für jeden einzelnen von uns. In unserer materialistischen, profit- und vorteilsgierigen Zeit wird leider die beklemmende Realität des Geistig-Sittlichen erschreckend unterschätzt. — Die Hochschule wie die Studentenschaft haben alle Anstrengungen zu machen, um den ihnen gemäßen Ort im Volke zu beziehen und zu behaupten. Das wird ein zähes Stück Arbeit erfordern und wird sich weder mit Protesten noch mit Streikdrohungen erreichen lassen. Das ist eine geistig-sittliche Aufgabe, die nur in unverdrossener Kleinarbeit im Bewußtsein der Verantwortung und der Sendung für das Ganze geschehen kann. — Wir möchten glauben, daß hier auch die Kirchen eine entscheidende Aufgabe zu erfüllen haben und daß sie in der Vergangenheit bis zum heutigen Tag der geistigen Schicht nicht immer jene gespannte und wache Aufmerksamkeit zuwandten, die dem tödlichen Ernst der geistigen Situation und der zentralen Gefährdung geistiger Existenz gemäß ist.

Erhaltung und Förderung geistiger Existenz ist schlechterdings eine Lebensfrage für das ganze Volk. Die Sorge hierfür muß darum auch im ganzen

Volk aufgehoben sein. Das Ideal aller Studentenförderung bleibt darum die Förderung von Mensch zu Mensch, das hochherzige Mäzenatentum, der opferfreudige persönliche Einsatz, die echte menschliche Teilnahme an der geistig sittlichen Entwicklung des anderen. Trotz der gewandelten Verhältnisse sollte man dieses Ideal nie aus dem Auge verlieren. Alle anonymen Mittel sollten dieser Art von Förderung dienen.

Der Notstand, in dem sich Wissenschaft, Forschung und akademischer Nachwuchs befinden, macht eine rasche, großzügige und ausreichende Hilfe des Staates zur Pflicht. Trotzdem bleibt aber die Studentenförderung aus Staatsmitteln im Grund ein, wenn auch freilich sehr notwendiges Übel. Es sind große anonyme Mittel, die in Aussicht stehen, und selbst wenn die Hochschulen noch so sorgfältig arbeitende Stipendienausschüsse einrichten, wird die Seele jeder echten Förderung, nämlich das menschliche Element, die warmherzige unmittelbare Anteilnahme am Geförderten dieser Art von Hilfe weithin versagt bleiben.

Eine der härtesten psychologischen Hypotheken, welche das gesamte Studentenproblem in der Öffentlichkeit belastet und den Blick für die wahre Situation des Studenten von heute verhüllt, liegt in der Tatsache, daß man die Lage des Studenten, seine Aufgabe und Verantwortung, wenn auch vielfach uneingestanden, mit den Augen vergangener, besserer Zeiten sieht. Ein Stück Pseudoromantik, ein Stück Altheidelberg begleiten unausrottbar die Beurteilung heutigen Studententums. Indessen ist das Studententum von heute zu einer erschreckend nüchternen Angelegenheit geworden. Die Zeiten, in denen die Semestermonate eine angenehme Unterbrechung der Ferien waren, sind längst und unwiederbringlich vorbei. Zwischen diesen Zeiten und dem heutigen Tag liegt der geistige, politische, wirtschaftliche Zusammenbruch einer ganzen Welt. Kein Mensch kann sagen, wie und wann sich diese Welt von diesem Zusammenbruch erholen wird. Es liegen in dieser Zeitspanne zwei gewaltige Weltkriege, Inflationen, der für unser Thema bedeutungsvolle Verlust eines Riesenvermögens an Stiftungsmitteln, die eine befriedete Vergangenheit anhäufen konnte, der Vollzug eines soziologischen Strukturwandels trotz allen Wirtschaftswunders, eine dauernde Gefährdung des sogenannten Mittelstandes, eine wachsende materialistische Lebensauffassung, ein sich immer mehr ausbreitendes Nützlichkeitsdenken, das allem Geistigen und allem Idealen, allem Sittlichkeitsstreben und aller Grundsatztreue abgeschworen hat und dessen alleiniger Gott der Zweck ist. Es steht uns nicht an, an den Hochschulen und ihren Lehrkörpern Kritik zu üben. Nur im Sinne der Feststellung geistiger Gegebenheiten ist zu sagen, daß die aufgezeigte Entwicklung selbstverständlich auch nicht bei den Hochschulen haltmacht. Wer etwas Erfahrung im Hochschulleben hat, wird mit Schmerz feststellen müssen, daß dort lange nicht alles so ist, wie man es von Herzen wünschen möchte. Jede echte Reform, und so auch die Hochschulreform, muß aber beim Menschen beginnen.

In dieser geistigen Situation steht heute der Student, und es ist pharisäisch und heißt den Studenten weit überfordern, wenn man von ihm Haltungen und Verhaltungsweisen verlangt, die die andern nicht vorleben oder auf die sie glauben, verzichten zu können. Der Opfersinn ist rar geworden, dafür aber sind die Forderungen und Ansprüche entsprechend gewachsen.

Das Deutsche Studentenwerk e. V., eine Zusammenfassung aller örtlichen studentischen Sozialeinrichtungen in der Bundesrepublik, hat anfangs dieses Jahres das Ergebnis einer Erhebung über die soziale Lage der Studentenschaft in Westdeutschland und Westberlin vorgelegt. Es stellt fest, daß es bis heute bei wenigen hoffnungsvollen Ansätzen einer Verbesserung der sozialen Lage der Studierenden verblieben ist. „Indessen zieht sich die breite Masse unserer rund 140000 Studenten mühsam durch die lange Ausbildungszeit hindurch und versucht, die Lücken in ihrem Etat weiterhin durch den Verdienst aus Werkarbeit zu füllen. Hierunter leidet nicht nur das Studium selbst, sondern, wie erst kürzlich in umfangreichen Untersuchungen nachgewiesen werden konnte, die gesundheitliche Substanz des jungen Menschen."

„Die Behauptung, den Studenten ginge es heute *nicht* besser als vor 5 Jahren, wird vielleicht auf Widerspruch stoßen, da der äußere Schein, von einzelnen Beispielen ganz abgesehen, gegen diese Aussage spricht. Das Leben an unseren Hochschulen hat sich seit Kriegsende, selbst seit 1948 erheblich gewandelt. Nicht nur die Gebäude sind weitgehend wieder hergestellt, auch das Bild der Studenten ist ein anderes, die Gesichter sind jünger geworden, man geht besser angezogen, ist ruhiger, daß fast die Versuchung besteht, von einer Restauration zu sprechen. Und doch vollzieht sich dieses Leben vor dem Hintergrund einer gewaltsamen und gefährlichen Anstrengung der Studenten, unter einem Kräfteverschleiß, dessen Folgen nicht nur der einzelne, sondern auf lange Sicht die Gesamtheit zu bezahlen hat. Sicherung des Existenzminimums ermöglicht noch nicht ein freies Studium."

26000 Studenten befürchteten im SS. 1956, aus wirtschaftlichen Gründen ihr Studium unterbrechen zu müssen.

Mehr als 30000 Studenten mußten während der vollen Dauer ihrer Semesterferien ganztägig erwerbstätig sein.

Die Zahl der Studierenden aus der Ostzone ist auf rund 18000 angestiegen.

Rund 24000 Studierende müssen überwiegend die Mittel für ihre Ausbildung selbst aufbringen.

37410 Studierende, das sind 36,1%, erhalten von den Eltern gar kein Bargeld, 13648 = 13,1% weniger als 50.— DM monatlich, 15117 = 14,5% zwischen 50—100 DM, 18966 = 18,3% 100—150 DM, 14470 = 14,0% über 150.— DM im Monat.

Diese Zahlen verstehen sich auf der Grundlage von rund 120000 erfaßten Studenten.

Besonders bemerkenswert ist, daß gegen 60% der Väter der Studierenden Beamte und Angestellte sind, dem Kreise der Festbesoldeten, dem Mittelstand angehören, der vorhin als soziologisch besonders gefährdeter Stand

bereits erwähnt wurde. Das Einkommen dieses Mittelstandes reicht vielfach nicht aus, um ein Studium, das 10—14000 DM kostet, voll durchzutragen. „War in dem früheren Mittelstand eine gewisse Substanz an Besitz oder Vermögen vorhanden, die den Aufstieg der Kinder ermöglichte, so hat sich dies gründlich geändert. Der wachsende Lebensstandard mag zwar zu der Ansicht verleiten, daß es im ganzen besser um uns stünde als vorher, aber gerade die Finanzierung einer kostspieligen Ausbildung zeigt, wie das äußere Bild täuscht. Die schmale Basis des monatlichen Lohnes oder Gehaltes versagt in der Mehrzahl aller Fälle vor den langanhaltenden finanziellen Ansprüchen eines Studiums." „Mit Zahlen kann man trefflich streiten", und wir sind gern bereit, dieser Tatsache Rechnung zu tragen, doch darf die Skepsis nicht so weit gehen, daß man schlechterdings echte Gegebenheiten leugnet.

Es ist notwendig im Hinblick auf die eben erwähnten Tatsachen, an die Gefährdung des Mittelstandes zu erinnern. Es scheint bislang gerade im Zusammenhang mit der familiären Herkunft unserer Studenten dieser Frage längst nicht jene Beachtung geschenkt worden zu sein, die sie verdient. Es stellt sich eine unheilvolle Wechselwirkung ein. Die Ausbildungskosten der Kinder übersteigen auf Sicht die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Vaters. Die unzureichenden Zuschüsse zwingen zu Nebenverdienst und Werkarbeit. Diese wieder senken vielfach das Leistungsniveau. Die in den besten Jahren geforderte finanzielle und menschliche Überbeanspruchung der Eltern muß notwendigerweise das geistig-kulturelle Niveau der Familie senken; denn die Einsparung kann ja nicht bei den festen Kosten erfolgen. — Am Ende steht auf beiden Seiten eine Niveausenkung und ein geistig-kultureller Substanzverlust. Gerade die Kreise des Mittelstandes, die ihren Kindern noch eine angemessene Ausbildung zu ermöglichen suchen, aus denen sich die Masse unserer Akademiker formiert, werden auf Sicht der Schmalspurigkeit, ja der geistigen und soziologischen Verproletarisierung überantwortet. Das Ergebnis ist auf beiden Seiten eine beklagenswerte „Mittelmäßigkeit". — Dabei soll keineswegs auf den Opfersinn des einzelnen verzichtet werden.

Bei der dargelegten Situation setzt nun das „Honnefer Modell" an und will hier grundlegend Wandel schaffen.

Die Empfehlungen wenden sich zunächst gegen Werkarbeit und jegliche Form „sozialer Fürsorge" an Stelle echter Förderung. Das Recht auf Leben hat jeder, den Anspruch auf Studium und Förderung nur der Geeignete und Befähigte.

Die Förderung soll „Lebenshilfe für den einzelnen in der Weise sein, daß seine persönlichen Qualitäten angesprochen und gekräftigt werden".

Die Förderung muß den Willen zur Selbsthilfe nachdrücklich ansprechen.

Sie soll durch die Hochschule geschehen und damit einen Teil ihrer Erziehungsaufgabe erfüllen.

Die bisherige Studentenförderung krankt am Fehlen eines gerechten, allgemeinen Maßstabs, an Zersplitterung und Unübersichtlichkeit, an der Bindung an gewisse Hochschulen und damit an der Beschränkung der Freizügigkeit, an langwierigen Bearbeitungsverfahren der Anträge durch häufig sachunkundige Kräfte und endlich an einer zu niedrig liegenden Bedürftigkeitsgrenze. „Die Studentenförderung muß sozial gerecht sein, d. h., sie hat ohne jeden Schematismus die Lage des einzelnen Studenten zu berücksichtigen; sie muß übersichtlich und einfach zu handhaben sein, sie muß zur rechten Zeit wirksam werden und sich gleichmäßig an allen Hochschulen des Bundesgebietes auswirken, um einen Hochschulwechsel nicht zu erschweren."

Die Studentenförderung soll individuelle Förderung sein.

Unter „Förderung" versteht das Honnefer Modell „die Gesamtheit aller Maßnahmen, die über das Studium hinaus der Bildung, Erziehung, der gesundheitlichen und wirtschaftlichen Hilfe für die Studenten dienen".

Es wird darum unterschieden zwischen direkter Förderung durch Stipendien und mittelbarer Förderung durch den Ausbau von Mensen, Wohnheimen, studentischen Darlehenskassen usw.

Förderung setzt Leistung und Bedürftigkeit, Berücksichtigung der individuellen Lage, Anpassung an den Bildungsgang und nach Möglichkeit Eigenleistung zu den Kosten des Studiums voraus.

„Bedürftig ist derjenige, der in zumutbaren Grenzen weder allein noch mit Hilfe seiner Familie die Kosten seines Studiums aufzubringen vermag."

Die Förderung gliedert sich in Anfangsförderung und Hauptförderung. Die *Anfangsförderung* umfaßt grundsätzlich die ersten drei Semester während der Vorlesungsmonate.

Die *Hauptförderung* beginnt frühestens mit dem 4. Semester und endet mit Abschluß des Studiums. Sie umfaßt die gesamten Studienkosten in dieser Zeit. Die Hauptförderung soll nur durch Stipendien geschehen. Nur für die Zeit bis zu ihrer vollständigen Verwirklichung soll in jedem Fall ein angemessener Prozentteil aus Darlehen bestehen.

Die Förderung soll erfolgen im Zusammenwirken von Dozentenschaft, Studentenschaft und Studentenwerk, gegebenenfalls unter Hinzuziehung von außerhalb der Hochschule stehenden Persönlichkeiten.

Sie soll „hochschulgerecht" und „gezielt" sein.

Ihre Verwirklichung erfordert die Bereitstellung entsprechender Mittel.

Zu diesem Modell stehen also die Kultusminister der Länder, die Rektoren der westdeutschen Hochschulen und die Studentenschaft. Es ist heute Grundlage für die Errechnung der erforderlichen Mittel.

Bei der aufgezeigten sozialen Lage der Studenten muß es begrüßt werden, daß man sich nun endlich vom alleinigen Standpunkt der „Elitebildung" frei macht und den Akzent auf die Förderung des „breiten, guten Bandes" legt. Es war bislang tatsächlich einer der größten Mängel aller Förderung, daß man der guten Mitte kaum Rechnung trug. Dazu fehlte es an Mitteln, und weil sie zu gering waren, mußten die Maßstäbe für Bedürftigkeit und Lei-

stung sehr verschärft werden. Das führte zu einem unglückseligen circulus vitiosus. Die Leistung entsprach nicht den Anforderungen. Der Ausfall der Förderung zwang zu Nebenverdienst und Werkarbeit. Diese wiederum verhinderten die Steigerung des Leistungsniveaus. Dieser Umstand aber schloß den Bewerber immer wieder von der Förderung aus. Auf der andern Seite war die Leistung gegeben, es verbot jedoch der strenge Maßstab der Bedürftigkeit jegliche Förderung. Die Eigenmittel waren aber viel zu gering, um daraus aus eigener Kraft ein Studium zu bestreiten. Also blieb wieder als einziger Ausweg die Werkarbeit. Die Werkarbeit aber senkte schließlich wieder das Leistungsniveau. Dabei muß darauf hingewiesen werden, daß vielfach durchaus Befähigte von diesem unheilvollen circulus vitiosus betroffen wurden, oftmals feinsinnige, sensible und zarte Naturen, die durch die Werkarbeit, ihre Anstrengung und Ablenkung derart in ihrer Leistung behindert wurden, daß sie häufig über die Mittelmäßigkeit nicht hinauskamen. Vom Praktischen wie vom Grundsätzlichen her muß es begrüßt werden, daß man nunmehr der Pflege der breiten Mitte größere Hingabe widmen will. Schließlich können die Stellen im Lande nicht nur mit „Elite" besetzt werden, weil es einfach nicht so viel Elite gibt. Eine Schule oder ein Amt wird im Regelfall niemals nur durch Elite besetzt und geprägt. Die berufliche, geistige und menschliche Atmosphäre wird nicht vom Durchschnitt, wohl aber vom Querschnitt bestimmt. Je höher dessen Niveau liegt, um so besser wird es um Schule und Amt bestellt sein. Es ist zu hoffen, jedenfalls zu wünschen, daß eine großzügige Hilfe dieser geistig und menschlich guten Mitte zum Aufstieg verhilft. — Man wird sich freilich darüber im klaren bleiben müssen, daß Förderungsmittel wirklich nur „Mittel" zum geistigen und menschlichen Vorankommen sind. — Elitebildung in Ehren! So wie sie heute vielfach geübt wird, birgt sie viele Gefahren in sich. Sie fördert nicht selten einen ungesunden Intellektualismus und Individualismus, begünstigt Snobismus und Hochmut. Eine Förderung, die nicht gleichzeitig auch die charakterliche Entwicklung einbezieht, wird immer nur auf einem Bein stehen.

Damit sind wir aber bei der Schwäche des Honnefer Modells angelangt, eine Schwäche, die aller mehr oder weniger anonymen Förderung anhaftet.

Das Honnefer Modell setzt eigentlich die reformierte Hochschule voraus. Insoweit wird der zweite Schritt vor dem ersten vollzogen. Das Honnefer Modell erfordert, um voll wirksam werden zu können, überschaubare Studentengruppen, die Hingabe an den einzelnen, die Begleitung seiner geistigen und menschlichen Entwicklung, den engen menschlichen Kontakt. Solange unsere Hochschulen den Charakter eines geistigen Woolworthhauses haben, eines akademischen Freibades, in das die Menschenmassen ein- und ausströmen, werden noch so viele Förderungsmittel immer nur eine begrenzte Wirkung haben können. — Trotzdem bleibt eine großzügige Förderung begrüßenswert.

Das Honnefer Modell betont zwar nachdrücklich die Pflicht zur Eigenleistung. Sein Aufbau läßt jedoch befürchten, daß der Antrieb zur Eigenleistung im Ergebnis gemindert wird. Die angemessene Eigenleistung des Studierenden bzw. seiner Eltern muß jedoch eine unabdingbare Forderung bleiben. Die Erziehung und Ausbildung der Kinder ist eine Wesensaufgabe der Familie. Sie erfordert Verantwortlichkeitsgefühl, Opfersinn und Opferfreudigkeit, Eigenschaften, die heute weithin im Schwinden sind. Der Staat darf nicht die Hand dazu bieten, daß der Verfall dieser Eigenschaften fortschreitet.

Endlich ist zu sagen, daß das Honnefer Modell nicht frei ist von der Tendenz zum Studienhonorar. Diesen Eindruck gewinnt man besonders bei der Entwicklung der Hauptförderung, bei dem Streben, doch letztlich das Studiendarlehen und damit die Eigenleistung abzulehnen. Wir wissen, daß solche Vorschläge wie das Honnefer Modell vielfach das Ergebnis intensiver Auseinandersetzung und eines für alle annehmbaren Kompromisses sind. Wir wollen auch gern unterstellen, daß niemand das Studienhonorar erstrebt, das den Studenten zum Staatsrentner macht. Auch glauben wir uns über dieses Studienhonorar nicht auseinandersetzen zu brauchen, da ein Blick in die andere Hälfte unseres Vaterlandes uns besser als viele Worte darüber belehrt, was es damit für eine Bewandtnis hat. Man darf aber nicht vergessen, daß die Dinge ihre immanenten Gesetze haben und daß sich jede geistige Halbheit bitter rächt. Die Dinge vollenden sich nach den Gesetzen, nach denen sie angetreten sind.

Die Studentenförderung steht, je ausgiebiger sie gewährt wird, vor schweren und noch ungelösten Fragen, die vielleicht sogar eine Weiterbildung des Staatsrechtes anregen. Bisher ist es rechtens, daß die staatlichen Mittel auch vom Staat verwaltet und vergeben werden. Hat aber der Staat, besonders wenn auch die „gute Mitte" der Studenten beteiligt wird — und sie muß beteiligt werden — die Möglichkeit einer echten und gerechten Auswahl? Muß er sich nicht dazu entschließen, in die Prüfungsausschüsse in umfangreicherem Ausmaß jene privaten Personen aufzunehmen, die den Studenten menschlich besonders nahe sind? Muß ihnen nicht gegenüber den Beurteilern der reinen Leistung ein mindestens gleichwertiger Einfluß gesichert werden? Kann und muß man nicht auch privaten Vereinigungen, an deren Urteilsfähigkeit und Verantwortungsbewußtsein man vernünftigerweise nicht zweifeln kann, gewisse Summen zur Verfügung stellen? Fehlurteile wird es immer geben; auch die noch so sorgfältige Prüfung durch staatliche Stellen wird sie nicht vermeiden können. Je mehr der doch aus dem „Volk" kommende Student vom „Volk" betreut wird, desto geringer wird die Gefahr einer Fehlentscheidung. Wird das Förderungswesen nicht um so gezielter arbeiten, je mehr sich der unpersönliche Staat entlastet und das Bemühen derjenigen in Anspruch nimmt, die unmittelbar dem Studenten verbunden sind? Letztlich tragen doch Menschen die Zukunft des Staates, des Volkes, der Wissenschaft, der Wirtschaft, der Kultur usw., nicht aber die Funktionäre.

Am 21. März dieses Jahres hat der Bundeskanzler mit einer Gruppe von maßgeblichen Sachverständigen das Problem der Studentenförderung beraten, da Bund und Länder an dieser Aufgabe teilhaben sollen. Dabei hat er die Empfehlung ausgesprochen, daß man über die Notwendigkeiten des technischen Fortschrittes und des technischen Nachwuchses die Geisteswissenschaften nicht vergessen wolle. Das soll die Empfehlung auch bei einer großzügigen Studentenförderung sein.

# Romanische Kunst[1]

HERBERT SCHADE SJ

Die romanische Kunst gehört zu den Favoriten des modernen Geschmacks. Wir lieben ihre Bogen und Quadern, die große Kraft ihrer einfachen Formen. Erschüttert stehen wir vor den Kultbildern dieser Epoche, die in zeitloser Ruhe thronen. Ihre großen Augen erfüllen uns mit Ehrfurcht, und der ornamentale Schwung der Gewänder gefällt. So wird unser Empfinden für die Werte des Schönen aufgerufen, und der Schauer vor dem Geheimnis wird in uns wach. Die Gottesburgen ringen uns Anerkennung ab, und die Majestas — das große Bild des „waltenden Christ" — zwingt uns in die Knie.

Dieses Erlebnis der Form strahlt eine Fülle von Anregungen aus: Die romanischen Kunstwerke bilden das Ziel vieler Reisen: Vézelay, Speyer, Arles und Köln besitzen eine magische Anziehungskraft. Die modernen Künstler, ob sie nun auf dem Boden des Christentums stehen oder in selbstgewählter Einsamkeit nach neuen Formen suchen, bemühen sich dem Geist archaischer Strenge zu neuem Ausdruck zu verhelfen. Kenner und Laien sind gebannt von der herben Sprache dieser Werke. Aber die Frage nach der romanischen Kunst führt uns noch tiefer in die Seele des modernen Menschen ein; denn Christen wie Nichtchristen sehen in ihr die religiöse Kunst schlechthin. Sie finden in ihr jene Stilisierung, „welche die Gegenwart Gottes in allem bedeutet". Und, „alle diese gemalten Idole, das polynesische Tympanon von Autun, sogar das Portal von Chartres, sie alle richten ihren Angriff in erster

[1] Zwei Werke des Verlages Anton Schroll u. Co., Wien und München, können uns helfen, die Werte der romanischen Kunst und ihre Unterscheidungsmerkmale zur Gegenwart besser kennenzulernen: Der Abbildungsband *Gallia Romanica*, die hohe Kunst der romanischen Epoche in Frankreich, von *Joseph Gantner, Marcel Pobé, Jean Roubier*, mit einem Vorwort von *Marcel Aubert* (1955, 323 S., davon 271 Tafeln. DM 49,—) und *„Romanische Plastik"*, Inhalt und Form in der Kunst des 11. und 12. Jahrhunderts von *Joseph Gantner* (3. Aufl. 1947, 130 S. mit 46 Abb. DM 13,50). Betrachtung und Lektüre dieser beiden Bücher empfiehlt sich für jeden, der tiefer in das Wesen der romanischen Kunst eindringen will.

Linie gegen den Optimismus des Abendlandes".[2] Eine solche Wertung verleiht der Frage nach der romanischen Kunst eine besondere Dringlichkeit; denn die religiöse Existenz des modernen Menschen ist von ihr betroffen.

### *Romanische Schönheit: Die ästhetische Struktur*

Die Schatten zeichnen die Dinge, geben ihnen Relief und heben sie aus dem Grund. Das Licht allein genügt nicht. Es läßt die Konturen verschwimmen. Unter diesem allgemeinen Gesetz steht auch die Geschichte der Kunst. Zuerst begriff sie den Schatten einer Epoche, ihre negative Seite. Gotisch nannte man einen Stil und meinte damit barbarisch. Barock einen anderen und wollte damit das Ausufernde und eine maßlose Dynamik charakterisieren. Das Wort romanisch erhebt die römische Kunst zur Norm. Die Vereinfachung und Umbildung der spätrömischen Formensprache sieht man in dieser Epoche als vorherrschend an. In solchen Stilbezeichnungen klingt eine leise Wehmut oder eine offene Kritik mit: Das antike Ideal ist nicht mehr erreicht. Aber so sehr wir uns zunächst gegen diese Abwertung der romanischen Kunst wehren möchten, der Begriff trifft: Allen romanischen Bildwerken ist ein Abrücken von dem gemeinsam, was wir hellenistische oder antike Form zu nennen pflegen. Die Gestalt des schönen Menschen ist aufgegeben, und an seine Stelle tritt der Mensch als Ausdrucksträger. Labile Proportionen, intensive Stilisierung von Leib und Gewand und — sagen wir es ruhig — eine gewisse Häßlichkeit charakterisieren die Kunstwerke. Diese Kennzeichnung ist nicht neu. Schon Bernhard von Clairvaux spricht von der „deformitas" und „monstrositas" der Skulpturen seiner Zeit und rügt sie scharf.

Ein Blick auf das, was wir moderne Kunst zu nennen gewohnt sind, bestätigt sofort die Verwandtschaft unserer Formen mit denen der Romanik; denn auch bei uns herrscht — namentlich in Künstlerkreisen — die Absage an Renaissance und klassische Antike vor. Man liebt das Archaïsche, die labilen Proportionen, die Deformation bis zur Häßlichkeit und hält eine gefällige Wiedergabe der Körper für Naturalismus, den man heute ruhig der Fotografie überlassen könne. Dieser Verzeichnung der Form entspricht ein geistiges Element: Es ist das Fremde, das ganz Andere, das damals wie heute die Gemüter bewegt. Malraux spricht davon. Haftmann sieht in der Erfahrung des Fremden eine wesentliche Eigenart der modernen Malerei. Besonders eindringlich zeichnet Hugo Friedrich in seinen „Strukturen der modernen Lyrik" diese Geistigkeit der Gegenwart: ihre Ästhetik des Häßlichen, ihre Deformationen, ihre sinnliche Irrealität und ihre Versuche, die Grenzen aufzusprengen.

---

[2] *André Malraux,* Das imaginäre Museum. Psychologie der Kunst. Aus dem Französischen übertragen von Jan Lauts. Baden-Baden, Woldemar Klein Verlag. Copyright 1947 by Albert Skira Genf. (119 S.) Mit dem Beiwort polynesisch stellt Malraux die romanische Kunst in eine Reihe mit der Kunst der Südsee und der Primitiven überhaupt und schreibt ihnen allen die gleiche sakrale Kraft zu.

Ein weiterer Zug, den die romanische Kunst mit der modernen gemein hat, ist die Fähigkeit der Assimilation. Die romanische Welt nimmt eine Fülle älterer Formen in sich auf: Zunächst die antik-römischen, dann aber auch keltische, germanische, orientalische, byzantinische und selbstverständlich auch die unmittelbar vor ihr gewordene karolingische und ottonische Welt. Diese Heterogenität der Form beunruhigt auch die Gegenwart: Kaum eine Epoche oder ein Kulturkreis, der nicht einen modernen Künstler angeregt hätte, von den Höhlenmalereien der Steinzeit über die Plastiken des Orients und der Ägypter zu den japanischen Holzschnitten und der Kunst der Primitiven. Diesen fremden Motiven aber wird heute wie damals ein abstrahierendes Schema aufgezwängt. Dabei spielt die Geometrie eine bedeutende Rolle: Kreis und Quadrat, Kugel und Konus kehren immer wieder. Man wird unwillkürlich an Cézannes Forderungen erinnert, die Welt nach Kugel, Kegel und Kubus aufzubauen, wenn man die romanische Kunst betrachtet. Der Intellekt scheint den Primat zu beanspruchen. Alles wird zum Zeichen und zum Symbol. Die antike Jagdszene, die wir am Fries eines romanischen Domes in den Rhythmus von Ranken eingebunden sehen, erhält einen geheimnisvollen Charakter. Das Genrehafte des Vorbilds verliert sich; denn im gleichen Zusammenhang erscheint ein Greif oder ein übergroßer Kopf, und sie schauen in Stein erstarrt unbeweglich auf uns.

So ließen sich noch eine Reihe von Eigentümlichkeiten der romanischen Kunst beschreiben. Aber es ist nicht unsere Absicht, eine kunstgeschichtliche Ästhetik der romanischen Form zu geben. Die kurzen Hinweise wollen vielmehr jene auffällige Vorliebe der Gegenwart für die romanische Form verständlich machen. Doch darf man bei derartigen Betrachtungen eines nicht übersehen: Die Gemeinsamkeiten romanischer und moderner Formen wachsen aus verschiedenen Wurzeln. Die Romanik wendet sich von der urtümlichen karolingischen und spiritualisierenden ottonischen Kunst ab hin zur atmenden Plastik der Gotik. Sie strebt gleichsam einem menschlichen, humanistischen Ideal zu. So empfiehlt Bernhard von Clairvaux seiner Zeit, den Menschen Christus zu betrachten, um seine Gottheit zu verstehen. Der Gegenwart aber ist das Menschliche fragwürdig geworden. In der Kunst trägt es die Prägung des Realismus und Naturalismus, zwei kunstgeschichtliche Ausdrucksformen des vergangenen Jahrhunderts, die beide dem modernen Künstler nicht mehr genügen. Er will die Tiefenschichten der Seele erfahren. Während also die romanische Gestalt aus dem magischen, unbewußten Grund aufsteigt und immer deutlicher wird, versinkt die Gestalt der Gegenwart gleichsam wieder in dieses Unbewußte.

### *Romanische Ordnung: Die soziologische Struktur*

Jede Form, und damit jede Ästhetik, beruht auf einem bestimmten Ordnungsgefüge. Es gehört zu den nicht geringen Errungenschaften der neueren Wissenschaft, erkannt zu haben, daß zwischen dem Ordnungsgefüge des

Kunstwerkes und den Ordnungen der Gemeinschaft tiefe Beziehungen bestehen.[3] Ein Vergleich zwischen der Ordnung romanischer Kunstwerke und der Gliederung der frühmittelalterlichen Gesellschaft bestätigt diese Erkenntnisse in auffallender Weise: Beide besitzen die gleiche Struktur. So wird die Architekturgeschichte nicht müde, darauf hinzuweisen, daß der romanische Dom ein Gruppenbauwerk ist. Turm, Schiff, Apsis und Vorhalle erscheinen wie stereometrische Gebilde, die man aneinandergefügt hat. Wie die vorgeformten Steine eines Baukastens kann man diese Bauteile zusammensetzen und auseinander nehmen. Ähnliches gilt für die Plastik: Der vorgewölbte Leib einer Gestalt, die Schenkel, Arme, Hände und namentlich der Kopf wirken wie plastisch voneinander unabhängige Gebilde. Die Augen — in den Goldarbeiten oft aus Edelsteinen gebildet — erscheinen in den Skulpturen wie Äpfel, die man herausnehmen kann.

Stärksten Ausdruck findet diese Isolierung der Einzelteile und der Aufbau einer neuen Ordnung aus plastischen Individuen in den Portalen. Als Beispiel sei die Galluspforte vom Baseler Münster herangezogen: An ihren Seiten befinden sich eine Reihe von übereinandergestellten Baldachinen. Unter diesen Baldachinen sind die Skulpturen: die Werke der Barmherzigkeit, Heilige und Engel. Jedes Bildwerk steht in einem eigenen Gehäuse, jedes Motiv besitzt seinen eigenen Raum. Nach innen zu folgt dann treppenartig vertieft das Gewände mit Säulen, Archivolten und Evangelistenfiguren. Auch hier steht jeder Bauteil für sich, und die Kunstgeschichte gibt diesem Aufbau den bezeichnenden Namen „Stufenportal". Schließlich umfaßt ein ornamentaler Streifen gleich einer irrationalen Zone die Tür selbst mit Tympanon, Türsturz und den Torflügeln. Der Eindruck des Zusammengesetzten bei diesem Portal ist so stark, daß Gantner den jetzigen Aufbau der Galluspforte für ein kombiniertes Werk des ausgehenden 12. Jahrhunderts hält, das heißt für ein Gefüge, das aus verschiedenen heterogenen Stücken zusammengestellt wurde. Mag die Galluspforte nun ursprünglich so geplant oder nachträglich so zusammengesetzt sein, ihr Aufbau zeigt deutlich, was für Gebilde am Ende des 12. Jahrhunderts noch möglich waren.

Ähnlich groß, streng und isoliert wie Dom, Bild und Portal baute sich auch die Gesellschaftsordnung der romanischen Zeit auf. Sie ruhte auf einer Wirtschaftsform, die man etwas überspitzt als „geschlossene Hauswirtschaft" bezeichnet hat. Man war von der Außenwelt unabhängig (= „Wirtschaft ohne Märkte"), erwarb keine fremden Produkte und produzierte nur für den Eigenbedarf. So ergab sich ein System geld- und tauschloser Autarkie. „Dem Traditionalismus und Irrationalismus dieser Wirtschaft entspricht die unbewegliche Statik der Gesellschaftsform: die Unverrückbarkeit der Grenzen, die die verschiedenen Schichten voneinander trennt. Die Stände, in die die Gesellschaft gegliedert ist, gelten nicht nur als sinnvoll, sondern auch als

[3] Eine umfassende Schilderung der Beziehungen zwischen Kunst und Soziologie bietet das zweibändige Werk von *Arnold Hauser:* Die Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, München 1953, C. H. Beck-Verlag. (Vgl. diese Zeitschrift 154 [1953/54] 478—480.)

gottgewollt, das heißt, daß es so gut wie keine Möglichkeit gibt, aus dem einen Stand in den anderen aufzusteigen; jeder Versuch, sich über die Grenzen der ständischen Ordnung hinwegzusetzen, kommt der Auflehnung gegen eine göttliche Satzung gleich. In einer solchen kastenmäßig erstarrten Gesellschaft kann die Idee der geistigen Konkurrenz, der Ehrgeiz, seine Eigenart zu entwickeln und gegen andere geltend zu machen, ebensowenig aufkommen, wie das Prinzip des kaufmännischen Wettbewerbs in einer Wirtschaft ohne Märkte, ohne Prämie auf die Mehrleistung, ohne Aussicht auf Gewinn."[4] Die Regierung lag in den Händen aristokratischer Gruppen, die einer Volksmasse gegenüberstanden, die, wenig gegliedert, politisch kaum Einfluß besaß. Vielleicht darf man — mit allem Vorbehalt — in dem Gegensatz zwischen dem „mur épais", dem dicken Mauerwerk der Romanik, und der gegliederten Portalplastik auch ein Bild des soziologischen Gegensatzes von Masse und Adel sehen.

Ein Vergleich der romanischen Soziologie mit der Gesellschaftsordnung der Gegenwart zeigt tiefgreifende Unterschiede. Was uns vor allem fehlt, ist die Hierarchie der romanischen Ordnung, ihr sakrales Gesetz. Doch darüber soll ein letzter Abschnitt handeln. Züge einer gemeinsamen soziologischen Struktur gibt es nur wenige. Den isolierten Künstler könnte man anführen, der die Gegenwart ebenso charakterisiert wie das kunstfeindliche Publikum, das mit den ihm fremden Gebilden individueller Produktion nur wenig anzufangen weiß. Die Spezialisierung der geistigen Arbeit hat Schranken aufgerichtet, die unüberschreitbar scheinen. Der Atomfachmann hat kaum noch einen Zugang zur Theologie, und dem Philosophen sind die Probleme der Technik und Wirtschaft fremd. Gemeinsam ist ein Formalismus intellektueller Prägung, der alles beherrscht. Aber im Grunde weist der Vergleich der Gesellschaftsordnung der Romanik mit den sozialen Gegebenheiten der Gegenwart so große Unterschiede auf, daß eine Verwandtschaft auf diesem Gebiete kaum unsere Hinneigung zur romanischen Kunst zu erklären vermag. Im Gegenteil: Der isolierte und kollektivierte Mensch von heute sucht im frühen Mittelalter das, was ihm fehlt: eine festgefügte Ordnung. Ihre religiöse Gestalt übt auf ihn eine magische Anziehungskraft aus. Das Heilige, das ihm entgleitet, sucht er zu retten. Und wenn auch ein mittelalterliches Wirtschaftsgefüge für ihn nicht erstrebenswert scheint, eine heilige Ordnung erkennt er mehr und mehr auch für sich als notwendig an.

### *Romanische Heiligkeit: Die sakrale Struktur*

Die geistige Entwicklung des letzten Jahrhunderts hat dazu geführt, in der Heiligkeit vorwiegend ein moralisches Phänomen zu sehen: Heilig nennen wir deshalb zunächst einen Menschen, der nach den Geboten Gottes lebt. Tat-

[4] *A. Hauser*, a.a.O. Band I, S. 187/188.

sächlich bedeutet die Wahrung des Gesetzes eine Lebensfrage für uns. Jedoch hat die Theologie von alters her neben und vor der moralischen Heiligkeit die seinsmäßige Heiligkeit besonders betont. Auch das Kind, das noch nicht zwischen gut und böse wählen kann, wird durch das Sakrament der Taufe heilig. Die Religionsgeschichte berichtet sogar von heidnischen Völkern, die Vorgänge heilig nannten, die im Widerspruch zu einem natürlichen Sittengesetz stehen. Die Sehnsucht des Menschen nach Heiligkeit ist also vielfältig und oft sogar widersprüchlich. Auch in der Gegenwart stellen wir eine solche vielschichtige und — sagen wir es ruhig — unklare Sehnsucht nach dem Heiligen fest. In diesem Suchen nach dem Heiligen scheint der eigentliche Grund der Vorliebe des modernen Menschen für die romanische Kunst zu liegen. „Der Kunst war eine Aufgabe, höher als alle anderen gestellt: ein Liniensystem auszuarbeiten, um den Menschen damit dem Stande des Menschseins zu entreißen, ihm Zugang zum Stande des Heiligseins zu eröffnen," schreibt Malraux von der romanischen Kunst.[5]

Es ist kein Zufall, daß dieses Heiligsein der Romanik zunächst in seinen Schattenseiten die stärkste Faszination auf den modernen Menschen ausübte, in den Bildern der Dämonen. „Je mehr die Dämonen in Europa auftauchten, desto mehr mußte Europas Kunst ihre Ahnen in den Kulturen wiedererkennen, die von den alten Dämonen wußten."[6] Dieses Wissen war in der romanischen Epoche tief eingewurzelt. Schon in der Antike finden wir eine Reihe von Mischwesen dämonischen Charakters. Zahlreich sind diese Dämonen in der Kunst des Orients. Schlangen und Drachen charakterisieren die germanische Ornamentik. Jedoch sind alle diese Epochen nicht mit den Vorgängen zu vergleichen, die wir im 11. und 12. Jahrhundert beobachten: Die Steine der Münster und Dome werden lebendig. Löwen stehen auf den Fensterbänken, Bären hocken auf den Gesimsen. Noch halb im Stein versunken duckt sich ein bärtiger Mann unter einem Ungeheuer. Den eigentlichen Ort der Monstren und Dämonen aber bilden die Kapitelle und die Sockelzonen der Portale. Drachen, Greifen, vielköpfige Leiber und Köpfe mit mehreren Leibern, Frauenkörper mit Fischschwänzen, zahllose Teufel bei ihrem grausigen Tun, eine unerschöpfliche Fülle von wahnwitzigsten Ausgeburten der Phantasie nimmt hier Gestalt an. Kein Laster, kein Irrsinn, der nicht in einer dieser Kirchen Raum gefunden hätte. Jedoch alles an seinem Ort; denn alle diese Wesen müssen tragen oder sich ducken, winden sich oder werden von großen Bogen gefaßt. Viele von ihnen kann man als Teufel oder Laster im theologischen Sinne verstehen. Andere stellen Reminiszenzen aus antiken, orientalischen oder frühchristlichen Schriften dar. Ein Großteil jedoch bleibt unverständlich. Selbst der Wissenschaft gelang es noch immer nicht, alle diese irrationalen Ungeheuer zu erklären. Diese Dämonen machen den modernen Menschen betroffen; denn er findet in ihnen Bilder für viele Vor-

[5] *A. Malraux*, a.a.O. S. 147. [6] *A. Malraux*, a.a.O. S. 120.

gänge, die auch seine Seele beunruhigen: Ähnlich wie sich diese Wesen unter dem lastenden Steine ducken, fühlt sich der moderne Mensch von einem undurchschaubaren Schicksal bedrückt. Hin und her gezerrt wie das Kind — das Bild der Seele — zwischen Engel und Teufel, erfährt er seine Seele von feindlichen geistigen Mächten zerrissen. Und unaufhörlich begegnet auch er jenem starren Blick, der Verbrechen und Wahnsinn von jeher charakterisiert. Es ist die gleiche „Angst vor dem Unbekannten" (Dagobert Frey), die uns mit der Frühzeit verbindet.

Allerdings bestehen auch hier wesentliche Unterschiede zwischen damals und jetzt. Damals mußte jedes Ungeheuer die große Ordnung anerkennen. Und dann offenbarte diese frühe Kunst die überlegene Macht des Heiligen. Der Engel ist es, der den Sieg über die Dämonen davon trägt. Und über allem Gewirr der Unholde thront Christus in unnahbarer Würde.

Diese klare Überlegenheit des Heiligen über alle Bedrängnis des Lebens und sogar des Todes bestätigt eine Ahnung des modernen Menschen: Auch für ihn stehen über allen Deformationen, Trümmern und Traumgebilden unverrückbar und siegreich die Werte: Natur, Leben, Geist und Liebe. So kennt die moderne Kunst nicht nur Deformationen, sondern hat für diese Werte eine Reihe von großen Bildern hervorgebracht: Zarteste Blüten finden wir bei Paul Klee, klassische Landschaften bei Kokoschka, liebenswürdige Frauengestalten bei Modigliani, und selbst Picassos Werk weist Köpfe auf, die uns alles Grauen vergessen lassen.

Auch die Kunst der Gegenwart kennt religiöse Bilder, die Würde besitzen. Wir brauchen dabei unsere Betrachtung nicht auf die kirchlichen Künstler im engeren Sinne einzuschränken. Gauguins Pietà, Rouaults Miserere, die Madonna von Matisse, der Herz-Jesu-Zyklus von Leger und viele andere lassen sich nicht übersehen. Aber es ist wahr: In diesem heiligen Bezirk beginnt die schwierige Unterscheidung der Geister. Oft bemüht man sich, das Sakrale von der künstlerischen Form her und nicht vom religiösen Inhalt aus in den Griff zu bekommen. „Die romanische Kunst war ein Lob Gottes in seinen Geschöpfen gewesen, aber ihre Wiedergeburt vollzog sich ohne Gott."[7] Hier gilt unser Vorwurf in gleicher Weise christlichen wie nichtchristlichen Künstlern, Betrachtern aller Art und, mit Einschränkung, auch der Wissenschaft. Man sucht vor allem die künstlerische Form, nicht die Sache. Sicher ist die Form gleichsam der geistige Kern des Werkes. Aber nie wird es dem Künstler gelingen, Formen zu schaffen, wenn er nicht zuvor das erfahren hat, was er bilden will. Die Bildhauer der Romanik haben Gott erfahren in der Natur, in der Geschichte und bei der Betrachtung der Vorgänge in ihrer Seele. Sie haben Christus erlebt beim Lesen der Schrift. Dieses Erlebnis und diese Erfahrung führten ihre Hand, und erst dann schlug diese Hand die lebendige Form aus dem Stein. Nicht Manier sollten wir von

[7] *A. Malraux*, a.a.O. S. 53.

den romanischen Künstlern lernen, sondern Methode. Gemeinsam ist dem Menschen von damals und heute „der Traum über Ungeheuern" (Focillon), die Erfahrung des Fremden. Aber die Ungeheuer der Gegenwart, ihr Fremdes und das ganz Andere sind ohne Gesicht. Das Heilige von heute ist ein unbestimmtes Gefühl und ein blasser Gedanke, aber keine persönliche Macht. Erst die Begegnung mit der persönlichen Macht, die nach christlichem Wissen im Grunde der Welt ruht, wird uns befähigen, sakrale Formen zu schaffen. Ein „Liniensystem" öffnet die Tore zum Heiligen nicht.

Eines sei jedoch zugestanden: Die Erkenntnis jener Methode kann durchaus den Weg des Ästhetischen und Künstlerischen gehen. Der Vergleich von Formen und Stilen in der Geschichte läßt uns mehr als manche gedankliche Überlegung die Gesetze des Lebens erkennen. Stoßen wir aber nicht über die Form auf den Grund des Daseins vor, werden wir uns im Formalismus verlieren. Wir werden weiterhin zahllose Bilderbücher produzieren und konsumieren, ohne das Heilige jemals zu finden. Denn im Grunde ist jeder Stil das Produkt eines bestimmten, festumrissenen geistigen Bewußtseins. Die Bewußtseinsstufe des frühen Mittelalters läßt sich nicht wiederherstellen. Zahllose politische Revolutionen, wissenschaftliche Erkenntnisse und technische Fortschritte haben das geistige Gesicht der Zeit verändert. Sünde und Schuld von vielen Geschlechtern und von uns selbst formen die Gegenwart. Der Anruf Gottes und seine Gnade aber ist je neu und lebendig. Ihn sollten wir hören und den Fluch und Segen, der auf uns liegt, erfahren; denn aus solchen Erfahrungen wächst vor allem die Kunst.

Wir gingen aus von der Vorliebe des modernen Menschen für die romanische Kunst und von seiner Zuneigung zur einfachen Form. Eine Reihe von künstlerischen, soziologischen und sakralen Beziehungen und Unterschieden ließen sich herausarbeiten. Zum Schluß möchten wir die Frage des heiligen Bernhard von Clairvaux wiederholen: „... quid facit illa ridicula monstrositas, mira quaedam deformis formositas ac formosa deformitas? Was wirkt jener wunderlich deformierte Ästhetizismus und jene geschmackvolle Häßlichkeit?" Die Geschichte des menschlichen Bewußtseins schreitet weiter. Die Imitation des Romanischen macht uns zu Klassizisten des Primitiven. Sicher hat uns die romanische Kunst viel zu sagen; aber unsere Aufgabe nimmt sie uns nicht ab: Die Ordnung der Welt und den Sinn des Daseins für die Gegenwart zu erfassen und neu ins Bild zu setzen.

# Verstehen wir die Ostkirche?

WILHELM DE VRIES SJ

Seit 900 Jahren ist die katholische Kirche faktisch fast völlig auf den lateinischen Westen beschränkt. Die überwältigende Mehrheit der katholischen Christen bildet einen durch und durch einheitlichen, straff zentralisierten Block, in dem es nur *einen* Ritus, den römischen, und nur *eine* Kirchensprache, das Lateinische, gibt. Der einheitliche Codex iuris canonici mit seinen 2414 Kanones regelt das kirchliche Leben bis in alle Einzelheiten hinein in Italien wie in Deutschland, in Europa wie in Afrika, in Amerika wie in China. Eine trotz aller Nuancen der historischen Schulen im wesentlichen gleichförmige, durch den lateinischen Geist der mittelalterlichen Scholastik geprägte Theologie wird in allen theologischen Fakultäten und Priesterseminaren in allen Erdteilen gelehrt. Die großen Strömungen katholischer Frömmigkeit, wie etwa die Herz-Jesu-Andacht oder die Marienverehrung unserer Tage, erfassen gleichmäßig den ganzen Erdkreis.

Wir haben uns ein dieser tatsächlichen Lage entsprechendes Idealbild der kirchlichen Einheit gemacht. Die wesentliche Einheit im Glauben und in der Anerkennung der gottgesetzten Autorität in der Gesamtkirche genügt uns nicht. Wir freuen uns, daß wir uns auf der ganzen Welt in der Kirche zu Hause fühlen können, daß wir überall die uns geläufigen Formen des Kultes, die uns vertraute liturgische Sprache, die unserem Geschmack entsprechende Kunst usw. finden können. Ob sich dabei die andern auch alle zu Hause fühlen, bewegt uns wenig. Man hat uns doch allen als Kindern im Religionsunterricht diese wunderbare Einheit als das Ideal gepriesen.

Wir vergessen dabei, daß die tatsächliche Lage, die uns als so vorbildlich erscheinen will, in Wirklichkeit das Ergebnis einer tieftraurigen Spaltung ist, eines verhängnisvollen Bruches, der vor neunhundert Jahren den gesamten christlichen Osten von der universalen Kirche, in der er doch auch seit einem Jahrtausend Heimatrecht hatte, losriß. Ist uns mit der bunten Mannigfaltigkeit der Riten, der Gebräuche und Sprachen des Ostens, mit seiner überirdischen Kunst, seiner an den Vätern inspirierten Theologie und seiner mystischen Frömmigkeit nicht viel Wertvolles verlorengegangen? Ist uns nicht vielleicht vor allem eins abhanden gekommen: der Sinn für die Bedeutung dieser Vielgestaltigkeit für die doch grundsätzlich alle Völker umgreifende weltweite Aufgabe der allumfassenden Kirche? Muß es denn wirklich um der Einheit der Kirche willen sein, daß alle Völker trotz ihrer Verschiedenheiten über einen Leisten geschlagen werden?

Tatsächlich gibt es in der katholischen Kirche gewisse Gruppen von Ostchristen — im ganzen sind es fast 10 Millionen —, die mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit von Riten, Sprachen und Gebräuchen genau so katholisch sind wie wir lateinische Katholiken des Westens. Und der Codex iuris cano-

nici erklärt sogar feierlich gleich in Kanon 1, daß er diese Orientalen nicht verpflichten will, wenn es nicht um Dinge geht, die der Natur der Sache nach jeden katholischen Christenmenschen angehen. Freilich, viele fassen die Union der Ostchristen als eine äußerliche Anfügung im Grunde heterogener Gebilde an den einheitlichen Block der eigentlichen katholischen Kirche auf, die natürlich die lateinische ist. Die Beibehaltung der östlichen Riten und Gebräuche sieht man vielfach an als eine widerwillig von Rom gemachte Konzession, als eine Anomalie, als das geringere Übel, mit dem man sich abfinden muß, das aber mit der Zeit verschwinden wird, wenn diese unierten Ostchristen erst einmal richtig katholisch geworden sind. Von den liturgischen Riten und den kanonistischen Besonderheiten abgesehen, haben sich diese Unierten selbstverständlich in allem der lateinischen Mehrheit anzugleichen, so vor allem in der Art und Weise, Theologie zu treiben, in der ganzen Geistigkeit, in den Formen der Frömmigkeit usw. Daß es etwa eine eigenständige östliche Theologie geben könnte — selbstverständlich unter Wahrung der Einheit im Glauben —, das geht uns doch nur sehr schwer ein.

Indes muß die rechtverstandene Wiedervereinigung eine Wiederherstellung der katholischen, weltumspannenden Einheit auf die Weise sein, wie sie vor dem unseligen Schisma bestand. Da war es aber einfach eine Selbstverständlichkeit, daß die katholische Kirche, weil allgemein und allumfassend, Raum hatte für die verschiedensten Riten und liturgischen Sprachen. Die Christen des Ostens mit all ihrer Eigenart waren genau so katholisch wie die des Westens, und es fiel niemandem ein, daß da um der Einheit willen, eine Gleichschaltung des Ostens hätte erfolgen müssen. Damit soll nicht gesagt sein, daß man das Rad der Geschichte einfach um 900 Jahre zurückdrehen könne und solle. Die Wiedervereinigung wird der historischen Entwicklung in West und Ost Rechnung tragen müssen. Aber die historisch gewordene und in der Vielgestaltigkeit der Charakteranlagen der Völker begründete Mannigfaltigkeit des Ostens muß auf jeden Fall innerlich bejaht werden.

Das ist heute jedenfalls der Standpunkt der Päpste. Pius XI. schreibt z. B. im Motu proprio „Sanctae Dei Ecclesiae" vom 25. März 1938: „Wenn manche aus übertriebener Liebe zur Einheit und Eintracht und aus Unkenntnis der Orientalen und ihrer Eigenart deren heilige Riten abändern oder dem lateinischen Ritus angleichen wollten, so haben die Römischen Päpste, unsere Vorgänger, dergleichen Bestrebungen so gut sie konnten und mit allen Kräften widerstanden ... Sie sind nämlich der Auffassung, daß die in der Eigenart der verschiedenen Völker begründete Verschiedenheit in liturgischen Dingen dem heiligen Glauben und der Einheit des Gottesdienstes nicht bloß in keiner Weise zuwider ist, sondern diese Einheit vielmehr ins rechte Licht stellt" (AAS XXX [1938] 154—55). Und Pius XII. bekannte in seinem ersten Rundschreiben „Summi Pontificatus": „Die Kirche Jesu Christi will als treue Hüterin der erhabenen göttlichen Weisheit in keiner Weise die charakteristische Eigenart der verschiedenen Nationen geringschätzen, an der die

Völker mit Recht als an einem heiligen Erbgut mit ehrfürchtiger Treue festhalten. Es geht der Kirche um eine solche Einheit, wie sie der erhabenen Liebe entspricht, die alle zusammenschließen soll, nicht aber um eine bloß äußerliche Gleichmacherei, die nur die inneren Kräfte schwächt" (AAS XXXI [1939] 428).

Die Vielgestaltigkeit der liturgischen Riten des Ostens im Gegensatz zur Gleichförmigkeit im Westen ist eine Folge der Tatsache, daß in der Osthälfte des Römischen Reiches die verschiedenen Völker nicht in dem Maße kulturell einheitlich geprägt waren, wie dies im Westen der Fall war, wo die lateinische Kultur absolut herrschend war und auch von den kulturell niedrigstehenden Germanenvölkern angenommen wurde. Im Osten dagegen hatte der Hellenismus zwar weitgehend Eingang gefunden, hatte aber doch die älteren Kulturen der Syrer und Ägypter nicht einfachhin verdrängt. Außerhalb des Reiches bestanden zudem im Osten kulturell und politisch hochstehende Staaten mit eigenem Volksbewußtsein: die Königreiche von Armenien und Äthiopien und das Perserreich, das zu Beginn des 3. Jahrhunderts von den Sassaniden wieder zu neuer Größe geführt wurde. Es ist gewiß kein Zufall, wenn die verschiedenen Riten, die im Osten von unten her gewachsen sind, diese völkische, politische und kulturelle Lage widerspiegeln. Damals bestanden noch keine zentralen Regierungsmethoden in der Kirche. Riten wurden nicht in Amtsstuben ausgedacht, sondern wuchsen aus dem lebendigen Gebrauch heraus. Der byzantinische Ritus ist von den Griechen der neuen Kaiserstadt am Bosporus geformt worden. Der alexandrinische Ritus ist in Ägypten entstanden und der antiochenische in Syrien. Das armenische Volk hat sich seinen eigenen Ritus geschaffen. Die Syrer Persiens übernahmen zwar von Antiochien ihre liturgischen Formen, bildeten sie aber zu ihrem eigenen ostsyrischen Ritus weiter. Die Äthiopier formten den von ihrer alexandrinischen Mutterkirche ererbten Ritus ihrem Volkscharakter entsprechend zu einem echt afrikanischen Ritus um, mit liturgischem Tanz und Musikinstrumenten, wie sie ihnen gefielen. Nebenbei gesagt hat kein Ritus bei den lateinischen Missionaren so viel Unverständnis gefunden wie gerade der äthiopische, der wie kaum ein anderer volksnah und urwüchsig ist.

Selbstverständlich feierten Griechen, Syrer, Ägypter, Armenier und Äthiopier den Gottesdienst in ihrer eigenen Sprache. Die Slawenvölker, die später von Byzanz aus christianisiert wurden, übernahmen zwar den Ritus der ihnen kulturell hoch überlegenen Kaiserstadt, aber ihre Apostel, Cyrillus und Methodius, schenkten ihnen von vornherein — übrigens mit dem Segen der Päpste — einen Gottesdienst in ihrer eigenen slawischen Sprache. So entsprach es östlicher Tradition.

Wir dürfen freilich bei aller Freude an der üppig wachsenden, volksnahen Mannigfaltigkeit im Osten auch nicht die Gefahren übersehen, die mit der kulturellen, politischen und völkischen Vielgestaltigkeit für die wesentliche Einheit der Kirche im Osten gegeben waren. Es bildeten sich dort, den fünf verschiedenen Riten bezeichnender Weise genau entsprechend,

auch fünf untereinander unabhängige, wenn auch zunächst noch im Verband der Universalkirche stehende autonome Kirchengruppen heraus: die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel, die ostsyrische Kirche Persiens und die armenische Kirche. Diese letztgenannte löste 374 ihre Bindung an die Mutterkirche von Cäsarea in Kappadozien. Die persische Kirche schaffte 424 das Recht der Appellation an „die westlichen Väter" ab, weil ihr Oberhaupt, der Katholikos von Seleukia-Ktesiphon, den westlichen Patriarchen völlig gleichgeordnet sei. In Persien wie in Armenien war für diese Autonomieerklärung der politische Gegensatz zum Römischen Reich maßgebend. Damit wollten sich diese Einzelkirchen nicht von der Gesamtkirche trennen. Die gottgesetzte zentrale Autorität im Bischof von Rom trat damals wesentlich weniger in Erscheinung als heute. In den ersten Jahrhunderten tat sich der Primat des Papstes, wie L. Hertling SJ sehr gut gezeigt hat,[1] vor allem dadurch kund, daß Rom Zentrum und Haupt der sakramentalen Communio war, nicht aber durch zahlreiche direkte Eingriffe in die Verhältnisse der Einzelkirchen. Der Papst hatte damals ohne Zweifel die gleichen Rechte wie heute, dieselbe ordentliche und direkte Jurisdiktionsgewalt über die Gesamtkirche. Aber es ist ebenso unzweifelhaft, daß er in den ersten Jahrhunderten auch nicht entfernt in dem Maße davon Gebrauch machte, wie das heute üblich ist, besonders, was den Osten angeht.

Die Autonomie der Einzelkirchen im Osten führte dann tatsächlich zur Kirchenspaltung, bei welcher Entwicklung zunächst die christologischen Streitigkeiten des 5.—7. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle gespielt haben. Diese Streitigkeiten wurden geboren aus der wohl in der Verschiedenheit des Volkscharakters von Syrern und Ägyptern begründeten verschiedenen Art, Theologie zu treiben, wie sie in der antiochenischen und der alexandrinischen Katechetenschule üblich war. In Alexandrien neigte man mehr zu mystischer Tiefe, in Antiochien dagegen zu rationaler Klarheit. In Alexandrien wurde der Monophysitismus geboren, der das Mysterium der Einheit des Gottmenschen überbetonte. In Antiochien entstand der Nestorianismus, der das unergründliche Geheimnis der Menschwerdung durch rationale Erklärung auflöste. Der Monophysitismus wurde — auch aus nationalem Gegensatz gegen den verhaßten Griechenkaiser, der seine Lehre allen Untertanen aufzwingen wollte — von den meisten Syrern des Patriarchats Antiochien und von fast allen Ägyptern angenommen. Die Syrer Persiens dagegen erklärten sich, um sich von den Christen des Persien feindlichen Römerreiches zu unterscheiden und so dem Verdacht des Verrates zu entgehen, für den Nestorianismus. Die Lehren der antiochenischen Schule wurden in der persischen theologischen Schule von Nisibis weitergebildet.

Die Mannigfaltigkeit im Unwesentlichen war also schließlich auch der wesentlichen Einheit zum Verhängnis geworden. Die Gegenbewegung zur Wie-

[1] *L. Hertling SJ*, Communio und Primat. Sonderabdruck aus den „Xenia Piana", Bd. VII der „Miscellanea Historiae Pontificiae", Rom 1943.

derherstellung der Einheit, ja zu möglichster Ausmerzung der ihr gefährlich scheinenden Mannigfaltigkeit ging von der Kaiserstadt Konstantinopel aus. Es ist ihr in der Tat gelungen, den Osten weitgehend zu vereinheitlichen; bekennt sich doch heute die überwältigende Mehrheit der Ostchristen — etwa 150 Millionen gegenüber 15 — zum byzantinischen Ritus. In Byzanz bestand von jeher die Tendenz, die Kirche in eine Beamtenhierarchie umzuwandeln, aus ihr ein getreues Abbild des oströmischen Einheitsstaates zu machen. In allen Einzelkirchen, die zur Zeit der christologischen Streitigkeiten dem wahren Glauben und der katholischen Gesamtkirche treu blieben, riß Byzanz mit der Zeit die alleinige Führung an sich und führte bei ihnen seinen Ritus und sein Kirchenrecht ein.

Die östlichen Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem wurden durch die christologischen Kämpfe und dann durch die arabische Eroberung stark geschwächt und suchten deshalb Anlehnung an die starke Schwesterkirche des Byzantinischen Reiches. Die politischen Erfolge der mazedonischen Dynastie stellten sodann im 10. Jahrhundert die byzantinische Herrschaft in einem Teil Syriens wieder her. Dann kamen die lateinischen Kreuzfahrer, die in Antiochien und Jerusalem lateinische Patriarchate errichteten und die orientalischen Patriarchen verjagten. Diese gingen nach Konstantinopel und gerieten so erst recht unter den Einfluß der dortigen Autoritäten. Im Patriarchat Alexandrien war die überwiegende Mehrheit des ägyptischen Volkes zum Monophysitismus abgefallen. Das orthodoxe Patriarchat hatte nur wenige Anhänger, zumeist griechischer Herkunft oder wenigstens Sympathie. So war es geneigt, sich an Konstantinopel anzulehnen. Alle diese Faktoren führten schließlich zu einer fortschreitenden Byzantinisierung der von Haus aus durchaus nicht byzantinischen östlichen Patriarchate. Ritus und Kirchenrecht der alten Kaiserstadt wurden dort langsam übernommen, und man gewöhnte sich daran, von dort aus Weisung zu empfangen.

Schon vorher hatte Byzanz durch die Gewinnung eines Teiles der Slawenvölker sein Einflußgebiet gewaltig vergrößert. Die Serben, Bulgaren und Russen nahmen das Christentum von byzantinischen Missionaren an. Ihre Kirchen unterstanden so zunächst Konstantinopel, und sie übernahmen naturgemäß Ritus und Recht der Mutterkirche. Freilich gewährte man ihnen den Gebrauch ihrer eigenen Sprache beim Gottesdienst.

Der scheinbar festgefügte Block der byzantinischen Kirche trug jedoch den Keim der Zersetzung von vornherein in sich. Byzanz konnte sich für sein einheitsschaffendes Wirken nicht auf göttliches Recht berufen. Es hatte seinen Primatsanspruch mit der Tatsache begründet, daß es Hauptstadt des Reiches, Sitz des Kaisers und des Senates war (Vgl. Kanon 28 des Konzils von Chalkedon). Dieses Prinzip, daß der Hauptstadt des Reiches als solcher eine Vorrangstellung auf kirchlichem Gebiet gebühre, hat den Aufstieg Konstantinopels begründet und es ihm möglich gemacht, den gewaltigen einheitlichen Block der orthodoxen, byzantinischen Kirche zu schaffen. Aber

dieses gleiche Prinzip sollte sich in der Folgezeit als gefährlicher Sprengkörper erweisen, fähig, den festgefügten Block der orthodoxen Kirche in eine Unzahl nationaler, selbständiger Einzelkirchen zu spalten. Die Mannigfaltigkeit setzte sich wieder durch auf Kosten der Einheit. Solange die Christenheit in dem einen Reich zusammengeschlossen war, trat die Gefahr noch nicht so zutage. Als aber später andere christliche Reiche entstanden, wie das bulgarische, das serbische und das russische — Reich, die alle den Anspruch erhoben, an Stelle des Byzantinischen das *eine* Reich der Christenheit zu sein —, da lag es nur zu nahe, daß auch die Hauptstädte dieser Reiche einen Vorrang auf kirchlichem Gebiet beanspruchten. So wandte sich das Prinzip, das einst die Vormachtstellung des Neuen Rom grundgelegt hatte, im Laufe der Jahrhunderte gegen Konstantinopel und führte zur Auflösung der einheitlichen orthodoxen byzantinischen Kirche in eine Reihe von autokephalen nationalen Einzelkirchen. Die organisatorische Einheit der byzantinischen Kirche zerbrach. Man hat dann die Theorie der tatsächlichen Entwicklung angepaßt. Nach orthodoxer Lehre besteht die Gesamtkirche grundsätzlich aus einer Vielheit von nationalen selbständigen Einzelkirchen. Eine sichtbare Spitze wird als überflüssig, ja als gefährlich betrachtet. Ein Stellvertreter Christi auf Erden, dem die oberste Führung der Universalkirche zukäme, stellte in den Augen der Orthodoxen den Herrn und seine überragende Autorität in den Schatten. Die byzantinische Kirche hat also schließlich grundsätzlich auf ein Wesenselement der kirchlichen Einheit verzichtet. Die Mannigfaltigkeit hat sich trotz der Einheit im Glauben, im Ritus und im Kirchenrecht im Bereich der Organisation der Kirche durchgesetzt, und zwar in einem solchen Ausmaß, daß die wesentliche Einheit der Kirche in ihrem hierarchischen Aufbau dabei zerbrach.

Konstantinopel, das Zweite Rom, hatte als neue Hauptstadt des Reiches einen Vorrang in der Kirche errungen. Es war schließlich nicht mehr gewillt, sich noch weiter dem Ersten Rom, das von seiner alten Größe herabgesunken war, unterzuordnen. So kam es zum Schisma.

Das alte Rom war im Bewußtsein seines göttlichen Rechtes, Mittelpunkt der kirchlichen Einheit zu sein, dazu geneigt, diese Einheit noch stärker als Byzanz zu betonen, und zwar über das Wesentliche hinaus. Rom wie Byzanz waren den zu missionierenden „Barbaren" zwar in gleicher Weise überlegen. Byzanz war aber an eine Vielheit der liturgischen Sprachen bereits gewohnt, während eine solche im Westen etwas Unerhörtes war. So ist es nicht zu verwundern, daß dort die Mannigfaltigkeit im kirchlichen Leben weniger zur Geltung kam als im Osten. Wo Rom selbst unmittelbar missionierend auftrat, da hat es seine Liturgie und fast immer auch seine Kultsprache bei den Völkern eingeführt, denen es das Evangelium vermittelte, so Ende des 6. Jahrhunderts bei den Angelsachsen, die sie dann später uns Deutschen brachten. Der heilige Bonifatius hat die deutsche Kirche auch organisatorisch fest mit Rom verbunden. Er leistete 722 dem Papst denselben Eid der Treue, wie ihn die unmittelbar Rom unterstehenden suburbikarischen Bischöfe ablegten. Bonifa-

tius fragte immer wieder auch in geringfügigen Kleinigkeiten in Rom an, wie er es zu halten habe. Die deutsche Kirche wurde so eng an das Zentrum der kirchlichen Einheit angeschlossen. Kein Wunder, daß sich dem deutschen Volkscharakter mehr entsprechende Formen des Gottesdienstes weniger entwickeln konnten. Die Einheit blieb so besser gewahrt als im byzantinischen Raum, wo man von vornherein der Mannigfaltigkeit stärkere Konzessionen gemacht hatte. Allerdings kam es endlich zu einem um so tragischeren Bruch in der Reformation, die gerade die germanischen Völker zum größten Teil von Rom losriß und radikal neue und eigenständige Formen des Gottesdienstes entwickelte. Etwas Ähnliches hat es im byzantinischen Osten nie gegeben.

Bei der Missionstätigkeit in der Neuzeit war Rom wieder vor allem auf die Wahrung der Einheit bedacht. Inzwischen war die zentrale Organisation der Kirche sehr viel weiter ausgebaut worden. Die katholische Kirche war praktisch auf den lateinischen Westen beschränkt. So lag es nahe, lateinische Geistesart, lateinische Liturgie und Kultsprache als das einzig genuin Katholische anzusehen. Es ist begreiflich, daß dabei die Rücksicht auf die ganz anders gearteten Völker, denen man das Evangelium brachte, wenig zu ihrem Recht kam. Lag es nicht vielleicht auch daran, wenn es nirgendwo gelang, die Mehrheit dieser Völker für das Christentum zu gewinnen und in jenen Ländern eine wirklich bodenständige, mit dem Volk verwurzelte Kirche zu gründen? Gilt nicht heute auch deswegen in Asien und Afrika das Christentum immer noch als die Religion der Fremden, von denen man nichts mehr wissen will? Wurde so nicht eine Situation geschaffen, die in ihrer ganzen Gefährlichkeit erst heute zutage tritt, da Asien und Afrika zum vollen Bewußtsein ihres Eigenrechts erwachen? Allerdings, wann ist je in der Geschichte ein missionierendes Zentrum wesentlich anders als Rom vorangegangen? Auch die nestorianische Kirche Persiens, historisch nach Rom und Byzanz die bedeutendste Missionskirche, die schon im 7. Jahrhundert das Christentum bis nach China hin brachte und dann später nach Zentralasien und zu den Mongolen, hat überall ihren ostsyrischen Ritus und ihre syrische Kultsprache verbreitet. Um 1300 zeigte sich der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, der bei den Mongolen das Evangelium predigte, anpassungsfähiger als seine nestorianischen Konkurrenten, führte er doch die römische Messe in mongolischer Sprache ein. Aber wirklich eigenständige, volksnahe Kultformen haben sich bei einer zentral gelenkten Missionierung niemals entwickelt. Sie sind nur in den ersten Jahrhunderten entstanden, als die Verbreitung des Evangeliums unsystematisch erfolgte und als tatsächlich noch kein uniformierendes und alles reglementierendes kirchliches Zentrum vorhanden war.

Die Wiederaufnahme des Kontaktes mit dem christlichen Osten, der bereits vor der Durchführung zentraler Methoden in der Kirchenleitung eine bunte Mannigfaltigkeit, wie sie der Verschiedenheit seiner Völker entsprach, ausgebildet hatte, konnte für die Überbetonung des Einheitsgedankens als ein Korrektiv dienen. Es war selbstverständlich, daß die Griechen ein Recht

auf ihre eigenen liturgischen Formen und ihre Kultsprache hatten. Das stand bei Unionsverhandlungen, etwa in Florenz (1438—1439), überhaupt nicht zur Diskussion. Selbst darüber hinaus zeigte man den Griechen gegenüber in Florenz ein recht weitgehendes Verständnis auch für ihre Art des theologischen Denkens, das nicht an der Scholastik ausgerichtet war. Man verstand, daß sie für die Grundbegriffe der Philosophie und Theologie nicht dieselben Fachausdrücke gebrauchten wie die Lateiner. Man hat ihnen jedenfalls nicht ein fix und fertig aufgesetztes lateinisches Glaubensbekenntnis auferlegt, sondern hat sich die Mühe genommen, in großer Geduld mit ihnen zu diskutieren, um einmal wirklich festzustellen, wo es um sachliche Meinungsverschiedenheiten in Glaubensdingen ging und wo im Grunde nur verschiedene Ausdrucksweisen desselben Glaubensgutes vorlagen. Man hat z. B. die griechische Formel vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater *durch* den Sohn als mit der lateinischen vom Ausgang vom Vater *und* vom Sohn als gleichberechtigt anerkannt. Man hat sich ehrlich bemüht, auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der gemeinsamen Überlieferung zur Einigung zu kommen. Die Union von Florenz hatte jedoch trotz aller Bemühungen, wie bekannt, keinen dauernden Erfolg.

Später, vom 16. Jahrhundert an, kam es dann zu verschiedenen bleibenden Unionen: in der Ukraine und Weißruthenien, in Siebenbürgen, in Indien und im Vorderen Osten. Der streng einheitliche lateinische Westen wurde so zu einer Auseinandersetzung mit dem vielgestaltigen Osten gezwungen. Das war nicht immer leicht, und es hat nicht an Versuchen gefehlt, trotz allem auch im Osten das „Ideal" der absoluten Gleichförmigkeit durchzuführen. Die Portugiesen in Indien z. B. brachten dem vom chaldäischen katholischen Patriarchen Abdischo für die Malabarchristen Mitte des 16. Jahrhunderts geschickten Bischof Mar Josef erst einmal die lateinische Messe mitsamt der portugiesischen Aussprache des Latein bei. Auf dem Konzil von Diamper (1599) dekretierte man dann, daß die lateinische Privatmesse in syrischer Sprache zu feiern sei. Für die Sakramentenspendung ist bei den Malabarchristen bis heute das ins Syrische übersetzte römische Rituale im Gebrauch. Erst jetzt bereitet die Orientalische Kongregation die Wiedereinführung des ostsyrischen Ritus für die Spendung der Sakramente vor. In Äthiopien schob der portugiesische Patriarch Alonso Mendez SJ die ganze äthiopische Liturgie als unbrauchbar kurzerhand beiseite und führte die ins Altäthiopische übersetzte lateinische Messe ein. Selbst ein so weitschauender und überaus kluger Mann wie der heilige Ignatius hatte, als er die ersten Missionare nach Äthiopien sandte, diesen anempfohlen, die Christen dort vorsichtig zur Beobachtung der römischen Gebräuche zu führen. Die gewaltsamen Methoden, die seine Söhne dann später zu Beginn des 17. Jahrhunderts dort anwandten, hätte er freilich nicht gebilligt. Die ganze Mission scheiterte *auch* deshalb. Nach anfänglich glänzendem Erfolg wurden die Missionare vertrieben. Trotz aller Erfahrungen schlugen jedoch noch im Jahre 1882 zwei so hervorragende Missionare wie der Kapuziner-Kardinal Massaia und der Lazarist Touvier allen

Ernstes der Propaganda vor, unter völliger Mißachtung des äthiopischen Ritus die lateinische Messe in altäthiopischer Sprache einzuführen. Für die Sakramente war längst das römische Rituale im Gebrauch. Im Vorderen Osten haben — besonders in Palästina — nicht wenige Missionare — allen Mahnungen Roms zum Trotz — tapfer weiter latinisiert, überzeugt, daß sie nur so die Orientalen richtig katholisch machen könnten. Das lateinische Patriarchat von Jerusalem (wiedererrichtet 1847) ist das Resultat dieser Latinisierung.

Aber auch wenn man die äußere Schale der Riten und Gebräuche respektierte, so hat man doch für den inneren Kern östlicher Geisteshaltung durchweg wenig oder gar kein Verständnis aufgebracht. Man hat mit der größten Selbstverständlichkeit den Osten innerlich latinisiert durch Einführung spezifisch westlicher Frömmigkeitsformen und natürlich auch der westlichen Theologie ohne jede Rücksicht auf die berechtigte Eigenart östlicher Tradition. So ist ein innerlich stark verwestlichtes „uniertes" Ostchristentum entstanden, das vielfach wenig geeignet ist, für die Sache der Wiedervereinigung zu werben. Das alles zeigt, wie verzweifelt schwer es uns lateinischen Katholiken fällt, wirklich „katholisch" zu denken und zu begreifen, daß die katholische Religion nicht notwendig im Gewand der westlichen Kultur auftreten muß. Heute denkt man in Rom freilich anders. Vor kurzem hat sich die Orientalische Kongregation z. B. ernsthaft bemüht, bei den katholischen Ostchristen das traditionelle östliche Mönchtum wieder zu Ehren zu bringen. Aber das Ordenswesen bei den Ost-Katholiken ist tatsächlich bereits so stark verwestlicht, daß diese Bemühungen gescheitert sind.

Ein sehr schwieriges Kapitel ist endlich die Achtung der traditionellen hierarchischen Struktur der Ostkirche. Die Ostchristen erfreuten sich auch vor dem Schisma einer sehr weitgehenden Autonomie. Im Westen hatte sich aber inzwischen ein System starker Zentralisation entwickelt. Es lag nahe, dieses System auch auf den unierten Osten auszudehnen. Das ist in der Tat in weitem Umfang geschehen. Nur ein Beispiel: Bereits der unmittelbare Nachfolger des ersten griechisch-katholischen Patriarchen von Antiochien (Cyrill Tanas, gewählt 1724) wurde unmittelbar von Rom ernannt. So sollte der allerdings ungeeignete von Cyrill als Nachfolger designierte Athanasius ausgeschlossen werden. Es ist begreiflich, daß dieses Vorangehen eine Zerreißprobe der Union wurde. Es hat in der Geschichte der Unierten noch manche andere ähnliche Fälle gegeben.

Im ganzen hat der Kontakt mit dem Osten aber doch langsam dazu geführt, den Blick des Westens zu weiten. Die These vom Vorrang des lateinischen Ritus in der katholischen Kirche — sie wurde selbst von Benedikt XIV. in der Konstitution „Etsi Pastoralis" vom 26. 5. 1742 noch vertreten — geriet ins Wanken. Das „Ideal" der unbedingten Gleichförmigkeit in allem nach dem Vorbild des Westens wurde doch langsam fragwürdig. Heute erkennt die Leitung der katholischen Kirche rückhaltlos die volle Gleichberechtigung der mannigfachen orientalischen Riten mit dem lateinischen an, wenn auch

diese Geisteshaltung wohl noch lange nicht Gemeingut aller Gläubigen geworden ist. Es ist dies ein sehr wesentlicher Gewinn für das rechte Verständnis der Bedeutung der Vielgestaltigkeit in der katholischen Kirche. Nur so kann jene lebendige Einheit der Kirche in einem Zeitalter gefunden werden, das durch seinen technischen Fortschritt die Völker der Erde einander immer näherbringt.

# Italiens Süden

*Sorge und Hoffnung*

EMIL SCHMITZ SJ

## *Die Hypothek der Geschichte*

Fährt man auf der neuen Straße — der Mediana — von Rom nach Süden, tut man gut daran, sich nach einigen Kilometern eine kleine Pause zu gönnen. Hier, in den ehemaligen Pontinischen Sümpfen, begann das jahrhundertelange Ringen um den Süden. Nicht erst seit heute kämpft Italien um Land, Getreide und selbständiges Bauerntum. Schon die Etrusker haben in der Maremme, zwischen Rom und Florenz, blühende Städte auf urbar gemachtem Land gebaut, und die Volsker versuchten mit einigem Erfolg, die Sümpfe auszutrocknen. An der Jonischen Küste standen schöne Zentren griechischer Kultur, wie Tarent, Sibaris und Syrakus, auf ehemals verseuchtem Gelände. Später halfen dann die Zisterzienser und noch später die Päpste, besonders Clemens VIII. († 1605), Innozenz XI. († 1689), vor allem aber Pius VI. († 1799), dem es beinah gelang, die Pontinischen Sümpfe trockenzulegen. Und trotzdem: für die damaligen Männer war die Aufgabe ohne die heutigen technischen Hilfsmittel zu schwer und zu zeitraubend. Vor allem aber: jahrhundertelang lebte der Süden Italiens unter feudalistischen Systemen, die nur ausbeuteten, nichts anlegten: zuerst die Normannen, dann die Byzantiner. Jeder verfolgte nur seine Interessen, keiner tat etwas für dieses wertvolle, aber vollkommen vernachlässigte Land.

## *Der Anfang*

Wie uns der Präsident der Cassa per il Mezzogiorno mitteilte, verstand es das Königreich Italien nicht, die für den Süden notwendigen Maßnahmen zu ergreifen. Vor allem die Finanzverwaltung war allzusehr auf den Norden zugeschnitten, der Süden ging im großen und ganzen leer aus. Ein Teil des Res-

sentiments besteht heute noch: die Nordländer schauen auf die Südländer herab, der Süden wählt dafür monarchistisch, als möchten sie das Königreich Neapel wieder haben.

Immerhin, es läßt sich nicht übersehen, was Mussolini aus den Pontinischen Sümpfen gemacht hat: saubere Dörfer, fruchtbare Felder, gute Verkehrswege, moderne Ent- und Bewässerungsanlagen, alles in allem: man meint durch eine holländische Landschaft mit ihren klaren Parzellen zu fahren, getrennt und zugleich verbunden durch Reihen von Pappeln und Kiefern. Liest man beim Weiterfahren die Namen der Dörfer, so glaubt man, es müßten Männer mit Togen und strengen Römerprofilen aus allen Häusern zur Wahlversammlung schreiten: Latina, Pontinia, Aprilia und Pomezia, wo der gepflegte deutsche Heldenfriedhof liegt. Etwas links sieht man am Horizont die Bauernhäuser, in deren einem die heilige Maria Goretti ermordet wurde. Hier sind 90000 ha kultiviert worden, und 3000 Höfe schimmern hell aus der fruchtbaren, grünen Landschaft. Mit den 600000 ha in der Po-Ebene und in Venetien war also eine Erfahrungsgrundlage gelegt, als de Gasperi in einem schweren, aber großartigen Kampf gegen die Hydra der tausend Widerstände an das Werk einer systematischen Landreform im Süden ging.

### *Cassa del Mezzogiorno*

De Gasperi, ein Mann des italienischen Nordens, aus dem alten österreichischen Trient, hat seit 1947 seinen Plan, endlich für den Süden eine auf allen Ebenen gleichzeitig arbeitende Reform zu beginnen, mutig und geschickt durchgeführt. Noch in den inflationistischen ersten Nachkriegsjahren zweigte er 70 Milliarden Lire ab, darunter 49 Milliarden für die Landwirtschaft. Man erkannte damals schon, daß an eine sofortige Industrialisierung des Südens wegen der ungünstigen Standortverhältnisse nicht gedacht werden konnte. Zunächst sollte die Landwirtschaft und ihr Ertrag gehoben und dann die dazu nötige Industrie langsam geschaffen werden. An eine Erhöhung des Ertrags konnte man aber nur denken, wenn die üble Latifundienwirtschaft durch eine große Enteignungsaktion abgelöst und kleine Bauern angesiedelt werden konnten. So wurden zwei Gesetze geschaffen; die lex Sila für Kalabrien und die lex Stralcio für alle Provinzen, mit Ausnahme Siziliens. Um diese gewaltige Aufgabe zu finanzieren, gründete die Regierung die schon erwähnte „Kasse für den Süden", die als unabhängige öffentlich-rechtliche Einrichtung dem Ministerrat für Süditalien unmittelbar unterstellt ist. Sie steht also neben den Ministerien, die sich kraft ihres Amtes mit der Landwirtschaft, dem Verkehr usw. zu befassen haben. Dieses Institut hat einen Zwölf-Jahresplan ausgearbeitet, damit seine Initiativen nicht durch andere innenpolitische Momente gestört werden können. Ohne die Langfristigkeit seiner Pläne wäre eine durchgreifende Reform nicht möglich gewesen. Es verfügt in dieser Zeit über eine sichere Basis von 1280 Milliarden Lire —

etwa 8—9 Milliarden DM. Dazu kommen dann die Auslandskredite und privaten Mittel, die sich im Fortgang der Arbeiten immer mehr interessiert zeigen. Diese Summe macht trotz ihrer Höhe nur 1% des Nationaleinkommens und 5% des Haushalts aus. Man rechnet, daß alles in allem doch 11 Milliarden DM investiert werden können. Daß eine klare Planung vorliegt, erkennt man daran, daß die Ausgabeposten schon festliegen: 70% für Sachgüter und Arbeitslöhne, 30% für Frachtkosten, Steuern, Entschädigungen und allgemeine Unkosten. Man rechnet damit, daß die aus Norditalien bezogenen Maschinen und Dienstleistungen etwa 1,8 Milliarden DM und die Importe etwa 0,6 Milliarden DM betragen werden. Italien erleichtert immer mehr die Einfuhr, so daß die durch den Abzug nach Süden kleiner werdende Gütermenge wieder ausgeglichen wird.

### *Die Größenordnung der Landreform*

Um die Größe des bisher Geleisteten recht zu verstehen und zu würdigen, müssen einige Zahlen vorausgeschickt werden. Man kann im ganzen Gebiet 3 Zonen unterscheiden, gerechnet nach Bevölkerungsdichte, Siedlungsdichte, relativer Verbreitung des Großgrundbesitzes und Bewässerungsmöglichkeit. Danach gehören zur Zone 1 etwa 32% der Bodenfläche mit 25% der Bevölkerung. Die Dichte ist dort geringer: 119 gegen 164 (im Süden allgemein). Von diesem Boden sind wegen der größeren Verbreitung des Großgrundbesitzes etwa 56% wiederum leicht verfügbar, und die Bewässerungsmöglichkeit beträgt ca. 80%. Zur 2. Zone gehören die sogenannten 7 urbanen Gebiete, die bloß 170 der 2456 Gemeinden Süditaliens einschließen, nur 4% der Bodenfläche umfassen, aber 25% der Bevölkerung beherbergen. Hier haben sich Handel und Gewerbe verhältnismäßig gut entwickelt. Der Plan sieht nun vor, daß man sich bei Meliorationen damit begnügt, zuerst die günstigen Gebiete in Angriff zu nehmen, die aber zugleich für eine Industrialisierung nicht in Frage kommen. Die 3. Zone schließt auch das wasserlose Gebiet ein, umfaßt aber 64% der Bodenfläche und bei einer Dichte von 115 je qkm bald die Hälfte der Bewohner Süditaliens — 8,6 Millionen. Damit war aber der Weg vorgezeichnet: Landwirtschaft zuerst! Die Folge: von den 9 Milliarden DM wurden 7,5 für die Agrarreform im allgemeinen Sinn eingeplant, davon bald die Hälfte für Bodenverbesserungen, Bewässerungsanlagen und allgemeine Rationalisierungsarbeiten. 1,1 Milliarden DM für Meliorationsarbeiten in den Gebirgen und 1,9 Milliarden DM für Anlagen, die im Rahmen der Reform nötig sind. Um nur einige Zahlen zu nennen, die erkennen lassen, welche Summe eine Aufschließung in unserer Zeit unbedingt erfordert; 1 Milliarde DM für den Bau von Wasserleitungen, 0,8 Milliarden für Straßenbau, 50 Millionen für Eisenbahnen. Von allen Investitionen sind die für die Bewässerung die wichtigsten. Denn die Frage heißt hier: Wasser oder Elend. Es müssen, um einen Anfang zu machen, zunächst 300000 ha

durch Bergbaustrecken und Auswertung der hier vorhandenen, noch nicht genützten Energien bewässert werden. Der zweite Schritt ist dann die Bewässerung von 2,58 Millionen ha. Entwässert werden müssen etwa 550000 ha. Wenn eine einigermaßen gute Grundlage geschaffen ist, soll mit dem Bau von 158 Bauerndörfern fortgefahren werden, in denen 2800 Betriebe stehen sollen. 20000 Brunnen sind als absolut notwendig vorgesehen.

Es dürfte aus dieser ersten, aber für das Verständnis unerläßlichen Aufstellung klar geworden sein, welches Werk die italienische Nation nach langen Jahrhunderten nun in Angriff genommen und zu einem erstaunlichen Teil schon durchgeführt hat.

### *Mitten im Süden*

Wenn man Neapel längst hinter sich gelassen hat und auch Salerno schon 25 km zurückliegt, kommen die alten noch gut erhaltenen Tempel von Paestum in Sicht. Dahinter beginnt Kalabrien, die an Schönheiten so reiche Provinz. In dem großen, jetzt schon teilweise verwirklichten Plan sind allein 3000 km Provinzialstraßen vorgesehen, Verbesserungen alter Verbindungen zwischen Nationalstraßen und Bau von neuen, die zu den Siedlungszentren hinführen. Ja sogar schon solche, die einmal den projektierten Industrie-Komplexen zugute kommen sollen. Da auch der Fremdenverkehr eine weitgehende Förderung erfahren soll, sind noch einmal 5000 km eingeplant. Fährt man über die zwar kurvenreichen, aber meisterhaft angelegten Straßen gegen Süden und vergleicht sie mit den deutschen, so fällt das sehr zu unsern Ungunsten aus. Südlich von Salerno auf Cosenza zu wird der Verkehr ärmer; man begegnet nur noch wenigen Wagen. Nun hat der Süden begonnen.

Wasser, das ist hier die erste und letzte aller Fragen. Schon in Caserta, in der Ebene des Volturno, konnte man das Bewässerungssystem studieren, ohne das eine Bodenmelioration unmöglich wäre. In diesem einen Abschnitt wurden 100 Millionen DM aufgewandt, um 40000 ha intensiv bewirtschaften zu können. Einer der Aquädukte von Campano faßt die Wasser dreier Flüsse zusammen. 5000 ha werden damit fruchtbar gemacht. Kraftwerke mit einer Jahresleistung von 100 Millionen kwh sollen die Versorgung des immer mehr wachsenden Neapel sicherstellen. Die Kosten: 200 Millionen DM. Zwar fällt die Erschließung des Südens nur zu einem Teil mit der Bodenreform im weitesten Sinn zusammen, wie man in Bagnoli bei Neapel an dem ersten Zementwerk sehen kann, das 20 Millionen DM verschlungen hat, von denen die Weltbank ca. 9 Millionen DM an Krediten gab. Aber die Bewässerung in jeder Form nimmt eine Schlüsselstellung ein. Vieles hat man in der Vergangenheit versucht und auch einiges erreicht. Der neue Plan mußte aber berücksichtigen, daß sich die Bevölkerung stark vermehrt und daß mit dem Steigen des Wohlstands und der Produktivität immer mehr Wasser ver-

braucht wird. Man ist sich in Italien klar, wie aus allen Gesprächen mit den Ingenieuren hervorgeht, daß diesmal auf nationaler Basis und auf lange Sicht gearbeitet werden muß, damit die wachsenden Städte und kommenden Dörfer auf Jahrzehnte gesichert sind. Bis 1962 soll eine ausreichende Wasserversorgung für die derzeitigen Pläne garantiert sein. 11,7% aller Einkünfte der „Kasse des Südens" werden dafür verwendet. Daß diese gewaltigen Summen nicht umsonst ausgegeben worden sind, sollten auch wir auf Schritt und Tritt erfahren. Zwischen je zwei Neusiedlungen steht immer ein Brunnen, der manchmal bis zu 200 m tief gebohrt werden mußte — aber nun war Wasser da für Tier, Mensch und Feld.

Wenn man heute über gute Straßen an Baustellen aller Art, an Ingenieuren und Arbeitern vorbeifährt, denkt man daran, daß dieses höchste Achtung verdienende Werk erst zehn Jahre alt ist, an vielen Stellen noch keine fünf. Viele, die noch an Mussolini hängen, behaupten, er habe eigentlich damit begonnen. Aber das stimmt nicht. Er dachte an Afrika und an das Imperium — nicht an den Süden Italiens. Was die Leute in den Bars und Osterias denken, ist wenig klar. Zudem sind die Städter ja gar nicht zuständig, ein Urteil abzugeben.

Kommt man in den jonischen Küstenbogen in die weite Ebene zwischen dem alten Sibaris und Tarent, so begegnet man den Jahrhunderten. Zwar steht von dem sprichwörtlich reichen Sibaris nichts mehr; noch ist irgend etwas ausgegraben. Das heutige Sibaris ist ein altes Dorf mit Bahnhof. Aber allenthalben gemahnen Ruinen an die große Vergangenheit; in der Nähe von Sibaris, auf der Höhe, steht ein altes „Schloß". Der Besitzer, ein Baron, hat, wie alle Mitglieder seines Standes, nie hier gewohnt. Man verbrachte seine Zeit in Rom und Neapel, überließ die 20—30000 ha einem Verwalter, der dann wie die Steuereinnehmer alter Zeit wieder sein Schindluder mit den armen Bauern trieb. Der kleinste der Barone hatte seine 2000 ha, und wenn auch bei dem Raubbau an Acker und Menschen die Ernten nicht hoch waren — er selbst konnte verdienen und der Verwalter auch. Es bildeten sich zwei Schichten von Arbeitern, die Salariati mit festem Gehalt und die Braccianti, die Taglöhner, die etwa während 60 Tagen im Jahr verdienten. Wir besuchten die neuen Häuser und Siedlungen. Zwischen den Höfen spielten 10—20 Kinder oder hielten für die Vorbeifahrenden wilde Erdbeeren und Eier feil.

Überall wurden wir sehr freundlich aufgenommen, weil die Leute spürten, daß wir uns ehrlich für ihre Erfahrungen interessierten. Meistens waren es Vater, Mutter und im Durchschnitt 5—7 Kinder, die noch zu Hause lebten. Die ältesten waren beim Militär, wohnten in der Stadt, arbeiteten dort und konnten nur selten nach Hause kommen. Man bot uns einen Stuhl in dem großen Wohnraum an, vor dem Kamin stand der einzige Tisch, an der einen Wand die Schränke, vor der anderen der Herd und überall hing ein Heiligenbild, meist eines der Madonna, von einem Rosenkranz umgeben. Sie

erzählten bereitwillig von ihren Freuden und Leiden, ihren Erfolgen, Mißerfolgen, den hohen Steuern, den Beratern der Genossenschaft und waren im allgemeinen zufrieden. Nicht alle haben ein gleiches Flächenmaß zugewiesen bekommen. Man kann sagen, daß es zwischen 3 und 8 ha liegt. Der Boden ist ja auch sehr unterschiedlich, hier war es Sumpf, dort mit Buschwerk bewachsenes Ödland, dort Sandboden.

Wir trafen nur wenige Unzufriedene; die weitaus größere Zahl anerkannte die Leistung der Regierung und der Genossenschaften, die hier selbständig das angefangene Werk weiterführen. Trotzdem merkten wir, daß die Leute, die aus der Umgebung, meist von den hochgelegenen Dörfern, in die Ebene gekommen waren, im ersten Jahr schon große Gewinne sehen wollten. Das Getreide war gedroschen, aber der Erlös reichte nicht hin; die Oliven- und Weinkulturen sind noch klein. Nicht alle hatten schon Tiere im Stall. Einige, die schon 5 Jahre auf der Siedlerstelle saßen, waren Eigentümer von 2—5 Kühen. Die Regierung gab Kredite für Jungvieh, der Zins betrug 3% im Jahr. An Steuern mußten für 3—8 ha etwa 700 DM im Jahr abgeführt werden. Darin war dann die Amortisation für den Übergang in den Privatbesitz nach 30 Jahren eingeschlossen.

Früher hatten sie als festangestellte Gutsarbeiter neben einem festen Gehalt noch einige kleine Vergünstigungen, wie Öl und Salz. Aber alles zusammen machte im Jahr nur eine geringe Summe aus. Wollten sie Milch für ihre Kinder, Wein für ihre Mahlzeiten, so mußten sie es bezahlen, zerbrochene Werkzeuge mußten ersetzt werden — denn dahinter stand der Verwalter, der sich seinen Verdienst nicht schmälern ließ. Schlimmer waren die Taglöhner daran; sie wußten am Morgen nicht, ob sie Arbeit fänden. Ging es gut, hatten sie Aussicht, bis zu 60 Tagen im Jahr angeworben zu werden. Es war wie im Gleichnis vom Hausvater, der am Morgen ausging, um Arbeiter für seinen Weinberg zu dingen. Er fand sie auf dem Marktplatz — dort stehen sie heute noch. So alt ist dieses System — Jahrtausende alt. Erst seit 1950 beginnt in diesem Süden eine neue Zeit.

### *Die politische Entscheidung*

Während wir ein Stück Brot gereicht bekamen und einen Krug Wasser aus dem nächsten Brunnen, dazu ein Ei tranken, eine Gurke aßen, kamen die Nachbarn, einer nach dem andern. Die Kinder hatten erzählt, daß sich einige Ausländer für die Siedlung interessierten. Nach einer halben Stunde war die halbe Kolonie beisammen. Die Männer, etwas zerlumpt angezogen, bescheiden, aber meistens sauber, die Frauen und dazwischen in großer Zahl die Kinder, gesund, erzogen, froh. Sobald die Männer genug von uns wußten, begannen wir zu fragen. Bald waren wir bei der Politik, bei der Democrazia cristiana und den Kommunisten. Etwas anderes gibt es hier nicht. Die Scheidung ist klar vollzogen, und der größte Abstand erreicht. Keiner leug-

nete die Riesenarbeit, die der „Nordländer" de Gasperi auf sich genommen hatte, um gegen unvorstellbaren Widerstand die beiden Reformgesetze vom 15. 5. 1950 und 21. 10. 1950 durchzubringen. Es war immer schon ein politisches Vorzeichen, wenn das Bild de Gasperis, das allen bei der Übergabe überreicht worden war, aus dem Vorraum zur Straße hin verschwunden war.

Aber das war doch nur selten der Fall. Auf die Frage, ob de Gasperi oder Togliatti ihnen eine neue hoffnungsvolle Existenz erkämpft habe, gab es meist nur eine Antwort. Überhaupt zeigten die Kommunalwahlen, daß der Einfluß der KP langsam zurückgeht. In unseren, manchmal mit südländischer Heftigkeit geführten Gesprächen hörten wir immer, daß kein Italiener politisch kommunistisch denke — mit Ausnahme der Funktionäre. Nur die soziale Not sei der Grund für ihre rote Gesinnung. Zu wirklich politischen Entscheidungen ist die geistige Bildung dieser noch vor wenigen Jahren halb Leibeigenen zu gering. Das tun die Funktionäre für sie, die sich Zeit lassen und auch Zeit haben, um auf den Arbeitsstätten und in den Bars stundenlange Reden zu halten. Immer waren die beiden Gegenpole in Aktion, die „Schwarzen" vertreten durch wenige, aber intelligente Jungbauern. In beiden Parteilokalen, das eine mit der roten Fahne, der andere mit der weißen Kreuzesfahne, standen dieselben Jahrgänge. Die weiße bzw. schwarze Seite machte den besseren, geschulteren Eindruck.

Es ist nicht leicht, in den ersten Jahren für Eltern und fünf Kinder genug zu verdienen. Aber die Familie in Italien ist gesund, auch hier in diesem Neuland. Bei aller Verwirrung der Köpfe und Herzen wurde uns eines klar: die Wurzeln dieses Volkes liegen tiefer, als der Kommunismus denkt. Darum haben nur wenige bisher ihre Stelle verlassen, obwohl der Anfang schwer war und noch ist. Zum erstenmal haben sie Besitz, das eigene Haus, den eigenen Stall, das eigene Feld. Und das läßt sie draußen in der weiten Ebene die Sehnsucht nach ihren kleinen Heimatdörfern aushalten.

Freilich darf ein schwieriges Problem nicht übersehen werden: die vielen Kinder der Bauern können nicht auf dem Hof arbeiten; die Bodenfläche ist zu klein. Es gibt wohlwollende Beobachter, die sich fragen, ob die starke Aufteilung das Richtige gewesen sei. Andere wieder sagen, es sei nicht ausgemacht, ob alle Siedler die nötige Verantwortungsfreude und vor allem Geduld aufbrächten, die auf die Dauer einen Erfolg garantieren, so daß doch allmählich größere Höfe entstünden. Wenn auch bisher nur wenige aus Unfähigkeit ihre Stelle verlassen mußten, so ergab sich doch aus unseren Gesprächen, daß einige nicht genug Energie haben, um durchzuhalten. Sie klagen die „Ente", die übergeordnete Behörde an, wählen kommunistisch und meinen damit ihre Existenzfrage lösen zu können. Aber auch wenn der Vater es schafft, wird es schwer sein, mit 3—8 ha die Kinder zu ernähren. Da man in Italien meistens Realteilung und kein Anerbenrecht kennt, muß man fragen, was dann aus dem vor vielleicht 5 Jahren erworbenen Gütchen wird. Hier schneiden sich soziale, politische und wirtschaftliche Überlegungen.

Auf jeden Fall: der erste Schritt ist getan und wir haben immer wieder Gelegenheit gehabt zu erkennen, daß er sich gelohnt hat.

Die Reform war nicht in erster Linie politisch gemeint, aber sie sollte doch mithelfen, die rote Flut einzudämmen. Die „Democrazia" hat sich nicht nur als Regierung, sondern auch als Partei eingeschaltet. Wir sollten davon einen Eindruck bekommen. Als wir nämlich nach Apulien kamen und zur „Ente Riforma" gingen, um Erkundigungen einzuziehen, kam uns ein Sozialberater entgegen, wie es deren hier allenthalben gibt. Sie sind meist aus der katholischen Aktion hervorgegangen und arbeiten bei der Betreuung der Neubauern mit. Sie sind keine Fachleute der Landwirtschaft; aber sie fahren zu jedem Haus ihres Bezirkes, um sich zu erkundigen, wo es fehlt.

Wie bei allen Neuanfängen gibt es auch hier viele Schwierigkeiten, und niemand kann es der Regierung übelnehmen, wenn sie sich um die Leute kümmert und das nicht der KP-Propaganda überläßt. Zwar wird daran Kritik geübt, aber doch nur von Leuten, die es selbst machen wollen. Wir fahren mit einem der Sozialberater hinaus. So weit unser Auge reicht — ein Schachbrett mit schwarzen Feldern und weißen Häusern. Immer wieder werden hier Wettbewerbe veranstaltet, um auch den Sinn für Schönheit zu wekken. Alles muß von Anfang an geweckt und gepflegt werden. Unser Führer macht uns darauf aufmerksam, daß in dieser Gegend das Experiment der Ertragssteigerung schon im zweiten Jahr geglückt ist: auf den Latifundien 12 Dz Weizen, bei den Neusiedlern 18—20 Dz.

Wieder werden wir von den Leuten eingeladen. Nur einmal am Tage wird gekocht, die alten Gewohnheiten lassen sich nicht so schnell abschaffen. Es gibt eine dicke Gemüsesuppe. Fleisch nur einmal die Woche. Nach dem Essen kommt dann die Aussprache. Ein dunkler Typ mit wirrem, schwarzem Haar macht den Ankläger: der Boden sei schlechter als der anderer Orte. Darum müsse die Steuer herunter! Die Möbel seien noch nicht angeliefert, und warum das? Die Antworten sind kurz und klar: „Ihr habt weniger Steuern zu bezahlen, und die Möbel sind noch nicht da, weil wir sie in großen Mengen bestellen müssen, damit sie billiger werden. Im übrigen erkennt ihr hoffentlich, daß die Regierung alles getan hat, was euch den Beginn erleichtern kann. Jetzt kommt aber auch die Zeit, wo ihr selbst denken und überlegen müßt. Selbständiger Bauer bedeutet auch selbständiger Unternehmer mit allen Risiken und Chancen." Dann ging es über die zu geringen Vorschüsse der „Ente" her, während die Getreideaufkäufer sich großzügig zeigten. Unser Sozialassistent bezweifelt aus guten Gründen die Selbstlosigkeit privater Geldgeber und betont, daß die Verwaltung lieber vorsichtig in der Gewährung von Krediten sei, weil sie wisse, wie schwer die Rückzahlung falle. Lieber sich heute einschränken, um morgen mehr zur Verfügung zu haben. Das solle aber nicht heißen, fuhr er fort, daß man nicht eine gemeinsame Kreditkasse stiften wolle. Sie wüßten, mit 9 Millionen Lire (60000 DM) wolle man beginnen. Sie sollten es sich dreimal überlegen, ehe sie einen Kredit in Anspruch nähmen.

Es soll nicht bestritten werden, daß dem Sozialassistenten der Parteisekretär folgt. Sein Erscheinen findet nicht immer ungeteilten Widerhall. Doch gibt es heute schon Städte, die die Democrazia wählen, wo noch vor 10 Jahren der Kommunismus zu Hause war. In der Heimatstadt eines KP-Führers, di Vittorios, geht es andersherum. Da gewann die KP. Die letzten Wahlen brachten aber den Beweis, daß die Linke im ganzen verliert. Die anderen Mittelparteien spielen keine große Rolle, sie erreichten alle zusammen etwa 6%. Keiner bestreitet der Democrazia ihre Vorrechte. Auch nach dem Tode de Gasperis sind Segni — er ließ seinen eigenen Besitz aufteilen — Colombo, Fanfani die stärksten Stützen einer sozialen Südpolitik.

### *Selbsthilfe und kluge Führung*

In der einstigen Kornkammer Friedrichs II., im apulischen Sporn des Stiefels Italien, überraschte uns der Streik — zwei Tage Streik für höhere Löhne und bessere Familienzulagen. Beide Gewerkschaften, die christlichen und marxistischen — hielten zusammen. In Sanicandro, einem typischen süditalienischen Dorf, gingen wir in die Weinkneipe, um uns zu erkundigen. 5 DM für 8 Stunden war die Anklage. Trotzdem war der Ton friedlicher, als wir erwartet hatten. Alle wiesen die beiden radikalen Sprecher zurecht. Das lag wohl daran, daß hier in der Ebene, dem sogenannten Sacco orientale die Bauern seit einigen Jahren aus eigener Initiative begonnen hatten, den Boden zu entwässern. Als wir nachher herunterfuhren, sahen wir eine grüne Ebene, wo bis vor wenigen Jahren noch Sumpfgelände war, heute aber fruchtbares Ackerland ist. Ungefähr 300 Familien haben hier eine Existenz gefunden. Erst später kam die Regierungshilfe in Gestalt eines Pumpwerks, das heute viele tausend cbm Grundwasser ableitet. Keiner brauchte bisher Abgaben zu zahlen — als Lohn für die eigene Arbeit.

Trotzdem entdeckten wir kein einziges Bauernhaus — alle Landarbeiter kehrten nach alter Tradition abends ins Dorf zurück. Der Italiener gewöhnt sich schwer an das Wohnen außerhalb der Gemeinschaft. Nur während der Haupternte bleibt er ein paar Abende auf dem Feld. Wie viele Bauern mögen uns begegnet sein, die bis zu 20 km täglich auf ihrem Esel sitzend ins Dorf heimreiten. Wieviel Arbeitsstunden gehen da verloren! Erst, wenn alle Wege geebnet sind, bleibt der Bauer draußen, wie auf den von der Regierung gebauten Stellen. Wenn die Bauern des Sacco orientale einmal ihre Parzelle rechtlich übereignet bekommen, wird sich das vielleicht ändern. Solange aber wird der Ingenieur ihnen auch vorschreiben, welchen Anbauplan sie zu befolgen haben. Dabei kommt es oft zu Reibereien, weil einige der bisher abhängigen Lohnarbeiter den Sinn der Vorschriften nicht begreifen. Der Sprung von der mittelalterlichen extensiven Monokultur zur modernen Mehrkultur war für die meisten zu groß. Aber mit Ruhe und Freundlichkeit kann man hier viel erreichen.

## *Der große Plan*

Wenn sich auch viele Arten von Meliorationen und Reformen unterscheiden lassen, so ist doch sicher, daß nach einem großangelegten Plan vorangegangen wird. Ein Werk, das ohne allen Zweifel die Anerkennung aller findet, die wissen, was im Süden Italiens seit Jahrhunderten bisher geschah und was — so hoffen alle — in einigen Jahrzehnten erreicht sein wird. Auch wir konnten nur einen Teil der Neuanlagen besuchen. Ein abschließendes Urteil ist wegen der verwickelten Gesamtlage heute noch nicht möglich. Wir wollen aber kurz zusammenfassen, was positiv und kritisch gesagt werden kann.

Der Gesamtplan umfaßt ca. 40% der Grundfläche Italiens, eingeschlossen die Inseln Sardinien, Sizilien (mit eigenem Plan) und Elba. Darauf wohnen ungefähr 18 Millionen der 48 Millionen Italiener. Der 12-Jahresplan sieht den Bau von 50000 Bauernhäusern, 20000 Brunnen und die Übergabe von 550000 ha an Neubauern vor. Wenn das Arbeitstempo so weitergeht, könnte dieses „Soll" erfüllt werden. 4700 km Straßen sollen den Süden wirtschaftlich und für den Fremdenverkehr erschließen.

Die letzten offiziellen Zahlen sprechen von 6603 Häusern und 17278 anderen Gebäuden, die in den ersten 4 Jahren fertig wurden. 2249 Trinkbrunnen wurden gegraben, 124000 ha Boden melioriert. Der Fortschritt ist auf Schritt und Tritt sichtbar. Tausende von Familien brauchen nicht mehr in Höhlen zu wöhnen und arbeiten heute entweder schon selbständig oder erwarten nach einigen Jahren die Übergabe. Die erhöhten Erträge haben sich auf dem Binnenmarkt schon deutlich ausgewirkt.

Erfreulich sind auch die sozialen Folgen. Die Großgrundbesitzer wissen, daß sie diesmal eine konsequente Regierung vor sich haben. Deshalb verkaufen sie freiwillig Land an Kleinbauern. Viele haben die Klausel im Gesetz genützt, nach der sie ihren Besitz bis 750 ha behalten dürfen, wenn sie selbst die Reformen durchführen. Der Anbau von einigen Industriepflanzen, wie Tabak, hat schon zur Gründung einiger Fabriken, z. B. in Lecce, geführt, die Arbeit und Brot geben. Eine weitere gute Folge der Reformen sind die neuen Arbeitsplätze. Bis März 1954 allein haben 250000 bei der „Ente" einen Platz gefunden und über 12 Millionen Tagewerk geleistet. In manchen Gemeinden sind bis zu 40% der Männer dort beschäftigt.

Die führenden Leute Italiens wissen natürlich, daß die Kapitalkraft des Landes nicht ausreicht, um den großen Plan allein durchzuführen. In dem bekannten Vannoni-Plan wird mit Kapitalzufluß aus dem Ausland gerechnet. Aber hier muß von seiten der italienischen Regierung noch viel geschehen, weil die Gesetze über die ausländische Kapitaleinfuhr zu unklar und darum viel kritisiert worden sind. Man müßte das politische Risiko, das in dem Bestehen starker Linksparteien liegt, für die Investitionen anders ausgleichen. Dazu kommt, daß der italienische Norden keine große Neigung ver-

spürt, sich im eigenen Lande festzulegen. Man kann unter diesen Umständen dem Ausland nicht verargen, wenn es wenig Lust zeigt, Geld zu investieren. Trotzdem: die Liberalisierungspolitik läßt erkennen, daß Italien langsam Wandel schaffen will. Die Weltbank hat diese Haltung mit mehrfachen Krediten honoriert.

Wichtig ist weiter, daß nun der Süden ins Bewußtsein des ganzen Volkes tritt. Bisher, versichern gute Beobachter, sei das nicht genügend der Fall gewesen. Die Landreform wird ja nicht nur im Süden durchgeführt, auch die mittelitalienischen Landschaften haben ihren Anteil daran. Nehmen wir als Beispiel die nördlich von Rom an der Via Flaminia gelegene Ortschaft Prima Porta, wo sich eine neue Schule für handwerkliche und fachliche Schulung der Neusiedler befindet. Bisher wurden 384 Lehrgänge veranstaltet, die von 111 688 Teilnehmern besucht wurden. Über das Bildungsproblem können wir nur sagen, daß rund die Hälfte im Süden keine richtige Schulbildung haben. Solche Menschen können nicht siedeln. Rechnen und schreiben muß man können. Die Regierung tut, was in ihren Kräften steht. Wir besuchten eine Reparaturwerkstätte für Landmaschinen in Civitavecchia. Das Reformamt trifft mit der Siedlergenossenschaft, zu der 30—100 Neubauern zusammengeschlossen sind, Vereinbarungen über die Benutzung und Verwendung der Maschinen, zu deren Pflege dann Großwerkstätten angelegt werden. In der alten etruskischen Gräberstadt Cerveteri besteht eine Schule für künftige Hausfrauen, die von der jungen Generation gut besucht wird. Sogar an die Freizeit wird gedacht. Das entscheidende Moment der Weiterbildung sind aber die eben erwähnten Genossenschaften. Bis zum 31. 12. 1955 wurden ihrer 647 gegründet, 530 als allgemeine, 27 für die Verarbeitung der Produkte und 90 als Viehversicherungen.

Italien macht eine gewaltige Anstrengung, mit den Resten des alten Feudalismus aufzuräumen. Und doch kann die Ansiedlung wegen der rasch wachsenden Bevölkerung nicht das Allheilmittel sein. Da sich die Süditaliener zu zwei Drittel von der Landwirtschaft ernähren, aber jährlich um 160 000 wachsen, lösen die 25 000 Siedlerstellen nicht das Problem. Ganz abgesehen davon, daß auf jede Familie sicher 5 Kinder kommen, die morgen eine landwirtschaftliche Reservearmee sein können. Auswanderung und Industrialisierung müssen hinzukommen. Einzelne Fabriken stehen schon, auch sie müßten mit dem wachsenden Wohlstand vervielfacht werden. Der Weg ist lang und schwer. Aber Italien hat gezeigt, daß die Hilfe der westlichen Welt nicht fehl am Platz ist. Im Kampf gegen den Kommunismus wird im Süden Italiens eine entscheidende Schlacht geschlagen.

# ZEITBERICHT

**Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa — Gegen die Anwendung der Tortur — Wann ist ein Film moralisch tragbar? — Religion und Kirche in der UdSSR**

## *Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa*

Der geschäftsführende Generalsekretär des Evangelischen Kirchentags, Hans Hermann Walz, hat 1955 ein kleines, aus Vorträgen entstandenes Büchlein erscheinen lassen, Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa, Mohr, Tübingen, das jetzt eine ausführliche Besprechung in der Neuen Zürcher Zeitung (vom 10. März 1957) gefunden hat.

Ein „gewichtiges Bändchen" nennt es der Rezensent der Zeitung, „das gerade in diesen Tagen aufmerksam gelesen zu werden verdient". Gewichtig scheint uns das Bändchen tatsächlich zu sein, und zwar weniger wegen der geschichtlichen, das Mittelalter betreffenden Erkenntnisse, die der Verfasser vorträgt – richtigere Ansichten darüber sind in dieser Zeitschrift (158 [1955/56] 13 und 91) zu finden – als vielmehr wegen der Aufgaben, die er dem heutigen Protestantismus zuweist.

Wir können dabei übergehen, was Walz über die Einstellung der drei Reformatoren zu „Europa" sagt – Calvin ist nach ihm der modernste von ihnen. Wichtig ist sein Urteil über den Anteil des Protestantismus an der Entwicklung des modernen Staates: „Zwar ist es unrichtig, den Protestantismus in seiner Gesamtheit ursächlich mit „Europa" und damit mit der Idee des souveränen und autonomen Staates zu verknüpfen. Wir haben uns klar gemacht, daß jedenfalls die Reformatoren auch anderen Möglichkeiten gegenüber offen waren und daß keiner von ihnen den „modernen Staat" wollte, so wie er sich in den folgenden Jahrhunderten entwickelt hat. Dasselbe wäre von vielen Nachfolgern der drei großen Reformatoren: Theologen, Juristen, Politikern und Philosophen, zu sagen. Daß der Nationalstaat das Ideal der Reformation gewesen sei, darauf ist man erst im Deutschland des 19. Jahrhunderts verfallen. Wohl aber ist es wahr, daß der Protestantismus nicht die politisch schöpferische Kraft besessen hat, mit einer eigenen Konzeption dem Zug der Zeit entgegenzutreten. Im großen und ganzen hat er in der Tat das Werden des modernen Staates von seinen Anfängen an bis zu seinem Ende begleitet: erst in Gestalt von evangelischen Landesvätern und ihren Hofpredigern, dann in Gestalt des protestantischen Bürgertums der Städte, wo sich die politische Demokratie und der wirtschaftliche Kapitalismus gebildet haben, und schließlich in Gestalt religiöser Verklärung des nationalen Freiheitsgedankens von Wilhelm von Oranien über Ernst Moritz Arndt bis zur sogenannten Reichsgründung von 1871, Treitschke und Walter Flex. Nur das letzte, die universalistische Übersteigerung des Nationalstaates, hat der Protestantismus im ganzen nicht mehr mitgemacht" (47).

Dieser „moderne" souveräne Staat europäischer Prägung und „Europa" als ein Bündel souveräner Staaten sind „zum Tode verurteilt". „Der Rechtstitel zu diesem Urteil ist gegeben wegen der Fülle von Unrecht, Raub und Überfall, Machtgier und Nationalhaß, Ausrottung und Vertreibung großer Menschengruppen, die der moderne Staat auf sich geladen hat" (51). Es fragt sich nur, wer es vollstrecken wird: der reiche Onkel Amerika oder der große Nachbar im Osten. Was ist die Rolle des Protestantismus in diesem Prozeß? „Die eines Totengräbers, der über kurz oder lang dem Toten in das Grab folgt? Ich muß offen sagen, daß im Blick auf viele unserer evangelischen Kirchen und Gemeinden in Europa mich oft eine

Angst überkommt, es könnte so sein. Die Bindung protestantischer Kirchen an den nationalen Staat, die Furcht vor einer als römisch-katholisch empfundenen Abendlandsidee scheint vielfach so stark zu sein, daß jedes schöpferische Weiterdenken gelähmt wird. Aber ist nicht selbst die Rolle des Totengräbers, so bescheiden sie aussehen mag, hier eine angemaßte Rolle? Wenn schon von einem Prozeß die Rede ist, gehört dann der Protestantismus nicht eben mit auf die Anklagebank neben den Nationalstaat und das in Hegemoniekämpfen zerrüttete Europa? Gilt dann das Urteil nicht auch ihm?" (51f.).

Wenn dies vermieden werden soll, dann muß der Protestantismus eines tun: Buße. Diese besteht darin, daß er sich auf seinen eigentlichen Auftrag besinnt: den Menschen das Evangelium zu künden. Er wird also nicht mit einem politischen oder sozialen Programm kommen können, nicht mit einer Aufforderung zum Kampf gegen den Bolschewismus oder zum grundsätzlichen Pazifismus im Namen Gottes. Aber er darf sich auch nicht mit religiösem Pathos in die politische Unverbindlichkeit zurückziehen. Er muß mit wachem Auge überall dabei sein, wo es um den Menschen geht, ohne dabei der Parteibildung, dem Klerikalismus, zu verfallen. Der Protestantismus kann heute nicht politische Programme vorlegen, sondern zur Bildung eines politischen Ethos beitragen, insbesondere Ziel und Grenze des Politischen abstecken. Jenes ist das irdische Wohl des Menschen, diese ist durch die Bestimmung des Menschen zum ewigen Heil gesetzt. Dieses kennt man durch die Offenbarung, um jenes weiß man durch die communis opinio. Das irdische Wohl bildet für den Menschen nur die Grundlage, auf der er in Freiheit seine ewige Bestimmung ergreifen soll. Je mehr Bedingungen für mögliche Freiheit ein Staat verwirklicht, um so bessere Politik treibt er. Vor allem aber muß die Frage der letzten Wahrheit, die um Heil oder Unheil, im politischen Raum unentschieden bleiben, wenn die Gefahr des totalitären Staates gebannt werden soll. Das bedeutet eine Entsakralisierung des Politischen, einen Wertrelativismus. Darum kann es durchaus sein, daß im politischen Raum nicht nur Interessen und Kräftegruppen miteinander ringen, sondern auch Werturteile über Gut und Böse strittig sind. Dieser Wertrealismus wird nur dann nicht zur tatenlosen Skepsis, wenn er sich um das Wohl des Menschen kümmert, und der Ideenpluralismus wird nur dann nicht zum Schrittmacher eines politisch-weltanschaulichen Monismus, wenn er die Freiheit des andern achtet. Diese Grundeinstellung nun hat sich vor der heutigen konkreten Aufgabe zu bewähren, vor der weitgehenden Integration wichtiger Teile Europas. Soweit der Verfasser.

Ein „gewichtiges Bändchen" nennt es die *Neue Zürcher Zeitung*, das „von theologischer Seite in dieser und jener Hinsicht nicht unwidersprochen bleiben" mag. Aber die Zeitung gibt zu, daß es im besten Sinn des Wortes zeitgemäß ist, vor allem, weil es sich mutig zum Europagedanken bekenne. Aber ist dieses Europa wirklich nur eine pragmatische Angelegenheit, geht Politik wirklich darin auf, „ihn (den Menschen) vor dem Hunger, ihn vor Obdachlosigkeit, ihn vor der Versklavung zu bewahren" (59). Europa war immer mehr, und man braucht noch keinem Mythos vom Abendland anzuhängen, wenn man der Meinung ist, daß nur eine Besinnung auf die letzten Werte des christlichen Geistes auch dieses neue Europa, das gewiß nicht mehr in mittelalterlichen Formen zu leben vermag, retten wird. Aber hier ist eben die schwächste Stelle in den Ausführungen von Walz. Nach ihm müssen wir es begrüßen (also ist es offenbar rechtens so!), daß im politischen Raum auch die Werturteile, selbst das Urteil über Gut und Böse, strittig sind. Das muß so sein, wenn als letztes Kriterium eine opinio communis angenommen wird, die im Grunde nichts anderes ist als das, was eben alle meinen. Aber ist das richtig, was alle für richtig halten? Muß das nicht eben dorthin führen, was Walz unter allen Umständen vermeiden möchte, zum Heraufkommen des totalitären

Staates, der eben notwendig dort sich als letzter Wert setzt, wo keine metaphysisch begründeten, sondern nur mehr durch die opinio communis gegebenen Werte gelten? Denn diese ist offenbar nichts anderes als das, was man allgemein für richtig und erstrebenswert hält. Wie anders könnte Walz sonst einen derartigen Wertrelativismus für begrüßenswert halten, auch wenn es sich „nur" um den politischen Raum handelt. Nein, die opinio communis muß tiefer gefaßt werden. Sie kann nur das sein, was alle, wenigstens die vernünftigen und verantwortungsbewußten Leute, deswegen für richtig ansehen, weil es sich um Ansichten handelt und um Überzeugungen, die dem Menschen gleichsam mitgeboren sind, die man in einer abendländischen Sprechweise als „Naturgesetz" (nicht zu verwechseln mit dem physikalischen Naturgesetz) bezeichnet und die die Grundlage des gesamten geistigen und sittlichen Lebens dieses Erdteils bildeten. Diese Wahrheiten haben ihren letzten Grund in der Geistnatur des Menschen, die ein und dieselbe in allen Menschen ist.

Zu diesen Wahrheiten freilich läßt sich vom christlichen Glauben her wohl Stellung nehmen, wenn anders der eine Gott Schöpfer dieser Natur und Erlöser des Menschen ist. Das heißt nicht, daß man vom christlichen Glauben her immer schon fertige Programme und Lösungen anbieten könnte, wohl aber, daß man Richtlinien, Wegweisungen, Anregungen und auch Korrekturen von ihm erwarten darf und muß. Die ethische Ausrichtung, die die Politik vom Glauben empfängt, ist nicht rein formaler Natur, wie es bei Walz der Fall ist, sie ist auch inhaltlich bestimmt. Ein rein formales Ethos – was ist es überhaupt? – hat keine Kraft, jene Entwicklung aufzuhalten, die heute als große Gefahr die liberalistische Demokratie des Westens bedroht: hin zum totalitären Staat. Nur eine von der christlichen Offenbarung auch inhaltlich bestimmte politische Ethik kann diese Gefahr wirksam bannen.

*Gegen die Anwendung der Tortur*

Die moderne Welt, die eine Welt in Freiheit sein will, sieht sich vor die erschreckende Tatsache gestellt, daß die Folter, die sie längst überwunden glaubte, in ihrer Mitte wieder auftaucht. Ja, die moderne Wissenschaft, die Medizin, die Chemie, die Psychologie ermöglichen im Bund mit der entwickelten Technik Methoden der Willensbrechung und der Zerstörung der Person, denen gegenüber etwa die mittelalterliche Folter fast menschlich-harmlose Züge trägt.

Aber das Problem liegt noch anders: Die Menschen der freien Welt hielten es für ausgemacht, daß das Wiedererstehen der Folter ein typischer Ausdruck der Dämonie der totalitären Staaten sei. Tortur im 20. Jahrhundert, das ließ ohne weiteres an die von NKDW und Gestapo begangenen Greuel denken. Doch jetzt werden sie von der schrecklichen Entdeckung aufgerüttelt, daß Polizei- und Militärorgane ihrer eigenen demokratischen und freien Staaten nach ähnlichen Methoden greifen, um das Schweigen Angeklagter zu brechen und jeden Widerstand bis in den Kern der Person hinein zu verfolgen.

Für Frankreich hat der erbitterte Kampf in Nordafrika dieses Problem blitzartig in Erscheinung treten lassen. Durch die französische Presse gehen stürmische Anklagen gegen die Regierung; die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe von Frankreich meint offenbar eben die in Algier angewandte Folter zur Erpressung von Geständnissen, wenn sie in einer Erklärung zu der Lage in Nordafrika feierlich betont: „In der gegenwärtigen Krise müssen alle und muß jeder einzelne sich daran erinnern, daß es niemals erlaubt ist, und wäre es auch zugunsten einer guten Sache, sich innerlich schlechter Mittel zu bedienen."

In den Editions du Seuil hat P.-H. Simon eine mutige Schrift „Gegen die Tortur" veröffentlicht, die laut ihre Stimme gegen diese furchtbare Verirrung erhebt,

die das Gewissen so vieler Franzosen bedrücke. Der Verfasser, selbst Reserveoffizier und durchaus kein Antimilitarist, legt Fälle vor, die er für unwiderleglich hält. Er bleibt aber nicht bei der Tatsachenfrage stehen. Er fragt, wie es dazu kommen konnte, daß selbst der moderne demokratische Staat dieser Versuchung erliegt.

P.-H. Simon sieht die eigentliche Wurzel des Auflebens der Tortur im Auftreten der Massengesellschaft, der Diktatur und dem Verlust der Personwürde. Warum davor zurückschrecken, alle verfügbaren Mittel einzusetzen, um aus dem einzelnen herauszuholen, was man zu wissen wünscht, wenn dieser einzelne nur eine Nummer, ein Atom, ein unbedeutendes, winziges Teilchen ist? Es kommt aber noch etwas anderes hinzu: Nicht nur ist die moderne Kriegführung unmenschlich geworden, sie hat sich auch einem andern Objekt zugewandt. Bisher kämpften Soldaten gegen Soldaten. Im modernen Krieg aber steht der Soldat dem Widerstand der gesamten Bevölkerung gegenüber.

Im Partisanenkrieg, im Kampf gegen unterirdische Widerstandsbewegungen sieht sich der Soldat in die Lage des Polizisten und Kommissars in Revolutionszeiten versetzt. Er hat „die Ordnung aufrecht zu erhalten"; er neigt dazu, Angst einzujagen und Geständnisse zu erzwingen. Er nimmt Geiseln gefangen und sieht es als Mord an, wenn man seine Kameraden erschießt.

Das sind psychologische Erklärungen, die aber nach P.-H. Simon keine Entschuldigung bedeuten. „Was schlecht ist, ist niemals gut." Im übrigen sei die Anwendung der Tortur auch gegen Eingeborene, in diesem Fall gegen Araber, die bekanntlich selbst zu schrecklichen Grausamkeiten gegriffen haben, letztlich unwirksam. Vom wachsenden Haß, den sie sät, ganz zu schweigen: die sittliche Überlegenheit einer Sache muß sich darin zeigen, daß sie grundsätzlich, auch wenn sie es könnte, auf ein Mittel verzichtet, das sie selbst verdammen muß. (Vgl. den Bericht in *„Le Monde"* Wochenausgabe Nr. 439.)

Darf aber ein vaterländisch gesinnter Franzose die von seinem Land begangenen Fehler, die „schwere Sünde seiner Nation" öffentlich anprangern? Man weiß, mit welcher Schärfe die Armee auf Kritik reagiert. In der Märznummer 1957 der *„Informations catholiques internationales"* nimmt P.-H. Simon aus christlichem Gewissen und demokratischer Verantwortung dennoch dieses Recht für sich in Anspruch. Man entehre sein Volk nicht, wenn man auf der Gerechtigkeit und Ritterlichkeit im Kampf bestehe. Wenn man andern Völkern ihr Schweigen gegen die Verbrechen der Diktatur vorgeworfen habe, dürfe man sich jetzt durch Vertuschen und Verschweigen nicht selbst ähnlicher Passivität schuldig machen.

### *Wann ist ein Film moralisch tragbar?*

Aus dem soeben erschienenen, höchst verdienstvollen „Handbuch 4 der katholischen Filmkommission für Deutschland" (Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf) erfahren wir, daß in den neun Jahren von 1948 bis 1956 in Westdeutschland 4542 abendfüllende Filme gezeigt wurden.

Von diesen 4542 gezeigten Filmen sind nach dem Handbuch:

0,6 % = 28 Filme ganz abzulehnen
3,8 % = 175 Filme abzuraten
10,5 % = 475 Filme für das Durchschnittspublikum offensichtlich schädlich
17,0 % = 770 Filme nicht einwandfrei
56,5 % = 2566 Filme moralisch tragbar
10,9 % = 493 Filme sehenswert
0,7 % = 35 Filme sehr wertvoll.

Rund ein Drittel der Filme widerspricht mehr oder weniger der christlichen Weltanschauung direkt. Das wäre für sich allein gesehen schon schlimm genug. Die Erzieher wissen, daß all das, was man mühsam im Elternhaus und in der Schule aufbaut, durch andere Einflüsse rasch eingerissen werden kann. Eine Glasscheibe zu gießen, braucht lange Vorbereitungen. Zerschlagen ist sie schnell. – Noch bedenklicher aber ist folgender Sachverhalt: die oben als moralisch tragbar angegebenen 56,5 % sind in Wirklichkeit moralisch nicht tragbar. Wieso? Haben wir es mit Fehlbeurteilungen der Katholischen Filmkommission zu tun? – Die Filmkommission selbst gibt uns im „Filmdienst", Lieferung 37 des 4. Jahrgangs (1951) die Antwort. Sie weist in einem Leitartikel „Das Loch in unserem System" darauf hin, daß viele Filme mit „tragbar" bezeichnet werden, weil sie für sich allein betrachtet nichts direkt Sittenwidriges bringen. In ihrer Gesamtheit aber wirken sich diese Filme mit ihrer rein heidnischen, diesseitigen Grundeinstellung verheerend und zerstörend aus. Es ist hier ähnlich wie mit der Simultanschule. Das Fragwürdige der einzelnen Unterrichtsstunde ist gar nicht so leicht aufzuweisen, aber durch die immer wiederkehrenden Verbogenheiten und weltanschaulich bedingten Unterlassungssünden (die Wahrheit wird durch nichts mehr geschädigt, als durch Aussparungen und Totschweigen bestimmter Bezirke) wird die Simultanschule zum Unheil. Auf diesen Sachverhalt muß auch beim Film immer wieder hingewiesen werden.

Die 2566 Filme, die die Katholische Filmkommission, jeden für sich allein betrachtet, als tragbar bezeichnet hat, sind in ihrer Gesamtheit ein Unglück für unser Volk. Gerade von diesen Filmen gilt, was Guardini in seinem Aufsatz „Überlegungen zum Problem des Films" (Hochland, Juni 1953) schreibt: „Der Film gibt Wirklichkeit, aber auf die Wünsche des Publikums hin zurechtgemachte. . . . In der üblichen Filmwelt ist alles unecht. Das Gefühl wird zur Sentimentalität; die Tragik zum Unglücksfall. Das Glück ist keine Gabe der Huld mehr, sondern ein Gewinn in der Lebenslotterie. Ihre Logik ist nicht die der echten Realität, aber auch nicht die der echten dichterischen Offenbarung, sondern jene der banalsten, weder durch Ehrlichkeit noch durch Mut kontrollierten Lebenswünsche. Alles das mit bösen Folgen, wenn man bedenkt, wie viele ihr Menschenideal von Filmgrößen und ihre Begriffe für die Deutung des Daseins von Kino-Geschehnissen empfangen."

*Religion und Kirche in der UdSSR*

Im Dietz-Verlag Berlin ist in deutscher Übersetzung eine Schrift von A. P. Gargarin erschienen: Die Entstehung und der Klassencharakter des Christentums. Es ist interessant festzustellen, wie weit die Sowjetunion hinter der geistigen Entwicklung der übrigen Welt herhinkt. Für sie sind das Idol und der Maßstab der Wahrheit immer noch eine Art von Wissenschaft, deren Brüchigkeit in der übrigen Welt schon lange erkannt ist. Daß das Christentum nicht wissenschaftlich und mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung zu vereinbaren sei, diese Behauptung hat für den Europäer, gerade auch für den wissenschaftlich gebildeten, nur mehr historischen Wert als Ausdruck einer vergangenen und überwundenen Zeit. Die Wissenschaft ist inzwischen weiter geschritten und hat neue Erkenntnisse gewonnen, womit natürlich nicht gesagt sein soll, als hänge die Wahrheit des christlichen Glaubens von dem Fortgang der menschlichen Erkenntnisse ab. Seine Wahrheit ist viel fester gegründet.

Wir bringen einen Abschnitt aus dem für unsere geistige Situation etwa um rund 50 Jahre veralteten Werk, um auf Koexistenzmöglichkeiten von Kommunismus und Christentum hinzuweisen: „Unter Führung der kommunistischen Partei hat das Sowjetvolk die sozialistische Gesellschaft errichtet und schreitet zuver-

sichtlich dem höchsten Ziel, dem Kommunismus, entgegen, einer Gesellschaftsordnung, in der kein Platz mehr sein wird für die Überreste der Vergangenheit, darunter auch für die religiöse, wissenschaftsfeindliche Weltanschauung." Trotzdem kämen wir uns mit unserem Zitat etwas veraltet vor, wenn es nicht in Westdeutschland Leute gäbe, die nach all dem, was im vergangenen Jahr geschehen ist, immer noch der Meinung sind, man brauche sich nur ehrlich und bieder an den Verhandlungstisch mit den Sowjets zu setzen, um von ihnen alles zu erreichen. Welch ein Irrtum das ist, und wie sehr die Sowjets der liberalistisch-westlichen Welt, die keine festen religiösen Grundsätze mehr hat, überlegen sind, haben alle bisherigen Ereignisse seit 1944 gezeigt. Etwas von diesem Bewußtsein ist auch in den folgenden Zeilen zu spüren:

„Der Marxismus-Leninismus ist die in der UdSSR uneingeschränkt herrschende Ideologie. Mit dem Sieg des Sozialismus wurde der soziale Boden für die Existenz jeder anderen Ideologie, darunter auch der Religion, beseitigt. Aber der Sozialismus ist nur die erste Stufe der neuen Gesellschaft, und die Überreste der religiösen Ideologie sind hier noch nicht vollständig überwunden. Obwohl bei uns jene Klassengrundlagen nicht mehr vorhanden sind, die den Glauben an Gott hervorrufen, haben sich noch nicht alle Sowjetmenschen von den religiösen Vorurteilen befreit.

Der Marxismus-Leninismus ist eine durch und durch wissenschaftliche und revolutionäre Weltanschauung. Sie ist unvereinbar mit allen Abweichungen von der Wissenschaft, sie ist dem Idealismus und der Religion direkt entgegengesetzt. Die Kommunistische Partei erklärt offen, daß ihre Auffassungen von der Welt und von den Zielen, für die sie kämpft, unvereinbar sind mit den Anschauungen und der Ideologie, die von der Religion repräsentiert werden.

Der von der Kommunistischen Partei geleitete sozialistische Staat gewährt und sichert den Bürgern der UdSSR aber neben der Freiheit antireligiöser Propaganda auch die Freiheit des religiösen Glaubensbekenntnisses. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß sich die Kommunistische Partei gleichgültig zu der Tatsache verhält, daß es bei uns noch Gläubige gibt. Das bedeutet erst recht nicht, daß sie die wissenschaftsfeindliche Tätigkeit der Geistlichkeit billigt. Der sozialistische Staat, als Hauptinstrument der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft, richtet seine Anstrengungen nicht nur auf den machtvollen Aufschwung der Wirtschaft, sondern auch auf die Erziehung des neuen Menschen. Sie ist aber nicht zu verwirklichen ohne die Überwindung eines solchen Überbleibsels der Vergangenheit im Bewußtsein eines Teils unserer Menschen, wie es die Religion darstellt. Der sozialistische Staat, als ein wahrhaft demokratischer Staat, kann jedoch nicht die Freiheit des Glaubensbekenntnisses, die Freiheit der Ausübung religiöser Kulthandlungen und damit die Tätigkeit der Kirche verbieten.

Man darf nicht übersehen, daß die Kirche in der UdSSR unter dem Druck der gläubigen Massen, die ja zu den Erbauern des Sozialismus gehören, ihre Einstellung zum sozialistischen Staat geändert hat. An Stelle des offenen Kampfes gegen die Sowjetmacht, wie es in den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution der Fall war, haben die religiösen Organisationen in der UdSSR den Weg der loyalen Einstellung zum Sowjetstaat beschritten.

Und das ist kein Zufall.

Nachdem in unserem Lande die Ausbeuterklassen liquidiert waren, gab es keine Gläubigen mehr, mit denen man eine antisowjetische Politik hätte durchführen können. Alle Versuche, die Beziehungen zu den Gläubigen auf der Grundlage des Mißtrauens gegenüber der Sowjetmacht zu gestalten, erlitten ein Fiasko und stießen auf den Widerstand der Gläubigen. Das mußte sich natürlich auf das Verhalten der religiösen Organisationen, auf ihre ganze politische Linie auswirken.

Es wäre nun falsch, aus diesem Grund die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die Religion bei uns eine andere geworden sei, daß sie aufgehört habe, eine wissenschaftsfeindliche Ideologie zu sein. Jede Religion ist ihrer ganzen Natur nach eine dem Marxismus-Leninismus feindliche Ideologie und kann auch gar nichts anderes sein, unabhängig von dem politischen Verhalten der jeweiligen religiösen Organisation. Die Religion ist auch unter unseren Bedingungen schädlich, da sie ein erfundenes ‚Himmelreich' predigt und damit die Gläubigen vom Kampf für das wahre Glück, vom Kampf für die kommunistische Gesellschaft abhält.

Die Kommunistische Partei kann keine neutrale Haltung zur Religion einnehmen und kann nicht auf die antireligiöse Propaganda verzichten. Die Partei lenkt die ganze Tätigkeit der Parteimitglieder und der parteilosen Kommunisten auf die Verteidigung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Interessen der werktätigen Massen. Die religiöse Predigt aber, daß es Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nur nach dem Tod im Jenseits geben könne, gereicht dem Kampf für den Kommunismus zum Schaden, sät Unglauben an die schöpferischen Kräfte der Massen und Zweifel an die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft.

Die Sowjetmenschen sind schon längst zu der Überzeugung gelangt, daß sie die Herren ihres eigenen Schicksals sind. Für immer verschwunden sind bei uns jene gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen die Werktätigen gezwungen waren, ihre Blicke zum Himmel zu richten und von dort Hilfe zu erwarten. An die Stelle des Gefühls der Ausweglosigkeit, Ohnmacht und Verzweiflung, das für die auf der Ausbeutung der Werktätigen aufgebaute Gesellschaft charakteristisch ist, ist bei den Sowjetmenschen das Gefühl der Zuversicht und der Lebensfreude getreten.

Unter der Führung der Kommunistischen Partei hat das Sowjetvolk die sozialistische Gesellschaft errichtet und schreitet zuversichtlich dem höchsten Ziel, dem Kommunismus, entgegen, einer Gesellschaftsordnung, in der kein Platz mehr sein wird für die Überreste der Vergangenheit, darunter auch für die religiöse, wissenschaftsfeindliche Weltanschauung. Das erfordert aber eine Verstärkung der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda, die Ausmerzung der religiösen Überbleibsel und die Erziehung der Volksmassen im Geiste der einzig wissenschaftlichen marxistisch-leninistischen Weltanschauung."

# UMSCHAU

## Das Problem der nationalen Minderheiten[1]

Vielleicht sind völkische Minderheiten in einem Staat schon immer ein gewisses Problem gewesen; im allgemeinen war es jedoch nicht schwierig. In alten Zeiten regierte der Staat meist sehr patriarchalisch, ließ seinen Bürgern für die eigene Entwicklung Raum, ob der Untertan in dieser oder jener Zunge dem Landesherrn huldigte, war nebensächlich, und die Schulen waren noch keine staatliche Angelegenheit – kurz man ließ im Staatsacker alles miteinander wachsen. Auch die Volksgruppen untereinander verhielten sich im ganzen verträglich, wenn es auch von Zeit zu Zeit zu Spannungen und Reibungen kam. Auf diese Weise sind dann manch-

[1] Vgl. *A. Messineo SJ*, Il Problema delle minoranze nazionali, Rom 1946, Verlag La Civiltà Cattolica.

mal Staaten über die staatliche Einheit hinaus zu einem einheitlichen Kultur- und Volksgefüge zusammengewachsen – durch organische Entwicklung in langen Zeiträumen.

Die Neuzeit hat hier mit neuen Ideen wie mit schweren Sprengkörpern eingegriffen und das Gespür für das langsame geschichtliche Werden und Wachsen verloren. Besonders zwei Auffassungen haben sich da verhängnisvoll ausgewirkt: jene, welche die unbedingte Herrschergewalt (Souveränität) des Staates verkündete, und jene, die jeder nationalen Volksgruppe das Recht auf Eigenstaatlichkeit zusprach. Wenn nationale Minderheiten die Forderung der Identität von Staat und Nation auf ihre Fahne schrieben, so hieß das, daß sie aus dem bisherigen Staatsverband hinausstrebten. Wenn dagegen der absolute Staat aus angeblichen Gründen der Staatsraison dieselbe Forderung zum Leitsatz seiner Regierung machte, so bedeutete dies, daß er darauf ausging, Sprache, Kultur, Volksbräuche und gegebenenfalls auch die Religion der Minderheit zurückzudrängen und womöglich auszurotten. Manchmal wurde aus diesen Gegensätzen ein Kampf auf Leben und Tod – bald für den Staat, bald für das Volkstum der Minderheit, und jeder Teil behauptete, im Recht zu sein.

Um in diese verwickelten Fragen einige Ordnung zu bringen, muß zunächst das Verhältnis von Staat und Nation grundsätzlich geklärt werden. Der Staat ergibt sich naturrechtlich aus der sozialen Anlage des Menschen. Er folgt der menschlichen Natur als solcher und ist demnach seinem seinsmäßigen Ursprung nach allgemeiner und insoweit auch tiefer im Wesen des Menschen verankert. Seine Aufgabe ist umfassender als diejenige der Nationalität. Er muß die Fülle jener Güter und Vorbedingungen schaffen, die nötig sind, damit sich die Menschen in ihrem Personsein entfalten und vollenden können. Er ist für die Ganzheit des Raumes oder der Umwelt verantwortlich, in der menschliche Kultur und personale Werte erst gedeihen und zur Reife gelangen.

Die Nation hingegen, deren äußere Kennzeichen sich ungefähr in gemeinsamer Abstammung, Sprache, Volksgebräuchen, Kulturtradition (und evtl. Religion) angeben lassen, hat nicht dasselbe umfassende Ziel. Der Staat strebt den ganzen Reichtum der menschlichen Güter an, die Nation einen Teil, so z. B. gehört der ganze Bezirk der wirtschaftlichen Vorbedingungen, die allgemeine Rechtssicherheit usw. nicht in den Bereich des Völkischen als solchen. Daher kommt es, daß der Staat seinem Wesen nach eine vollkommene Gesellschaft darstellt, die Nation als solche nicht; sie ist societas imperfecta.

Daraus ergeben sich für das Verhältnis von Staat und Nation einige sehr wichtige Folgerungen. Die Nationalität hat auf den bloßen Titel ihres Volkstums hin keinen naturrechtlichen Anspruch auf politische Eigenständigkeit, d. h. Unabhängigkeit. Es ist schon der Einwurf gemacht worden, daß der Begriff Nation überhaupt gegenüber dem Staatsbegriff nebelhaft und unklar sei: gemeinsame Sprache, Kultur und Abstammung genügten nicht als Kennzeichen für sie. Nun muß sicher zu diesen Seinsmerkmalen ein moralisches Moment hinzutreten, das sich polar entfaltet in der conspiratio multitudinis in eundem finem, in der moralischen Einheit der Volksgruppe im Willen zur Pflege ihres Volkstums. Damit sind die Merkmale einer echten Gemeinschaft gegeben. Das Ziel dieser Gemeinschaft ist keineswegs beliebig, sondern im allgemeinen gesehen von der Natur und damit vom Schöpfer gewollt. Denn es ist die Natur selbst, die den Reichtum und die Vielfalt der Volkstümer hervorbringt und den klaren Drang in den Menschen legt, sie zu pflegen und zu erhalten. Abgesehen von der Dynamik der natürlichen Strebungen kann der Wert der Volkstümer auch durch die Sprachkunde und Kulturgeschichte erkannt werden, die die individuelle Schönheit und den besonderen Reiz der Literatur und Kunstschöpfungen der einzelnen Völker untersuchen. Dasselbe

gilt für die farbenfrohe Vielheit der Bräuche und Überlieferungen. All das läßt ahnen, daß es in der Tat eine Art von Volksindividualität gibt, in der eine eigene „Seele" wohnt und die einen eigenen feinen Duft von Geist, Kraft und Anmut ausstrahlt. Das Volkstum ist also gottgewollt und hat deswegen ein Recht auf Entfaltung.

Das Volkstum ist, wie A. Messineo SJ treffend sagt, eine Gemeinschaft, die zwischen der Familie und dem Staat steht, eine Sonderart (Specificatio) der allgemeinen Menschennatur (215). Die Natur liebt die Mannigfaltigkeit in der Einheit wie die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Kein Mensch wird als abstraktes Wesen geboren, sondern der Absicht der Natur nach eingebettet in die Gemeinschaft dieser Familie, dieses Volkes und dieses Staates. All diese drei natürlichen Gemeinschaften haben ihre natürlichen Rechte, die sich grundsätzlich sehr wohl miteinander vereinbaren lassen. Menschen, die in einem bestimmten Volkstum geboren, aufgewachsen und erzogen worden sind, werden – von Ausnahmen abgesehen – auch ganz spontan den Willen haben, seine Werte zu bewahren und zu fördern, d. h. wiederum: die Nationalität hat sowohl ein eigenes Sein als auch ein eigenes Ziel, und damit ist sie als wirkliche naturbegründete Gesellschaft oder Gemeinschaft erwiesen.

Die Entfaltung des Volkhaften kann natürlich am idealsten dort geschehen, wo Staat und Nation zusammenfallen. Indes sind dies wohl Ausnahmen. Die Nation als naturhafte Gegebenheit und kulturelle Entfaltung gehorcht anderen Gesetzen als der Staat. Der Staat, der die Gesamtheit der menschlichen Güter berücksichtigen muß und der allgemeinen Menschennatur entspringt, ist ein rationaleres Gebilde als die Nation. Er ist mehr als diese an bestimmte zeitliche und räumliche Gegebenheiten gebunden, an wirtschaftliche, geopolitische und historische Notwendigkeiten. Daher werden sich die Bezirke von Staat und Nation selten völlig decken.

Ist das für beide ein Verhängnis? Keineswegs, solange beide sich ihrer Stellung, ihres Wertes, ihrer Aufgaben und ihrer Grenzen bewußt bleiben. Solange der Staat das bleibt, was er von Natur aus sein soll: der rechtlich und politisch gesicherte Raum für das Spiel der personalen Kräfte, für die Verwirklichung höherer Personwerte in Individuum und Gesellschaft, d. h. solange er sich seiner Dienststellung bewußt ist und seiner Pflicht, nur dort einzugreifen, wo die „unvollkommenen" Gesellschaften allein nicht fertig werden –, solange wird für die Volkstümer, selbst wenn es sich um nationale Minderheiten handelt, vom Staat keine ernsthafte Gefahr ausgehen. Solange die einzelnen Volksgruppen sich bewußt sind, daß ihre nationalen Güter zwar lebenswichtig, aber doch nur Teilwerte und ihre Ziele nur Teilziele in der Gesamtordnung sind, werden sie dem Staat geben, was des Staates ist.

Das sind allgemeine Richtlinien. Im konkreten Völkerleben müssen Rechtsinstitutionen eingebaut werden, um diese Richtlinien wirksam zu machen. Der liberale Staat wollte alles dem freien Kräftespiel überlassen. Die Geschichte hat hinreichend gelehrt, daß dabei der Stärkere den Schwächeren, die Mehrheit die Minderheit erdrücken kann. Die sozial Schwächeren haben sich daher zusammengeschlossen und im Lauf der Zeit den Status juridischer Personen zuerkannt erhalten. Allenthalben sieht man soziale und wirtschaftliche Interessenverbände, die dieses Vorrecht genießen. Warum sollte den nationalen Minderheiten das gleiche Recht vorenthalten werden? Wir haben staatliche Schutzgesetze für soziale Schichten, die Gefahr laufen, ausgebeutet zu werden – warum sollte man solche „Ausnahmegesetze" nicht auch für bedrohte völkische Minderheiten erlassen?

Diese Volksgruppen haben einen naturrechtlichen Anspruch darauf. Es wurde bereits festgestellt, daß die Nationalitätsgruppe, vor allem wenn sie einen geschlossenen Siedlungsraum einnimmt, alle Eigenschaften einer echten Gemeinschaft aufweist und zwar einer

von der Natur selbst gestifteten, auch wenn diese Gesellschaft nicht die Vollkommenheit des Staates besitzt. Diese Gesellschaft oder Gemeinschaft hat ihr Ziel: Pflege des eigenen Volkstums, der eigenen Sprache, der Vätersitten, kurz der eigenen Volkskultur. Dieses von der Natur selbst gestiftete und gewollte Ziel begründet ohne weiteres, daß die Minderheit ein Recht auf alle jene Mittel hat, welche notwendig sind, dieses Ziel zu erreichen, d. h. die Minderheit ist als sich ihrer Eigenart und ihrer besonderen Kultur bewußte Gruppe schon allein vom Naturrecht her eine juridische Person mit Anspruch auf Eigenleben. Diese Eigenschaft kann freilich nicht wirksam werden, wenn der Staat sie nicht anerkennt und durch seine Gesetze schützt. Das Eigenleben der Minderheit fordert eine relative Autonomie im Rahmen des Gesamtstaates. Diese Selbstverwaltung wird zunächst kulturell sein und vor allem das Schulwesen betreffen. Da aber eine kulturelle Autonomie ohne eine gewisse ebenfalls relative politische Autonomie meist toter Buchstabe bleibt, so hat die Minderheit auch darauf Anspruch: ein Musterbeispiel dafür bietet die Schweiz.

In einem Bundesstaat wird man von vornherein viel geneigter sein, diese Rechte der Minderheiten anzuerkennen und zu schützen, als in einem Einheitsstaat. Ist doch der Staatsegoismus ständig darauf aus, ihm unbequeme Pflichten zu übersehen. Im Einheitsstaat verführt die Staatsstruktur geradezu dazu. Wenn sich die Minderheit in einem Staat derartig bedrängt sieht, daß sie keinen Weg mehr offen hat, ihre kulturelle Erziehungsmission an den eigenen Volksgenossen auszuüben, steht ihr an sich das Recht zu, auf die Abtrennung vom Bedrängerstaat und auf eigene Staatsbildung hinzuarbeiten. Aber kann man wünschen, daß dies auf gewaltsame Weise geschehe in einer Welt, wo nationale Konflikte sich so leicht zu Weltbränden ausweiten? Doch wohl nicht. Daher weist die Minderheitenfrage über die streitenden Parteien hinaus auf eine internationale Gemeinschaft der Völker. Wenn überhaupt, muß von hier aus die Lösung kommen.

Viele werden dabei an die Vereinten Nationen denken und ein wenig skeptisch lächeln. Es ist wahr, die große Weltgemeinschaft aller Völker braucht Zeit, bis sie reif ist. Noch haben nicht alle Verantwortlichen ihren Sinn und ihre Notwendigkeit verstanden. Indes denken wir zunächst an kleinere „kontinentale" übernationale Staatenbünde. Wenn z. B. einmal der gemeinsame europäische Markt, gemeinsame Zollgrenzen usw. verwirklicht sind, wird nicht nur eine gewisse gemeinsame Außenpolitik nötig sein, sondern auch eine Beschränkung der durch die Neuzeit überhitzten und übersteigerten einzelstaatlichen Souveränität. Die absolute, götzenhaft verehrte Selbstherrlichkeit des Staates wird verblassen. So hoffen wir wenigstens.

In diesem Klima werden dann Fragen der nationalen Minderheiten unbefangener erörtert werden können. Ein straff zentralisierter Einheitsstaat z. B., der in einer Grenzprovinz eine völkische Minderheit besitzt, wird nicht mehr die gleichen Ausflüchte geltend machen können wie bisher, diese Frage so oder so zu regeln. Bisher war es doch oft so, daß man der Minderheit weder eine echte relative Selbstverwaltung zugestand – weil dies angeblich dem Wesen des Einheitsstaates widerspräche, noch gestattete, daß sich die betreffende Volksgruppe dem ihr stammverwandten Volk des Nachbarstaates anschlösse – weil dies wegen der allgemeinen nationalen Wohlfahrt nicht möglich wäre. Man berief sich dabei auf Kapitalinvestitionen, auf strategische und wirtschaftliche Belange, wie z. B. unentbehrliche Rohstoffe, die eine Abtrennung des Grenzgebietes verböten.

Im Zeitalter der Atombomben wird der Besitztitel der Landesverteidigung kaum noch beeindrucken, und im Zeichen der Wirtschaftsunion fällt auch der andere Grund weg. Kapital aber kann man mit bestem Gewinn auch im benachbarten Sektor eines befriedeten und geeinten Europas anlegen.

Vielleicht werden wir noch viel Geduld aufbringen müssen, bis die abendländische Gemeinschaft wiedererersteht. Aber sie muß kommen, wenn wir Europäer überleben wollen. Das Problem der Minderheiten ist nicht die einzige der brennenden Fragen, die nur eine europäische Gemeinschaft lösen kann. Wir brauchen Europa als echten Bund mit einer übernationalen Organisation und einem Schiedsgericht, vor dem u. a. auch die nationalen Minderheiten als anerkannte juridische Personen ihr Recht vertreten können.

G. Friedrich Klenk SJ

## Françoise Sagan

Unter den Modebüchern der letzten Jahre fallen aus manchen Gründen die beiden Romane der jungen französischen Schriftstellerin Françoise Sagan auf: „Bonjour tristesse" (Paris 1954, Julliard, deutsch von Helga Treichl, Wien, 1955, Ullstein „Bonjour tristesse") und „... un certain sourire" (Paris 1956, Julliard, deutsch von Helga Treichl, Wien 1956, Ullstein „... ein gewisses Lächeln"). Die Auflagenhöhe geht in die Hunderttausende, eine Reihe von Übersetzungen sind bereits erschienen, immer wieder kann man in Zeitungen, literarischen Zeitschriften und Illustrierten über die Autorin und ihre Bücher lesen. Es gibt bejahende Stellungnahmen und schwere Angriffe; manchmal gewährt Françoise Sagan Interviews, schon wird (Februar 1957) die Verfilmung des ersten Romans vorbereitet, kurz, die Kette der Sensationen um die junge Autorin reißt nicht ab ...

Hier soll ohne Voreingenommenheit versucht werden, dem geistigen und ethischen Gehalt der Romane nachzuforschen, das gesellschaftliche und weltanschauliche Bild zu zeichnen und so kritisch die beiden Romane, die förmlich symptomatisch für den literarischen Geschmack weiter Leserkreise sind, zu würdigen. Daraus mag sich dann die geistesgeschichtliche Einordnung ergeben.

Über das Leben der jungen Französin wird berichtet, daß sie am 21. Juni 1935 in Cajarl im Departement Lot als Tochter eines Industriellen geboren wurde, daß sie unter anderem geistliche Schulen besuchte, sich in diesen keineswegs wohlfühlte und bereits mit 18 Jahren ihren ersten Roman schrieb. Der Pariser Verleger Julliard nahm ihn an, und damit beginnt der unglaubliche Siegeszug der Autorin; er erhält 1954 den „Grand Prix des Critiques"; er bringt der Autorin Anerkennung, bald fließen ihr gewaltige Geldsummen zu, sie wird bekannt und immer wieder in der Presse genannt; bedeutende Schriftsteller, wie François Mauriac und André Rousseaux, sprechen ihre Anerkennung aus; man vergleicht sie, die junge Anfängerin, mit der gefeierten Colette, der Dichterin der Liebe, freilich nur der sinnlich triebhaften Liebe, nicht der Liebe, von der Paulus im ersten Korintherbrief spricht.

Da der Inhalt beider Romane nicht allgemein vorausgesetzt werden kann, wollen wir ihn hier kurz skizzieren, um dann diesen Umriß in der weiteren Darstellung durch Einzelzüge zu ergänzen. Der Umfang der breitgedruckten Übertragungen beträgt kaum 200 S., der Stil ist flüssig und leicht lesbar, beide Romane sind in der Ichform erzählt, die Heldin ist jedes Mal ein junges Mädchen, im ersten Roman vor der Wiederholung der Reifeprüfung, im zweiten Universitätsstudentin der Philosophie. Sie berichten ihre Erlebnisse und Gedanken kühl und sachlich, ohne kaum je tiefere innere Gefühle zu verraten. Die Handlung spielt stets im Frankreich der Gegenwart, in Paris oder auch an der Riviera im Hochsommer; politische, kulturelle Zeitereignisse werden überhaupt nicht erwähnt.

Zunächst nun zu „Bonjour Tristesse"; der Titel ist einem kleinen Gedicht des zeitgenössischen, vom Surrealismus ausgegangenen Lyrikers P. Eluard (1895 bis 1952): „La vie immédiate" (Das unmittelbare Leben) entnommen. Cécile ist die achtzehnjährige Tochter eines reichen, verwitweten Lebemannes, der ein

recht unbekümmertes Leben führt; sie weiß von den verschiedenen Liebesaffären ihres Vaters und sie hält dieses Leben durchaus für richtig. Sie genießt ihre Ferien. Ihr Freund in einer zunächst losen Bindung ist der junge Student Cyril. Eine Freundin ihrer verstorbenen Mutter, Anne, eine erfolgreiche Pariser Modeschöpferin, trifft ein, und es scheint, daß sie die zweite Gattin ihres Vaters und damit ihre Stiefmutter werden könnte; aber dann wäre das leichtfertige Leben Céciles zu Ende. Dagegen lehnt sie sich auf und durch eine geschickt angezettelte Intrige mit einer anderen, weit unter Anne stehenden Freundin ihres Vaters und dem immer stärker mit ihr flirtenden Cyril gelingt es, Anne zu fluchtartigem Verlassen zu zwingen. Anne erleidet einen tödlichen Autounfall – es bleibt offen, ob dieser Unfall nicht ein absichtlich von Anne herbeigeführter Selbstmord ist – Vater und Tochter kehren nach Paris zurück, beide finden wieder eine neue Liebesaffäre und sind darin glücklich. Hier der Schluß: „Nur im Morgengrauen, wenn ich in meinem Bett liege und nichts höre als das Geräusch der Autos in den Straßen von Paris, wird mein Gedächtnis mir manchmal zum Verräter: Der Sommer kehrt wieder mit all seinen Erinnerungen. ‚Anne, Anne'. Immer wieder sage ich diesen Namen sehr leise und lange Zeit ins Dunkel hinein. Dann steigt etwas in mir auf, das ich mit geschlossenen Augen empfange und bei seinem Namen nenne: Traurigkeit–kommTraurigkeit" (191f.).

Der zweite Roman: Die Studentin Dominique widmet sich bedeutend mehr ihrem unbedeutenden, aber ehrlichen Kollegen Bertrand als dem Studium der Philosophie. Da begegnet ihr der Onkel Bertrands, der reiche, bereits jahrelang verheiratete Luc. Kurz und brüsk fordert er sie auf, auf einige Zeit seine Geliebte zu werden, er läßt keinen Zweifel an der kurzen Dauer dieses Verhältnisses. Dominique nimmt an, täuscht ihre in der Provinz lebenden Eltern über ihre Pläne, folgt Luc, sie verleben kurze Wochen des Rausches und des Genusses, bald ist der Traum aus, Luc kehrt zu seiner Gattin Françoise zurück, die alles geahnt hat; Dominique bleibt allein, auch Bertrand hat sich von ihr getrennt. Und hier wieder der Schluß: Luc hat sie nach längerer Zeit wieder angerufen. „Ich ging wieder in mein Zimmer hinauf, sehr wach. Die Musik war zu Ende, und es tat mir leid, daß ich den Schluß versäumt hatte. Ich überraschte mich im Spiegel und sah, daß ich lächelte. Ich versuchte nicht, mein Lächeln zu unterdrücken, ich konnte es nicht. Ich wußte, ich war wieder allein. Ich hatte das Verlangen, mir dieses Wort vorzusagen. Allein. Allein. Und wenn schon! Ich war eine Frau, die einen Mann geliebt hatte. Eine simple Geschichte und kein Grund sich aufzuspielen" (182f.).

Dies ist in einfachen Worten der Inhalt beider Romane. Das junge Mädchen reflektiert über seine Gefühle, es läßt die Erlebnisse herankommen (Bad, Autofahrten, Genießen, Flirt bis zu erfüllten Trieben); so vergeht die Zeit. Die Romane fügen sich in die französische Romantradition ein, die immer wieder die sinnliche Liebe in den Vordergrund stellt, freilich mit psychologischen Motivierungen und Reflexionen: die Reihe beginnt bereits in der altfranzösischen Literatur mit den höfischen und antikisierenden Romanen, führt dann über die berühmte Verfasserin des Romanes „La Princesse de Clèves" (1678), Madame de Lafayette (1634–1693), über die Meister des psychologischen Romans, wie Stendhal (1783–1842) und Bourget (1852–1935), bis zu den Zeitgenossen Colette (1873–1954) und anderen, wie dem geistigen Führer der atheistischen Existenzialisten, Jean-Paul Sartre (geb. 1905), der übrigens einmal auch ausdrücklich genannt wird: ... ein gewisses Lächeln (46): „Es war ein sehr schönes Buch von Sartre, L'âge de raison'" (Paris „Die Zeit der Reife", Rowohlt Hamburg 1951).

Bevor wir die beiden Hauptpersonen – soll man wirklich Heldinnen sagen –? Cécile und Dominique zu würdigen und zu verstehen versuchen, ist eine wichtige Feststellung nötig. Nicht die beiden

Mädchen sind in letzter Linie schuldig, sondern die beiden Männer, die maßgebend ihr Geschick beeinflussen. Raymond, Céciles Vater erklärt einmal ausdrücklich auf die Forderung Annes, Cécile solle sich für ihre Reifeprüfung vorbereiten: „Ich habe es nie zu einem Diplom gebracht. Und ich führe ein recht üppiges Leben." „Aber Sie haben beim Start ein gewisses Vermögen gehabt", erwiderte Anne. „Meine Tochter wird immer Männer finden, die für sie sorgen", sagte mein Vater edelmütig" (Bonjour 40). Bei diesem Leben des Vaters und bei einer solchen Erziehung kann man von Cécile kaum etwas anderes als ihr egoistisches, auf Genuß und Triebbefriedigung eingestelltes Leben erwarten. „Sein einziger Fehler war, daß durch ihn meine Vorstellung von der Liebe zeitweilig eine zynische Nüchternheit erhielt, die in meinem Alter und bei meiner Erfahrung eher belustigend als imponierend wirken mußte" (32). Die Tochter selbst gibt zu, daß er sich systematisch weigerte, „Begriffe wie Treue, Ernst und Verpflichtung gelten zu lassen", daß diese Begriffe „willkürlich und unfruchtbar seien" (19). Sie betont bei aller Liebe zu ihrem Vater: „Aber er war leichtsinnig, unverbesserlich leichtsinnig" (165). Bei einer derartigen Erziehung und bei diesem Beispiel des geliebten Vaters kann Cécile kaum anders werden, und es ist durchaus gut motiviert, daß sie alles tut, um ihre Freiheit zu wahren und so ihre schlaue Intrige ersinnt, die Anne den Tod bringt, obgleich dies nicht von ihr beabsichtigt war. Die letzte Schuld also liegt nicht bei Cécile, sondern bei dem von ihr verehrten Vater, der seiner Tochter ein solches Vorbild und solche Lehren gibt: die ältere Generation hat versagt.

Noch größer mag die Schuld von Luc zu bewerten sein; trotz seiner glücklichen Ehe mit Françoise sucht er in verführerischer Absicht Dominique zu gewinnen, gewinnt sie auch, und zynisch rühmt er sich mehrfach, daß dies nicht seine einzige und erste Untreue gewesen sei; das Abenteuer geht zu Ende und kühl verläßt er Dominique, die ihm freilich blindlings und trotz der Ankündigung einer nur kurzen Dauer gefolgt war. Ohne das Erscheinen von Luc wäre Dominique mit ihrem Studienkollegen, freilich ohne Leidenschaft – vielleicht zu einem Lebensbund gekommen. Wieder trägt der Verführer, der reife Mann, die Hauptschuld. Aber Dominique ist keineswegs freizusprechen: nach dem Vorschlag von Luc stellt sie fest: „Denn was Luc mir vorschlug, war wohl ein Spiel, ein verlockendes Spiel, aber es zerstörte dennoch die gewiß recht dauerhafte Neigung zu Bertrand und erweckte gleichzeitig ein unklares Gefühl in mir, das sich verworren, aber verbissen gegen ein Provisorium sträubte. Zumindest gegen dieses wohlbedachte Provisorium, das Luc mir vorschlug. Und dann – wenn ich mir auch jede Leidenschaft, sogar jedes Verhältnis nicht anders als kurz dachte, mochte ich es doch nicht von vornherein als eine Notwendigkeit ansehen" (39). So willigt sie denn ein: „Ich horchte leidenschaftlich auf seine Worte – endlich war ich einer ungeteilten Aufmerksamkeit fähig, von mir selbst befreit. Ohne jene kleine innere Stimme" (76). Folgerichtig bezeichnet sie sich im Laufe der leidenschaftlich verbrachten Ferienwochen als ein „Vamp" (113) und möchte den Mann und die ihr schön erscheinende Zeit festhalten. Um ihre Reise zu motivieren, muß sie ihre Eltern anlügen (94), bedenkenlos tut sie dies auch. Als sie sich verlassen fühlt, da vermag sie sogar noch still zu lächeln. So lebt Dominique ihr Abenteuer, so steigert sie ihr Verlangen und ihre Triebe, sie, die Philosophiestudentin ...

Beide, Cécile und Dominique sind gebildete Mädchen, vor bzw. auf der Hochschule. Man kennt die auch in Frankreich keineswegs leichte Lage der jungen Akademiker, mit ihren Sorgen, dem Werkstudententum usw., ihrem Eifer und ihrer Arbeit. Aber davon merken wir bei diesen beiden fast gar nichts; eher noch bei Cécile als bei Dominique; ebenfalls fehlt jedes Ethos, jedes Verständnis für etwaige Probleme der Zeit und die Aufgaben der geistigen Elite oder der, die dazu gehören wollen. Von

Arbeit, von ehrlicher Arbeit ist überhaupt kaum in beiden Romanen die Rede. Kein Interesse, wie schon angedeutet, für irgendwelche politische, soziale, kulturelle Fragen, nicht einmal für den Nächsten, falls es nicht der begehrte ersehnte Mann ist; selbst die treuen Freunde, Cyril und Bertrand werden, trotz auch hier sich anbahnenden oder bereits bestehenden sinnlichen Beziehungen ohne weiteres aufgegeben. Doch die Schuld mildert sich, wie angedeutet, durch die Schuld der Erwachsenen, der beiden Männer, hier der Vater mit seinem Nihilismus und Leichtsinn, dort der gewissenlose Verführer.

Dürfen wir in diesen beiden Romanen überhaupt weltanschauliche, religiöse oder metaphysische Probleme suchen? Einmal ist in „Bonjour tristesse" zwar von Gott die Rede: Cécile und ihr Vater können bald nach Annes Tod wieder „in einem völlig normalen Ton über Anne reden, wie über einen lieben Menschen, mit dem wir glücklich gewesen waren und den Gott nun zu sich zurückgerufen hat. Ich schreibe „Gott" anstatt „Zufall"; aber wir glaubten nicht an Gott. Wir konnten uns schon glücklich schätzen, unter diesen Umständen an einen Zufall zu glauben" (190 f.). Kurz zuvor (173) heißt es: „Es ist seltsam, wie es dem Schicksal gefällt, sich unwürdige und mittelmäßige Masken auszusuchen, um uns darin gegenüberzutreten", aber das ist alles, was in höhere Bereiche führt; und wenn Cécile zu Beginn ihrer Erzählungen erklärt: „Ich zitierte mit Vorliebe Aphorismen, zum Beispiel Oskar Wilde: ‚Die Sünde ist der einzige lebendige Farbfleck, der in der modernen Welt existiert.' Vollkommen überzeugt machte ich mir diesen Ausspruch zu eigen, und dies um so leichter, als ich ihn nie in die Tat umgesetzt hatte. Ich glaubte, mein Leben würde sich Strich für Strich diesem Satz nachzeichnen lassen, könnte von ihm seinen Sinn empfangen, würde geradezu aus ihm hervorquellen wie ein perverses Bild von Epinal. Ich vergaß die toten Zeiten, das Fehlen von Zusammenhängen und die frommen Regungen des Alltags. In der Vorstellung entwarf ich mir ein Leben der Niedertracht und Gemeinheit" (32 f.), so ist damit die Grundanschauung von Cécile gekennzeichnet.

Ohne Rücksicht also auf sittliche oder gar religiöse Grundsätze gehen die beiden Mädchen ihren Weg, der ihnen ein kurzes Glück gewähren soll, ohne Rücksicht, daß andere Rechte damit verletzt werden – Dominique denkt überhaupt nicht an das Unrecht, das sie der Gattin Lucs zufügt –, solche Gedanken finden überhaupt keinen Platz. Gewiß gibt und gab es solche Zeitgenossen in unserer Zeit und jeder anderen Zeit, und in der kalten, kühlen Sachlichkeit, wie die junge Autorin diese Schicksale ehrlich und wahrhaftig, ohne zu beschönigen oder auch zu mildern, aber auch ohne sich etwa in unsittlichen Schilderungen zu ergehen, darstellt, in dieser kühlen Objektivität und Wahrhaftigkeit mag vielleicht ein Positivum der beiden Romane gesehen werden. Es sind Zeitdokumente, erschütternde Zeitdokumente, wie das Leben (der Vertreter der älteren Generation) von einer scharfbeobachtenden Vertreterin der jungen Generation gesehen wird. So werden also diese Anschauungen wiedergegeben, und unsere Kritik möge sich nicht so gegen die scharfe Beobachtung des jungen Menschen, sondern gegen die unehrliche, unsittliche Haltung der älteren Generation richten. Bei diesem Leben mit dem schrankenlosen Streben nach Genuß und Rausch fehlen eben höhere Werte ganz, es ist das Weltbild vieler Zeitgenossen, denen höhere Werte und Begriffe völlig fremd geworden sind. Es sind – es muß das harte Wort gewagt werden – Luxusgeschöpfe, nicht Menschen, die ehrlich arbeiten und sich bemühen, um dann im Sommer eine kurze Freizeit im Urlaub zu genießen. Am schärfsten sind wohl hier die beiden Männer Raymond und Luc zu beurteilen, die eben bedenkenlos Frauen und Mädchen, die ihren Weg kreuzen, verführen und sie dann später bald aufgeben, ohne Rücksicht, was aus ihnen jetzt geworden ist oder werden könnte. Freilich, ohne Schuld blieben die jun-

gen Mädchen, die kühl reflektierend ihren Weg gehen und nur ihre Lust im Auge haben, ihre Freiheit, ebenfalls nicht ...

Die innere Leere dieser hier dargestellten Lebensläufe ist nicht zu verkennen; man sollte die beiden Romane nicht unmoralisch nennen, aber amoralisch, ohne tiefere Moral und sittliche Grundsätze, ohne Nächstenliebe, nur von Gier nach Trieb und Genuß geleitet. Die ältere Generation hat es verabsäumt, der jüngeren wirklich ein sinnerfülltes, werterfülltes Dasein zu vermitteln. Interessiert betrachtet Cécile ihre Situation: „Wir verfügten über alle Elemente eines Dramas: einen Verführer, eine Halbweltdame und eine Frau mit Geist" (42). So beschließt sie, mitzuwirken und auf ihr eigenes Interesse, ihre Freiheit, die nicht eingeschränkt werden soll, zu schauen, und ohne sittliche Bedenken zu handeln ...

Françoise Sagan läßt in „... ein gewisses Lächeln" sogar die ältere Generation einmal zu Wort kommen: Dominique wird gefragt: „Und Sie, mein junges Fräulein, sind Sie eine dieser unglücklichen Existentialistinnen? ... diese enttäuschten jungen Menschen von heute setzen mich in Erstaunen. In ihrem Alter, weiß der Teufel!, da haben wir das Leben geliebt! Zu meiner Zeit amüsierte man sich, man schlug ein wenig über die Stränge, aber auf eine fröhliche Art, das schwöre ich Ihnen" (57 f.). Dominique merkt, daß dieser Vertreter der älteren Generation den Sinn des „Existenzialismus" nicht versteht und antwortet nicht.

Zu groß ist der Abstand der Generation nach der Aussage Françoise Sagans, daß es kaum ein Verstehen geben kann! Hier ist nun ein wichtiger Ansatzpunkt zur ontologischen Wertung der beiden Romane gegeben: es handelt sich vor allem bei dem Leben und Handeln der beiden jungen Hauptpersonen nicht so sehr um unmoralische Handlungsweisen, da ihnen ja die rechte Einsicht fehlt, sondern um eine amoralische Einstellung, die freilich wesentlich von dem Milieu und dem schlechten Vorbild der älteren Generation, im Konkreten des Vaters von Cécile oder des Herrn Luc, bedingt ist. In diesem amoralischen Milieu gilt nur die Befriedigung der Leidenschaften und der Triebe, die als Tatsache einfach hingenommen werden. So ist Cécile durchaus der Ansicht, daß der Lebenswandel ihres Vaters berechtigt ist, trotz der Erziehung, die sie in ihrem – flüchtig genannten – Pensionat erhalten hat, eine Erziehung, die keineswegs in die Tiefe ging und den Personskern in der Seinsmitte überhaupt nicht erfaßte. Diese Umgebung, dieses Milieu hat die jungen Mädchen geformt und ihre nur auf Genuß und oberflächliche Freuden gerichtete Lebensanschauung begründet. Es ist gewiß kein philosophischer Existenzialismus im strengen Sinn von Sartre, eher ein populärer Existenzialismus, der die erdgebundene, nicht metaphysisch verankerte Existenz als solche annimmt und aus dieser reinen Diesseitshaltung, aus dem Leben möglichst viel Genuß und Freuden zu gewinnen trachtet. So erleben Cécile und Dominique ihre Liebesabenteuer, und andere werden vielleicht folgen; aber sie gehen letzten Endes nicht in die Tiefe. Besonders bemerkenswert sind da die oben zitierten Schlußworte von Dominique. Trotz aller Leidenschaft wahrt sie ihr kühles Urteil, sie hat ihre Erlebnisse gehabt, nun sind sie eben vorbei. Eine sehnsüchtige, romantische Verklärung im Wertherstil liegt ihr vollständig ferne; aber auch die ganze Haltung zeigt, daß der Personkern nicht oder nur wenig berührt worden ist. Es ist eine unromantische, sachliche Angelegenheit gewesen, wenn sie auch mit gewisser Leidenschaft die schönen Tage gern verlängert hätte. Man merkt beim Vergleich des Verhaltens der älteren Generation mit dem der jüngeren sofort, daß bei der jüngeren Generation eine bei weitem kühlere Sachlichkeit festzustellen ist, während das Verhalten der älteren bedeutend leidenschaftlicher, unsteter und persönlich betont erscheint. Die junge Autorin hat in ihrer kurzen Lebenserfahrung glaubwürdige Hingabe an das Große und Edle

nicht gesehen und erlebt; und so zeigt sie die überall feststellbare Haltung der jungen Generation, die viel kühler, leidenschaftsloser dem Leben gegenübersteht, ohne Illusionen, aber auch teilweise ohne die Ideale, für die die ältere Generation gekämpft und gestritten hat, mag es sich nun um politische oder kulturelle Ziele handeln. Es kann hier auf diese in der pädagogischen, psychologischen und soziologischen Literatur mehrfach behandelten Probleme nur hingewiesen werden.

Damit, so glauben wir, läßt sich auch der große Erfolg, den die junge französische Autorin bereits mit ihrem ersten Roman hatte, wenigstens teilweise erklären. Es gelingt hier einer jungen Autorin, die Schicksale ihrer Heldinnen klar darzustellen, in sachlich präziser Darstellung, aber doch mit einer gewissen lebendigen Frische, ohne besonders ausgemalte sinnliche Schwüle – über diese Dinge wird – ohne Kunstmittel – knapp berichtet. Irgendwie dürfte diese Einstellung zum Leben, die nicht moralisierend geschieht, die nicht unmoralisch sein will, sondern im Amoralisch-Objektiven verharrt, vielen Zeitgenossen entsprechen und so auch den großen Erfolg miterklären. Wenn auch die letzten Gründe der literarischen Erfolge dunkel bleiben und nicht etwa nur auf die allerdings hier sehr geschickte Propaganda zurückgeführt werden können, so mag auch darin ein besonderer Reiz liegen, daß hier ein junger Mensch, freilich mit einer erstaunlichen Reife, sachlich, schonungslos, innerlich wahrhaftig und mit ungebrochener Kraft ein Bild des Lebens eines Teiles der modernen Gesellschaft zeichnet. Man denke auch daran, daß gerade in Frankreich in den letzten Jahren auch andere jugendliche Autorinnen Erfolg hatten. So mag Sagans Werk eben als interessante und spannende Lektüre, aber auch als Zeitdokument wirken, wobei noch die Persönlichkeit der Autorin eine Rolle spielen mag. Sagans Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen. Die Zukunft wird zeigen, ob nach den ersten, mit kühner Selbstverständlichkeit hervorgebrachten Werken – schon das zweite ist ein wenig Wiederholung – eine große dichterische Begabung Neues schafft und ob sie sich geistig mit der Frage einer metaphysischen Grundlage des Lebens auseinandersetzt.

Vielleicht mag noch eine Schlußerwägung hier Platz finden. Anton Böhm zeigt in seinem neuen Werke: Epoche des Teufels (Stuttgart, Gustav Kilpper 1955, S. 74), daß gerade Frankreich „das Schlachtfeld ist, auf dem ein großer Kampf zwischen Gnade und Verzweiflung ausgetragen wird, und vom Ausgang dieses Kampfes kann das geistige Schicksal Europas abhängen", nachdem er schon vorher die Vertreter des Satanismus in der französischen Literatur erwähnt, auch auf die existentialistische und surrealistische Bewegung hingewiesen hat und ausdrücklich „die heilsgeschichtliche Tatsache, daß das Christentum in Frankreich, von Bloy zu Péguy und Claudel, zum ersten Mal zu einer modernen Geistesmacht geworden ist", hervorgehoben hat (ebd.). Bei dieser weiten Spannung der französischen Literatur und Geistesgeschichte mag auch die Stellung der ametaphysischen, kühlen, kritisch beobachtenden und schildernden Françoise Sagan einmal später bestimmt werden; ein endgültiges Urteil heute mag eine Ungerechtigkeit gegenüber der jungen Autorin bedeuten und so wollen wir hier davon absehen.

Zum Schluß nun ein Gedanke des bekannten Nobelpreisträgers, des katholischen, freilich oft auch angefeindeten Dichters François Mauriac im „L'Express" vom 12. März 1956. Nach dem ersten Roman lehnte er das Werk Sagans ab, dann aber wertet er positiver: „Es liefert uns das ehrlichste Bild der Jugend, denn was ist Jugend anders als dieses In-sich-selbst-zurückgezogensein ... Die Jugend ist traurig und das Alter verzweifelt, außer sie haben – sei es unter diesem oder jenem Namen – Gott gefunden." Ob Françoise Sagan Gott finden wird? Wir hoffen es.

Johann Sofer

# BESPRECHUNGEN

## Heilige Schrift

*Gordon, Cyrus H.:* Geschichtliche Grundlagen des Alten Testamentes. (326 S.) Köln 1956, Benziger. Ln. DM 19,80.

Das Werk des bekannten Orientalisten will das Verständnis des Alten Testaments dadurch erleichtern, daß es aus der Literatur des Alten Ägyptens und des Vordern Orients Parallelen zu Ereignissen, Bildern, Gebräuchen und Anschauungen berichtet, die sich in der Heiligen Schrift finden. So werden deren Berichte in ihre ursprüngliche Umwelt hineingestellt und können aus ihr in ihrem wahren Sinn verstanden werden. Zugleich erweisen sie sich dadurch als ursprünglich und geschichtlich. Der Leser erhält ein gedrängtes Bild der Kulturen, in deren Mitte Israel von den Anfängen bis zum Beginn der hellenistischen Zeit lebte.

A. Brunner SJ

*Kraus, Hans-Joachim:* Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. (478 Seiten) Neukirchen Kreis Moers 1956, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. Brosch. DM 24,—.

Es mag in der Theologie kaum ein Gebiet geben, das sich in den letzten Jahrhunderten so sehr den Zeitströmungen auslieferte, das sich so oft grundsätzlich in Frage stellte und wieder ganz neu anfing und das bei all dem so gefährlich seines theologischen Charakters entleert wurde wie gerade die Wissenschaft vom Alten Testament. Schon daß die katholische Altexegese lange Zeit hindurch nur eine schmale Randexistenz führte, nur schwach bespült vom breit dahinfließenden Strom der Forschung und ohne jeden Einfluß auf seinen Verlauf, beweist dies. Sie konnte sich an den allzukühnen Experimenten nicht beteiligen. Um so erregender aber ist die Lektüre dieses Buches. Denn es ist eine Tatsache, daß eben diese durch so viele seltsam verworrenen Irrwege hindurchgegangene alttestamentliche Forschung heute (wenigstens in einem Teil ihrer Vertreter) wieder bei Positionen angekommen ist, die nicht nur christlich-kirchlich genannt werden müssen, sondern sogar daran sind, für die ganze Theologie fruchtbar zu werden. Daran mag zum Teil ein äußerer Umstand schuld sein, die Erneuerung der evangelischen Theologie als ganzer in unserem Jahrhundert (das Buch deckt diese Einflüsse genau auf). Aber der heutige Stand ist doch auch das Ergebnis immanenter Entwicklungen, die von der alttestamentlichen Sache selbst diktiert wurden. Gerade deshalb ist eine saubere Forschungsgeschichte heute so aktuell. Sie kann zeigen, wo wir stehen, indem sie zeigt, woher wir kommen. Professor Kraus läßt seine Darstellung von diesem Anliegen bestimmt sein. Er legt keinen Wert auf materiale Vollständigkeit des Berichts (obwohl er ausgiebig und glücklich dokumentiert). Es geht ihm nur darum, die einzelnen Entwicklungslinien an ihren Ursprüngen, an ihren Höhepunkten, an ihren Verknotungen mit anderen Linien und an den Punkten der Ablösung durch neue Tendenzen aus der unendlichen Vielfalt der Forschung herauszupräparieren. Bei einer solchen Methode wird man immer über einzelne Akzente und Klassifizierungen streiten können. Aber im ganzen ersteht ein bisher nicht vorhandener Überblick, der sicher dazu beitragen wird, daß die alttestamentliche Forschung ihren Weg bewußter weitergeht, Irrwege nicht zum zweitenmal beschreitet und darauf achtet, daß die positiven Ansätze der Vergangenheit nicht vor neuen Moden in Vergessenheit geraten.

N. Lohfink SJ

*Zimmerli, Walther:* Das Alte Testament als Anrede. Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 24. (105 S.) München 1956, Chr. Kaiser. DM 6,—.

In der christlichen Verkündigung soll das Wort der Heiligen Schrift Anrede an den jetzt lebenden Menschen sein, es soll *nahes* Wort Gottes werden. Gerade umgekehrt läuft die Tendenz der modernen Bibelwissenschaft. Indem sie die verschlungenen Wege des vorliterarischen und literarischen Werdegangs der heiligen Texte aufwies und sie in ihre geschichtliche Umwelt hineinstellte, hat sie daraus für uns ein *fernes* Wort Gottes gemacht. Vor allem beim Alten Testament hat sich die Kluft zwischen der Forschung und der Verkündigung in allen Kirchen so ausgewirkt, daß es entweder in der Verkündigung keine Rolle mehr spielte oder doch wenigstens auf eine Weise verwendet wurde, die weder dem Stand der Wissenschaft noch der Sache selbst entsprach. Das ist inzwischen erkannt. Unter den Versuchen, das Alte Testament wieder in sachentsprechender Weise für die Verkündigung zurückzugewinnen, ragt die Bemühung einer Gruppe evangelischer Alttestamentler hervor, die sich etwa mit dem Herausgeberkreis des „Biblischen Kommentars" (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen/Moers) deckt. Zu ihr gehört auch Professor Zimmerli (Göttingen). Sein hier angezeigtes Buch enthält 3 programmatische Vorträge („Einzelerzählung und Gesamtgeschichte im Alten Testament" — „Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes" — „Das Alte Testament in der Verkündigung der christlichen Kirche") und 2 beispielhafte Predigten (über Texte

aus dem Propheten Ezechiel). Es geht ihm immer um das, was er im dritten Vortrag ausdrücklich zum Thema gemacht hat: daß das Alte Testament in sich selbst nicht uninteressierte, objektive Darstellung ist, sondern ausrufbares, auf Verkündigung der Botschaft Gottes drängendes Wort enthält; und weiter, daß es ein Wort Gottes enthält, das heute, in der heilsgeschichtlichen Phase des Neuen Testaments, noch weiter ausgerufen und gepredigt werden muß. Dies ist das grundlegende Anliegen des Kreises, dem Zimmerli angehört, und deshalb gibt dieses Büchlein (vielleicht zusammen mit einer Reihe von Artikeln in verschiedenen Jahrgängen der Zeitschrift „Evangelische Theologie") eine gute erste Information über die ganze Bestrebung.

N. Lohfink SJ

*Noth, Martin:* Gesammelte Studien zum Alten Testament. (306 S.) München 1957. Chr. Kaiser Verlag. DM 10,—.

Aus den Themen, die Martin Noth, der Bonner evangelische Alttestamentler, Verfasser einer wichtigen „Geschichte Israels", in diesem Sammelband behandelt, sei ein Fragenkreis herausgegriffen: das Verhältnis der alttestamentlichen Religionsgemeinschaft zu König und Staat. Gewöhnlich gilt das Gottesvolk des Alten Bundes ja als Musterfall theokratischer Einheit von Staat und Religion. Das ist aber mindestens für die Zeit selbständiger israelitischer Staaten, die sogenannte Königszeit, kaum richtig. In dem Aufsatz über die „Gesetze im Pentateuch" (9—141) beweist Noth, daß das alttestamentliche „Gesetz" frühestens unter Josias staatliches Gesetz wurde. Vorher bildete es die Lebensordnung des sakralen Zwölfstämmebundes, und der deckte sich nicht mit dem Herrschaftsbereich des Staates. Durch das „Gesetz" setzten sich die Israeliten gerade von ihren kanaanäischen Mitbürgern ab. Es war also der Bund zwischen Gott und den 12 Stämmen, und nicht der Staat, der Raum und Sinn des Gesetzes bestimmte. — Der Aufsatz „Jerusalem und die israelitische Tradition" (172—187) kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Jerusalem war ein kanaanäischer Stadtstaat und wurde erst von David erobert. David machte es zum Regierungssitz, weil er dadurch unabhängig von den beiden rivalisierenden Stämmegruppen wurde. Als das Reich nach Salomon geteilt wurde, blieb Jerusalem Hauptstadt des Südreichs. Dennoch behielt es aber weiterhin Bedeutung für das ganze Volk, ja seine religiöse Bedeutung (vor allem in der Zukunftserwartung) begann jetzt erst eigentlich. Was ist dafür die Ursache? Nicht, daß Jerusalem von David her den Glanz der gemeinsamen Hauptstadt bewahrt hätte. Sondern daß in Jerusalem der Tempel stand. David hatte die Bundeslade nach Jerusalem gebracht und dadurch dem bisher noch nicht endgültig an einen Ort gebundenen Zentralheiligtum eine feste Stätte gegeben. Das gab der Stadt eine Bedeutung für die Bevölkerung beider Reiche. — Der Aufsatz „Gott, König, Volk im Alten Testament" (188—229) ist eine Auseinandersetzung mit der „Myth and Ritual-Schule". Diese englisch-skandinavische Forschungsrichtung interpretiert fast das ganze Alte Testament von einer bestimmten kultisch-mythischen Vorstellungswelt her, die sich in den anderen Religionen des alten Orients immer wieder findet. Darnach wäre auch in Israel der König nicht nur Herrscher, sondern auch Priester, ja Inkarnation Gottes gewesen. Jahr für Jahr wäre in der Figur des Königs, dem Rhythmus der Vegetation entsprechend, Untergang und Neubeginn des Daseins kultisch begangen worden. Noth weist demgegenüber darauf hin, daß es methodisch nicht erlaubt ist, alttestamentliche Texte ohne weiteres von den Nachbarreligionen her zu interpretieren. Er zeigt, daß die Idee eines Königs den Israeliten ursprünglich fremd war, daß die Könige, als sie einmal notwendig geworden waren, immer nur eine klar umgrenzte Funktion im Gesamtleben hatten und daß an der einzigen Stelle, wo Könige schließlich eine ständige Funktion im Kult übernahmen, im Heiligtum zu Jerusalem nämlich, die kultische Aufgabe des Königs doch bewußt von der kanaanäischen Königsideologie distanziert wurde, selbst wenn man Riten und Formeln teilweise übernahm.

N. Lohfink SJ

*Kuhl, Curt:* Israels Propheten. Dalp-Taschenbücher Band 324. (169 S., 6 Bilder) München 1956, Leo Lehnen. DM 2,80.

Die Propheten haben in der Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung eine einmalige Bedeutung. Oft war das ganze Volk mitsamt seiner Priesterschaft von der reinen Jahwe-Religion abgefallen, und nur die Propheten trugen den alten Glauben weiter und riefen das Volk wieder zu ihm zurück. So ist es nicht erstaunlich, daß sich viel wissenschaftliche Arbeit der vergangenen Jahrzehnte auf die Erforschung des Prophetentums konzentriert hat. In diesem Taschenbuch liefert nun ein Wissenschaftler ein gutes und sehr umfassendes, vom wissenschaftlichen Apparat jedoch befreites Resümee der modernen Prophetenforschung. Nach einigen einleitenden allgemeinen Kapiteln entwirft er eine Geschichte des Prophetismus in Israel. Das Buch ist interessant und wertvoll. Man muß sich allerdings über die Problematik einer Geschichte der Propheten im klaren sein. Jeder derartige Versuch setzt eine Fülle traditions- und literarkritischer Vorentscheidungen über die Entstehung der einzelnen prophetischen Bücher und über das Alter und die Herkunft vieler in ihnen enthaltener Einzelstücke

voraus. Und hier sind natürlich oft auch andere Meinungen möglich als die des Autors. Um nur ein Beispiel zu nennen: ist es heute noch angebracht, den älteren Propheten fast alle eschatologischen Heilsaussagen und sehr viele Fremdvölkerorakel abzusprechen, um daraus dann eine nachexilische prophetische Strömung zu konstruieren? Wirkt hier nicht eine teilweise aprioriische Vorstellung nach, als dürften die älteren Propheten nur Unheilspropheten gewesen sein und als dürfe ihr Blick noch nicht weit über die Grenzen Israels hinausgegangen sein? Das ist nur ein Beispiel. Es zeigt, welche Grenzen einer Darstellung der Geschichte des Prophetismus von den Quellen her grundsätzlich gesetzt sind. Hinter einem solchen Gesamtentwurf stehen immer auch eine Reihe einzelner Vorentscheidungen des Verfassers oder einer ganzen Schule. Der Verfasser sieht das und macht auch öfter darauf aufmerksam. Das ist wohltuend. Es beweist, daß unser Interesse letztlich nicht auf eine Geschichte der Propheten gehen darf, sondern auf die Botschaft der Propheten. Denn gerade deshalb sind die Prophetenschriften so schwierige Geschichtsquellen, weil sie nicht Geschichte erzählen, sondern die prophetische Botschaft an spätere Geschlechter weiterreichen wollten. Aber das Grundanliegen dieses Buches ist, wie gesagt, historisch. Das bestimmt seinen Wert und zugleich seine Grenze. N. Lohfink SJ

*Michaelis, Wilhelm:* Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament. (XXIV und 484 S.) Bremen 1956, Carl Schünemann. DM 13,80.

Als das 2. Jahrhundert begann, waren die Schriften des Neuen Testaments geschrieben und der Kanon lag im großen und ganzen fest. Die christliche Literatur der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts wird unter dem Stichwort „Apostolische Väter" zusammengefaßt. Erst mit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts setzt, soweit wir sehen können, jene Art von Literatur ein, die wir neutestamentliche Apokryphen nennen. Die Apokryphen setzen das Neue Testament als festen Kanon heiliger Schriften schon voraus. Denn es sind legendäre, zum Teil abseitige Weiterbildungen und Wucherungen neutestamentlicher Stoffe in den verschiedenen literarischen Gattungen des Neuen Testaments: Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Offenbarungen. Sie stammen aus unbekannten oder trüben Quellen, werden aber meistens einem bekannten Namen aus dem Kreis der Apostel oder aus dem apostolischen Zeitalter zugeschrieben. Als Quellen für das Leben und die Lehre Jesu können sie kaum dienen — dazu sind sie zu sekundär. Wohl aber bieten sie uns einen Einblick in ihre eigene Entstehungszeit. Man sieht an ihnen, wie sich die lebendige Volksfrömmigkeit zum Beispiel die evangelischen Berichte über die Kindheit Jesu aneignet und zur Legende weiterbildet. Und man begegnet in ihnen religiösen Strömungen, die nur noch am Rande der Rechtgläubigkeit, ja auch schon außerhalb der Kirche dahinfließen. Gerade die Kontrastwirkung der Apokryphen kann erlebnismäßig nahebringen, wie ganz anders die Schriften des Neuen Testaments selbst sind, insonderheit die Evangelien: nüchtern, gefüllt, noch voller Nähe zur geschichtlichen Wirklichkeit des Herrn und der Apostel. — W. Michaelis hat seine Auswahl sehr überlegt abgegrenzt, gut übersetzt und vor allem ausgezeichnet eingeleitet und kommentiert. Gerade die Einführungen und Anmerkungen machen den besonderen Wert dieser Ausgabe aus. N. Lohfink SJ

*Schelkle, Karl Hermann:* Jüngerschaft und Apostelamt. (137 S.) Freiburg i. Br. 1957, Verlag Herder. DM 7,20.

Während die Statistik der Priesterberufe (ohne jemals ihr Soll zu erreichen) weiter wie immer schon auf und ab kletterte, und während viele tausend Priester täglich von morgens bis in die Nacht hinein weiter wie immer schon in wortloser Treue ihren Dienst verrichteten, ist in unserer Zeit mit dem Bild des Priesters etwas geschehen. Dürre dogmatische Traktate über das Weihesakrament und traditionelle Formeln priesterlicher Spiritualität sind nicht mehr die einzigen Deutungen des Berufs. Die liturgische Bewegung schuf neue Sichten. Roman und Film entwarfen priesterliche Existenzen. In seiner Arbeit spürt der Seelsorger inmitten der alten Hochachtung des katholischen Volks neue, oft unausgesprochene Gefühle dunkler Unzufriedenheit. Die Seelsorge korrigiert an ihren Methoden. Junge Priester diskutieren über priesterliche Lebensformen. Und das alles sieht erst nach Anfang aus. Die Priester stecken zu sehr in der Arbeit, um viel darüber nachdenken zu können. Und doch müssen alle Beteiligten darauf achten, daß sie es sehen und bewältigen. Uns will scheinen, das Buch von Sch. gehört in diesen Zusammenhang. Es erwähnt zwar keines der angedeuteten Phänomene. Es legt nur knapp und zuverlässig die (überraschend vielen und reichen) Aussagen des Neuen Testaments über den priesterlichen Dienst aus. Aber bisweilen ist ja der, der von allen aktuellen Fragen abstrahiert und sich nur an das Wort Gottes hält, am aktuellsten. Nichts kann uns mehr innerlich auflockern und für die Zukunft frei machen, als wenn wir an Hand dieses Buches die Akzente, die die Schrift setzt, vergleichen mit den Akzenten, die über unser heutiges priesterliches Amt gesetzt sind. Da kann jedes Kapitel Anlaß zu echter Meditation werden: das Kapitel über Jüngerschaft und Apostolat, das Kapitel über die

Seelsorge, das Kapitel über die Verkündigung des Wortes, das über den Kult und das über das Priestertum der Apostel.

N. Lohfink SJ

## Theologie

*Fries, Heinrich:* Bultmann — Barth und die katholische Theologie. (172 S.) Stuttgart 1955, Schwabenverlag. Leinen DM 6,—.

Die von Bultmann geforderte und in Angriff genommene Entmythologisierung des Neuen Testaments hat in weiten Kreisen Aufsehen erregt. Auch der katholische Theologe kann an der Frage nicht einfach vorbeigehen. Hier findet er eine kurze und klare Einführung in die Grundlagen der dialektischen Theologie von Barth und Bultmann. Barth hat sich im Laufe seiner Entwicklung in wichtigen Punkten davon abgewendet. Bei Bultmann führte sie zur genannten Forderung der Entmythologisierung. Hinter den zeitbedingten Bildern soll das Eigentliche aufgewiesen werden, und dieses ist nichts anderes als die menschliche Existenz in ihren Grundmöglichkeiten des eigentlichen und des uneigentlichen Verhaltens. Alles Inhaltliche der Offenbarung hat demgegenüber keine Bedeutung, also auch die Frage, wer Christus war. Die ruhige und wohlwollende Kritik wird dem eigentlichen Anliegen Bultmanns gerecht und weist zugleich die Grundlagen seiner Irrtümer ab.

A. Brunner SJ

*Häring, Bernhard:* Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf. (447 S.) Salzburg 1956. Leinen DM 14,70.

Mit der Umgestaltung des Lebens durch die Technik hat sich auch die Lage der katholischen Seelsorge grundlegend verändert. Die Pfarreien lassen sich nicht mehr wie früher leicht übersehen. In den Städten bilden sie keine Lebensgemeinschaft mehr, da Wohnung und Arbeitsstätte meist an verschiedenen Orten liegen. Auch die Einheitlichkeit der Bevölkerung besteht nicht mehr. Es ist darum viel schwieriger geworden, sich über die Gründe Rechenschaft zu geben, die Teile der Pfarrkinder von der religiösen Praxis abhalten, wie auch von den Notwendigkeiten und dringenden Bedürfnissen des Gottesdienstes, der Predigt und der Seelsorge. Auf vielen weltlichen Gebieten ist die Lage ähnlich, und da hat sich aus den Erfordernissen der Zeit heraus die Wissenschaft der Soziologie ausgebildet. Ihre Methoden und Ergebnisse können auch für die Pfarrseelsorge fruchtbar gemacht werden. Dies eben ist der Zweck dieses Buches. „Die Religionssoziologie ... erforscht die Gesamtheit des Gesellschaftlichen in Hinsicht auf die Einflüsse, die es vom Religiösen her erfährt und seinerseits auf den religiösen Bereich ausübt" (20). Damit ist schon gegeben, daß weder die Religion das bloße Ergebnis der gesellschaftlichen Verhältnisse ist noch die Gesellschaft rein vom Religiösen bestimmt wird. Sie besitzen eine relative Selbständigkeit, wirken aber aufeinander ein, da ja die gleichen Menschen sowohl Bekenner einer Religion wie auch Mitglieder der Gesellschaft sind. Allerdings liegen die tieferen Antriebe sowohl des Gesellschaftlichen wie des Wirtschaftlichen im Religiösen; aber dieses bestimmt nicht die Einzelheiten dieser Gebiete.

Das vorliegende Buch bespricht zuerst die theologischen Grundlagen der Religionssoziologie und geht dann im ausführlichen zweiten Teil auf die Kernprobleme ein, wie Elite und Masse, sowie die Beziehungen zwischen der Religion und dem Staat, der Wirtschaft, der Kultur und dem Zeitgeist. Der dritte Teil zieht aus den theoretischen Erkenntnissen die praktischen Folgerungen für die Seelsorge. Denn das Buch will nicht Wissenschaft um der Wissenschaft willen treiben, sondern im Dienst der Seelsorge stehen. Es zieht darum die Erkenntnisse der allgemeinen Soziologie soweit heran, als dies für die Zwecke der katholischen Seelsorge nötig ist. Die Darstellung ist klar und leicht verständlich, das Urteil ausgewogen und ohne Einseitigkeit. Es ist kein Zweifel, daß das Buch einem Anliegen der heutigen Seelsorge entspricht und große Dienste leisten kann. Der Vf. sagt mit Recht: „Die Soziologie des religiösen Lebens kann und will zu einer umfassenden Gewissenserforschung der Seelsorge anleiten" (22). Die Erkenntnisse, die es vermittelt, werden dann von selbst zu einer besseren Anpassung der Seelsorgsmethoden an die wirklichen Verhältnisse führen.

A. Brunner SJ

Leiturgia. II. Bd. (598 S.) III. Bd. (344 S.) Hrsg. Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg, Kassel 1955/56, Johannes Stauda Verlag.

Mit diesen beiden Bänden, denen zwar noch ein vierter über Kirchenmusik folgen soll, ist das Handbuch des evangelischen Gottesdienstes abgeschlossen. Nachdem im I. Bd. (vgl. diese Zeitschrift 153 [1953/54] 394) die theologischen Grundlagen gelegt wurden, vor allem durch den ausgezeichneten Aufsatz Peter Brunners über die Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, befassen sich diese beiden Bände mehr mit geschichtlichen Studien zu einzelnen Teilen des evangelischen Gottesdienstes lutherischer Prägung. Es werden behandelt: das Ordinarium Missae, das Proprium Missae, die Lesungen, die Predigt, das Gemeindegebet, das allgemeine

Kirchengebet, die Präfation, die Rüstgebete, die Begrüßungs- und Segensformeln sowie das Amen (II. Band), die Gestalt und die Formen des evangelischen Gottesdienstes, der Predigtgottesdienst und endlich das Stundengebet (III. Band). Ein ausführliches Register von 48 S. zu den bisher erschienenen Bänden schließt das Werk ab.

Überblickt man das Werk als Ganzes, so fällt zunächst auf, wie sehr die heutigen lutherischen Theologen versuchen, den Anschluß an die liturgische Tradition der alten Kirche zu finden. Alle Beiträge haben samt und sonders ausführliche geschichtliche Studien über die Liturgie Roms, die meist katholische Arbeiten zur Grundlage haben. Weiter fällt auf, wie sehr man sich, nicht immer ausdrücklich, aber doch in der ganzen Anlage des Werkes, bemüht, die Kontinuität der heutigen lutherischen Kirche mit der alten Kirche zu zeigen. Die Reformation bedeutet danach keinen Bruch mit dem Alten, sondern nur seine Weiterführung, ja sogar die Wiederaufnahme des Ursprünglichen. Wo es nötig ist, wird auch die heutige katholische Liturgie behandelt. Alle Beiträge sind mit viel Fleiß, gründlichem Wissen und großer Liebe zur Liturgie geschrieben. Sie zeigen auf jeden Fall, wie lebendig heute im deutschen Luthertum das Bemühen um die Kirche ist.

Trotzdem scheint uns das historisierende Moment etwas zu stark im Vordergrund zu stehen. Das mag aus dem erwähnten Anliegen erklärlich sein. Aber der Erneuerung der Liturgie kann das nur schaden. So ist es wohl nicht nur das katholische Ohr, das an der Schlichtheit der römischen Liturgie geschult ist, wenn ihm manche liturgische Formulierungen des heutigen Luthertums, auch solche von Wilhelm Löhe trotz aller Verdienstlichkeit, arg fremd vorkommen. Ob damit heutige Menschen anzusprechen sind?

Über das Kirchenlied, das doch den eigentlichen Beitrag des deutschen Luthertums zum Gebetsschatz der Christenheit bildet, erfährt der katholische Leser nichts oder doch nur an vereinzelten Stellen. So bleibt ihm die Hoffnung, daß es im vierten Band behandelt wird.

Trotz unserer Kritik, trotz unserer Bedenken möchten wir die Arbeit begrüßen. Wir halten sie auch nicht für verfehlt, im Gegenteil. Je mehr im Luthertum wieder das Bewußtsein der Kirche wächst, um so mehr wird auch wieder der Sinn für Liturgie lebendig werden und umgekehrt. Je größer wieder das Verständnis für Liturgie wird, um so eher ist zu hoffen, daß ein Weg zur Einheit der Kirche gefunden wird, der ja keineswegs auf der Grundlage des lateinischen Ritus und seiner Liturgie geschehen muß.

O. Simmel SJ

## Kunstgeschichte

*Haftmann, Werner:* Malerei im 20. Jahrhundert. Tafelband. (518 S. mit 32 S. einführendem Text, 84 S. Bild- und Stilanalysen mit 80 Illustrationen, 300 einfarbigen und 49 Farbtafeln.) München 1955, Prestel-Verlag. DM 68,—.

Der Prestel-Verlag hat mit der Herausgabe des Bildbandes zum Werke Haftmanns über die Malerei im 20. Jahrhundert ein verlegerisches Wagnis auf sich genommen; denn der Geist unserer Zeit, ihre Maßstäbe wechseln schnell und neue Werte werden zur Norm erhoben. Wir wissen nicht, ob wir morgen noch die Bildauswahl Haftmanns werden anerkennen können. Aber der Verlag hat das Werk sehr gut ausgestattet. Das Buch stellt eine große Leistung dar, und so scheint der Erfolg garantiert. Doch die Bedeutung des Bandes liegt in einem Bereich, der von diesen Erwägungen unabhängig ist: Das Werk gibt uns einen Inbegriff der modernen Weltanschauung. Deshalb wird es bleiben, auch wenn man eines Tages dem Verfasser sollte nachrechnen können, dieser oder jener Künstler, dieses oder jenes Bild, seien zweitrangig gewesen.

Die moderne Weltanschauung, wie sie Haftmann zeichnet, steht in der Dialektik von klassischem und primitivem Menschenbild, von äußerer Erscheinung und innerseelischer Erfahrung. Die erste Tafel des Bandes — Henri Toulouse-Lautrec: Delaporte im Jardin de Paris, 1893 — stellt einen eleganten Herren des fin de siècle dar, die letzte — Ben Nicholson: März 1955 (Amethyst) — eine Abstraktion. Die Bilder dazwischen zeigen an, wie in diesem halben Jahrhundert die äußere Erscheinung von Welt und Mensch fragwürdig und wie bescheiden und zurückhaltend die Ausdrucksmittel der Künstler geworden sind. Jene Beschwörungen der Renaissance, die mit dem Namen Burckhardt verknüpft waren, sind verstummt. Der Sockel der Göttin Kunst geriet ins Wanken und die Forderung l'art pour l'art findet kaum noch Beachtung. Aber wie heißen die neuen Maßstäbe? Haftmann sieht den Stilentwurf der Moderne zwischen dem „großen Abstrakten" und dem „großen Realen". Die neue Erfassung des Dinges und die Gestaltung der psychischen Zustände der Person scheinen in diesen Begriffen Kandinskys als dringende Anliegen der Gegenwart auf. Die Aufgabe allein gibt aber noch keinen Maßstab. Vielmehr gewinnt man den Eindruck, als läge den Ausführungen des Verfassers eine doppelte Reihe von Normen zugrunde: Einerseits wertet Haftmann mit dem gesunden Menschenverstand, oder anspruchsvoller ausgedrückt, nach den Normen einer klassischen Philosophie, anderseits erhebt er psychische Randsituationen, Chiffre und

Rätsel, das ganz Andere und Fremde zu seinem Gesetz. Die eine Reihe von Urteilen ist nur verständlich, wenn man dem Erscheinungsbild von Welt und Mensch wertbildende Bedeutung zuspricht, die anderen Aussagen aber setzen voraus, daß die äußere Erscheinung für den Wert eines Kunstwerkes unwichtig ist.

Einige Beispiele, die der Erscheinung der Welt und einem klassischen Menschenbild den Primat belassen, mögen hier folgen: Bei der Beschreibung der Arbeiten von Schwitters spricht H. mit Recht vom „verwirrenden Durcheinander realer Abfälle" und vom „Zufällig-Aufgelesenen" (S. 196). Isolierung, Ironisierung, Dislozierung, seltsam und fragil heißen die Worte, die die Welt der italienischen Pittura Metafisica und ihre „Kontemplation des Leeren" charakterisieren (S. 248). „Wildeste Phantastik" besitzt der Surrealismus (S. 357). Ihm eignen unkontrollierte, kryptische und oft widersprüchliche Bildassoziationen. Der Ausdruck „Dschungel der menschlichen Triebwelt" und „sadistische Euphorie" zeigen den moralischen Aspekt dieser Urteile. Sogar religiöse Kategorien wie Gnade und Jenseits kehren immer wieder. Diese Begriffe besitzen jedoch keine philosophische oder gar theologische Kraft; denn ihnen stehen eindeutige Aussagen gegenüber, die uns versichern, daß das klassische Menschenbild seinen Normcharakter endgültig verloren hat: „dieser Baum, diese Rose, dieser Sternenhimmel sind für den Maler und Dichter heute nicht mehr da" (S. 14). Auch hier weisen die Urteile bis ins Religiöse: „Soviel sei gesagt, daß in jener andrängenden Vorstellung von einem fernen, fremden, den menschlichen Existenzraum ummantelnden Feld selbstverständlich auch das Göttliche eingewirkt ist. Da tritt wohl auch das ‚Gottesbild' in die Dimension des Fernen, Unerkennbaren und sehr Paradoxen" (S. 20). Wie die Erfahrung Gottes sich mit seiner Unerkennbarkeit vereinen läßt, darauf hören wir keine Antwort. Wir möchten den Widerspruch dieser Aussagen, die hier nur angedeutet sind, nicht auflösen. Es genügt gezeigt zu haben, daß er da ist und daß er von Verfasser, Leser und der Kritik ohne Schwierigkeit entgegengenommen wird. In diesem Dilemma, diesem Widerspruch der modernen Geistigkeit sehen wir die Bedeutung des Buches; denn der erschreckende Zwiespalt bringt uns den Mangel einer tragfähigen Philosophie in der geistigen Welt der Gegenwart zum Bewußtsein. Nur die künstlerische Qualität von Haftmanns Sprache und das Schöne in Form und Farbe moderner Kunst lassen Verfasser und Leser diesen unfaßbaren Widerspruch unseres modernen Daseins wie im Rausch vergessen. H. Schade SJ

*Metz, Peter:* Das Goldene Evangelienbuch von Echternach. Herausgegeben vom Germanischen National-Museum in Nürnberg. (220 S. mit 13 farbigen und 96 einfarbigen Tafeln.) München 1956, Prestel Verlag. DM 58,—.

Das Goldene Evangelienbuch aus Echternach — eine Prachthandschrift der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts — ist nach diesem Krieg aus der Hand der Herzöge von Coburg-Gotha in den Besitz des Germanischen National-Museums in Nürnberg übergegangen. So blieb ein wertvolles Denkmal früher deutscher Kunst, das infolge der Vermögensverluste des herzoglichen Hauses in Gefahr geriet, nach Übersee verkauft zu werden, dem Volke erhalten.

Dieses einzigartige Werk wurde durch eine Publikation des für seine qualitätvollen Ausgaben bekannten Prestel-Verlages weiten Kreisen zugänglich gemacht. Die Ausstattung ist namentlich durch die dreizehn Farbtafeln so wertvoll, daß sie dem Original sehr nahekommt.

Ludwig Grote, der Direktor des Germanischen National-Museums, berichtet in seiner Einführung kurz die Geschichte der Handschrift. Peter Metz, der Direktor der Plastikabteilung der Berliner Museen, geht in der Beschreibung des Werkes eigene Wege. Im Gegensatz zu einer starken Analyse der Form in der Kunstgeschichte der jüngeren Vergangenheit betont der Verfasser den Inhalt, wobei er vor allem die Geistesgeschichte und das Symboldenken des Mittelalters in den Vordergrund stellt. Theologie, Philosophie, Soziologie und Literatur werden herangezogen, um die mittelalterliche Weltanschauung vor uns lebendig werden zu lassen. Die bewegenden Kräfte, Kosmos, Kaiser und Papst, Kirche und Gott, werden sichtbar. Bei aller Großartigkeit der Metzschen Deutung jedoch kann man nicht übersehen, daß sich der Verfasser von der Begeisterung zu sehr fortreißen läßt; so wenn er selbst die Arkaden an den Fußschemeln der Evangelisten symbolhaltig werden läßt. Mögen diese Fußschemel nur 10, 9 oder gar keine Arkaden besitzen, immer hat die jeweilige Schmuckform tiefe Bedeutung. Durch diese einseitige Zeichnung der Symbolwelt gefährdet Metz sein eigenes Anliegen, weil der Leser die Zweifel an den sublimen und intellektuellen Interpretationen nicht von der Hand weisen kann.

Dabei kommt die Stilanalyse sicher zu kurz. Es hätte dem Leser etwas mehr von der großartigen Deutung der ottonischen Welt, die Jantzen bietet (Hans Jantzen, Ottonische Kunst München 1947, F. Bruckmann Verlag) oder den Untersuchungen Boecklers (Albert Boeckler, Das Goldene Evangelienbuch Heinrichs III., Berlin 1933, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft) zugänglich gemacht werden sollen. Auch

die Hinweise Hans Sedlmayrs auf die Inkommensurabilität als Grundfaktum aller mittelalterlicher Form wäre für den Betrachter der Bilder eine große Hilfe gewesen. (Hans Sedlmayr, Das erste mittelalterliche Architektursystem. In Kunstwissenschaftlichen Forschungen Bd. II, S. 37.) Aber sicher erhalten wir diese Formanalyse in dem angekündigten wissenschaftlichen Werk. Und so bleibt bestehen, daß es dem Vertasser gelungen ist, ein großes Bild der mittelalterlichen Welt zu zeichnen, das im Verein mit den Bildern auf jeden Leser einen unauslöschlichen Eindruck macht. Deshalb gebührt Verfasser und Verlag für dieses Werk unser Dank. H. Schade SJ

## Dokumente der Zeit

*Ritter, Gerhard:* Der Schlieffenplan. (200 S. und 6 Kartenskizzen.) München 1956, R. Oldenbourg. DM 19,80.

Nichts hat so sehr Furcht und Bewunderung in einem erregt wie der deutsche Generalstab. Und nichts galt so sehr als Planung und Werk dieses einzigartigen Instruments als der Schlieffenplan. Ja man kann sagen: es war für die Deutschen eine ausgemachte Sache, daß der erste Weltkrieg nur deshalb verloren wurde, weil der Schlieffenplan verwässert und gefälscht wurde.

Es gehört schon einiger Mut dazu, gegen diese Meinung eines ganzen Volkes anzugehen. Der Freiburger Historiker Gerhard Ritter, dem gewiß niemand ein Vorurteil in dieser Hinsicht unterschieben wird, hat nach eingehendem Studium der Quellen, der militärischen Schriften Schlieffens und des deutschen Generalstabs, nun das Ergebnis vorgelegt: es ist erschütternd und bringt hoffentlich einen Wandel in der Beurteilung des deutschen Generalstabs mit sich. Nach Ritter hatte Schlieffen im Gegensatz zu seinem großen Vorgänger Moltke als erster den Plan einer totalen Vernichtung des Feindes. Und dieser Feind war für ihn kein anderer als Frankreich. Um diese Vernichtung herbeizuführen, mußte er notwendig durch Belgien marschieren. War zunächst nur an ein kleines Gebiet im südlichen Teil des Landes gedacht, so führten ihn die Ergebnisse der verschiedenen Kriegsspiele zu der Erkenntnis, daß die deutsche Armee möglichst weit auszuschwenken habe, um auf raschestem Weg Paris zu nehmen. Die endgültige Fassung des Schlieffenplanes fiel in die Zeit vom Dezember 1905 bis Februar 1906. Die Planung Schlieffens geschah ohne jede Rücksicht auf den Verbündeten Österreich, ohne Rücksicht darauf, ob Deutschland überhaupt so viele Armeekorps aufstellen könne, um den Plan auszuführen, und ohne jede Rücksicht darauf, ob Rußland stillhalten werde. Schlieffen war einzig und allein von dem Gedanken gefesselt, Frankreich zu vernichten, und er hoffte, daß die ersten Siege Rußland zum Stillhalten zwingen würden. Sein Nachfolger Moltke erkannte das Utopische des Planes und änderte ihn, soweit es noch möglich war. Durch Schlieffens utopische Planung geriet jedoch die Reichsregierung in Zeitnot und in völlige Abhängigkeit von den Vorbereitungen und Planungen des Generalstabs. Das Bedenklichste aber an dem Plan war, daß Schlieffen anscheinend überhaupt keine Skrupel hatte, die Neutralität Belgiens zu verletzen. Ein bezeichnendes Licht auf diese Einstellung und auf die der damaligen deutschen Reichsregierung wirft die Tatsache, daß der französische Generalstabschef Michel, der ähnliche Gedanken wie Schlieffen erwog, zurücktreten mußte. Mit Recht schreibt der Verf. der Studie: „Auf die deutsche Politik fiel nun der Vorwurf der ganzen Welt, von ‚skrupelfreien' Militaristen beherrscht und geführt zu sein — ein Vorwurf, der seitdem wie ein Fluch auf dem deutschen Namen gelastet hat und uns nicht nur in Versailles, sondern erst recht auf den Konferenzen von Moskau, Teheran und Jalta 1944/45 zum Verhängnis geworden ist, nachdem Adolf Hitler seine Berechtigung nachträglich durch schreckliche Taten bestätigt zu haben schien.

Von den späteren Ereignissen her gesehen, erscheint der Schlieffenplan geradezu als der Anfang vom Unglück Deutschlands und Europas" (93).

Man kann nur hoffen, daß die Ergebnisse dieser sorgfältigen, auf Quellenstudien beruhenden Studie zur Kenntnis des deutschen Volkes, vor allem seiner Jugend, gelangen. O. Simmel SJ

Sturm der Götter. Hrsg. Klaus Robert Heinemann. (147 S.) Wiesbaden 1956, Limes Verlag. DM 8,50.

Das Buch enthält Kriegsbriefe und Aufzeichnungen gefallener japanischer Studenten, meist solcher, die sich als Todesflieger — ihre Einheiten hießen Kamikaze, „Sturm der Götter" — auf amerikanische Schiffe stürzten. Nur einige von ihnen scheinen Christen gewesen zu sein. Briefe also von Männern, von jungen Männern, die sicher wußten, in den Tod zu gehen. Ihre Aufgabe konnte nur im Sterben erfüllt werden, und sie kehrten in keinem Fall wieder zurück, auch wenn sie ihren Auftrag nicht erfüllen konnten. Es fehlte ihnen das Benzin zum Rückflug. Meist waren sie Freiwillige, mehr und mehr jedoch mußten im Fortgang des Krieges auch Leute einfach abkommandiert werden.

Es ist eine andere Welt, als sie die Propaganda der Achsenmächte während des Krieges darzustellen suchte. Zwar gingen

alle aufrecht in den Tod, nur die wenigsten jedoch freudig und in großer Hoffnung. Die meisten sahen den Unsinn des Einsatzes wie überhaupt des gesamten Krieges ohne Illusion ein. Sie lehnten die Politik der Militärkaste ab. Aber sie waren unabwendbar dem Untergang geweiht. Um so wundervoller steht auf dem Hintergrund der brutalen Gewalt des Krieges das innere Erleben dieser Studenten: ein Naturerleben von so inniger Zartheit, wie es bei uns fast gänzlich unbekannt ist, eine reine und tiefe Liebe zu Eltern und Geschwistern, eine echte Sorge um das Vaterland, für das sie wohl sterben, das sie aber keineswegs nationalistisch verherrlichen. Es sind Menschen, die mitten im Untergang ihre Würde zu wahren wissen. Und darum besteht auch gar kein zu großer Unterschied zwischen ihnen und den deutschen Studenten, deren Briefe auf uns gekommen sind (vgl. diese Zeitschrift 152 [1953] 221), vielleicht etwas weniger romantisch noch, wenn auch von zarterer Lyrik durchwoben. Auf jeden Fall ein unschätzbares Dokument des menschlichen Geistes, der überall, wo er zur Aussprache kommt, verstanden wird.

O. Simmel SJ

*Adelsberger, Lucie:* „Auschwitz". Ein Tatsachenbericht. (176 S.) Berlin 1956, Lettner-Verlag.

Dieser Tatsachenbericht, für dessen Zuverlässigkeit die Person der Verfasserin bürgt, läßt in verborgene Abgründe blicken, die sich in der Seele des Menschen, gleich welcher Volkszugehörigkeit, auftun können. Man spricht von der wölfischen Natur des Menschen. Nun, der Wolf geht dem Menschen, diesem schauerlichen, zweibeinigen Wesen, aus dem Wege, wenn ihn nicht der Hunger peinigt. Anders verhält sich der Mensch seinem Mitmenschen gegenüber, falls er sich „jenseits von gut und böse" stellt, jede sittliche Überzeugung abstreift und sich völlig zu einem Werkzeug des totalitären Staates erniedrigt. Er tut, was dieser Staat ihm befiehlt: „Führer befiehl, wir folgen."

Dies ist es, was dieser Tatsachenbericht mit schauerlicher Eindrücklichkeit erkennen läßt. Wir alle, die um die Möglichkeit eines Absturzes in ein sittliches Nichts aus eigener Erfahrung wissen, müssen diesen Bericht nicht nur lesen, sondern über seinen Inhalt uns sehr ernste Gedanken machen. Wir werden dann erkennen, wozu der entgottete Mensch, der die „Nation" oder das „Volk" zu einem Religionsersatz erhebt, fähig ist. „Wir Deutschen aber dürfen nie vergessen, was von Menschen unserer Volkszugehörigkeit in diesen schamreichen Jahren geschah. Diese Scham nimmt uns keiner ab" (Th. Heuss).

R. v. Ungern-Sternberg

*Meißner, Boris:* Sowjetrußland zwischen Revolution und Restauration. (233 S.) Köln 1956, Verlag für Politik und Wirtschaft. Ln. DM 11,80.

Der bekannte Rußlandexperte, der heute im Dienst der Deutschen Botschaft in Moskau steht, hat hier einige seiner Aufsätze zusammengefaßt, die in den letzten Jahren in verschiedenen Fachzeitschriften erschienen waren. Die drei ersten behandeln die hochbedeutsame Tatsache der neuen sowjetischen Klassenschichtung, die immer weiter von der erstrebten klassenlosen Gesellschaft wegzuführen scheint. Es folgen ausführliche Kapitel über Leben und Bedeutung wichtiger sowjetischer Persönlichkeiten: Shdanow, Stalin, Malenkow, Chruschtschow, Bulganin, Shukow und Konjew, deren Namen man täglich in den Zeitungen liest, deren politisches Gewicht aber erst aus einer genauen Kenntnis ihrer Vergangenheit und Verflechtung erschlossen werden kann. Anhänge bringen Zusammenstellungen der leitenden Männer des Partei- und Staatsapparates, ein „Wer ist Wer?" in der obersten Sowjetführung. Ausführliche Quellen- und Personenregister machen das Nachschlagewerk vollständig, das besonders Journalisten und Politikern wertvolle Dienste leisten wird.

H. Falk SJ

*Hildebrandt, Walter:* Die Sowjetunion. Macht und Krise. (272 S.) Darmstadt 1956, Leske Verlag. Ln. DM 9,80.

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen über die Sowjetunion darf man diese besonders empfehlen, nicht nur weil sie von einem angesehenen Fachmann stammt, der in der deutschen Osteuropaforschung eine zentrale Stelle einnimmt, sondern auch darum, weil er es versteht, die wesentlichen Dinge auszuwählen und in einer sehr anregenden Art dem Leser nahezubringen. So erörtert er gleich im 1. Kapitel den neuesten Stand der sowjetischen Atomrüstung. Abschnitte über die roten Luft-, See- und Landstreitkräfte leiten über zur Besprechung der hochgeschraubten Rüstungsindustrie auf Kosten der Verbrauchsgüter, die nur für eine verhältnismäßig kleine Funktionärsschicht vollausreichend vorhanden sind. Die Apparatschiki und ein breiter werdender Mittelstand leben von den Entbehrungen der kleinen Arbeiter in Stadt und Land, welche die große Masse der Bevölkerung ausmachen. Auch Bauernschaft und Kirche, also die traditionellen Elemente Rußlands, werden von den Sowjets geschickt eingesetzt und ausgenutzt, um ein neues, ein rein technisiertes Imperium zu errichten. Die Schlußkapitel des Buches gehen auf innen- und außenpolitische Fragen und Ereignisse der letzten Jahre ein.

H. Falk SJ

# Das Charismatische in der Kirche

KARL RAHNER SJ

Was bedeutet Pfingsten für die Kirche? Man sagt, an Pfingsten sei die Kirche gegründet worden. Man kann auch sagen, die Kirche sei dadurch gegründet worden, daß Jesus die Kirche als „vollkommene Gesellschaft" durch die Verleihung der Vollmachten an Petrus und die Apostel stiftete. Man sagt (und das findet sein Echo bis in die Enzyklika Pius' XII. „Mystici corporis" hinein), die Kirche sei am Kreuz geworden, da sie als zweite Eva und Mutter der Lebendigen aus der durchbohrten Seite des am Kreuz entschlafenen zweiten Adams hervorging. Alle diese Aussagen brauchen sich nicht zu widersprechen und sagen in ihrer Bildhaftigkeit je eine Seite eines komplexen Vorgangs aus, der (weil er eine Gesellschaft betrifft und kein physikalisches Ereignis) nicht einen ganz fixen Zeitpunkt haben muß. Und so gehört zum Wesen der Kirche ihre soziale Struktur als die einer hierarchisch verfaßten Gesellschaft mit Ämtern und Vollmachten, der sie wie eine Seele belebende Geist und (weil sie *als* solche geistbegabte Gemeinschaft geschichtlich sich bezeugen soll) das Erscheinen dieser Geistbegabtheit. Und darum Kreuz als das Ereignis, darin im Blut der Erlösung der heilige Geist der Menschheit verliehen wird, und Pfingsten, darin greifbar und im Zeugnis kund wird, daß dieser Geist wirklich gekommen ist.

Es wäre nun aber einseitig und „häretisch" (in der Urbedeutung des Wortes: abschließend und ausschließend vereinseitigend), wollte man meinen, der Geist der Erlösung habe sich an Pfingsten nur kundgetan als der dem Amt der Kirche verliehene, oder er sei, soweit er über das Amt hinaus der Kirche mitgeteilt worden ist, in dieser Kirche nur als der die einzelnen als solche heiligende gegeben.

## Das Charisma des Amtes

Der Geist ist zwar auch dem Amt in der Kirche verheißen und gegeben. Und die Verheißung, daß der Herr alle Tage bis ans Ende in seinem Geist bei der Kirche bleiben werde, gilt auch der Amtskirche. Denn wäre das nicht durch die Macht der Verheißung garantiert, dann könnte die Kirche sich ja als die amtliche gegen Gott und die Wahrheit und Gnade Christi erheben. Sie könnte von Gott abfallen und aus seiner Gnade herausfallen. Sie wäre dann eigentlich doch nur Synagoge, die, von Gott im Bund gestiftet, diesen Bund bricht. Sie wäre nicht der neue und ewige Bund, nicht die Kirche der Endzeit, die von den Pforten des Todes nicht überwältigt werden kann. Sie

wäre dies jedenfalls nicht *als* die sichtbare, hierarchisch verfaßte Kirche der Apostel, der Sendung und Nachfolge, des Amtes, des geschriebenen Wortes, der greifbaren Sakramente, nicht als Kirche des *fleisch*gewordenen Wortes. Man könnte dann zwar immer noch annehmen, daß „Kirche" sei, insofern es immer noch Menschen und solche immer aufs neue geben könne, die vom Geist, der weht, wo er will, ergriffen würden, so daß Kirche immer neu entstände. Aber die auf die Apostel und ihre dauernde Sendung gegründete, eine und bleibende geschichtliche Größe, die immer der Ort und die Sichtbarkeit der Gnade, ihr Sakrament bleibt, wäre so nicht. Dem Amt also als solchem muß in der Kirche der Geist als bleibendes Vermächtnis zugesichert sein. Den Aposteln und ihren in geschichtlicher Sukzession von ihnen herkommenden Nachfolgern ist also gesagt, daß der Herr bei ihnen bleiben wird alle Tage bis ans Ende. Nicht als ob die Menschen und ihr Amt und ihr Recht *von sich aus* nicht *imstande* wären, sich gegen den Geist Christi zu erheben und ihn zu verleugnen, nicht als ob die Kirche, insofern sie durch die Menschen als solche und so durch Sünder gebildet wird, nicht *fähig* wäre, die Synagoge des Antichrists zu werden. Aber weil die Gnade Gottes den Menschen nicht nur als Möglichkeit angeboten ist, sondern der Kirche als siegreiche Gnade, als mächtiger als die Sünde zugesprochen ist, darum ist schon im voraus von Gott und ihm allein her sicher, daß das Amt der Kirche nicht von den Menschen als Waffe gegen Gott im Eigentlichsten und Wesentlichen gebraucht werden wird (obwohl es möglich wäre). Insofern ist das Amt in der Kirche selbst etwas Charismatisches, wenn wir unter dem Charismatischen etwas verstehen, was einen Gegensatz zu dem bloß Institutionellen, vom Menschen Verwaltbaren, Berechenbaren, in Gesetzen und Normen Faßbaren bedeutet.

Daß das Amt in der Kirche nicht gegen Gott selbst und seinen Geist sich erhebt, daß es im letzten seine Macht und Gewalt nicht gegen Gott mißbraucht, das kann entscheidend nicht gesichert werden durch etwas, was als rechtlicher, faßbarer Inhalt zu den Momenten dieser Gewalt selbst gehört, so daß man entweder gegen einen möglichen Mißbrauch dieser Gewalt an eine andere greifbare Instanz appellieren oder gegen dieses Amt eine Revolution machen könnte mit der Berufung darauf, daß es gegen den Geist und den Buchstaben eindeutig und zugegebenermaßen verstoße, deretwegen es gegründet sei, und folglich sich selbst aufhebe. Aber weil es einerseits im Amt den Paragraphen nicht gibt, auf den man sich gegen das Amt berufen und so sich von ihm emanzipieren könnte, und weil das Amt vom Menschen allein her die tödliche Gefahr des das Amt selbst aufhebenden Mißbrauchs des Amtes nicht ausschließen kann und weil die Kirche des Amtes dennoch von Gottes Gnade gegen einen grundlegenden Mißbrauch geschützt werden muß, darum gehört zum Amt in der Kirche als solchem das Charismatische, das Überamtliche. Man nennt es unter uns Katholiken gewöhnlich schlicht den Beistand des Heiligen Geistes für das Amt und seine Träger. Wichtig ist aber, daß man sich bei dieser schlichten Aussage deutlich macht, was sie ein-

schließt: daß dieser Beistand selbst nicht adäquat verrechtlicht werden kann: er ist nicht identisch mit den göttlich weisen Gesetzen in der Kirche (sosehr sie auch schon als Rechtsnormen und als moralische Gesetze vielem Mißbrauch einen Damm setzen), er kann nicht adäquat in solche Gesetze umgesetzt werden. Denn es gibt ja in der Kirche keine Instanz, bei der man gegen Menschen bei Menschen Berufung einlegen könnte, und es gibt kein Recht der Revolution, weil das erste eine höchste menschliche und greifbare Instanz in der Kirche überhaupt aufhöbe und das zweite die Kirche als bleibende sichtbar-geschichtliche Größe mit einer wirklichen geschichtlichen Kontinuität verneinte.

Man sieht das deutlich z. B. an der Tatsache, daß die oberste Instanz der Kirche, der Papst, auch die „Kompetenz der Kompetenz" hat, d. h. man kann dort, wo er Berufung einlegt auf seine oberste und letztverbindliche Vollmacht, seinem Spruch nicht mit dem Hinweis entgehen, daß er seine Kompetenzen überschritten habe und darum sein Spruch nicht verbindlich sei. Denn *daß* er sich im Rahmen seiner Kompetenz gehalten hat, das kann nicht nachgeprüft werden an einer Norm, mit der man ihm gegenüber als ein Richter auftreten könnte, der sein Verhalten nachprüft, vielmehr ist seine Tat dort, wo er in Berufung auf seine letztverbindliche Autorität entscheidet, selbst die einzige Garantie, daß er sich im Rahmen seiner Kompetenzen gehalten hat. Damit ist aber gesagt, daß ein solches Amt eines Menschen, soll es nicht die absolute Tyrannei sein, selbst in eine überrechtliche, d. h. an Normen nicht mehr nachprüfbare Zone hineinragt, daß es notwendig selbst charismatisch ist. Das will sagen: es selbst ist nur denkbar, wenn zu ihm immer hinzutritt und hinzugedacht wird eine Macht, die selbst nicht mehr fehlbar ist, der Beistand des Geistes Gottes selbst, der ihm unverlierbar zugesprochen ist, ohne verwaltbar und rechtlich faßbar zu sein.

Hier ist also ein Amt, das, um es selbst zu sein, sich „aufhebt" in das Charismatische. Wir haben somit hier auch den Fall, wo das Charismatische nicht einfach den Charakter des bloß Sporadischen, Intermittierenden hat. „Charismatisch", „unverrechtlichbar" und „nur ab und zu gegeben" sind nicht dasselbe. Darum behält das „Charismatische" dennoch seinen „unberechenbaren" Charakter. Das ist dem Katholiken sehr selbstverständlich. Er kann sich das richtige „Funktionieren" des Amtes (auch des höchsten in der Kirche) (wenn wir einmal der Deutlichkeit halber so salopp reden dürfen) nicht nur so denken, daß das Amt gemäß seinem richtigen Bau richtig handelt, er kann sich sehr leicht denken, daß das Amt darum richtig handelt, weil Gott dafür sorgt, daß es *nicht* handelt, daß sein konkreter Träger stirbt, daß irgendeine ihm an sich äußere Macht ihn wider Erwarten bewegt, anders zu handeln, als es sonst gehandelt hätte. Man sieht daraus deutlich: für die katholische Glaubensauffassung ist die Garantie der unfehlbaren Richtigkeit des Handelns des Amtes nicht in einem dem Amt als menschlich-rechtlich greifbarer Größe inneren Moment gelegen, sondern im Beistand Gottes allein, und dieser kann sich aller denkbaren Mittel bedienen, die nicht notwendig

am Amt als solchem selbst ansetzen müssen. Mit all dem ist natürlich nicht gesagt (und das zu betonen ist für unsere weiteren Überlegungen wichtig), daß das Amt in jedem seiner Vollzüge sehr „charismatisch" sei.

Die Theologie der Kirche hat in immer deutlicherer Weise herausgearbeitet, wann und in welcher Stufung, mit welcher verschiedenen Sicherheit dieser charismatische Beistand des Heiligen Geistes dem Amt zugesagt ist. Darüber ist hier nicht zu handeln. Jeder katholische Christ weiß, daß z. B. das Charisma der Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrvollmacht nur unter ganz bestimmten, sehr deutlich fixierten Voraussetzungen zukommt. Jeder weiß, daß die Kirche in der Ausübung der Hirtengewalt, in ihrer Gesetzgebung, Verwaltung, Anpassung an Zeiterfordernisse, pastoralem Vorgehen, in ihrem Tun in der Wissenschaft, der Kunst, der praktischen Gestaltung des christlichen Lebens Fehler, Versäumnisse, teilweise Fehlentwicklungen, Erstarrungserscheinungen, reaktionäre Tendenzen aufweisen kann, so sehr es mit der unversieglichen Christlichkeit und Heiligkeit der Kirche unvereinbar und unkirchlich wäre, wollte man (bei Zugabe ihrer Lehrunfehlbarkeit) meinen, sie stände bei ihrem normalen Leben und Tun nicht unter der Leitung und Führung des ihr verheißenen Geistes, wollte man in einer Art geistiger Aufsäßigkeit (es gibt solche Leute) annehmen, es sei so ungefähr alles verkehrt (die feierlichen Glaubensentscheidungen der Kirche ausgenommen), was die Kirche in ihrem praktischen Tun im Lauf der Geschichte getan habe, als sei das Leben der Kirche so ungefähr nichts als lauter Sündenfall und Abfall vom Geist Christi. Solche Leute können meinen, eine heroische Liebe des „Trotzdem" zur Kirche zu besitzen, sie halten sich doch für Besitzer eines (besserwissenden) Geistes, den sie der konkreten Kirche des durchschnittlichen Alltags absprechen, sie glauben nicht an das Charismatische, das dem Amt auch im Alltag (und *unter* der Gewöhnlichkeit des mühevollen und bescheidenen Alltags) zukommt. All das ist nur gesagt, um deutlich zu machen: man kann Amt und Charisma in der Kirche nicht auffassen als zwei Größen, die adäquat verschieden wären und bloß wie zufällig in einer Person sich einmal vereinigten, die ein Amt und doch auch ein Charisma hätte. Das Amt selbst (und nicht nur der faktische Amtsträger) ist durch das Charismatische gekennzeichnet, wenn anders die Kirche als hierarchisch verfaßte die Kirche des bleibenden Geistes bis zum Ende sein soll, die durch Gottes Gnade und durch sie allein nicht imstande ist, aus der Gnade Gottes (seiner Wahrheit, seiner Heiligkeit) als ganze auszubrechen und die greifbare Repräsentanz dieser Gnade, die die Kirche ist, zur geistentleerten Synagoge zu machen.

## Die nichtinstitutionellen Charismen

### Die These

Es wäre nun aber ebenso falsch, wollte man meinen, das Charismatische in der Kirche sei dem Amt vorbehalten. Es gibt gerade unter frommen Katholiken, die kirchlich gesinnt sein wollen, unterschwellig und unausdrück-

lich, aber darum um so wirksamer und gefährlicher, die Meinung, das Amt in der Kirche sei der einzige Träger des Geistes oder die einzige Tür, durch die Geist in die Kirche eintritt. Sie haben eine etatistische und totalitäre Vorstellung von der Kirche. Wir müssen (wenn man das Gemeinte einmal so nennen darf) zwischen einem (unter gewissen Einschränkungen und in genauen Grenzen berechtigten) Absolutheitsanspruch der Kirche und einer totalitären Auffassung der Kirche unterscheiden. Absolut ist dem Katholiken die Kirche insofern, als er weiß, daß die Kirche die bleibende, unvergängliche Heimat seines Heiles ist, die Grundfeste der Wahrheit, die unversiegliche Quelle der Gnade, die Statthalterin der Sichtbarkeit der Gnade Christi bis ans Ende. Und dies alles als die hierarchische Kirche. Es gibt darum für den, der einmal glaubend diese Kirche als den Maßstab seines Lebens angenommen hat, keinen Standpunkt außerhalb dieser Kirche, von dem aus er gegen diese Kirche streiten könnte, keine Instanz, an die er gegen sie Berufung einlegen könnte. Wenn er mit ihr ringt und disputiert, dann ist es immer ein Kampf und ein Disput innerhalb dieser Kirche selbst, ein Reden mit den Menschen dieser Kirche und ihren Amtsträgern unter Berufung auf Normen und einen Geist, die sie selber als die ihrigen anerkennen, von denen sie selbst erklären, daß sie ihnen untertan sind und sein wollen. Alle „Auseinandersetzung" mit der Kirche ist für den Katholiken immer ein Vorgang, der selbst als Lebensäußerung der Kirche von der Kirche anerkannt wird und nur insoweit er das ist.

Insofern ist dem Katholiken die Kirche eine „absolute" Größe. Einfach darum, weil sie mit Christus, der für ihn das menschgewordene Absolutum ist, eins ist, und insofern die Kirche selbst als mit ihm eins zu sein erklärt, wobei es selbst wieder zu diesem Glauben der Einheit der Kirche mit Christus gehört, daß sie dort die Grenzen dieser Einheit nicht überschreitet (obwohl sie dazu stets in Versuchung ist), wo sie sich als die Braut und Magd von ihrem Herrn unterscheidet und in einem wesentlichen Abstand zu ihm steht. Aber diese Absolutsetzung der Kirche bedeutet keine totalitäre Auffassung der Kirche. Totalitär wäre eine solche Auffassung, wenn man ausdrücklich oder stillschweigend meinte, die Kirche sei in keiner ihrer Handlungen fehlbar, wenn man annähme, alle Lebensregungen der Kirche könnten und dürften nur ausgehen von ihren Ämtern, alle Initiative in der Kirche sei nur berechtigt, insofern sie ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend von oben veranlaßt werde und erst nachdem sie autorisiert sei, alle Leitung des Heiligen Geistes setze immer und in jedem Fall bei den Ämtern der Kirche an, Gott leite seine Kirche nur durch das Amt, jede Lebensregung in der Kirche sei nur die Ausführung eines Befehles oder Wunsches „von oben". Eine solche totalitäre Auffassung von der Kirche, die falsch ist, muß Amt und Charisma (soweit es für die Kirche eine Bedeutung haben soll) gleichsetzen. Ebendies aber ist falsch. Denn es gibt Charisma, d. h. Impuls und Leitung des Geistes Gottes für die Kirche auch neben und außerhalb des Amtes.

Diese These ist nun nicht nur eine Privatmeinung, sondern Lehre des kirch-

lichen Lehramtes selbst, ist eine Lehre der Schrift selbst, ist eine zu allen Zeiten gelebte Wahrheit in der Kirche (was nicht ausschließt, daß sie da und dort deutlicher und reflexer im Bewußtsein der Menschen der Kirche in bestimmten Zeiten stehen könnte).

## Die Lehre der Kirche

Pius XII. sagt in der Enzyklika „Mystici corporis": „Man darf nicht glauben, dieser organische Aufbau des Leibes der Kirche beziehe und beschränke sich allein auf die Stufenfolge der kirchlichen Ämter, noch auch, wie eine entgegengesetzte Meinung behauptet, sie bestehe einzig aus Charismatikern, wenngleich solche mit wunderbaren Gaben ausgestatteten Menschen niemals in der Kirche fehlen werden ... Mit vollem Recht haben die Kirchenväter, wenn sie die Dienstleistungen, Stufen, Berufe, Stellungen, Ordnungen und Ämter dieses Leibes hervorheben, nicht nur jene vor Augen, die heilige Weihen empfangen haben, sondern auch alle jene, die nach Übernahme der evangelischen Räte ein tätiges Leben unter den Menschen oder ein in der Stille verborgenes führen, oder auch beides je nach ihrer besonderen Verfassung zu verwirklichen trachten; ferner jene, die obgleich in der Welt lebend, doch sich eifrig in den Werken der Barmherzigkeit betätigen, um andern seelische oder leibliche Hilfe zu leisten; endlich auch jene, die in keuscher Ehe vermählt sind. Ja es ist zu beachten, daß zumal in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen, die Familienväter und -mütter, auch die Taufpaten, und namentlich jene, die als Laien zur Ausbreitung des Reiches Christi der kirchlichen Hierarchie hilfreiche Hand bieten, einen ehrenvollen, wenn auch oft unansehnlichen Platz in der christlichen Gemeinschaft einnehmen, ja daß auch sie mit Gottes Huld und Hilfe zur höchsten Heiligkeit aufsteigen können, die gemäß den Verheißungen Christi niemals in der Kirche fehlen wird ... Die mit besonderen Vorschriften, Rechten und Pflichten ausgestattete Gewalt stellte er (Christus) als Grundgesetz der ganzen Kirche auf. Aber unser göttlicher Erlöser lenkt und leitet auch selbst unmittelbar die von ihm gegründete Gesellschaft. Er selber regiert nämlich im Geist und Herzen der Menschen, beugt und spornt nach seinem Wohlgefallen sogar den widerspenstigen Willen ... Durch diese innere Leitung sorgt er nicht nur als Hirt und Bischof unserer Seelen für die einzelnen, sondern trägt auch Fürsorge für die Gesamtkirche. Bald erleuchtet und stärkt er ihre Vorsteher, damit jeder von ihnen getreu und erfolgreich sein Amt ausübe. Bald — und dies zumal in schwierigen Zeitumständen — erweckt er im Schoß der Mutter Kirche Männer und Frauen, die durch den Glanz ihrer Heiligkeit hervorragen, um den übrigen Christgläubigen zum Beispiel zu dienen für das Wachstum seines geheimnisvollen Leibes" (AAS XXXV [1943] 200f.).

Wenn wir uns diese Lehre genau überlegen, können wir sagen: Es gibt Charismatiker auch außerhalb des Amtes in der Kirche. Sie sind nicht bloße Befehlsempfänger des Amtes, sondern können die sein, durch die Christus seine Kirche „unmittelbar" leitet. Natürlich ist dadurch das Amt nicht auf-

gehoben. Der Herr leitet und regiert seine Kirche ja nach derselben Enzyklika auch durch das Amt mittelbar; ja auch die Amtsträger können über ihre Amtsvollmacht und deren ordentliche und unter der Obhut des Geistes stehende Verwaltung hinaus Empfänger solcher unmittelbaren Impulse von seiten des Herrn der Kirche sein. Wenn aber Christus auch unmittelbar außerhalb des Amtes in seine Kirche einwirkt, wenn er also die Kirche auch durch außer-amtliche und in diesem Sinn außer-ordentliche Charismen regiert und leitet, und wenn es dennoch ein gültiges, unaufhebbares Amt in der Kirche gibt, dann ist die Harmonie zwischen beiden „Strukturen" der Kirche, der institutionellen und der charismatischen, auf die Dauer nur garantiert durch den einen Herrn beider Strukturen und durch ihn allein, also selbst wieder bloß charismatisch.

Denn sosehr es eine „Regel", eine Norm und ein Gesetz für die Charismen selbst ist, daß sie „in Ordnung" geschehen sollen, daß sie nicht aus der Ordnung des Amtes ausbrechen dürfen, sosehr es darum auch ein Kriterium für ihre Geistgewirktheit ist, ob sie sich so verhalten oder nicht, so wenig wäre durch diese formale Regel allein schon garantiert, daß diese Harmonie wirklich gegeben ist. Denn wenn durch eine solche Regel vielleicht das Amt genügend vor (scheinbaren) Charismen geschützt sein mag, — das Charisma muß ja auch vor dem Amt geschützt werden, es muß auch dafür gesorgt sein, daß die bürokratische Routine, die Selbstzwecklichkeit, das Herrschen des Herrschens anstatt des Dienens wegen, die traditionelle Verholzung, das hochmütig-ängstliche Sichsperren vor neuen Aufgaben und Forderungen und ähnliche Gefahren den Geist nicht auslöschen.

Gegen solche Gefahr ist ja noch keine Abhilfe wirksam gesichert durch das formale Prinzip, das Amt dürfe den Geist nicht auslöschen, auch nicht durch die Strafe allein, die das Amt immer auf die Dauer trifft, wenn es dem Buchstaben mehr traut als dem Geist. Die wirksame Garantie ist im Amt allein und seinen Prinzipien nicht gegeben. Selbst wenn man von seiten des Amtes gegen das Charisma nur sündigen könnte, indem man gegen die Prinzipien des Amtes selbst verstößt, die das Amt als seine anerkennt: es ist dadurch allein nicht ausgeschlossen, daß das Amt seine eigenen Prinzipien in dieser Frage nicht deutlich genug sieht, sie verkürzt und in Gefahr ist, das Charismatische in der Kirche als unbequem auszuschalten. Dagegen ist als faktisch sicher wirksam werdende Hilfe nur der Herr beider Strukturen selbst denkbar. Er als der beide übersteigende Ursprung und ihr Beistand, den er für immer und zwar als tatsächlich wirksam und siegreich werdenden seiner Kirche zugesprochen hat, kann die Einheit beider Strukturen sichern. Ihre Einheit ist selbst nicht institutionell verfaßbar, ist selbst charismatisch, wenn auch dieses Charisma der Kirche als bleibend bis zum Ende verheißen ist. Was aus dieser grundsätzlichen Überlegung, die sich aus der päpstlichen Lehre vom Charismatischen und zu Christus Unmittelbaren einerseits und dem Institutionellen in der Kirche anderseits ergibt, sich an praktischen Folgerungen ableiten läßt, davon wird noch die Rede sein.

Hier ist noch eine weitere Beobachtung an den angeführten Texten zu machen. Das Charismatische braucht nicht notwendig und in jedem Fall als ein mirakulös Außerordentliches aufzutreten. Jedes christliche Leben ist, wenn es wirklich christlich ist, eine Dienstleistung am Leib Christi, auch wenn es darin an einem „unauffälligen" (besser als: unansehnlichen) Platz in der Kirche gelebt wird. Das Charismatische in der Kirche als ganzer muß auch den Charakter des Auffallenden haben. Die Kirche soll ja durch ihre unerschöpfliche Fülle an Heiligkeit als erhabenes Zeichen unter den Völkern selbst der Beweis ihrer göttlichen Stiftung und Sendung sein, wie das Vatikanum lehrt (Denzinger, Enchiridion Symbolorum nr. 1794). Und Paulus setzt dasselbe voraus (z. B. Gal 3, 2); denn an den Charismen soll der Heide erkennen und anbetend anerkennen: Gott ist wahrhaft unter euch (1 Kor 14, 25). Das aber bedeutet nicht, daß die Funktion des Glaubenszeichens im Charismatischen der Kirche das Charismatische im einzelnen Glied der Kirche notwendig auch zu etwas Außerordentlichem mache. Von allem andern abgesehen: es gibt ja auch die außerordentliche, heroische Treue im Alltäglichen, das Wunder der Ausgeglichenheit, die das Wunderbare an ihr verbirgt in der Stille des Selbstverständlichen. Die Kirche lehrt, daß schon die ausdauernde Beobachtung des Naturgesetzes, also der innerweltlichen Humanität, einer besonderen Hilfe Gottes bedürfe, die der Mensch letztlich doch nur aus der Gnade Christi erhält. So trägt also schon die bewahrte reine Menschlichkeit objektiv einen Hinweis auf die Macht der Gnade an sich. Wieviel mehr also alles das, was über das Durchschnittliche einer solchen Lebensführung hinausgeht, wie „man" sie führt, mag auch dieses Überdurchschnittliche sich sehr schlicht und unauffällig geben, gerade weil (nicht: obwohl) es außergewöhnlich, also (in unserem Fall) charismatisch ist.

## Die Lehre des heiligen Paulus

Wir können hier die Lehre des heiligen Paulus (vgl. vor allem: 1 Kor 12—14; Rom 12, 1—8; 16, 1; Eph 4, 1—16) von den Charismen in der Kirche nicht eigentlich darstellen.[1] Es sei nur auf sie hingewiesen. Wenn man sie überblickt, kann man vielleicht dies sagen: für Paulus können Ämter Geistesgaben sein, aber sie beschränken sich nicht auf sie. Er sieht Ämter und andere Funktionen im Leibe Christi, die aus ihrer Natur heraus nicht institutionell verwaltet werden können, in einer Linie: Gaben und Aufgaben, die der Geist verteilt, trägt und sie trotz ihrer Verschiedenheit zum Leben und Gedeihen des einen Leibes Christi zusammenhält. Jedenfalls aber (das ist hier für unser Thema entscheidend): Paulus kennt nicht nur Amtscharismen, Ämter, die als Amt und als pneumatische Fähigkeit, das Amt recht zu verwalten, Gabe des Geistes sind. Er kennt darüber hinaus so sehr auch an-

[1] *E. B. Allo*, Première Epître aux Corinthiens, Paris 1935, 317—386; *B. Maréchaux*, Les charismes du St. Esprit, Paris 1921; DThC IV, 1728—1781; DB Suppl I, 1233—1247; *H. J. Brosch*, Charismen und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951; *O. Karrer*, Um die Einheit der Christen, Frankfurt 1953, 50—90.

dere Charismen, daß diese ihm ebenso wichtig sind, für ihn ebenso zum Aufbau des Leibes Christi beitragen. Und wiederum: bei diesen außerordentlichen Charismen braucht es sich nicht immer und nicht notwendig um mystisch-außerordentliche Dinge zu handeln. Die schlichteste Hilfe, der nüchternste Dienst kann Charisma des Geistes sein. Noch etwas fällt auf: Paulus tut den Theologen nicht den Gefallen, zwischen einer „gratia gratum faciens" und einer „gratia gratis data" zu unterscheiden, zwischen einer Gnade also, die den Empfänger selbst innerlich heilig und Gott wohlgefällig macht, und einer Gnade, die nur „umsonst" einem zum Nutzen anderer und der Kirche überhaupt gegeben wäre, den unmittelbaren Empfänger aber nicht heiligte. Nicht als ob eine solche Unterscheidung nicht möglich und in manchen Fällen angebracht wäre. Jesus selbst macht ja auf Menschen aufmerksam, die Wunder wirken und ihm doch mißfallen. Aber Paulus macht diese Unterscheidung nicht. Im Gegenteil: er sieht die Charismen so (oder blickt nur auf solche), daß sie in einem den Träger heiligen und dem ganzen Leib Christi zum Nutzen gereichen, und eines durch das andere. Und dies ist sehr evangelisch gedacht. Denn wie anders sollte man sich wahrhaft heiligen können als im selbstlosen Dienst an den andern im einen Leib Christi aus der Kraft des Geistes? Und wie sollte man nicht geheiligt werden, wenn man seine wirkliche und wahre Funktion im Leib Christi getreu übernimmt und erfüllt? Und wenn beides getan wird, beides aus dem Geist Gottes heraus, unauffällig vielleicht, aber wahrhaft geisterfüllt geschieht, dann ist das für Paulus ein Charisma des Geistes der Kirche. Und solches gehört ebenso wesentlich zum Leib und Leben der Kirche wie die Ämter.

## Die Theologen

Wenn dies von Paulus und vom Papst gesagt wird, ist es dann so sehr selbstverständlich, daß die Theologen in ihren Kirchentraktaten davon einfach schweigen dürfen? Sie tun es aber. In der hervorragenden neuen Ekklesiologie der spanischen Schuldogmatik von Joachim Salaverri z. B. (die aber weit über das bei uns in Deutschland übliche an Stoff, Genauigkeit und Literaturfülle hinausgeht) findet man über das Charismatische in der Kirche kein Wort. Es wird nur (mit Recht) die Sohmsche Theorie bekämpft, daß alles Rechtliche in der Kirche ein Widerspruch zu ihrer ursprünglichen charismatischen Konzeption sei. Natürlich wird das Charismatische in der Kirche nicht dadurch geleugnet, daß die Theologen meinen, in ihren Kirchentraktaten brauche man darüber kein Wort zu verlieren. Es kommt ihnen zu selbstverständlich vor. Aber wenn man angebliche Selbstverständlichkeiten verschweigt[2] oder meint, sie würden „anderswo" und unter andern Gesichts-

[2] In *H. Haag*, Bibellexikon (Einsiedeln 1951) heißt es Spalte 541: „doch gehören die Geistesgaben nicht zum Wesen der Kirche. Diese ist nicht in erster Linie charismatisch, sondern institutionell, d. h. auf die Apostel und ihre Autorität aufgebaut". Man sieht: der Papst ist doch noch „fortschrittlicher" als solch ein fortschrittliches Bibellexikon. Kann man diesen (objektiv falschen) Satz damit retten, daß man sagt, es werde in ihm ein engerer Begriff von Charismen vorausgesetzt, als wir es tun?

punkten und Begriffen behandelt, dann ist die Gefahr doch groß, daß sie übersehen werden. Das wird deutlicher werden, wenn wir uns noch die Frage stellen, welche praktischen Folgerungen sich aus dem bisher Gesagten ergeben.

## Zeugnis der Kirchengeschichte

Weil diese „Nutzanwendungen" unvermeidlich einen gewissen kritischen Charakter haben, sei zuvor noch auf folgendes hingewiesen, was auch in der Enzyklika Mystici corporis betont wird und was den dritten Beweis dafür darstellt, daß das Charismatische zum Wesen der Kirche gehört: es hat dieses Charismatische in der Kirche faktisch immer gegeben.

Man hat sich — leider — schon lange bis zu einem gewissen Grad daran gewöhnt, der Urkirche eine charismatische Begnadigung zuzuschreiben, die im Gegensatz stehen soll zur Geschichte der späteren Kirche: heute sei dies nicht mehr so sehr der Fall (und nicht mehr so notwendig, wie schon Gregor der Große, ein wenig süß-sauer, hinzufügte). Daß die Jugend eines geschichtlichen Gebildes, der erste Anfang, der alles Spätere immer trägt, wo es sich um wirklich Geschichtliches und bleibend Eines handelt, eine einmalige Aufgabe besitzt, das ist nicht zu bezweifeln. Die Zeit der ersten Liebe ist einmalig und unwiederbringlich, so wie der Sommer und der Herbst nicht wie der Frühling sein können und auch die Reife des Geistes in der Zeit, die altert, nicht auch so die ewige Jugend noch bewahren kann, wie sie eben dort ist, wo man wirklich jung ist. Aber „jugendliche Charismatik" und „mehr Charismatik" sind nicht dasselbe. Und es ist nicht einzusehen, wie die Behauptung begründet werden könnte, die Urkirche sei faktisch charismatischer gewesen. Es war alles auf engerem Raum zusammen und darum auffallender. Aber auch in der Urkirche war nicht alles charismatischer Enthusiasmus. Und das Neue Testament ist (unvermeidlich und unverschuldet) ein Bericht, der die großen und heiligen Ereignisse eingehender betrachtet als die menschlichen Armseligkeiten, die es auch damals schon gab. Daß mit der Kirche auch der „Apparat" wächst und dessen Normen weiter ausgebildet werden, ist selbstverständlich und auch noch kein Beweis dafür, daß in der frühen Kirche der Geist lebendiger wehte als später.

Das Charismatische hat es in der Kirche tatsächlich immer gegeben. Wir müssen einen Blick in die Kirchengeschichte werfen, wenn auch mehr in die verborgene des Alltags als in die amtliche und „große" Kirchengeschichte. Wenn bei einem solchen Blick doch wieder mehr auf das Grundsätzliche reflektiert wird als Tatsachen aufgezählt werden, so ist das in dem Rahmen einer solchen Überlegung berechtigt. Es soll ja hier nicht Kirchengeschichte für sich getrieben werden.

Der Geist hat immer wieder, immer auf neue Art, immer unerwartet und schöpferisch in der Kirche gewaltet und seine Gabe des neuen Lebens geschenkt. Er hat das Amt und die Normen nie abgeschafft (sie kommen ja aus dem einen und selben Geist), aber er hat sie immer wieder anders erfüllt als die „Bürokratie" (das bloß Menschliche am Amt, das es auch in der Kirche

gibt) erwartet hatte. Und er hat auch immer wieder das Amt und alles Institutionelle dazu gebracht, dieses Wehen des Geistes anzuerkennen. Und das ist nicht das kleinste seiner immer neuen Wunder. Charismatisch war die Liebe zum Martyrium, die es neben Feigheit, Berechnung und Kompromiß in der alten Kirche gab. Charismatisch waren die vielen Aufbrüche des mönchischen Enthusiasmus, die zu immer neuen Ordensgemeinschaften führten, angefangen von Antonius und Pachomius bis zu den vielen kleineren Gründungen solcher Art im 19. Jahrhundert, mögen auch manche solcher späten Gründungen mehr dem schon fast weltlich klugen Organisationsbedürfnis und seinen Zwecken entsprungen scheinen als einem ursprünglichen Drängen des Geistes.

### *Die Möglichkeit institutioneller Lenkung des Charismatischen*

Bei solchem charismatischen Enthusiasmus für die nur durch Gottes Gnade faßbaren evangelischen Räte muß man sich klarmachen, daß nicht nur der erste Aufbruch und Ausbruch solchen Geistes, der ja fast immer vor und außerhalb, ja dem äußeren Eindruck nach fast gegen das Institutionelle in der Kirche geschah, sondern auch die institutionell verfaßte Weitergabe und „Kanalisation" solcher Gnadengaben des Geistes zum Charismatischen in der Kirche gehören. Nicht nur Franziskus, sondern auch die Franziskaner sind überall dort, wo sie wirklich aus dem Geist der fröhlichen Armut heraus leben, Charismatiker. Was wäre Franz für die Kirche, wenn er nicht Jünger gefunden hätte durch alle Jahrhunderte? Er wäre gar nicht der Charismatiker in dem hier gemeinten Sinn, sondern ein religiöser Individualist gewesen, ein bedauerlicher Enthusiast, über den die Welt, die Kirche und die Geschichte zur Tagesordnung übergegangen wären. Wie besäße er aber Jünger, viele Jünger, Jünger, die wirklich auf den Blättern der realen Geschichte der Kirche etwas von der immer jungen Gnade des Geistes geschrieben haben, wenn diese Jünger und der Geist des Armen von Assisi sich grundsätzlich geweigert hätten, unter dem Joch des Kirchenrechtes, der Satzung, der planenden Leitung, des Gelübdes und der Pflicht, die aus der freien Liebe geboren wird, diesem ihrem Geist getreu zu sein? Gerade hier zeigt sich, daß das Charismatische zur Kirche, ja zu ihrem Amt selbst gehört. Sie hat den Mut (er ist erstaunlich und erschütternd, und viele Amtsträger mögen gar nicht begreifen, was sie da tun), sie hat den Mut, das Leben des Charismatischen in der Kirche zu regeln, „Gesetze" darüber zu erlassen, diesen Geist zu „organisieren". Da will einer tun, was nach dem Evangelium nur von Gott her möglich ist, was man nur „faßt", wenn es einem von oben gegeben ist, was davon kündet, daß die Gestalt der Welt vergeht und die letzte Stunde eigentlich schon da ist: Er bietet sein Herz Gott an, damit es nur noch denke, was des Herrn ist, er sagt Gott, daß er im Abenteuer der Liebe zu ihm, als Ausdruck des Glaubens, auf irdische Liebe in der Ehe entsagen wolle. Er gesteht diese Liebe Gott. Und die Kirche hört mit. Sie nimmt dieses Wort auf,

sie verwaltet es, sie legt den, der es gesprochen, darauf fest, sie hält ihn im Namen Gottes bei diesem Wort, sie ist also der Meinung, daß der, der es gegeben hat, von Gott beim Wort genommen werde, daß er wirklich das Charisma der christlichen Jungfräulichkeit besitze und daß sie wisse, daß Gott, weil die Kirche ihn aus seiner Verpflichtung nicht entläßt (die doch die seiner Liebe ist), ihm auch die Gnade gebe, zu halten, was er versprochen hat. Die Kirche erläßt Regeln solchen Lebens, sie macht aus diesem Charismatischen einen Stand, so wie (besser: analog wie) zwischen dem Stand des Amtes in der Kirche und den Nichtbeamteten in der Kirche ein ständischer Unterschied ist. Sie schiebt sogar in der lateinischen Kirche ihr Amt und den Stand der ehelosen Charismatiker ineinander (welch ein ungeheuerliches Wagnis!) und weiht zu ihren Priestern nur die, die erklären, nach ihrem Gewissen vor Gott die Gnade zu haben, dieses Wagnis auf sich nehmen zu können. Sie hält diese so geweihten Diener ihres Heiligtums bei ihrem Wort und entläßt sie nie mehr (obzwar sie es könnte) aus dieser Verpflichtung.

Wahrhaftig: die Kirche muß sich in dieser ihrer institutionellen Amtlichkeit sehr als die charismatische Kirche wissen. Sie hat darin die Härte des verschwenderischen Lebens und die Unerbittlichkeit, die heilige Notwendigkeit zum Größten ist: sie weiß, daß nur zu oft solchem charismatischen Enthusiasmus die letzte Erfüllung und Reife hier, soweit wir sehen können, versagt bleibt; daß das selige Wagnis der freien Armut, des heiligen Verzichtes auf irdische Erfüllung, des Wagnisses der Kontemplation in der schweigenden Finsternis nur mit kümmerlichen Früchten gesegnet ist, so daß es manchmal so aussehen kann, als ob die Kirche, hart gegen den einzelnen und sein vielleicht tragisches Schicksal, solchen Überschwang des Idealismus nur ihren eigenen Zwecken untertan mache. Man versteht die Amts-Kirche als die „institutionalisierende" Verwalterin des Charismatischen in der Kirche nicht, wenn man nicht von vornherein und im ersten Ansatz sie selbst (also die Kirche der Gesetze) sieht *als* die Kirche der Charismatischen. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben ja die evangelischen Räte nicht als solche verwerfen wollen (wenigstens nicht in ihrem ersten Ansatz), sie stehen ja zu deutlich in der Schrift. Und erst eine liberale aufklärerische Vernünftigkeit, die auch vom Glauben der Reformatoren nicht mehr viel verstand, hat dann auch gemeint, gescheiter und weiser als die Schrift in diesen Fragen sein zu sollen. Aber was die Reformatoren nicht sehen konnten, war dies: daß so etwas mit der greifbaren Kirche und ihren Ämtern und Gesetzen zu tun haben könne. Sie sahen die Kirche so (ach, die Kirche des späten Mittelalters mit ihren sehr wenig charismatisch gelebten Ämtern machte es ihnen nicht leicht, sie anders zu sehen!), daß das Amt im Grund nur noch die menschliche Organisationsform (wenn auch die unvermeidliche) der religiösen Bedürfnisse war und ein geistliches „Amt" im eigentlichen Sinn nur dort war, wo das Evangelium so verkündigt wurde, daß es richtend und rechtfertigend ins Herz traf. Ein so schon theoretisch „verweltlichtes" Amt konnte natürlich nicht den Anspruch machen, die evangelischen Räte zu

„verwalten", die geistliches Charisma sind. Von dieser Voraussetzung her ist diese Ablehnung verständlich. Wenn das Amt nichts als eine innerweltliche Institution wäre (wenn auch von Gott gegründet, wie z. B. die Staatsgewalt), dann könnte sie tatsächlich die freien Charismen nicht „verwalten". Wer das Amt nur so sehen kann in der Kirche, also als äußeren Behelf für eine äußere Ordnung, die nicht das wirksame Sakrament der inneren Gnade ist, der kann der Kirche die „Verwaltung" der evangelischen Räte nicht zugestehen, sondern muß leugnen, daß ihre Befolgung in der Kirche ein „Stand" sein kann.

### *Charismen des Alltags*

Aber kehren wir zurück zu dem Punkt, an dem unsere Überlegungen sich befinden. Die Kirche war im Lauf der Geschichte immer auch die charismatische. Um deutlicher zu sehen, was damit gemeint ist, war der eben gemachte Exkurs nicht überflüssig. Es ergibt sich nämlich daraus, daß, wenn die amtliche Kirche doch auch die Hüterin und Leiterin des Charismatischen ist, wenn *sie* die Gabe der Unterscheidung der Geister hat, das Charismatische nicht nur im ganz Seltenen und Außergewöhnlichen gesucht werden darf, das praktisch schon fast einer solchen Leitung nicht mehr zugänglich ist und auch nur sehr indirekt und im allgemeinen ihrer bedarf, da es ja nicht so ist, daß alles in gleicher Weise geregelt und verwirklicht werden müsse und könne, was mit Gott und seinem Geist etwas zu tun hat. (Es gibt ja einen Bezirk, der unmittelbar von der Kirche nicht verwaltet werden kann;[3] nur darf man ihn nicht einfach mit dem Bereich des Charismatischen gleichsetzen und so die amtliche Kirche zu einem äußerlichen bürokratischen Verwaltungsapparat erniedrigen). Der Exkurs kann uns darauf aufmerksam machen: es gibt in der Kirche viel mehr Charismatisches, als man zunächst denkt: Wie viele Menschen in der Kirche sind in den stillen Klöstern Hüter der Flamme des Gebetes, der Anbetung und des Schweigens? Ist die Intensität und die Größe dieses Phänomens, selbst wenn man alles Menschliche und Durchschnittliche daran, alles Verknöcherte, Verholzte einschließt und abzieht, so selbstverständlich? Oder ist es erstaunlich, Gnade und Wunder?

Und von hier aus weitet sich der Blick in die Geschichte des Charismatischen in der Kirche und wird schärfer: Das Charismatische in der Kirche und ihrer Geschichte bedeutet nicht oder nur in sehr seltenen Fällen etwas, was unter der normalen Schau einer weltlichen Geschichtsschreibung im Großdruck auf ihren Blättern verzeichnet sein müßte. Es bedeutet (das muß sogleich hinzugefügt werden) auch nicht notwendig, daß es dieses gnadenhaft Charismatische nur innerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche geben dürfe. Das „Charismatische" ist (wenigstens den jeweiligen Einzelfall für sich betrachtet) kein Begriff, der den des exklusiven Privilegs einschließt.

[3] Vgl. *K. Rahner*, Gefahren im heutigen Katholizismus[3], Einsiedeln 1955, S. 11—38: Der Einzelne in der Kirche.

Wenn wir daher auf Charismatisches in der Kirche im folgenden hinweisen und man dabei den Eindruck hätte, das gebe es doch „auch" außerhalb der Kirche und sogar des Christentums, dann ist das keine Instanz gegen das Gesagte. Denn der Christ weiß, bekennt und empfindet es durchaus nicht als eine Bedrohung der Unvergleichlichkeit und Notwendigkeit seiner Kirche, daß es Gottes und Christi Gnade auch außerhalb der Kirche gibt und geben kann, und er schreibt auch dieser Gnade nicht vor, zu welchen Höhen sie den Menschen erheben kann, ohne und bevor sie ihn auch sichtbar dem Sakrament dieser Gnade, der Kirche, eingegliedert hat. Es ist sogar noch keineswegs in der Theologie ausgemacht, daß das, was wir (auch im einzelnen Akt) an Verwirklichung eines natürlichen Sittengesetzes irgendwo in der Welt wahrnehmen, tatsächlich nur ein natürlicher Akt ohne übernatürlich erhebende Gnade Christi dann sei, wenn dieser Akt nicht gerade von einem Christen aus bewußt übernatürlichen Motiven getan wird. Man kann durchaus annehmen, daß faktisch in allen oder fast allen Fällen dort, wo wirklich ein eigentlich geistig sittlich guter Akt vollbracht wird, er auch tatsächlich mehr ist als nur ein solcher Akt. Die Gnade Christi umschließt den Menschen mehr, als wir denken, sie setzt tiefer, verborgener und umfassender im Grund seines Wesens an, als wir oft meinen. Es ist durchaus denkbar, daß überall dort, wo ein Mensch wirklich (ausdrücklich oder im tatsächlichen, unreflexen Vollzug seiner Daseinstranszendenz auf das absolute Geheimnis Gottes hin) das Sittliche als absolute Verpflichtung bejaht, er jene Haltung eines eigentlichen Glaubens (wenn auch nur virtuell) hat,[4] der mit der Liebe zusammen zur Rechtfertigung genügt und somit eigentliche Heilsakte, die positiv zum ewigen Leben hinführen, ermöglicht.

Wenn wir dies bedenken, dann sehen wir noch deutlicher, daß wir kein Recht haben, der Gnade Gottes außerhalb der Kirche willkürliche Schranken zu ziehen und darum das Charismatische einfach und in jedem Fall zum exklusiven Privileg der Kirche allein zu erklären. Aber eben dies bedeutet auch umgekehrt nicht, daß uns verwehrt wäre, in der Kirche das Charismatische dort zu sehen, wo es in ihr ist: nicht auf den Blättern der großen Weltgeschichte allein, sondern in der verborgenen Treue, in der selbstvergessenen Güte, in der männlichen Tapferkeit, die phrasenlos ihre Pflicht tut, in der inneren Lauterkeit der Gesinnung, in einem reinen Herzen, in dem kompromißlosen Bekenntnis zur Wahrheit, auch wenn sie unbequem ist, in der unsagbaren Liebe des Herzens zu seinem Gott, in dem unerschütterlichen Vertrauen des armen Sünders, daß Gottes Herz größer ist als unseres und er reich ist an Erbarmen. All das und vieles, vieles andere derselben Art ist ja, so wie es wirklich ist (so wie es nur der Glaubende in seiner ganzen Tiefe und unendlichen Reichweite richtig würdigen kann, während der Ungläubige es unterschätzt), aus der Gnade Gottes so; ist ihr Werk und nicht das Werk des menschlichen Herzens (das für sich allein böse, feig und leer wäre).

[4] Vgl. dazu *K. Rahner*, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 429.

Und nun: gibt es solches in der Kirche nicht überall? Immer wieder? Immer aufs neue? Haben wir ein Recht, mürrisch festzustellen, daß es eigentlich noch größer, herrlicher und mächtiger sein sollte? Im Grund wollen wir das ja oft nicht aus wahrer Liebe zu diesen heiligen Möglichkeiten des Menschen sehen und erleben, sondern weil wir selbst es dann im Leben bequemer und angenehmer hätten, wenn es von solcher göttlichen Güte noch mehr gäbe in der Welt. Müßten wir nicht oft eher unser eigenes egoistisches Herz schelten, daß es so blind ist für die Herrlichkeiten, die es da gibt, daß es so tut, als sei das alles selbstverständlich, als sei das gar nicht wichtig? Ach, wäre unser Herz wirklich demütig und gut, wir erblickten viel mehr Wunder des Guten in der Kirche. Weil wir aber selbst egoistisch sind, sind wir nur bereit, das Gute, von Gott gewirkte Gute dort zu sehen, wo es unserm Vorteil, unserm Geltungsbedürfnis, unserer Ansicht von der Kirche entgegenkommt. Aber dieses übersehene Gute, sogar das charismatisch Gute gibt es in der Kirche in reicher Fülle. Daß es mehr in die Scheunen Gottes eingefahren als auf den Blättern der Zeitungen und Illustrierten, der Kulturgeschichten und ähnlicher Ruhmeshallen der Menschheit gesammelt wird, das ändert daran nichts. Kann es nicht charismatische Güte sein, ein Leben lang eine geduldige Krankenschwester zu sein, die dient, betet und sonst nichts vom Leben verlangt? Es wird damit nicht gesagt, daß es immer so ist; man braucht auch nicht zu verkennen, daß selbst die wahre Tugend im Temperament, in der sozialen Herkunft, in der Gewohnheit und solchen vormoralischen Dingen wurzelt, wie die schöne Blume aus dem Moder erwächst. Aber einen blinden und bösen Geist hat der, der über der Unvollkommenheit alles Menschlichen oder über der billigen Entdeckung, daß auch die wahrste Tugend noch ihre vormoralischen Bedingungen hat, nicht mehr sehen kann, daß es trotz all dem und in all dem die charismatische Güte und Liebe, Treue und Tapferkeit geben kann.

Ein solcher, der sich nicht dankbar wundern kann über dieses Gute, geistgewirkt Gute in der Kirche (und außerhalb ihrer), soll sich einmal fragen: bringst Du denn das zustande, worüber du dich zu wundern weigerst? Blick auf das Leben einer Mutter! Ja sie hat vielleicht einen engen Horizont, in ihr drängen „Brutpflegeinstinkte", ja sie hätte es vermutlich auch nicht viel besser und auf die Dauer nicht besser in diesem Leben, wenn sie nicht eine so hingebende Mutter wäre. Das und anderes von der gleichen Art mag wahr sein, ist in vielen Fällen wahr. Aber so wie das Leben die Chemie voraussetzt und doch mehr ist als diese (auch wenn das manche Theoretiker nicht zu sehen vermögen), so ist es analog auch bei diesen Dingen. Es gibt die guten Mütter, deren Tugend von oben, von Gott ist, Gabe des Geistes und dessen selbstlose Liebe. So gibt es viele solcher Geistesgaben, die Charismen in der Kirche sind. Die genannten sind nur als vereinzelte Beispiele gemeint. Darin vollzieht sich doch das allereigenste Leben der Kirche. Nicht in der Kultur, nicht in der Lösung der sozialen Fragen, nicht in der Kirchenpolitik und den gelehrten Abhandlungen der Theologen. Sondern in Glaube, Hoff-

nung und Liebe, in Sehnsucht nach der Ewigkeit, in der Geduld des Kreuzes, in der Fröhlichkeit des Herzens. Und die ganze Kirche ist letztlich nur dazu da, daß es solche Dinge gibt, daß ihre Ewigkeitsbedeutung bezeugt werde, daß es immer wieder Menschen gibt, die im Ernst glauben, daß diese Gaben hier auf Erden und dort in der Ewigkeit wichtiger sind als alles andere, wenn es auch wahr bleibt, daß der Mensch oft gehalten ist, diese scheinbar kleinen Dinge der Ewigkeit gerade auch zu tun in den scheinbar größeren Werken der Zeit, wenn es auch wahr ist, daß das Gesagte nicht zum Vorwand und zur billigen Entschuldigung der — Spießbürger werden darf, die jenes und dieses nicht besitzen, aber sich schmeicheln, sie seien darum Bürger des Himmels, weil sie bloße Metöken und Spießbürger dieser Erde sind und auch dort dem „kleinen Mann" eine Gloriole verleihen wollen, wo er sie nicht verdient, wo ein aristokratischeres Bewußtsein der Verschiedenheit des Ranges und der Leistung das menschlich Echtere wäre.

### *Die großen Charismen*

Natürlich müßte man, wenn man eine Geschichte des Charismatischen in der Kirche schreiben wollte, nun auch ausdrücklicher als bisher von den großen Charismen sprechen. Von den großen Heiligen, an denen ganz neue Möglichkeiten christlichen Daseins in schöpferischer Beispielhaftigkeit abgelesen werden können, von den großen Gestalten der Kirchengeschichte, die als wahre Führer und Hirten dem Volk Gottes auf dem Zug durch diese Zeit voranschreiten und es in neue geschichtliche Zeiträume einführen (ach, manchmal tun sie es und haben es eigentlich selbst nicht gewußt, wie ein Gregor der Große, der auf das Weltende wartete und dabei der Vater des abendländischen Mittelalters wurde), von den großen Denkern und Dichtern, die das alte christliche Daseinsverständnis neu ergriffen und so aussagen konnten, daß eine neue Zeit sich dieses Christentum zu eigen machen konnte, von den großen Künstlern, die von der Religion, in der Gott ein Mensch dieser Erde wurde, nicht redeten, sondern sie bildeten und in immer neuen Gestalten darstellten, d. h. konkret das wirklich darstellten, was ohne diese leibhaftige Darstellung nur zu leicht entweder in der bloßen Tiefe des Gewissens erstickt oder wie unwirklich sich in der Abstraktheit des Geistes verflüchtigt, von allen (mit einem Wort), die einen besonderen, einmaligen geschichtlichen Auftrag großen Stiles in der Kirche, für sie und durch sie an die Welt hatten. Es versteht sich von selbst, daß von all diesen großen Charismen hier nicht im einzelnen erzählt werden kann.

Diese Charismen sind nun (um noch eine grundsätzliche Bemerkung hinzuzufügen) nicht nur Wesenseigentümlichkeiten der Kirche, die nur der Glaube sieht (dazu gehören alle Charismen), sondern auch glaubensüberführende Kriterien, an denen die Kirche als Werk Gottes erkannt werden soll. Hier ist nicht der Ort, auf die schwierige Frage einzugehen (die zu den grundlegendsten der Fundamentaltheologie gehört), wie, unter welchen Vor-

aussetzungen solche Kriterien des wahren Glaubens durch die menschliche Vernunft (die ein rationabile obsequium im Glauben leisten soll) erkannt werden können, welches dabei die Rolle und Reichweite der Vernunft, der rational aussagbaren Überlegung ist, was für eine Funktion dabei die Gnade hat, wie sich Glaubenslicht und rationale Glaubensbegründung gegenseitig im tatsächlichen Vollzug tragen usw. Dieses allgemeine Problem erhält hier eine besondere Anwendung, wenn gesagt werden muß, daß auch das Charismatische in der Kirche nicht nur *Gegenstand* des Glaubens, sondern in seiner Fülle, dauernden Gegebenheit und immer neuen Lebendigkeit ein Glaubens*motiv* sein kann. Hier ist nur diese Tatsache hervorzuheben. Wenn das Vatikanum (eine Lehre des Kardinals Dechamps' aufgreifend) betont (D 1794), daß „die Kirche durch sich selbst 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, in ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit" ist, dann ist der Sache nach gesagt, daß die großen Charismen der Kirche in ihrer räumlichen und zeitlichen Einheit und Ganzheit, in der sie dem Blick des offenen Menschen doch als eine Besonderheit an ihr erscheinen, nicht nur Glaubensgegenstand, sondern auch Glaubensmotiv sind.

Natürlich ist die apologetische Handhabung dieses Glaubensmotivs nicht ganz leicht. Aber darüber muß hier nicht gesprochen werden. Hier wird auch die Grenze dessen sichtbar, was vorhin betont wurde: daß es Charismen auch außerhalb der einen sichtbaren Kirche gebe. Wegen des eben Gesagten ist dennoch nicht behauptet, daß die Lage der Kirche und der außerkirchlichen, christlichen und nichtchristlichen Welt einfach dieselbe sei. Der Blick des Glaubens und des glaubensuchenden menschlichen Verstandes unter dem Beistand der Gnade vermag zu erkennen, daß die Charismen, die man überall findet, doch in der Kirche ihre Heimat haben und in ihr das intensivste geschichtliche Dasein, weil sie sich (mehr als jede andere geschichtliche Größe) bewährt als die Kirche der großen Charismen, immer wieder und immer neu.

## Die Folgerungen

### Die Duldung des Charismas durch das Amt

Wenn es eine solche doppelte Struktur in der Kirche gibt, deren Einheit letztlich nur in dem einen Herrn ihre Garantie und Harmonie besitzt, dann müssen sich das Amt und die Institutionen der Kirche immer wieder sagen, daß sie nicht allein in der Kirche herrschen dürfen. Wir haben schon genügend betont, daß der Geist Gottes immer dafür sorgen wird, daß sie das nicht tun und daß sie es auch nicht im Entscheidenden tun wollen. Aber diese Tatsache bedeutet in keiner Weise, daß die entgegengesetzte Versuchung gar nicht auftrete oder daß ein solcher Imperativ überflüssig sei, weil seine letzte Erfüllung garantiert ist. Weder im Heilshandeln Gottes macht

die wirksame Gnade noch in der Kirche die unfehlbare Verheißung des Beistandes des Geistes einen solchen Imperativ überflüssig. Ihn deutlich vor Augen zu haben ist wichtig für die Amtsträger und für die Untergebenen. Beide müssen wissen: in der Kirche, zu der das Charismatische gehört, sind die Untergebenen gar nicht bloß diejenigen, die die Befehle von oben auszuführen haben. Sie haben noch andere Befehle auszuführen: die des Herrn selbst, der auch unmittelbar seine Kirche lenkt und seine Befehle, seine Antriebe den gewöhnlichen Christen nicht immer und zuerst durch die kirchlichen Vorgesetzten übermittelt, sondern sich durchaus das Recht vorbehalten hat, dies auch unmittelbar auf die verschiedensten Weisen zu tun, die mit einer Einhaltung eines „Instanzenzuges" nicht viel zu tun haben.

Es gibt in der Kirche nicht nur Regungen, die von der amtlich höheren Instanz veranlaßt sein müßten, um legitim zu sein. Das Amt darf sich nicht wundern oder darüber unwillig sein, wenn sich ein Leben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant worden ist. Und die Untergebenen dürfen nicht meinen, sie hätten bestimmt nichts zu tun, bevor von oben ein Befehl heruntergereicht wird. Es gibt Taten, die Gott will, auch bevor das Startzeichen vom Amt gegeben ist, und in Richtungen, die nicht schon amtlich positiv gebilligt und festgelegt worden sind. Man müßte einmal von diesem Charismatischen in der Kirche her das Recht der „kanonischen Billigkeit" und der legitimen „Gewohnheit" contra oder praeter legem durchdenken. Mit solchen Begriffen spart die Kanonistik nicht nur einen legitimen Raum für eine menschlich sinnvolle Rechtsentwicklung, sondern auch für den Antrieb des Geistes aus, wenn und obwohl natürlich alle diese Stellen am Leib der Kirche auch Infektionsherde für das Allzumenschliche werden können. Die Befehlsgewalt in der Kirche muß also immer das Bewußtsein pflegen, daß sie nicht wie in einem totalitären System die autark planende Entwerferin alles Tuns in der Kirche ist und sein darf. Sie muß das Bewußtsein in sich wachhalten, daß es ihre Pflicht und nicht nur ihre gnädige Herablassung ist, wenn sie Anregungen von „unten" entgegennimmt; daß sie nicht von vornherein „alle Fäden in der Hand" haben muß, daß die „höhere", eben charismatische Weisheit auch einmal bei den Untergebenen sein kann und die charismatische Weisheit des Amtes darin bestehen kann, sich solcher Weisheit nicht zu verschließen. Das Amt in der Kirche muß immer wissen, daß die Pflicht des Untergebenen, ihm gehorsam zu sein, und die Kompetenz der Kompetenz auf seiten des Amtes weder den Untergebenen dem Amt gegenüber rechtlos macht noch eine Garantie dafür ist, daß jede Handlung des Amtes im Einzelfall das Richtige und Gottgewollte trifft.

## Die „demokratische" Kirche

Wenn und weil so ein gottgewollter Dualismus zwischen Charisma und Amt unaufhebbarer Art in der Kirche besteht, ist eigentlich die „monarchische", „von oben her autoritative" Kirche doch auch so etwas wie eine Demokratie, das Gegenteil eines totalitären Systems. Es kommt nicht auf

das Wort an, und manchem wird heute das Wort Demokratie nicht als ein besonderer Ehrentitel klingen, gerade weil man überall in der Welt angeblich für die Demokratie ist, wenn man *hier* damit auch genau das Gegenteil von dem meint, was *dort* so genannt wird. Aber wenn wir einmal fragen: was ist das letzte Wesen einer Demokratie, dann liegt es ja nicht im Stimmzettel in der Hand von jedermann (denn diese vereinigten Stimmzettel können ja sehr tyrannisch sein), sondern darin, daß es in einer Gesellschaft keine einzelne Instanz gibt, in der alle Gewalt zusammengeballt ist, daß es einen Pluralismus wirklich voneinander verschiedener Mächte gibt, so daß der einzelne sich immer durch die eine vor der Übermacht der andern einigermaßen geschützt weiß. In diesem Sinn war jeder gesunde Staat ein pluraler Staat und darin und insoweit demokratisch, und unter jeder Verfassung kann es zu einer Machtkonzentration kommen, die tatsächlich die Freiheit aufhebt (was nicht heißt, daß es in jeder geschriebenen Verfassung gleich leicht zu einer solchen Aufhebung der Freiheit durch die monopolisierte Macht kommt).

Von dieser Überlegung her verstehen wir die verfassungsmäßige Eigenart der Kirche wieder besser. Sie ist „undemokratisch", weil ihr Amt und ihr Recht (weil von Gott selbst unmittelbar gegründet) in ihrem Bereich als solchem für den Menschen eine letzte Instanz sind, gegen die es kein absolutes Widerstandsrecht gibt und zu geben braucht, weil Gott selbst die Garantie ist, daß dieses Amt sein formales Recht nicht material in entscheidender Weise mißbraucht. Aber darum existiert in der Kirche doch kein absolutes Monopol von wirklicher Macht an einem Punkt der Kirche, nämlich in ihrem Amt. Nicht darum nicht, weil so etwas in der Tat nie restlos durchführbar ist (wie es ja auch in der grausamsten und entschlossensten Tyrannei nicht der Fall ist), sondern darum nicht, weil dies gegen das Wesen und die Absicht der Kirche auch in ihrem Amt ist. Ihr Amt will gar nicht allen wirklichen Einfluß auch nur grundsätzlich und der Absicht nach an sich ziehen. Es bescheidet sich selbst, und diese Bescheidung, die andern Kräften nichtamtlicher Art ihren Raum einräumt, ist selbst durch Gott garantiert. Insofern ist also die Kirche ein nur in Gott selbst adäquat hierarchisiertes System und insofern ein System, in dem Macht und Gewalt aufgeteilt sind, also eine Art von Demokratie eigener Art.

Man sieht aus dem Gesagten, wie auch in der Kirche etwas „vom Volk ausgehen" kann. Nicht vom Volk dieser Erde allein, aber vom Volk Gottes in der Kirche. Vom Volk Gottes, das auch unmittelbar von Gott geleitet wird. Es gibt darum mit Recht auch in der Kirche so etwas wie ein „Volkstümliches". Eine religiöse „Volkskunde" könnte, wenn sie sich als wirklich theologische Disziplin verstehen wollte, an diesem Punkt ansetzen, um ihr Wesen und ihre Bedeutung zu bestimmen. Weil und insofern die „Menge der Gläubigen" dort, wo sie ein Herz und eine Seele ist, das Einfallstor der Leitung von oben sein kann (wenn es auch immer wahr und selbstverständlich bleibt, daß dieses Volk immer das in der durch Christus organisierten

Gesellschaft der Kirche Volk Gottes und nur so ist und darum nie in einem grundsätzlichen Gegensatz zu seiner gesellschaftlichen Form, der kirchlichen Autorität stehen kann), darum kann man unter Umständen auch den Geist der Kirche an ihm und seinem Tun und Empfinden ablesen. Es hat in der Kirchengeschichte immer wieder einmal Zeiten gegeben (man denke an die Aufklärungszeit), wo manche Gabe des Geistes Gottes an seine Kirche besser in diesem einfachen, betenden Volk bewahrt wurde als bei manchen „Kirchenfürsten".

### Der notwendige Antagonismus in der Kirche

Wenn es einen solchen Pluralismus von Antrieben in der Kirche nach ihrem eigenen Wesen gibt und geben muß, dann ist ein berechtigter Antagonismus der Kräfte nicht nur tatsächlich unvermeidlich, sondern zu erwarten und muß als gesollt von allen hingenommen werden. Er darf nicht bloß als ein unvermeidliches Übel betrachtet werden. Nur Antriebe, die im menschlichen Bereich von einer einzigen Stelle ausgehen, können in diesem Bereich nicht als „dialektisch" nicht als „antagonistisch" empfunden werden. Wenn aber bei der Kirche von Gott mehrere Antriebe in die Kirche ausgehen, die einen über das Amt, die andern unmittelbar an nichtamtliche Glieder der Kirche, dann kann es gar nicht anders sein, als daß nur Gott adäquat Sinn, Richtung und gottgewollte Intensität dieser Antriebe überschaut. Schon darum, weil der Mensch als endliches Wesen, und zwar auch in der Kirche ins Unvorhersehbare hineinplant. Solche innerweltlich und innerkirchlich pluralen Kräfte müssen (gerade weil sie von Gott und nur von ihm synthetisiert sind) darum von den Menschen selbst als disparat und gegensätzlich empfunden werden. Natürlich ist es wahr, was Paulus sagt, daß die verschiedenen Gaben des einen Geistes in der Einheit des einen Leibes Christi einträchtig zusammenwirken müssen. Aber eben diese Einheit ist, wenn die Gaben in dem einen *Geist* eins sind, und nicht *eine* Gabe ausmachen, eben nur in dem einen Geist adäquat eins. Im übrigen aber gilt: keiner ist das Ganze für sich. Keiner hat alle Funktionen. Alle Weite, aller Wille zur Integration, zum Verständnis, zur Assimilation kann diesen Pluralismus der Gaben nicht aufheben.

Letztlich kann nur eins die Einheit auf der menschlichen Ebene in der Kirche herstellen: die Liebe, die den andern anders sein läßt, auch dort, wo sie ihn nicht „versteht". Von daher ist deutlicher zu begreifen, daß die Liebe nicht nur in der Kirche wie in einem bergenden Gefäß ruht, sondern selbst (im Gegensatz zu allen anderen Gesellschaften) zu den konstitutiven Elementen ihrer selbst gehört. Denn nur dann kann die Kirche trotz ihrer doppelten Struktur eine sein. Das Prinzip, das in der Liebe mitgegeben ist, besagt somit, daß jeder in der Kirche seinem Geist folgen dürfe, solange es nicht feststeht, daß er einem Ungeist nachgibt, daß also die Rechtgläubigkeit, die Freiheit, der gute Wille vorauszusetzen seien und nicht das Gegenteil. Das sind nicht nur selbstverständliche menschliche Normen eines ver-

nünftigen Zusammenlebens, das auf Achtung und Duldung des andern aufgebaut ist, sondern sind auch Prinzipien, die sehr tief im Wesen der Kirche selbst als solcher verwurzelt sind und sein müssen. Denn sie folgen aus der Tatsache, daß die Kirche kein totalitäres System ist. Geduld, Toleranz, Gewährenlassen des andern, solange das Verkehrte seines Handelns nicht sicher nachgewiesen ist (nicht umgekehrt: Verbot aller Eigenregung, bis deren Rechtmäßigkeit formell nachgewiesen ist, wobei der Untergebene die Beweislast hätte), sind also spezifisch kirchliche Tugenden aus dem Wesen der Kirche heraus. Im CIC can. 1323 § 3 (die Definiertheit eines theologischen Satzes ist nachzuweisen, nicht zu präsumieren) haben wir ein Beispiel für diese Haltung.

Man muß also auch als Mann der Kirche lernen, die andern anders sein zu lassen, auch wenn man sie nicht „versteht", auch wenn man das „Empfinden" hat, sie dächten nicht so, wie man „eigentlich" (d. h. nach der eigenen Subjektivität beurteilt) denken müßte. Es muß von hier aus Schulen und Richtungen in der Theologie, im geistlichen Leben, in der kirchlichen Kunst, in der Praxis der Seelsorge geben. Wer das nicht zugibt, behauptet stillschweigend, es könne eine Stelle in der Kirche geben, von der alles das konkret und autoritativ und für alle in allem verbindlich gesteuert werde, so daß alle andern nur die Ausführenden (und fast Nachbeter) von gänzlich eindeutigen und konkreten Auffassungen und Befehlen dieser einen Stelle wären. Das aber ist eben falsch. Selbst in der Theologie, also im Theoretischen, das noch eher eine Einhelligkeit als das Praktische zuläßt, gibt es das nicht. Es finden sich ja immer wieder naive und übereifrige Gemüter, für die das wirklich ein heimlicher Wunsch und ein Ideal ist, was die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Zeit des Vatikanums immer als unheimliche Gefahr an die Wand ihrer untheologischen Phantasie gemalt haben, daß nämlich der unfehlbare Papst einfach alle Fragen der Theologie durch seinen unfehlbaren Spruch erledigen könne. Man muß sich nur einmal fragen, warum das genau genommen eigentlich nicht geht, da er doch die Vollmacht zu so etwas hat. Wenn man diese schlichte und ein wenig dumme Frage genau durchdenkt, merkt man, daß es wirklich so ist, wie oben gesagt wurde: die rechtlich einer weiteren Nachprüfung einer andern menschlichen Instanz nicht mehr unterstehenden Vollmachten der obersten Instanz in der Kirche sind gar nicht das Ganze dessen, woraus und wonach diese höchste Instanz handelt. Es gehört zu ihr vielmehr auch noch der rechtlich nicht mehr adäquat faßbare Beistand und die Steuerung der tatsächlichen Ausübung dieser Gewalten durch den Heiligen Geist. Zudem müßte in unserem Fall auch noch bemerkt werden, daß die menschliche Wahrheit nun einmal so ist, daß auch in der Theologie die Entscheidung *einer* Frage, auch die richtige, drei neue Fragen aufwirft, die nicht entschieden sind. Nur einfältige Menschen merken das nicht und glauben, der Papst könnte, wenn er nur wollte, eine Dogmatik in eine reine Sammlung von definierten Sätzen verwandeln. Man muß im übrigen nur in die Kirchengeschichte hineinschauen,

um zu sehen: es hat nie eine Richtung in der Kirche gegeben, die auf die Dauer ganz und allein recht bekam und sich ausschließlich durchsetzte. Und es haben sich eine Richtung und ihr Programm nur dann ganz ins Unrecht gesetzt, wenn sie sich selbst schismatisch aus der Kirche hinaussetzten. Ganz recht hat immer nur einer bekommen: der Herr der Kirche, der als der eine die vielen antagonistischen Tendenzen in der Kirche gewollt hat.

Wenn jemand aus dieser Überlegung den Schluß zöge, man müsse also alles in der Kirche gehen lassen, es könne eigentlich keiner den Mut haben, sich einer andern Tendenz in der Kirche zu widersetzen, vor ihr zu warnen, sie zum echten und ernsten Kampf herauszufordern, dann hat er das Gesagte mißverstanden. Denn durch eine solche Auffassung würde ja gerade geleugnet, daß die verschiedenartigen Antriebe und Tendenzen wirklich in der einen Kirche sich entfalten, also das Gegengewicht der andern erfahren müssen. Ein solcher würde überdies zugleich behaupten, es könnten keine Tendenzen in der Kirche auftreten außer als Gabe des Geistes von oben. Dies aber ist falsch. Man muß also auch den Mut haben können (da ja gerade das die vom Geist gegebene Funktion eines bestimmten Gliedes der Kirche sein kann), ein Nein in der Kirche zu sagen, aufzustehen gegen bestimmte Strömungen und Geister, und zwar schon, bevor das Amt selbst alarmiert worden ist, da ja ein solches Nein das Mittel Gottes sein kann, das Amt zu seiner Tätigkeit anzuregen. Man muß diesen Mut haben, selbst wenn man, der eigenen Endlichkeit des Urteils bewußt, sich sagen muß, daß man vermutlich durch die weitere Geschichte der Kirche nicht völlig recht bekommt und auch nur einer der vielen Knechte des einen Herrn der Kirche war, der diesen Herrn nicht allein vertrat, so wenig, daß dieser Herr auch in jenem andern wirkte, den in seine Schranken zu weisen man selbst den Auftrag hatte.

## Das Leid des Charismas

Darum ist das Charisma immer mit einem Leiden verbunden. Denn in dem einen Leib bleibend den Auftrag seines Charismas, seiner Gabe erfüllen und den (unter Umständen ebenso berechtigten) Gegendruck der Tätigkeit des andern aushalten, das ist Leiden. Immer ist die eigene Gabe begrenzt und gedemütigt durch die Gabe des andern. Sie muß unter Umständen warten, bis sie zur Entfaltung kommen kann, bis ihr Kairos kommt, wenn der eines andern vergangen ist oder abklingt. Diese schmerzliche Tatsache ist nüchtern zu sehen als unvermeidliche Folge davon, daß es eine Kirche und viele Gaben gibt. Viele Gaben (wenn man dieses Wort ernst nimmt und nicht verharmlost) heißt nämlich: der eine hat eine Gabe, die der andere nicht hat. Wie sollte dieser zweite dann jenes Verständnis für diese Gabe haben, die man dafür eben nur haben kann, wenn man die Gabe selbst hat, wenn man berufen ist, diese bestimmte Funktion selbst in der Kirche auszuüben? Selbst wenn man alles Wohlwollen, alle Duldung voraussetzt, die man haben kann oder haben sollte, — man wird dem andern und seiner Gabe und seinem Auftrag nicht jenes Verständnis, jenen Enthusiasmus ent-

gegenbringen, den er erwartet, den er für seine Sendung für berechtigt und erfordert in Anspruch zu nehmen versucht ist. Außerhalb der Kirche kann der Berufene (obzwar er auch der Mißverstandene und Verfolgte sein kann) doch zu denen flüchten, die ihn schätzen und seine Sendung anerkennen, man kann die Gemeinschaft gründen, in der man sich um diese Sendung schart. In der Kirche kann man es nur in einem viel begrenzteren Maß (z. B. durch eine Ordensgründung und ähnliche soziologische Gebilde in der Kirche, die legitim sind und von dieser Notwendigkeit der gesellschaftlichen Resonanz einer neuen Sendung einen Teil ihres Sinnes und ihrer Berechtigung beziehen). Im allgemeinen muß der Mensch der Kirche, auf dem die Last eines Charismas an die Kirche und für die Kirche liegt, im Kreis der Brüder bleiben, die ihn dulden, wenn es gut geht, ihn vielleicht ablehnen, jedenfalls wenig Verständnis für ihn zeigen. Die Echtheit eines Charismas, das ja eine Sendung an die Kirche und in sie hinein, nicht aus ihr heraus ist, zeigt sich darin, daß der so Gesendete diese Unvermeidlichkeit des Leides seiner charismatischen Begabung demütig und geduldig erträgt, keine Winkelkirche in der Kirche baut, damit es ihm leichter sei, sich nicht verbittern läßt, sondern weiß, daß es der eine Herr ist, der die Kraft und den Widerstand dagegen, den Wein der Begeisterung und das Wasser der Nüchternheit in seiner Kirche schafft und keinem seiner Knechte den Auftrag gegeben hat, ihn allein zu vertreten.

Zwei Überlegungen müssen zu diesem Thema des Leides des Charismas in der Kirche gesagt werden: Einmal das Leid des Widerspruchs gegen das Charisma in der Kirche ist kein Beweis gegen die Sendung von oben und die Echtheit des Charismas. Die Kirche hat zwar das Recht und die Pflicht der Prüfung der Geister bis zu der völligen Ablehnung des Anspruchs, daß dieser Geist von Gott sei. Aber darum ist noch nicht jeder Widerspruch, jedes Zögern, jedes Mißtrauen, die sich in der Kirche oder bei ihren Autoritäten gegen ein Charisma regen, schon ein Zeichen, daß dieser Prophet nicht von Jahwe gesendet sei. Die Kriterien der Unterscheidung zwischen dem legitimen Widerspruch der Kirche gegen einen „Lügengeist" und „Schwärmertum" einerseits und jenem leidschaffenden Widerstand der Kirche gegen die Sendung ihres eigenen Geistes in einem wahren „Propheten" sind in ihren Grundzügen bekannt und brauchen hier nicht näher dargelegt zu werden: es sind die Regeln, die die Kirche und ihre Theologie hinsichtlich ihrer Lehrautorität, deren verschiedenen Grade und ihrer verpflichtenden Kraft aufstellen, und die ebenso differenzierten Regeln über den kirchlichen Gehorsam. Hier muß diesbezüglich nur noch eines gesagt werden: diese Regeln richtig anzuwenden ist in schwierigeren Fällen selbst wieder ein Charisma. Denn wer kann einem immer sofort, genau und bestimmt sagen, wo die Selbstverteidigung der charismatischen Sendung gegen das Mißtrauen, die Gleichgültigkeit oder das Zögern kirchenamtlicher Stellen oder selbst gegen deren eigentlichen Widerstand Zeichen höherer charismatischer Einsicht und Treue zur eigenen Sendung oder Geist unberechtigter Auflehnung

gegen die kirchliche Autorität ist? Warum z. B. haben die Jesuiten, die sich dagegen wehrten, als Pius V. ihnen das feierliche Chorgebet auferlegen wollte, recht gehandelt? Warum haben sie nicht gegen ihre eigenen Regeln der kirchlichen Gesinnung gefehlt? Warum haben die Vertreter der Herz-Jesu-Andacht löblich gehandelt, als sie sich durch die Ablehnung beim Heiligen Stuhl, auf die sie zunächst stießen, nicht abschrecken ließen? Wie oft darf man eigentlich bei der kompetenten Obrigkeit mit Eingaben, Drängen usw. vorstellig werden, ohne durch ein solches Vorgehen selbst schon gegen den kirchlichen Geist zu verstoßen? Wann ist eine möglichst eng begrenzte Auslegung eines kirchlichen Verbotes, um einem scheinbar entgegengesetzten Bestreben noch möglichst viel Raum und Bewegungsfreiheit zu retten, mit kirchlicher Gesinnung noch durchaus zu vereinigen (wie auch die Praxis der Heiligen zeigt) und wann nicht mehr? Solche Fragen zeigen (und darauf kam es uns hier allein an), daß es selbst wieder ein Charisma, das nur der demütige und mutige, der gehorsame und doch selbstverantwortliche Heilige erhält, sein kann, zu unterscheiden, wo das Leid des Widerspruchs gegen seine Sendung das Kreuz ist, mit dem eine echte Sendung gesegnet ist, und wo es ein Beweis ist, daß er mit seiner Bestrebung nicht von Gott kommt. Auch da sieht man, daß man die Lebensregungen der Kirche nicht absolut in rechtlich eindeutige Regeln einfangen kann, daß ein charismatischer Rest bleibt.

Das zweite, was zum Leid des Charismas zu sagen ist, ist dies: die innere Notwendigkeit, mit der Charisma und Leid in der Kirche verbunden sind, bedeutet natürlich für die Autoritäten und die sonstigen Nichtcharismatiker keinen Freibrief, gegen diese charismatischen Regungen unverständig und eigensinnig zu sein. Man kann manchmal den Eindruck haben, es gebe Leute in der Kirche, die aus dem Wort des Gamaliel (Apg 5, 38f.) den Schluß ziehen, die Echtheit des Geistes zeige sich darin, daß er auch durch die oberflächlichste und böswilligste Bekämpfung durch andere nicht ausgelöscht wird, man also das Recht habe, auf möglichst „massive" Weise den Geist zu „prüfen". Man kann zwar den Geist in der Kirche nicht auslöschen. Dafür sorgt Gott. Aber es ist dem Menschen, seiner Trägheit, Gleichgültigkeit und Herzenshärte durchaus möglich, einen wahren Geist im andern auszulöschen. Eine Gnade kann nicht nur unfruchtbar sein in dem, der sie für sich erhält durch den Widerstand eben dieses Menschen, sie kann einem für einen andern gegeben werden (dann wird sie gratia gratis data, Charisma genannt) und unfruchtbar bleiben durch die Ablehnung von seiten dessen, für den sie gegeben wurde, obwohl sie derjenige, der sie für den andern empfing, in Treuen aufgenommen hatte. Wir dürfen auch in der Charismenlehre keine Jansenisten sein und meinen, alle Charismen müßten als gratiae efficaces gegeben werden. Es gibt auch Charismen, die durch die Schuld der Menschen für die Kirche unwirksam bleiben. Übrigens hat Gamaliel aus seinem Satz gerade den gegenteiligen Schluß gezogen wie die Leute, die wir im Auge haben. Er hat daraus gefolgert, daß man möglichst tolerant gegenüber einem

Geist sein müsse, dessen Herkunft man noch nicht klar durchschaut. Kirchliche Obrigkeiten können also nicht darauf sündigen, daß ein Geist sich schon durchsetzen werde, auch gegen ihren Widerstand, wenn er wirklich von Gott komme. Sie schaffen sonst Leid über das Unvermeidliche hinaus, tun Unrecht gegen Gott, die Charismatiker und die Kirche.

Wer ein wenig die Kirchengeschichte kennt, weiß der Beispiele genug von solchem Leid der Charismatiker: ein heiliger Johannes vom Kreuz wird von seinen eigenen Mitbrüdern in einen gräßlichen Kerker geworfen, eine Jeanne d'Arc stirbt auf dem Scheiterhaufen, ein Newman lebt Jahre lang „unter der Wolke", ein Sailer wird von einem andern Heiligen in Rom angeschwärzt und wird erst Bischof, als es eigentlich zu spät war, eine Maria Ward war lange im Gewahrsam der Inquisition und hatte ja doch Recht mit ihrer Sendung; Fénélon wurde im Streit um das Wesen der Gottesliebe von Rom desavouiert (mit viel Recht), aber sein Gegner Bossuet, der gesiegt zu haben schien, war nicht viel näher an der Wahrheit als sein weniger mächtiger Widersacher; die heilige Theresia von Jesus mußte (sicher zu ihrem großen Schmerz) bei ihren Klostergründungen auch von kirchlicher Seite viel Verfolgung auf sich nehmen und viel Schlauheit und List anwenden, um sich schließlich doch durchzusetzen; solche und ähnliche große und kleine Fälle des Leides des Charismatikers hat es von Anfang der Kirche bis auf unsere Tage gegeben und wird es weiter geben. Sie sind unvermeidlich; sie gehören zu jenem unvermeidlichen „Muß" des Leides, das Christus in seinen Gliedern in der Kirche fortleidet bis zum Ende. Und er hat gewollt, daß diese seine Glieder auch aneinander leiden.

## Der Mut zu neuen Charismen

Ein letztes sei noch als eine solche Folgerung gesagt. Man muß lernen, solche Charismen zu sehen, wenn sie neu auftreten. Daß die Kinder der Prophetenmörder den Propheten Grabmäler bauen, das hat schon Jesus beobachtet und er war dadurch nicht versöhnt mit dem Los der Propheten selbst. Daß die Propheten gerühmt und heiliggesprochen werden, wenn sie tot und ihr Charisma schon amtlich anerkannt ist, ist gut und nützlich. Aber fast noch wichtiger ist es, solche Charismen des Geistes schon bei ihrem Aufbruch zu sehen, damit sie gefördert werden und nicht in Unverständnis und Geistesträgheit, wenn nicht gar in Böswilligkeit und Haß ihrer (auch kirchlichen) Umwelt ersticken. Das ist nicht so leicht. Denn die Institution ist immer dieselbe und entwickelt sich, soweit sie das tut, aus den greifbaren und eindeutigen Prinzipien heraus, die ihrem Anfang mitgegeben sind (womit das Schöpferische und Ursprüngliche auch in der Rechtsentwicklung der Kirche, mindestens im ius humanum, nicht bestritten werden soll). Aber das Charismatische ist wesentlich neu und immer überraschend. Es steht natürlich auch in einer geheimen inneren Kontinuität mit dem Früheren in der Kirche, es bleibt ihrem Geist und dem Rahmen des Institutionellen eingefügt. Aber es ist doch neu und unableitbar, und daß alles in dem bleibenden

Ganzen der Kirche bleibt, das sieht man nicht gleich auf den allerersten Blick. Denn man sieht oft auch erst durch das Neue, daß der Raum der Kirche von Anfang an weiter ist, als man bisher angenommen hatte. So hat das Charismatische, wenn es neu ist (und beinahe möchte man sagen, nur so lange sei es charismatisch), etwas Schockierendes an sich. Es kann mit Schwärmerei, mit Änderungssucht, Umsturzversuchen, Mangel an Gefühl für die Tradition und die bewährte Erfahrung der Vergangenheit verwechselt werden. Und gerade die, die löblicherweise fest im Alten verwurzelt sind, die ein lebendiges Christentum als heiliges Erbe der Vergangenheit bewahrt haben, sind in Versuchung, den neuen Geist, der sich nicht immer auf die Bewährtesten niederläßt und doch ein heiliger Geist sein kann, auszulöschen und im Namen des heiligen Geistes der Kirche zu bekämpfen, obwohl er Geist vom selben Geist ist.

# Holland ohne Kolonien

BERNHARD VLEKKE

Am 31. Dezember 1949 endete die holländische Herrschaft über die Inselwelt Südostasiens. Die alte Hauptstadt Batavia, vor 330 Jahren von den Holländern an Stelle der zerstörten Stadt Djakarta gegründet, verlor ihren an Tacitus erinnernden Namen und wurde wieder Djakarta. Damit sollten die dreihundert Jahre holländischer Herrschaft aus der indonesischen Geschichte ausgemerzt werden. Der Schlußvertrag von 1949 bestimmte, daß die Niederlande und Indonesien für die Zukunft eine lose Interessengemeinschaft bilden sollten: die „Niederländisch-Indonesische Union". Diese Gemeinschaft existierte jedoch nur auf dem Papier; sie wurde durch das Abkommen vom 10. August 1954 formell aufgehoben. Von seinem großen asiatischen Reich, das sich im 17. Jahrhundert von der Westküste Indiens bis Formosa ausdehnte, ist Holland nur die von Indonesien nicht anerkannte und international umstrittene Herrschaft über West-Neu-Guinea geblieben.

Die einst ausgedehnten niederländischen Besitzungen in Amerika, die im 17. Jahrhundert von Neu-Amsterdam (New York) bis Pernambuco in Brasilien reichten, waren schon im 18. Jahrhundert zu zwei Verwaltungseinheiten (Curaçao, Aruba mit einigen kleineren Inseln, und Surinam oder niederländisch Guyana) zusammengeschrumpft. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verloren diese West-Indischen Besitzungen fast alle Bedeutung. Im 20. Jahrhundert gewannen Curaçao und Aruba wieder Ansehen durch die Ölindustrie, Surinam dagegen blieb finanziell ein Verlustposten im holländ-

dischen Haushalt. Beide Gebiete erhielten völlige Autonomie in ihren inneren Angelegenheiten.

Die holländische Machtentfaltung außerhalb Europas erreichte ihre größte räumliche Ausdehnung um 1660, ihre wirtschaftliche und kulturelle Blütezeit erst um 1930. Man kann mit Recht behaupten, daß es bis ungefähr 1850 kulturelle Bindungen mit Indonesien überhaupt nicht gab. Wirtschaftlich wichtiger für das Mutterland waren noch im 18. Jahrhundert die Westindischen Inseln und nicht der Ostindische Archipel.

Was bedeutet der Verlust der Kolonien für das geistige und politische Leben Hollands? Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war die Zahl der nach Indonesien auswandernden Holländer gering. Die Mehrheit verließ die Heimat, weil sie sich aus irgendwelchen Gründen nicht zurechtfinden konnten. Viele von ihnen starben jung und erlagen tropischen Krankheiten, so z. B. als Batavia 1732 von einer malariaartigen Seuche befallen wurde. Batavia war wie eine typisch holländische Stadt gebaut, mit Kanälen und Backsteinhäusern; aber die Bewohner waren eine Mischung von Chinesen und portugiesisch-malaiischen Mischlingen und später auch von Indonesiern aus Bali, Celebes, den Molukken, usw., nur nicht von Javanern; ihnen mißtraute die Ostindische Kompanie und hielt sie für eine Art „fünfte Kolonne". Es gelang der von der Kompanie eingesetzten Regierung nie, Niederländisch als die Umgangssprache Batavias durchzusetzen. So entwickelte sich eine malaiische Mischsprache, die bis heute von den Einwohnern der Stadt und ihrer Umgebung gesprochen wird. Bis tief ins 19. Jahrhundert gab es auch keine indonesische Literatur in niederländischer Sprache. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts veröffentlichte Pieter van Hoorn, der als Botschafter der Kompanie China besucht hatte, ein didaktisches Dichtwerk über die Lehre des Konfuzius. Pieter Steendam, ein mittelmäßiger Poet, der als erster Dichter New Yorks das Lob der holländischen Kolonie am Hudson gesungen hat, verfaßte auch die ersten lyrischen Eklogen auf Batavia. Andere hohe Beamte schrieben historische Aufsätze. Ein Pastor der Reformierten Staatskirche, Abraham Rogerius, gab eine, für seine Zeit ausgezeichnete, Darstellung des Hinduismus heraus. Der Generalgouverneur, Gustav Baron van Imhoff (ein Ostfriese), machte 1748 den lobenswerten Versuch, in der Landessprache eine Ausgabe der lateinischen Klassiker herauszubringen. Es erschien aber nur ein Band: P. Ovidii Nasonis Tristium Libri V"!

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts regte sich mehr und mehr das wissenschaftliche Interesse. Diese Entwicklung war eng mit der Gründung der ersten Freimaurer-Loge in Batavia im Jahr 1764 verknüpft. Zwölf Jahre später wurde „het Bataviaas Genootschap van Kunsten en Wetenschappen" gegründet, das bis heute besteht und dessen Museum überaus reich ist an wertvollen indonesischen Kunstwerken. Die Begeisterung für Literatur veranlaßte einige Beamte im ausgehenden 18. Jahrhundert, Theaterstücke zu schreiben, deren Wert allerdings gering ist. Die Malerei stand auf der glei-

chen Stufe wie die Dichtkunst. Wir wissen von einem Maler Cornelis Suythoff, der ins Schuldgefängnis wanderte und daraus nur erlöst wurde, weil man ihm aus Mitleid das Amt des Gefängnisdirektors anbot. Daß es während der ersten zwei Jahrhunderte kein kolonial-niederländisches Kulturleben gab, ist nicht erstaunlich; denn es gab auch keine niederländische Gemeinschaft in Batavia. Die wenigen Holländer, die ihr Leben in Ost-Indien verbrachten, paßten sich stark der indonesischen Umgebung an.

Auch wirtschaftlich waren die asiatischen Kolonien für Holland weniger wichtig als die populäre Geschichtsschreibung wahrhaben will. Die Niederländisch-Ostindische Kompanie wurde 1602 gegründet und zahlte durchschnittlich 12,5% des Kapitals als Dividende. Das Vermögen belief sich jedoch nur auf 6500000 Gulden und wurde nie erhöht. In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts erlitt die Kompanie große Verluste, dennoch setzte sie die Dividenden-Zahlungen fort. Die Mittel dazu beschaffte sie sich durch Anleihen beim Staat. Der niederländische Staat wurde damals oligarchisch regiert, und da die Direktoren der Kompanie zur selben bürgerlichen Oligarchie gehörten, die auch den Staat regierte, ist diese sonderbare Finanzpolitik leicht erklärlich. Nach der Besetzung Hollands durch die siegreichen Truppen des revolutionären Frankreichs 1795 wurde die Kompanie aufgelöst. Die Schuldenlast des Unternehmers war auf 134000000 Gulden gestiegen. Die Summe der von 1602 bis 1796 ausbezahlten Dividende betrug 160000000 Gulden. Der Gesamtgewinn war also bescheiden.

Die Zahl der in Indonesien beschäftigten Niederländer war verhältnismäßig gering. Auf der Flotte und bei den in Indonesien stationierten Truppen dienten viele Ausländer (Deutsche, Norweger, Schweizer), die ihre Ersparnisse nach Beendigung ihrer Dienstzeit — wenn sie das Glück hatten von Schiffskatastrophen und Epidemien verschont zu bleiben — mit nach Hause nahmen.

Es läßt sich nicht berechnen, wie groß der Beitrag der Kolonien zu Hollands Wohlstand bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Sicher ist, daß sich die Beamten der Kompanie durch den Schleichhandel (Verletzung des Handelsmonopols der Kompanie) beträchtlich bereichert haben. Aber die Nation als ganze hat nur einen mäßigen Gewinn aus dem asiatischen Handel gezogen. Das Handelsmonopol der Kompanie und das erzwungene niedrige Preisniveau hat Indonesien mehr Verluste gebracht als Holland Gewinn. Diese Schlußfolgerung stimmt mit dem Ergebnis einer von Prof. I. Brugmans von der Universität Amsterdam angestellten Untersuchung über den Schiffsverkehr Hollands im 17. und 18. Jahrhundert überein. Jährlich fuhren 28 bis 30 Schiffe nach Indonesien, während 22 bis 23 von dort die Rückreise nach Europa antraten. Das Tonnengewicht der Ostindienfahrer war zwar erheblich größer als das der im europäischen Handel benutzten Schiffe, aber von diesen gab es zum mindesten 200 mal mehr! Der Laderaum der gesamten Ostindienfahrer betrug nach den neuesten Berechnungen

nie mehr als 4% der gesamten niederländischen Handelsflotte. In der Blütezeit der Kompanie stellte der Wert der asiatischen Waren ungefähr 10% des Wertes des gesamten holländischen Imports dar. Wenn wir hinzufügen, daß die Nordseefischerei allein im 17. Jahrhundert 20000 Arbeitskräfte beschäftigte, etwa das Vier- oder Fünffache der Kompanieangestellten, dann ist zur Genüge klar, daß die asiatischen Besitzungen für Holland im 17. und 18. Jahrhundert wohl eine nicht unwichtige Einnahmequelle darstellten, daß jedoch das Wohlergehen der Nation in keiner Weise davon abhängig war.

Als Holland 1825 seine Unabhängigkeit zurückgewann und die indonesischen Kolonien wieder erhielt, wurde das überseeische Gebiet unmittelbar vom Staat verwaltet. Dieser Zustand dauerte bis 1870. Anfänglich brachte der Kolonialbesitz nur Verluste. Ab 1830 wurde der Zwangsanbau von Zucker und Kaffee auf der Insel Java eingeführt, und während der nächsten vierzig Jahre bezog die holländische Staatskasse jährlich durchschnittlich fünfzehn Millionen Gulden aus dem Verkauf der Ernten. Das Geld wurde zur Deckung des Defizits im europäischen Staatshaushalt benutzt, zur Tilgung der Staatsschulden und besonders für den Bau der holländischen Eisenbahnen.

Um 1860 lieferte Indonesien mit seinem wirtschaftlichen Zwangssystem den Stoff für eines der bekanntesten Werke der niederländischen Literatur; für den „Max Havelaar" von Multatuli (Pseudonym für Eduard Douwes Dekker). Das Buch stellte einen schonungslosen Angriff auf die damalige koloniale Verwaltung dar. Das holländische Volk hatte sich überhaupt nicht um die Javanesen gekümmert, die von der kolonialen Zwangsherrschaft ausgebeutet wurden. Es machte sich keine Gedanken, daß Millionen erpreßter Gulden jährlich in die Staatskasse wanderten. „Max Havelaar" war das erste literarische Werk, in dem Indonesier und nicht Holländer verherrlicht wurden. Das schriftstellerische Talent Douwes Dekkers weckte in holländischen Kreisen zum ersten Mal Interesse für den indonesischen Menschen.

Von 1815 bis 1848 waren die Kolonien fast autokratisch, ohne Einmischung des Parlamentes vom König regiert worden. Das Jahr 1848 brachte auch in Holland den Triumph des parlamentarischen Systems. Die Macht kam in Hände der begüterten Bürgerklasse (nur ungefähr 2,5% der Gesamtbevölkerung wurden wahlberechtigt). Der Sieg des Liberalismus brachte neue Auffassungen über Kolonialpolitik und damit die Abschaffung der Zwangswirtschaft. Zeitweilig führten Meinungsverschiedenheiten in Sachen der Kolonialverwaltung zwischen der älteren und der jüngeren Generation der Liberalen zu einer Spaltung der Partei. Endgültig wurde die Trennung erst anläßlich der Fragen des Wahlrechts. 1860 wurde Indonesien mehr und mehr für die Privatunternehmer geöffnet. Ab 1880 folgte dann ein großartiges Aufblühen der Kolonien. Diese Entwicklung wurde wesentlich durch die Eröffnung des Suez-Kanals gefördert und erhielt einige Jahrzehnte später neuen Anstoß durch die Entdeckung großer Ölfelder auf Sumatra und Borneo. Das Jahr 1928 bildete den Höhepunkt dieser Periode.

Das niederländische Parteiensystem wurde in seiner Entwicklung nur wenig von Kolonialfragen bestimmt. Die Vorherrschaft der Liberalen wurde von den konfessionellen Parteien gebrochen, wobei die Schulfrage ausschlaggebend war. Sie war es, die zu einer Zusammenarbeit der katholischen und protestantischen Gruppen führte. Die sozialdemokratische Partei dankte ihren Aufstieg dem Kampf für allgemeines Wahlrecht und Sozialgesetzgebung.

Die katholische Partei zeigte bis Ende des ersten Weltkrieges wenig Interesse für Indonesien und vertrat von 1919—1939 meistens eine konservative Auffassung in der Kolonialfrage. Die Änderung des Grundgesetzes von 1922, das die Beziehungen zwischen Mutterland und Kolonie auf eine völlig neue Grundlage stellte, war vom katholischen Premierminister Ruys vorbereitet und dem Parlament vorgelegt worden, das sie billigte. Den Indonesiern sollte ein Mitspracherecht in der Gesetzgebung der Kolonie eingeräumt werden. Dieses Recht wurde aber durch Abänderungsvorschläge eines katholischen Abgeordneten bedeutend geschmälert. Als das Kabinet Ruys 1922 ein Gesetz vortrug, das einen beträchtlichen Ausbau der Kriegsflotte zur Verteidigung Indonesiens ermöglichen sollte, wurde es gestürzt, weil sich zehn Katholiken zur Opposition schlugen. Die Parteipolitik wurde nicht von Kolonialfragen beherrscht, vielmehr bestimmte der Kampf der Parteien um europäisch-holländische Angelegenheiten die Kolonialpolitik. Es gibt nur eine Ausnahme von dieser Regel.

Seit der Trennung von Belgien 1839 war Holland ein militärisch schwacher Staat, der immer mehr zu absoluter Neutralität in internationalen Fragen neigte. Die Unabhängigkeit des Landes fand ihre beste Garantie im Gegensatz der Interessen zwischen Deutschland und Großbritannien. Keine dieser beiden Großmächte konnte oder wollte zulassen, daß Holland von der andern beherrscht wurde. Während aber Deutschland nur die Sicherheit des europäischen holländischen Gebietes bedrohen konnte, war Großbritannien in der Lage, sowohl Niederländisch-Indien wie auch das Mutterland selbst zu gefährden. Außerdem konnte England, ohne das Territorium Hollands anzugreifen, die Versorgung des Landes mit Lebensmitteln durch Blockade unmöglich machen und den holländischen Seehandel vernichten. Es konnte der Fall eintreten, daß Holland zwischen dem Verlust der Kolonien und der Begünstigung der britischen Politik unter Abweichung von der strikten Neutralität wählen mußte. Kein Wunder, daß die öffentliche Meinung in Holland, die in Fragen der internationalen Politik immer schon zu Großbritannien und Frankreich hinneigte, in dieser Haltung durch die Sorge um den Kolonialbesitz gestärkt wurde, obwohl die offizielle Politik eine rigorose Neutralität verfolgte.

Wichtig für Holland war, daß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Interesse an der indonesischen Kultur aufzuleben begann. Die Kunstgeschichte, die Archäologie, die Kultur der vor-islamitischen Zeit zogen immer

mehr begeisterte Forscher an, die nun eine im modernen Indonesien fast vergessene Geschichtsperiode neu erschlossen. Das Gewohnheitsrecht der verschiedenen indonesischen Stämme und Völker wurde entdeckt und beschrieben. Die Kolonialverwaltung mußte die Bräuche des Islams, der Religion von 90% der Indonesier, kennen und achten. Daher blühte das Studium der arabischen Sprache, das an der Universität Leiden nie ganz vernachlässigt worden war, wieder auf. Die große chinesische Bevölkerungsgruppe förderte die Sinologie. Die Ethnologie, die Philologie der ostindonesischen Sprachen, das Studium der tropischen Krankheiten wurden eifrig betrieben und führten oft zu wichtigen Entdeckungen. Es dauerte aber lange, bis diese Studien in größerem Maßstab auch in Indonesien selbst aufblühten.

Die wirtschaftliche Stockung der dreißiger Jahre hätte vielleicht der Ausgangspunkt für eine Umformung des Kolonialverhältnisses in eine föderative Gestaltung der niederländisch-indonesischen Beziehungen werden können. Die Möglichkeit dazu wurde aber von der japanischen Invasion mit ihren Folgen — der Zerstörung der Sozial- und Wirtschaftsstruktur — jäh unterbrochen. Der gewalttätige Umsturz des holländischen Kolonialsystems führte fast notwendig zur Revolution des indonesischen Volkes gegen die geplante Wiederherstellung der Abhängigkeit von einer fremden Nation — auch wenn diese Abhängigkeit nur befristet und abgeschwächt eingetreten wäre.

Zwei Fragen können jetzt gestellt werden:

a) Welche Bedeutung hatte Indonesien wirtschaftlich, kulturell, politisch um 1928 auf dem Höhepunkt der gegenseitigen Beeinflussung für Holland?

b) Was existierte von den wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Verbindungen noch, als die fast achtjährige Periode der japanischen Herrschaft und des Kampfes um die Unabhängigkeit 1949 beendet war?

Die Hochschulprofessoren Tinbergen und Derksen haben während des letzten Krieges genau zu berechnen versucht, wieviel Indonesien um 1930 und um 1938 zum holländischen Nationaleinkommen beitrug. Das Resultat ihrer Studien ist von Professor G. Gonggrijp (Wirtschaftshochschule Rotterdam) in einer kleinen 1947 erschienenen Schrift („Sociaal Economische Betekenis van Nederlands-Indie") kurz zusammengefaßt worden. Es genügt die Schlußfolgerungen mitzuteilen: 1928 steuerte Niederländisch-Indien ungefähr 18%, 1938 ungefähr 16% zu dem Nationaleinkommen des niederländischen Volkes bei. Ungefähr ein Sechstel des nationalen Vermögens war in Indonesien angelegt. Aus verschiedenen Gründen darf angenommen werden, daß Gonggrijp den Beitrag Indonesiens zum Nationaleinkommen Hollands wesentlich überschätzt hat, der richtige Prozentsatz wird aber immerhin 12% bis 15% gewesen sein. Die Ziffern des holländischen Handelsverkehrs geben ein ganz anderes Bild. Indonesien kam sowohl 1928 als 1938 unter den Handelspartnern Hollands erst an fünfter Stelle (nach Deutschland, Großbritan-

nien, den Vereinigten Staaten und Belgien), wobei aber in Rechnung gestellt werden muß, daß die Ausfuhr Hollands zum Teil Wiederausfuhr verarbeiteter indonesischer Waren darstellte. Indonesien war 1928/1938 also wirtschaftlich von viel größerer Bedeutung für das Mutterland als je zur Zeit der Kompanie. Die Statistik des Handelsverkehrs zeigt aber zur gleichen Zeit, daß das holländische Wirtschaftsleben nicht einseitig durch den Kolonialbesitz bestimmt wurde.

Vor 1940 bot Indonesien gute Arbeitsmöglichkeiten für junge Holländer mit akademischer oder Mittelschul-Bildung. In Anbetracht des damaligen Überangebots an Akademikern und Personen mit Mittelschulbildung war dies von großer Wichtigkeit. Durch die Verbesserung der Transportmittel (schnellere Schiffe, Verkürzung der Fahrzeit nach Eröffnung des Suezkanals, schließlich Flugverbindung) wurde die Abneigung holländischer Familien, ihre Töchter nach Indonesien heiraten zu lassen, allmählich überwunden. In den indonesischen Städten entstanden europäische Wohnviertel. Die schnelle Zunahme rein europäischer Familien machte die Gründung von europäischen Schulen notwendig, und dies wiederum erleichterte die Einwanderung von verheirateten Holländern. Die Statistik weist aus, daß 1942 mehr als 242000 Europäer in der Kolonie lebten. Darunter befanden sich 7000 Japaner und 9000 Indonesier, die den gesetzlichen Status von „Europäern" zuerkannt bekommen hatten und nach „europäischem Recht" behandelt wurden. Von den übrigen 228000 waren ungefähr 60000 in Holland geboren. Die andern waren fast alle gemischten Blutes.

Die europäische Bevölkerungsgruppe wohnte zum größten Teil in wenigen Städten, fast alle auf Java. Der zunehmende Automobilverkehr ermöglichte es den im Umkreis der Städte wohnenden Europäern, an dem kulturellen Leben in den größeren Zentren teilzunehmen. Erst dadurch wurden die notwendigen Voraussetzungen für Veranstaltungen von holländischen Künstlern geschaffen. Es lohnte sich jetzt für Verleger, in Batavia Zweigstellen zu gründen, und für den Buchhandel boten sich bessere Existenzbedingungen. Wichtig war, daß in Holland das Interesse für Indonesien stark zunahm.

Die japanische Besatzung mit ihrer dreijährigen Schreckensherrschaft für die europäischen Bewohner, machte dieser Entwicklung ein Ende. Von den 65000 niederländischen Soldaten, die in Gefangenschaft gerieten, kamen 12000 ums Leben. Über 80000 Zivilpersonen wurden in Konzentrationslagern „interniert"; 15000 von ihnen starben. Die Überlebenden mußten fast alle nach Europa gebracht werden, weil ihr körperlicher Zustand dies unbedingt erforderte und weil das Land fast ganz von den aufständischen Indonesiern beherrscht wurde. Der Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit dauerte vier Jahre. Eine holländische Expeditionsarmee von ungefähr 100000 Mann wurde nach Indonesien gebracht, es kamen auch Tausende von neuen Beamten für den Staatsdienst und den Dienst bei den privaten Wirtschaftsunternehmern, aber die ältere Zivilbevölkerung, für die Indonesien mehr als Holland die Heimat war, blieb in Europa.

In den Jahren von 1945 bis 1949 stand die Indonesienfrage in der holländischen Politik an erster Stelle. Dies führte aber keineswegs zu einer Neugruppierung der Parteien. Wie in vielen einst von den Deutschen besetzten Gebieten, wurde auch in Holland versucht, das erstarrte Vorkriegsparteiensystem zu durchbrechen, um zu einer sauberen Trennung von Konservativen und Fortschrittlichen zu kommen. Der Versuch mißlang. Die früheren konfessionellen Parteien erstanden wieder, und im Streit der politischen Meinungen um Indonesien stand Katholik gegen Katholik und Sozialist gegen Sozialist. Da die politischen Führer selbstverständlich darauf bedacht waren, die Einheit innerhalb ihrer Parteien sicherzustellen, konnte es zu keiner klaren Aussprache über den in Indonesien zu verfolgenden politischen Kurs kommen. So wurde die niederländische Indonesienpolitik in der Praxis den innenpolitischen Forderungen untergeordnet. Obwohl die Indonesienfrage im Mittelpunkt der politischen Auseinandersetzungen Hollands stand, hatte sie nur wenig Einfluß auf die politischen Verhältnisse, ähnlich wie die nordafrikanische Frage schon seit Jahren im Mittelpunkt des französischen Interesses steht und dennoch die französische Politik in Nordafrika immer wieder von der parlamentarischen Lage in Paris statt von den Kraftverhältnissen in Übersee bestimmt wird.

Die kulturellen Folgen der Trennung Indonesiens von Holland sind schwer festzustellen. In mancher Beziehung werden sie erst nach Jahrzehnten klar in Erscheinung treten. Aus der oben erwähnten Auseinandersetzung geht hervor, daß in Indonesien selbst wenig niederländisches Kulturgut verlorenging. Das meiste davon wird bis jetzt durch die erstaunliche Lern- und Wißbegierde ersetzt, die sich in der neuen asiatischen Republik zeigt. Die holländische Sprache wird noch immer von vielen indonesischen Intellektuellen benutzt. Die Regierung hat angeordnet, daß der Unterricht in der holländischen Sprache auf den Mittelschulen durch den in der englischen Sprache ersetzt werden soll. Da aber die übergroße Mehrheit der wissenschaftlichen Werke über Indonesien holländisch geschrieben ist, zeigt sich ein beträchtlicher Widerstand gegen diesen Beschluß, insbesondere unter den Intellektuellen. Allmählich wird das Holländische ohne Zweifel dem Englischen weichen. Die Übergangszeit wird aber bestimmt viel länger dauern, als man angenommen hat. Heute bietet Indonesien noch einen wichtigen Markt für holländische Bücher auf technischem und politischem Gebiet.

Für bestimmte Zweige der Wissenschaft in Holland werden die Folgen ernster sein. Das Studium der indonesischen Kultur und der orientalischen Sprachen an der Universität Leiden diente bis 1949 einem praktischen Zweck: der Ausbildung der zukünftigen Kolonialverwaltungsbeamten. Das Interesse der Studenten für diese und andere Spezialwissenschaften hat stark nachgelassen, und damit ist der Nachwuchs für die Besetzung der Lehrstühle gefährdet. Versuche, die Fortdauer dieser Wissenschaften durch Gründung neuer Unterrichtsinstitute zu sichern, sind bis jetzt nur teilweise gelungen.

Viele der aus Indonesien zurückgekehrten höheren Beamten haben in den technischen Hilfsorganisationen der Vereinigten Nationen ein neues Arbeitsgebiet gefunden. In wenigen Jahren werden die meisten die Altersgrenze überschritten haben, und auch hier wird es dann keinen Nachwuchs geben. Es werden ernsthafte Versuche unternommen, die indonesischen Erfahrungen der älteren Generation für eine allgemeine „Tropenkunde" auszuwerten. Das frühere Kolonialinstitut in Amsterdam mit seinem Museum und seiner großen Bibliothek ist in ein Institut für das Studium der tropischen Länder umgewandelt worden. Einige Kolonialunternehmer, die früher in Indonesien arbeiteten, haben neue Betriebe in Afrika gegründet. Vielleicht wird die europäische Zusammenarbeit für die Entwicklung des französischen Kolonialreiches in Afrika neue Möglichkeiten schaffen, aber die Schwierigkeiten, die sich bei der Eingliederung in ein wesentlich französisches — von dem früheren holländischen ganz verschiedenen — Kolonialsystem ergeben, dürfen nicht unterschätzt werden. Vorläufig wendet sich das Interesse der holländischen Jugend mehr den Vereinigten Staaten, Canada und Australien als den afrikanischen Gebieten zu.

In den Jahren 1945—1949 hörte man in Holland immer wieder das Schlagwort: „Indien verloren, Elend geboren". Es ist ganz anders gekommen. Der Beitrag der in Indonesien arbeitenden Unternehmen zum niederländischen Nationaleinkommen ist zweifellos geringer geworden. Statt 12% bis 16% trägt Indonesien nur noch 4% zum Nationaleinkommen bei. Eine genaue Berechnung ist unmöglich, da das statistische Material fehlt. Die Zahl von 4% wurde 1954 vom holländischen Wirtschaftsminister genannt. Das in Indonesien gewonnene Einkommen ist sowohl im Verhältnis wie auch absolut zurückgegangen. Die Lebenshaltung Hollands ist seit 1948 stark gestiegen, obwohl die Bevölkerung stark zunahm (jetzt fast 11000000). Die Bevölkerungsdichte beträgt gegenwärtig 310 pro qkm (in der Bundesrepublik 194,4 [1950] pro qkm).

Dieses Ergebnis wäre ohne die großzügige amerikanische Hilfe durch den Marshallplan nie erreicht worden. Ob und wie lange die jetzige Hochkonjunktur andauern wird, läßt sich nicht voraussagen. Es ist aber klar, daß im Fall eines wirtschaftlichen Umschwungs Indonesien noch viel schwerer betroffen würde als Holland, da Indonesien noch immer an erster Stelle Lieferant von Rohmaterialen ist. Der indonesische Staatshaushalt würde bei einem Rückgang der Preise auf dem Weltmarkt sofort aufs schwerste bedroht werden. Wenn die beiden Länder noch verbunden wären, wäre Indonesien bei einer Wirtschaftskrise für Holland eher eine Last als eine Hilfe. Der Verlust Indonesiens hat also die gefürchtete wirtschaftliche Katastrophe nicht zur Folge gehabt. Das bedeutet nicht, daß Holland nicht vor sehr schweren Problemen steht, an erster Stelle wegen der Überbevölkerung auf engem, fast vollständig bewirtschaftetem Raum. Nur eine intensive Industrialisierung kann eine, wenn auch nur zeitweilige, Lösung bringen.

Die Wirtschaftslage in Holland ist vorerst zufriedenstellend, aber eines steht fest: für Holland ist nach dem Verlust Indonesiens die Eingliederung in ein größeres europäisches Wirtschaftsgebiet und das Zustandekommen eines echten gemeinsamen Marktes für ganz Europa eine Notwendigkeit. Es soll aber ein echter gemeinsamer Markt sein, nicht ein Zusammenschluß, in dem die Interessen eines kleinen Staates den Wünschen und der Machtstellung der größeren Partner geopfert werden.

# Sparen

BRUNO MOLITOR

Das hohe Lied des Sparers, wie es im 19. Jahrhundert gesungen wurde, hat heute viel von seinem Klang verloren. Natürlich hängt das zu seinem Teil mit den wirtschaftlichen und politischen Katastrophen zusammen und mit gewissen Veränderungen im Lebensgefühl und Gesellschaftsverständnis; vor allem wohl damit, daß wir mit dem Faktor „Zeit" nicht mehr auf allzu gutem Fuße stehen.

Aber auch innerhalb dieses weiten Rahmens haben bestimmte Thesen und Vorgänge zu einer Verwirrung der Ansichten über Wert und Grenzen des Sparens beigetragen. Ist tatsächlich erst der Sparer „vollwertiger" Wirtschaftsbürger? Kann das „Auf die hohe-Kante-Legen" ein Ziel an sich sein? Der jüngere Arbeitnehmer pflegt den flammenden Aufrufen gegen den „Götzen Lebensstandard" und für Verbrauchseinschränkungen ziemlich mißtrauisch gegenüberzustehen. Sein Nachholbedarf nach Kriegsdienst und Ausbombung ist vielleicht noch nicht erschöpft. Warum sollte er sich nicht für sein sauer verdientes Geld ein Moped oder einen Plattenschrank leisten können, wo andere Perserteppiche und Pelzcapes kaufen? Und gab es vor einiger Zeit nicht noch so etwas wie eine offizielle Kühlschrank- und Fernsehgerätekampagne? Er könnte auf die riesigen Summen hinweisen, die sicherlich nicht von ungefähr heute in den Verteilungs- und Reklameapparat gesteckt werden. Vielleicht hat er davon gehört, wie sehr die Aufrechterhaltung und Steigerung der Massenkaufkraft zum A und O einer Politik werden müssen, die Vollbeschäftigung und Wachstum der Wirtschaft sichern will, und wie schnell sich ein Wirtschaftssektor als notleidend empfindet und entsprechende Notbremsen zu ziehen versucht, für dessen Erzeugnisse die Nachfrage an den toten Punkt gelangt ist oder gar zurückzugehen droht. Ist schließlich nicht auf allen Seiten (auch der politischen Arena) die Steigerung des Lebensstandardes längst zum Ausweis des Erfolges geworden?

Wenn tatsächlich über befristetes Zwecksparen hinaus eine begrenzte Vermögensbildung in Frage kommt, welche wirklich zugkräftigen Sparwege stehen dem „kleinen Mann" unter den Voraussetzungen des heutigen Wirtschaftssystems offen? Ob da etwa das Kontensparen nach Ertragsaussichten und Risiko einer kritisch-rechnerischen Prüfung standhält? Und endlich: was soll man von der Meinung halten, daß mit der Erhöhung des Lohneinkommens die Arbeitnehmer nunmehr auch die „Last" der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung mit zu übernehmen hätten?

In solchen Fragen spiegelt sich etwas von der Vielschichtigkeit des Problems „Sparen" und den Schwierigkeiten seiner Beurteilung wider. Für den Versuch, hier die Spreu vom Weizen zu trennen, ist bei einer Untersuchung der Einkommensverwendung anzusetzen.

### *Ordnung des Verbrauchs*

Sparen hängt in den Angeln der Verbrauchsordnung (Verbrauch im weiten Sinn verstanden). Beschränkt man sich nicht auf eine formale Betrachtungsweise, so kommt hier alles auf die vernünftige Zielwahl an. (Wir sehen von der Wahl sittlich verwerflicher Ziele ab). Aus der Reihe der möglichen, erstrebenswerten Ziele eine vernünftige Auswahl zu treffen; dafür müssen sowohl die Höhe des verfügbaren Einkommens als auch der Lebensstand (Alter, Familie, Beruf) und in gewisser Weise der herrschende Sozialstil bestimmend sein. Die eigentliche Lebenskunst besteht darin, auf der Grundlage dieser Gegebenheiten je und je für sich das Beste in der Zielauswahl herauszufinden: für Freiheit, Sicherheit und — sagen wir es ruhig — persönliches Glück; und zwar überlegt und vorausschauend, nicht blindlings im Sog der Modetorheiten von heute und der Massenmeinung von gestern. Dabei gilt es nicht nur zu prüfen, ob in der bestimmten Lebenslage das einzelne Ziel die erforderlichen Aufwendungen lohnt; der Einsatz für die gleichzeitig anzustrebenden Ziele muß wie diese selbst in sich abgewogen sein. Hierin liegt die Grundhaltung des Sparens, der Sparsinn, beschlossen.

Nun spielt auf jeder Lebensstufe für die vernünftige Zielauswahl auch die Vorsorge eine Rolle. Einige wesentliche Ziele erfordern einen Einsatz, der einen bestimmten Einkommenteil von der sofortigen Verwendung zurückzustellen und über mehrere Einkommensperioden hin anzusammeln zwingt.

Ein junger Arbeitnehmer z. B. wird seinen Beitrag zum elterlichen Haushalt beisteuern, er wird Aufwendungen für eine sinnvolle Freizeitgestaltung machen, deren Bedeutung für die Persönlichkeitsbildung in keiner Weise unterschätzt werden soll; aber er wird daneben immer auch für sein berufliches Fortkommen und den gesellschaftlichen Aufstieg Vorsorge treffen müssen. Darin hat der gewerkschaftliche Kampf für ein verhältnismäßig hohes Lohneinkommen schon in jungen Jahren seinen Sinn. Man kann sich kein besseres Sparziel und keine fruchtbarere Vermögensbildung denken als das, was in die berufliche Aus- und Weiterbildung gesteckt wird. Die beruf-

lich-fachliche Eignung ist das eigentliche Kapital, das der junge Mensch heute in das Gesellschaftsleben mitbringt. Das gilt verstärkt angesichts der heraufziehenden Automation in Werkstatt und Büro, die bisher ungeahnte Anforderungen an die Qualität des Arbeitsangebotes stellt. Freilich, der Anreiz dieses Sparzieles wird heute mehr denn je gezielte gesellschaftliche Veranstaltungen voraussetzen, die den persönlichen Einsatz erst erfolgversprechend machen. Es wäre gut, sich gerade hier einmal etwas Neues an Sparwegen einfallen zu lassen. In diesem Zusammenhang steht auch das Ziel des Handwerksgesellen oder des kaufmännischen Angestellten, sich selbständig zu machen. Man könnte an ein günstiges Kreditsystem zur Beschaffung des Grundinventars denken. Anderseits sollte endlich auch der hohe Ausbildungsaufwand etwa der freien Berufe steuerlich gerecht behandelt, nämlich auf einen längeren Zeitraum abzugsfähig gemacht werden.

Auf anderer Lebensstufe tritt die Vorsorge für die Familiengründung und später für die Kinder in den Vordergrund, vielleicht auch das eigene Haus oder die eigene Wohnung. Für die Vorsorge im Fall von Krankheit, Invalidität, Arbeitslosigkeit, beim Tod des Ernährers und für das Alter spart der Arbeitnehmer von jungen Jahren an in den gesetzlichen Sozialversicherungen (wenn auch das in der Altersversicherung jetzt eingeführte Umlageverfahren die Nebenwirkung der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung nicht mehr zum Zug kommen läßt). Hier überall braucht nicht mit irgendwelchen Gründen eine Sparfreudigkeit gleichsam von außen geweckt zu werden; Sparsinn im umschriebenen Sinne ergibt sich von innen heraus aus einem vernünftigen Abwägen der Ziele, so wahr nicht nur dem heutigen Tag gelebt wird.

Indessen ist zuzugeben, daß eine ausgewogene Zielauswahl heute von der gesellschaftlichen Seite her allgemein wenig gefördert wird, vor allem was die Verfassung und Methoden des modernen Verteilungsapparates betrifft. Tagtäglich und bei allen Gelegenheiten ist der Verbraucher dem Sog eines raffinierten Reklameapparates ausgesetzt, der ihm immer neue Bedürfnisse einzureden versucht. Ein Heer von Vertretern wird in die Haushalte (und aufs Land) geschickt, um die Leute aus der Nähe zu „bearbeiten". Ein ständiger Kulissenwechsel in Mode und Geschmack, technische Neuerungen an langfristigen Gebrauchsgütern, die nüchtern betrachtet oft nur bescheidene Verbesserungen bringen, Schlußverkäufe, die einander jagen, — alles das kommt einem ununterbrochenen Bombardement auf das Haushaltgeld gleich. Das Angebot an Ratenzahlungen und Kreditkäufen tut ein übriges, daß Dinge angeschafft werden, die die gegebenen Einkommensverhältnisse übersteigen.

Es bedarf schon einiger Standfestigkeit, diesem Sog zu widerstehen, auch und gerade wenn das Einkommen steigt, und Überlegenheit, um nicht unbesehen den allgemeinen Wettlauf mitzumachen. Hier liegen wichtige Aufgaben einer Pädagogik, die dem Leben dienen will. Gesellschaftspolitisch kann kaum mehr geschehen, als den objektiv wesentlichen Zielen, die in der

allgemeinen Entwicklung zu kurz kommen, eine gewisse „publicity" zu verschaffen und Anreize für einen entsprechenden Spar-Einsatz zu schaffen; mindestens muß dafür gesorgt werden, daß der so Sparende nicht auch noch wirtschaftlich der Dumme ist.

Letztlich überzeugend ist erst das Vorbild, das so etwas wie einen gegenpoligen Verhaltensstil in der modernen Verbrauchskultur schaffen könnte, — eine Tatsache, deren gesellschaftliche Bedeutung die moderne Soziologie erst wieder zu erkennen beginnt. Vorbild kann weder der puritanische Knauser sein, dem der Besitz obersten Wert bedeutet, noch der in den Nebel der modernen Spesenkultur vorgedrungene Nur-verdiener, dem das Geld locker in der Tasche sitzt. Entscheidend ist, den zivilisatorischen Fortschritt in seinen Möglichkeiten sinnvoll auszunutzen, d. h. vom Menschlich-Geistigen her zu beherrschen. Hinter der Entrüstung darüber, daß sich der junge Arbeitnehmer einen Wagen oder ein teures Photogerät kauft, steht nur allzuoft ein „bürgerliches" Vorurteil, das noch in den Kategorien des „standesgemäßen" Lebens denkt. Gegen solche Einkommenverwendungen ist, wenn sie klug abgewogen sind, nichts einzuwenden, schon gar nicht mit dem Hinweis auf mangelnden Sparsinn. Immerhin liegt der Sinn der Wirtschaft allgemein, und des Arbeitseinsatzes im besonderen, nicht in einem noch so stolzen Produktionsmittelapparat und Kapitalstock, sondern in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse im Verbrauch. Eine soziale Marktwirtschaft, die diesen Namen verdienen will, hat hier für die breiten Schichten ein Versprechen einzulösen. Wenn in einem solchen Zusammenhang schon ein Problem zu besorgen ist, dann liegt es darin, daß die erstandenen Gebrauchsgüter nicht bloß „Anschaffungen" bleiben, sondern einem erfüllten Leben dienstbar werden, so daß der Mensch ihrer innerlich wirklich froh wird. Diese Frage läßt sich nicht durch Verzicht auf Verbrauch lösen, noch ist sie auf bestimmte Gesellschaftsschichten beschränkt. Sie bleibt Problem auf jeder neuen Stufe des Lebensstandards, auch dann, wenn der Wagen, der Kühlschrank und das Fernsehgerät im Sozialstil längst als selbstverständliche Bestandteile der Lebenshaltung gelten. Das Gerede von der nimmersatten Unzufriedenheit der „Massen" ist angetan, zwei Tatsachen zu überdecken: daß es auch so etwas wie „Wachstumsschwierigkeiten" in der Ordnung des Verbrauchs gibt, wenn nämlich vorher durch das niedrige Einkommen hier besondere Probleme gar nicht erst aufkommen konnten; und zum anderen, daß es um ein sozialwirksames Vorbild noch schlecht bestellt ist.

### *Zweckmäßige Verwendung der Mittel*

Neben der ausgewogenen Zielwahl gehört der zweckmäßige Einsatz der Mittel zur Voraussetzung des Sparens. Wer für ein Ziel, gleich welcher Art und Größe, mehr aufwendet, als erforderlich ist oder falsche Mittel einsetzt, handelt alles andere als sparsam, er verschwendet und vergeudet. Er verstößt gegen den Grundsatz der Zweckmäßigkeit, der für alle Lebensbereiche

gilt (auch für den der Caritas und des künstlerischen Schaffens). Vernünftiger Mitteleinsatz ist das Grundgesetz alles Wirtschaftens.

In der Verwendung des persönlichen Einkommens scheint das Haushalten mit den begrenzten Mitteln eine klare Sache der Vernunft zu sein. Immerhin könnte auch hier auf einige „Fallen" hingewiesen werden. Zum Beispiel darauf, daß der niedrigste Preis eines Gebrauchsgutes im Hinblick auf seine Nutzdauer durchaus nicht immer der billigste ist. Auch für den zweckmäßigen Einsatz der Mittel spielt die Zeit, der Blick auf morgen, eine Rolle. Zum anderen ist es natürlich möglich, sich auf dem Kreditweg zum Einkommen einer Einkommensperiode zusätzlich Mittel zu verschaffen, etwa um ein größeres Gut unmittelbar anschaffen zu können. Heute haben Ratenkäufe und Verbraucherkredite bei uns einen beträchtlichen Umfang angenommen. Gewiß kann es Fälle geben, wo auf der einen Seite die Dringlichkeit des Bedarfs und auf der anderen die Sicherheit des Arbeitsplatzes und feste Verbrauchsgewohnheiten es nahelegen, Einkommensteile, die erst noch zu verdienen sind, auf solche Weise ausnahmsweise im vorhinein zu binden. Im allgemeinen aber wird dem Verbraucher im Interesse eines zweckmäßigen Einsatzes seiner Mittel hierin große Zurückhaltung anzuraten sein, zumal, soweit es sich um verhältnismäßig kurzfristige Gebrauchsgüter, z. B. Textilien, handelt. Zinskosten und Ratenzuschläge machen den Kauf in der Regel zu einem schlechten Geschäft. Das gilt auch, wenn man in Rechnung stellt, daß inzwischen eine gewisse Preissteigerung für das Produkt möglich erscheint. Das „Liquiditätsargument" (anderweitiger produktiver Einsatz der freibleibenden Einkommensteile) kann heute für den Haushalt der Familie, die strukturell nur mehr eine „Konsumtionseinheit" darstellt, kaum eine Bedeutung haben. Im übrigen ist es eine Erfahrungstatsache, daß das Sparen „hinterher" zumeist als drückende Last empfunden wird. Es hat in keiner Weise den erzieherischen Wert einer vorausplanenden freien Ansammlung der Mittel; ganz davon zu schweigen, daß das Glück des Käufers auf Kredit eben doch leicht schartig und die Wertschätzung des erstandenen Gutes in Mitleidenschaft gezogen wird.

Am wichtigsten für eine überlegte Einkommensverwendung bleibt die Prüfung der Preiswürdigkeit der angebotenen Güter. Ohne Zweifel ist es hier um die Vorbedingungen: Materialkenntnisse, Marktüberblick und Kaufdisziplin (wenn man nicht sogleich das Richtige findet), heute beim einzelnen Verbraucher in der Regel nicht allzu gut bestellt. Schon darum steht die „Königswürde" des Verbrauchers auf recht schwachen Füßen, wenn man einmal von dem ohnehin erschwerenden Umstand absieht, daß die Verbraucherentscheidung um so weniger über die Erzeugung bestimmen kann, je länger die Reihe der Erzeugungs- und Verteilungsstufen und je begrenzter die Anpassungsfähigkeit der Wirtschaft ist. Immerhin muß mangelnde Kaufdisziplin die Tendenz zu Verkäufermärkten mit entsprechendem Preisdiktat verstärken. Die Freiheit der Wahl bleibt gewiß unberührt; aber die

Möglichkeiten, zwischen denen gewählt werden kann, verringern sich. Auch von hierher wird ersichtlich, wie sehr eine Monopolbildung zu bekämpfen ist.

Wertvolle Hilfe für einen überlegten Einsatz der Mittel des Verbrauchers leisten die Genossenschaften. Eine Wirtschafts- und Finanzpolitik, der es um die „soziale" Marktwirtschaft geht, tut gut daran, sie in ihrer wettbewerbsverstärkenden Aufgabe zu fördern (ohne dabei über die Hürden einer formalen Gleichbehandlungsideologie zu stolpern). In Ländern, in denen sich das Marktgeschehen allgemein noch in robusteren Formen abspielt, wie z. B. in den USA, schwingen zudem Hausfrauenverbände das Kriegsbeil einer Güte- und Preisprüfung, wohl wissend um die wirtschaftliche Macht, die in der Verfügung über das Haushaltsbudget liegt.

Sollte man einen Ausschnitt aus der Einkommensverwendung nennen, in dem heute der zweckmäßige Einsatz der Mittel besonders gefährdet zu sein scheint, so wäre auf den sogenannten Kulturkonsum hinzuweisen. Bei wachsender Freizeit und steigenden Masseneinkommen nimmt seine Bedeutung stark zu. Gewiß ist es auf diesem Gebiet schwieriger, Aufwand und Nutzen unmittelbar zu vergleichen. Vieles an dem ziemlich unbekümmerten Mitteleinsatz mag auch auf eine besondere „Freizeitmentalität" zurückgehen. Aber man wird doch den Eindruck nicht los, daß die stille, aber darum nicht weniger handfeste Ausbeutung, die gelegentlich des modernen Kulturkonsums stattfindet, damit zusammenhängt, daß dieser Produktionssektor der Wirtschaftsgesellschaft viel zu lange in der wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Kritik ausgespart und im Dunkeln gelassen worden ist. Dabei erscheint hier für den Produzenten nichts leichter, als auf die Unvernunft und das Sentimental-Primitive im modernen Kulturkonsumenten zu spekulieren und dabei gute Geschäfte zu machen. An wirksamen Gegenmaßnahmen fehlt es noch weitgehend.

Hinzu kommt, daß gerade auf diesem Gebiet der Einkommensverwendung ein eigentlich verfehlter Einsatz der Mittel nicht eben selten sein dürfte: es muß z. B. fraglich sein, ob das vernünftige Ziel, sich im Sport zu erholen und innere Freude zu gewinnen, durch die Lösung einer teuren Eintrittskarte zu einem Schau-Box-Matsch überhaupt erreicht werden kann; besser wäre es, selbst Sport zu treiben und sein Geld in die dazu notwendigen Geräte zu stecken.

Haushalten mit dem eigenen Einkommen muß sich im sparsamen Umgang mit fremden Mitteln und in ihrem vernünftigen Einsatz fortsetzen, z. B. im Betrieb. Die „Unkostenproduktion", die seinerzeit infolge einer fragwürdigen Gestaltung des Steuersystems einriß, war sicherlich kein Ruhmesblatt und mußte auch sozio-psychisch nachteilige Fernwirkungen zeitigen. „Rationalisierung" bleibt Aufgabe für alle Betriebsangehörigen. Geschickte Anreizsysteme können das Mitdenken und das Verantwortungsbewußtsein des Arbeitnehmers fruchtbar machen. In dem ewigen Wettkampf um technische Modernisierung des Produktionsmittelapparates hat allerdings die wirt-

schaftliche Planung den Ausschlag zu geben, wenn anders nicht ein technisch zwar eindrucksvoller, aber — am Betriebszweck gemessen — eben doch verfehlter und somit verschwenderischer Einsatz der Mittel stattfinden soll.

Es gibt auch ein „Sparen" am falschen Platz. Der Finanzminister zum Beispiel und seine parlamentarischen Kollegen stehen bei der Menge der gleichzeitig auf die begrenzten Mittel einstürmenden Anforderungen immer in der Gefahr zu versuchen, möglichst vielen Wünschen zu entsprechen, indem beim einzelnen Vorhaben „Einsparungen" gemacht werden. Das kann zur Gefährdung eines glücklichen Zweck-Mittel-Verhältnisses führen und führt tatsächlich oft dazu. Demgegenüber kommt es darauf an, im Rahmen einer politischen Rangordnung bei den vordringlichen Zielen ganze Arbeit und einen entsprechenden Einsatz zu leisten. Es bedarf nicht erst des (freilich exzentrischen) Beispieles eines „Kuchenausschusses", um zu sehen, wohin ein anderer Marschweg und ein „Sparen" am falschen Platz gelangen müssen.

Die Organe der öffentlichen Meinung tun sicherlich gut daran, die Staatsausgaben aufmerksam zu verfolgen. Etwas anderes ist es dagegen, wenn etwa in der Kritik an der öffentlichen Bautätigkeit der Gesichtspunkt der Nutzungsdauer und Leistungsmöglichkeit unserer Verwaltung oft schlicht unter den Tisch fällt und eine Vorstellung genährt wird, als seien hier Baracken so etwas wie der ökonomischen Weisheit letzter Schluß.

Allgemein sollte nicht übersehen werden, daß das, was dem treusorgenden Hausvater sehr zur Ehre gereicht, sich bei einem modernen Finanzminister noch lange nicht sonderlich gut auszunehmen braucht: Steuerhortung ist kein „Konsumverzicht", der in der nächsten Wirtschaftsperiode durch Mehrausgaben fruchtbar gemacht werden könnte. Es kann sogar in der Wirtschaft ein Zusammentreffen von Umständen geben — und in der großen Krise der 30er Jahre war dies der Fall —, die dem Finanzminister aus volkswirtschaftlichen Gründen gebieten, über seine Verhältnisse zu leben und sich bei der Notenbank massiv zu verschulden, um Geld unter die Leute zu bringen und auf dem Weg über eine Steigerung der Massennachfrage den erlahmenden Wirtschaftsablauf wieder anzukurbeln.

### *Einträgliches Sparen*

Die vernünftige Zielauswahl und der rationelle Mitteleinsatz machen den „vollwertigen Wirtschaftsbürger" aus, auch wenn er es nie zu einem Bankkonto bringen sollte. Vermögensbildung hängt wesentlich von der Einkommenshöhe ab. Die Vorstellung, daß „Kapitalisten" durch Verzicht auf Verbrauch zu ihren Vermögen gelangten, und der Gewinn gleichsam als „Entbehrungslohn" zu rechtfertigen sei, war immer schon ein amüsantes Mißverständnis (siehe die beißende, aber berechtigte Kritik Lassalles). Solche Ver-

mögen sind, wenn man von besonderen Umständen absieht, als Folge einer bestimmten Struktur in der Verteilung des Sozialproduktes, von Kreditschöpfungsgewinnen[1] und neuerdings auch besonderer steuerlicher Maßnahmen (Abschreibungsregelung)[2] entstanden und werden durch „werbende" Anlagen vermehrt. Von einer bestimmten Höhe der Einkommen ab ergibt sich mehr oder weniger ohne Zutun eine Ersparnis; die Entscheidung bezieht sich im wesentlichen nur mehr auf die Art der Anlage, je nachdem welches unter den Motiven des Geltungs-, Sicherungs-, Gewinnstrebens usw. vorherrscht.[3]

Je niedriger das Einkommen, desto spürbarer wird für die Sparentscheidung der Verzicht auf Verbrauch. Immerhin kann dem je nach der Anlageart der Geldersparnis der Anreiz der Gewinnerzielung (und gegebenenfalls der Steuereinsparung) gegenüberstehen, sofern es sich eben nicht um ein Horten der Beträge im Strumpf handelt.

Wie steht es um solche Anlagearten für den „kleinen Sparer"? Sicherheits- und Zweckmäßigkeitsgründe lassen es geraten erscheinen, das Einkommen über ein Konto bei einem Sparinstitut laufen zu lassen. Der mögliche Zinsgewinn für die jeweiligen Restbestände (wie auch bei den verschiedenen Formen des Zwecksparens) wird kaum mehr als eine willkommene Beigabe sein und dürfte als solche auch angesehen werden. Bei zeitlicher Bindung der Einlage treten gewisse Steuervorteile hinzu; die Spar- und Versicherungsinstitute haben sich hier manche zugkräftige Formen einfallen lassen. Das Kontensparen wird seine Bedeutung für das Zwecksparen behalten. Sein Vorteil liegt darin, daß die Einlagen schnell und verlustlos flüssig gemacht werden können. Für ein Vorsorgesparen über lange Zeiträume steht dem indessen ein Kaufkraftrisiko gegenüber; es ist bei der leicht inflatorischen Entwicklung, die nun einmal den modernen wachsenden Wirtschaften mit Vollbeschäftigung anzuhaften scheint, nicht wegzudiskutieren. Ähnliches gilt für das Versicherungssparen.

Können auch beim Zwecksparen (z. B. für die Möbel der Aussteuer) und Vorsorgesparen (z. B. „Studienversicherung") über eine gewisse Zeitdauer ansehnliche Guthaben auflaufen, so wird man doch von einer Vermögensbildung im engeren Sinn erst dort sprechen, wo Einkommensteile ertragbringend angelegt werden können, ohne daß mit dem Sparmotiv als solchem eine fristgebundene Verwendung der Ersparnisse für den Verbrauch verbunden wäre. Früher war es breiten Kreisen des Mittelstandes möglich, Einkommensteile in Anleihen, Pfandbriefen und Kommunalobligationen anzulegen. Heute erfolgt die Übernahme festverzinslicher Wertpapiere (zumeist recht gut ausgestattet) nur zu einem verschwindenden Bruchteil durch „private" Sparer. Eine Elite der Arbeitnehmerschaft hat bis zu einem gewissen Grad Zugang zum Genossenschaftseigentum in seinen verschiedenen For-

[1] Dazu: *H. Willgerodt*, in: Ordo, 7 (1955) 169f.
[2] Dazu: *M. Lohmann*, in: Kapitalbildung und Kapitalverwendung, Berlin 1953, 175ff.
[3] Dazu: *E. Preiser*, Bildung und Verteilung des Volkseinkommens, Göttingen 1957, 9ff.

men gefunden. Mit Hilfe des sozialen Wohnungsbaues konnte ein kleiner Teil zu Wohnungseigenheimen gelangen.

Im übrigen ist die Masse der unselbständig Erwerbstätigen über das Eigentum an langfristigen Gebrauchsgütern nicht hinausgekommen. Ihre Ausgangslage zum Erwerb von Kapitaleigentum ist dadurch ungünstig, daß es sich jeweils um begrenzte Einkommensteile handelt, die der einzelne der Vermögensbildung zuführen kann. Zudem stehen ihm keine Erfahrungen in Geschäften mit Wertpapieren zur Verfügung, und mögliche Verluste müßten ihn bei der schmalen Einkommensbasis unverhältnismäßig hart treffen. Auch ist nicht auszuschließen, daß der Arbeitnehmer gegebenenfalls plötzlich gezwungen sein kann, seine Anlagewerte aus dringendem persönlichem Bedarf einzulösen. Soweit tatsächlich die Einkommenshöhe eine begrenzte Vermögensbildung zuläßt und der Arbeitnehmer zu diesem Zweck sparwillig ist, stehen ihm nicht eben viele Wege offen, die ihm unter Berücksichtigung seiner besonderen Lage den Zugang zu der vergleichsweise einträglichsten, sichersten und heute bestimmenden Vermögensform, der Unternehmensbeteiligung, bahnen.

Hier scheint die Sparmöglichkeit bei Investmentgesellschaften[4] eine Lücke auszufüllen. Investmentbanken sind Sammelbecken für kleine Kapitaleinlagen; die aufkommenden Mittel werden sachkundig in börsengängigen Wertpapieren angelegt. Das Risiko ist dadurch herabgedrückt, daß die Anlagewerte nach Wertpapierarten gemischt und nach Wirtschaftszweigen und -gebieten gestreut sind. Die Gesellschaft darf nicht mehr als einen bestimmten Hundertsatz ihres eigenen Anlagevermögens in Werten ein und desselben Unternehmens binden. Der Sparer erhält für seine Einlage (Stückelung 50,— oder 100,— DM) einen Anteilschein, ein Zertifikat, das nach Bruchteilen auf das gesamte Anlagevermögen der Gesellschaft bezogen ist. Die Einleger sind Eigentümer des Anlagevermögens zur gesamten Hand. Der Wert der einzelnen Anteilscheine steigt gleichmäßig im Ausmaß der Kurssteigerungen der gesamten Anlagewerte der Gesellschaft an der Börse. Der Gewinn, den das Anlagevermögen Jahr für Jahr abwirft, wird zu gleichen Teilen auf die Anteilscheine umgelegt. In ähnlicher Weise verteilt sich auch ein möglicher Kursverlust einzelner Anlagewerte auf die Gesamtzahl der Einleger und trifft so den einzelnen nicht in voller Schärfe. Die Investmentgesellschaft muß jederzeit zur Rücknahme eines Anteilscheines bereit sein. Sie tritt nur als Treuhänderin der Einleger auf. Trotz seiner offenkundigen Vorteile wird dieser Sparweg nur in dem Maß für die Arbeitnehmer fruchtbar sein können, als sie in der Lage sind, wirklich Vermögen zu bilden, ihre Einlage also mehr ist als ein Notgroschen.

Darüber hinaus dürfte eine Breitenwirkung eines solchen noch ungewohnten Sparweges davon abhängen, daß sich die Gewerkschaften, gegebenenfalls

[4] Vgl. *B. Molitor*, Investmentgesellschaften-Instrument der Eigentumsbildung, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 7 (1956) 419ff.

mit eigenen Gründungen, einschalten und ihr Vertrauenskapital fruchtbar machen. Die Treuhandform der Investmentgesellschaften ist mit dem Nachteil behaftet, daß die Einleger nicht unmittelbar Einfluß auf die Geschäftspolitik haben, z. B. auf die Ausübung des Stimmrechts für die Papiere, die die Gesellschaft erworben hat.

### *Volkswirtschaftliche Gesichtspunkte*

Selbstverständlich kann die individuelle Einkommenverwendung, die einer vernünftigen Zielauswahl und einem rationellen Mitteleinsatz folgt, auch volkswirtschaftlich niemals verfehlt sein, so wahr alle Wirtschaft der Unterhaltsfürsorge im vollen menschlich-geistigen Sinn zu dienen hat (und nicht irgendwelchen Knappheitsideologien), sondern auf dem Rationalprinzip aufgebaut (und nicht nach Monopol- und Verdienerinteressen ausgerichtet) ist. Im Gegenteil, eine sinnvolle Wirtschaftspolitik wird jener Zielwahl und diesem Mitteleinsatz durch die gesamtwirtschaftlichen Daten, die sie setzt, Anreize zu bieten und zum Durchbruch zu verhelfen suchen. — Davon abgesehen stehen unter volkswirtschaftlicher Rücksicht die Wirkungen der Einkommensverwendung auf den Wirtschaftskreislauf nach Gesamtgrößen im Vordergrund, wenn einmal eine bestimmte Verteilung des Sozialprodukts als gegeben vorausgesetzt ist. Da ist das Sparen (im Sinn einer nicht-konsumtiven Nutzung der in der Zeitperiode erzeugten Güter) an und für sich nicht bedeutungsvoller als der Verbrauch. Darin hat Keynes vollkommen recht.[5] Die Rede von der Übernahme der „Last" der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung vertauscht in unzulässiger Weise die Ebenen der Beurteilung; der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung zuliebe hat noch niemand gespart und wird niemand ehrlicherweise sparen. Man wende nicht ein, daß der Mensch verhängnisvollerweise stets dazu neige, die wirtschaftlichen Früchte zu pflücken, ehe sie reif sind. Die Erfahrung hat gezeigt, daß dem durchaus nicht immer so ist; das Gegenteil war genau so möglich; das hängt eben von der gesamtwirtschaftlichen Lage ab.

Volkswirtschaftlich entscheidend ist jeweils die Abstimmung zwischen Sparen und Verbrauch, so daß keine Störungen des Wirtschaftskreislaufes eintreten (Beschäftigungsrückgang einerseits, Kaufkraftminderung des Einkommens anderseits). Kommt es z. B. in einer Wirtschaft mit technisch hochstehendem Produktionsmittelapparat zu einem Absinken der Massennachfrage und damit zu einer Abnahme der Gewinnerwartungen der Unternehmer, sinken die Investitionen unter die Ersparnis ab; Produktionskräfte drohen brachzuliegen: Hier hilft nur eine Steigerung des privaten Verbrauchs und der öffentlichen Ausgaben. (Damit wird natürlich nicht etwa dem einzelnen Einkommenbezieher unter volkswirtschaftlicher Rücksicht geraten,

[5] Vgl. auch *O. v. Nell-Breuning*, Das Ethos des Sparens in der Keynes'schen Kritik, in: Die neue Ordnung 7 (1953) 18ff.

über seine Verhältnisse zu leben). Bei Unterbeschäftigung (ungenutzte Produktionskapazitäten und brachliegende Arbeitskräfte) sind Investitionen möglich, denen keine gleichzeitige freiwillige Ersparnis gegenübersteht. In einem solchen Fall käme es darauf an, die Wirtschaft ausreichend mit Geldmitteln zu versorgen, vor allem mit günstigen Krediten.

Hat eine Volkswirtschaft demgegenüber ihren Produktionsmittelapparat erst oder wieder aufzubauen und auf den technischen Hochstand zu bringen, so ist das nicht ohne eine mehr oder weniger strenge Drosselung des Verbrauches zugunsten der vorgängigen Investition möglich. Die auf den Verbrauch zugeschnittenen Masseneinkommen müssen verhältnismäßig niedrig gehalten werden und können nur langsam ansteigen. Soweit freiwillige Ersparnisse nicht hinreichen können, wird es nicht ohne die stillen Zwangssparprozesse über die Preise (Selbstfinanzierung der Unternehmen) und die Steuern (öffentliche Investitionen, „Steuergeschenke" an die Unternehmen) abgehen. Der deutsche Wiederaufbau nach dem zweiten Weltkrieg hat dafür ein klassisches Beispiel geliefert.

Daß hier jahrelang ein unverhältnismäßig großer Teil des erstellten Sozialproduktes der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung zugeführt wurde, dagegen konnte niemand Bedenken erheben, es sei denn, er wollte unser Land in Wald und Wiese verwandeln. Auf einem anderen Blatt steht allerdings, ob es notwendig oder auch nur zweckmäßig war, daß dieser riesige Substanzzuwachs des volkswirtschaftlichen Produktionsmittelapparates eigentumsmäßig wieder nur denen zufiel, die schon an einem Unternehmen beteiligt waren, also Vermögen besaßen.

Die liberale Nationalökonomie glaubte noch daran, daß der freie Zins es zuwege bringen könne, das Angebot an Geldersparnis und die Kapitalnachfrage zu Investitionszwecken selbsttätig auszugleichen. Wir wissen heute, daß dem im spätkapitalistischen Wirtschaftssystem keineswegs so ist. Man kann hier einer Lenkung nicht entraten. Gerade der Umstand, daß der Sparträger und der Investitionsträger nicht zusammenfallen, muß eine selbsttätige Abstimmung unsicher und unzureichend machen. Das besagt natürlich nichts dagegen, daß für einen richtigen Einsatz der Kapitalmittel die Auswahlfunktion des Kapitalmarktzinses wichtig bleibt. Starke Selbstfinanzierung der Unternehmer schließt die Gefahr in sich, daß Fehlanlagen getätigt, Überkapazitäten gebildet werden; sie leistet einer Verfestigung von Monopolstellungen Vorschub.

Zwischen den äußersten Fällen, sagen wir der Depression der 30er Jahre und des deutschen Wiederaufbaues nach dem 2. Weltkrieg, gibt es eine ganze Skala von Situationen, bei denen der Akzent für das Problem der Abstimmung zwischen Sparen und Verbrauch je unterschiedlich zu liegen kommt. Immer muß, wenn die Produktivität der Wirtschaft steigen soll, ein bestimmter Teil des jeweils erstellten Sozialproduktes der Ersatz- und Neuinvestition zugeführt, also in entsprechendem Umfang durch Sparen Kapital

gebildet werden. In einer mehr oder minder vollbeschäftigten Wirtschaft sind der Ausweichmöglichkeit der Geldschöpfung enge Grenzen gesetzt, will man nicht Gefahr laufen, daß durch allgemeine Preissteigerungen die Einkommen in ihrer Kaufkraft ausgehöhlt werden (Zwangssparen durch die Einkommen-Preis-Entwicklung). Ein gewisses Polster bietet hier allenfalls eine aktive Außenhandelsbilanz.

Unter der gleichen Voraussetzung kann auch eine Erhöhung der auf den Verbrauch zugeschnittenen Löhne preissteigernde Wirkung haben; dann nämlich, wenn sie aufs Ganze gesehen den Anstieg der Arbeitsproduktivität in der Zeitperiode überschreitet. Als Kontrakteinkommen sind die Löhne Herstellungskosten und gehen in die Preisberechnung der Unternehmen ein. Die sogenannten Grenzbetriebe, die die erhöhten Kosten nicht verkraften können und nunmehr unrentabel werden, müssen schließen; es kann zu einem gewissen Beschäftigungsrückgang kommen, der jedoch bei sonst angespanntem Arbeitsangebot verhältnismäßig schnell wieder auszugleichen ist. Die Mehrzahl der Unternehmen könnte gewiß danach streben — und das wäre eigentlich das Ziel einer vorpreschenden „aktiven" Lohnpolitik —, die erhöhten Lohnkosten durch Rationalisierungsgewinne wettzumachen, wozu allerdings meist ein gewisser Kapitaleinsatz notwendig wird. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Versuch gemacht wird, die Lohnmehrkosten auf die Preise abzuwälzen. Das wird erleichtert in einer monopolistisch verfilzten Wirtschaft, bei vorherrschenden Verkäufermärkten und — was oft übersehen wird — bei starker Exportbindung, soweit der ausländische Preis ohnehin höher liegt. Hier kommt es dann zu einem Zwangssparen über die Lohnkosten-Preis-Entwicklung. Inwieweit die Einkommenswirkung einer „aktiven" Lohnpolitik ihrerseits dann noch über die Nachfrage die Tendenz zur Preistreiberei verstärkt, hängt davon ab, welcher Teil der Lohnerhöhung gespart wird; und bei konsumtiver Verwendung: wie es um die Vorräte und Kapazitätsausnutzung der Verbrauchsgüterherstellung und gegebenenfalls um entsprechende Einfuhrmöglichkeiten bestellt ist. Langfristig käme es auf die Anpassungsfähigkeit der Wirtschaft in Richtung auf eine Kapazitätsausweitung der Verbrauchsgüterproduktion an.

Man sieht, daß es nicht so einfach ist, Preissteigerungen und Kaufkraftminderung eindeutig einer Ursache zuzuordnen, z. B. einer Lohnerhöhung. Immerhin ist, aufs Ganze gesehen, festzuhalten: die Neuinvestitionen, die der technische Entwicklungsstand, das Bevölkerungswachstum und die Ausweitung des Wohlstandes erfordern, müssen in der vollbeschäftigten Wirtschaft durch gleichzeitige echte Ersparnis gedeckt werden. Die Verbrauchseinkommen können nur im Ausmaß der laufenden Produktivitätsentwicklung, d. h. des Wachstums des konsumierbaren Teiles des Sozialproduktes, angehoben werden.

Faßt man eine einzelne Volkswirtschaft, z. B. die der Bundesrepublik, ins Auge, so erfordern unsere Überlegungen eine Ergänzung: Das Ausmaß, in

dem bei entwickeltem Produktionsmittelbestand je und je neuinvestiert wird, läßt einen gewissen Freiheitsgrad zu; es unterliegt keineswegs einer blinden, unabänderlichen Notwendigkeit, so wahr eine Steigerung der Investition um jeden Preis nicht als vernünftiges volkswirtschaftliches Ziel gelten kann. Im Gegenteil: Die aufs äußerste erhöhte Investitionsrate des Sozialproduktes der Wiederaufbaujahre kann bei uns auf die Dauer nicht gehalten werden. Es muß (nicht nur der Verbrauch absolut, sondern auch) die Verbrauchsrate des Sozialproduktes im Verhältnis zur Investitionsrate angehoben werden, wenn langfristig Beschäftigung und Wachstum der Wirtschaft gesichert sein sollen. Die Massennachfrage darf nicht hinter der vollen Ausnutzung der neugeschaffenen Produktionskapazitäten zurückbleiben. Das Gelingen einer solchen Umstellung ist wesentlich eine Frage des Größen- und Zeitmaßes. Die oben aufgezeigten Zusammenhänge sind keineswegs unwirksam: durch geschicktes Vorgehen können aber die Gefahren gebannt werden. Es kommt alles darauf an, daß die möglicherweise in Teilbereichen und zeitweilig auftretenden Preissteigerungen Anpassungserscheinungen bleiben, die durch die gesamtwirtschaftliche Entwicklung wettgemacht werden. Dazu bedarf es der ganzen Kunst moderner Wirtschaftspolitik.

### *Neuinvestition und Vermögensbildung der Arbeitnehmer*

Wie man die Dinge auch wenden mag, es bleibt ein beträchtlicher Teil des Sozialproduktes, der je und je der Neuinvestition zugeführt werden muß. Einkommenmäßig kann sich dieser Teil des Sozialproduktes nur bei solchen Beziehern niederschlagen, die die entsprechenden Beträge auf die Dauer und im Durchschnitt wieder der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung zuleiten, also sparen. In der Vorstellung der liberalen Nationalökonomie war nur Unternehmern und Kapitalbesitzern diese Art Vermögensbildung zuzutrauen. Karl Marx stimmte grundsätzlich überein, nur daß er die wenigen großen Kapitalisten durch den einen Überkapitalisten „Staat" ersetzt wissen wollte.

Der zweite Weg würde das Ende einer freien Wirtschaft bedeuten. Aber auch der erste birgt auf die Dauer nicht minder große Gefahren für die Gesellschaft in sich.

Wem es um den Fortbestand unserer Gesellschaftsform ernst ist, wem es um eine zu Buch schlagende Vermögensbildung auch auf seiten der unselbständig Erwerbstätigen geht, die dem Sparsinn neuen Auftrieb gibt, der kann sich nicht damit zufrieden geben, daß in einem gewissen Gleichschritt mit der Produktivitätsentwicklung die Verbrauchseinkommen angehoben werden. Grundsätzlich wird die Verteilung des je und je erstellten Sozialprodukts so umgeschaltet werden müssen, daß sich die Nettoinvestition zum erheblichen Teil als Vermögen der Masse der Arbeitnehmer niederschlagen kann („Investivlohn"). In dem Ausmaß, in dem das gelingt, ist der Arbeitnehmer erst in der Lage, über die Entwicklung der Volkswirtschaft (Investitionsrichtung) vollwertig mitzubestimmen, nämlich durch die Art und

Weise, wie er den zusätzlichen Einkommensteil des Investivlohnes der Kapitalbildung zuführt.[6]

Eine solche verteilungspolitische Neuordnung hätte freilich zur unerläßlichen Voraussetzung, daß der zusätzliche Einkommenteil aufs Ganze gesehen auch tatsächlich in irgendeiner Form gespart wird. Machte man den Versuch, ihn sofort und in beträchtlichem Umfang für den Verbrauch zu verwenden, so liefe das darauf hinaus, ihn über die dann unausweichlich steigenden Preise wieder den Unternehmern zurückzuschenken. Wohlgemerkt: hier wird nicht das Ansinnen gestellt, etwas auf die hohe Kante zu legen, was man genau so gut verbrauchen könnte (Konsumverzicht); die Einkommenserhöhung des Investivlohnes ist nur und insoweit möglich, als sie schwergewichtig als Kapitalanlage verwandt und ins Vermögen genommen wird. Maschinen und Fabrikhallen kann man nicht essen. Anderseits hätten die Arbeitnehmer nunmehr neben der herkömmlichen Lohnpolitik, die auf wachsenden Verbrauch im Gleichschritt mit der Produktivitätsentwicklung abgestellt ist, ein zweites Mittel in der Hand, um die Unternehmerwirtschaft in die Zange zu nehmen: die nichtkonsumtive Verwendung von Einkommensteilen treibt das mögliche Lohneinkommen in die Höhe.

Mit Zwang ist zur Sicherung einer solchen Einkommensverwendung nichts auszurichten (wiewohl es erstaunlich bleibt, wie wenig Anstoß an den stillen Zwangssparprozessen über Preise und Steuern genommen wird). Wirtschaftliche Anreize, geeignete Sparformen (etwa Investmentbanken) und gegebenenfalls freiwillige, solidarische Bindungen der Arbeitnehmer bieten sich als Wege an. Hier wie auch für die aufklärende Beeinflussung auf das Ziel der Vermögensbildung hin ist die Haltung der Gewerkschaften entscheidend.

Man hat gesagt, der günstigste Zeitpunkt für die hier ins Auge gefaßte strukturpolitische Maßnahme, die stürmische Wiederaufbauperiode, sei verpaßt. Daran mag unter gewissem Blickpunkt etwas Richtiges sein. Anderseits liegt der Vorteil der gegebenen Lage darin, daß das, was seinerzeit mit Sicherheit nur unter Zwangsvorkehrungen zu erreichen gewesen wäre, nämlich die nichtkonsumtive Verwendung des zusätzlichen Einkommensteiles, angesichts der erreichten durchschnittlichen Einkommenshöhe, des mehr oder minder gesättigten Nachholbedarfes und der gefestigten Verbrauchsgewohnheiten leichter auf dem allein anzustrebenden Weg der eigenverantwortlichen Einsicht und der freiwilligen Bindung möglich erscheint. Die eigentlichen Schwierigkeiten stellt die Anlaufperiode. Sie leiten sich nicht von der Kapitalmarktlage her; denn wenn etwas als sicher gelten kann, dann ist es der Umstand, daß mit der neuen Einkommensverteilung der Kapitalmarkt flüssig und funktionsfähig wird. Die Ungewißheiten liegen nicht zuletzt darin, wie der Unternehmer auf die neue Situation reagieren wird und wie sich die gewerkschaftliche Lohnpolitik einspielt.

---

[6] Über die „unterschiedliche Fruchtbarkeit der Sparwege": *F. Voigt*, Die aktuelle Problematik der Kapitalbildung, Stuttgart 1953 (Sonderdruck aus dem Sammelband: Hessischer Sparkassentag 1953).

Ist die Änderung einmal eingefahren, kommt das Gesetz der großen Zahl, das zunächst der Reform gefährlich erscheinen kann (Aufspaltung von Investitionsmitteln in verhältnismäßig kleine Einheiten auf viele Köpfe), ihrem Erfolg entgegen: horizontaler Ausgleich der möglicherweise unterschiedlichen Verwendung der Beträge im Durchschnitt der vielen einzelnen und vertikaler Ausgleich zwischen den verschiedenen zeitlichen Sparbindungen.

# Der Neandertaler

*Der Wandel seines Bildes*

PAUL OVERHAGE SJ

Wohl keine vorzeitliche Menschenform des Eiszeitalters hat eine so verschiedenartige Beurteilung erfahren wie der Neandertaler. Vor hundert Jahren (1856) fand Joh. Carl Fuhlrott (1803—1877) die Reste dieses eigenartigen Menschenschlages und übergab sie dem Bonner Anatomen Schaafhausen zur wissenschaftlichen Bearbeitung. Die Skeletteile (Schädeldach, beide Oberarmknochen, je eine Elle und Speiche, beide Oberschenkelknochen, Bruchstücke des Beckens, eines Schulterblattes und der Rippen) stammten aus der Feldhofer Grotte, die sich in den steilen, heute völlig abgebauten Kalksteinfelsen des Neandertales gebildet hatte, wie dieser Teil des früher hier schluchtenartig geformten Düsselbachtales bei Düsseldorf genannt wird. Seit diesem Fund hat sich die Meinung, die man sich über das Erscheinungsbild, die Geistigkeit und die Stellung des Neandertalers innerhalb der fossilen Vertreter der Menschheit machte, ständig geändert. Dieser Wandel der Auffassungen spiegelt deutlich das Anwachsen der Fossilfunde und wissenschaftlichen Erkenntnisse, den Umbau der Hypothesen über die Herkunft des Neandertalers und seine Beziehungen zu den Jetztmenschen und nicht zuletzt auch den Wechsel in so manchen Vorentscheidungen philosophisch-weltanschaulicher Art wieder. Erst in unsern Tagen scheint der Wandel im Bild des Neandertalers einem gewissen Abschluß zuzustreben und sich eine sachlichere und damit treffendere Beurteilung dieses eiszeitlichen Vertreters der Menschheit durchzusetzen.

## *Das alte Bild*

Man kann sich eines Lächelns nicht erwehren, wenn man heute die ersten, durchaus ernst gemeinten Beurteilungen nachliest, die Wissenschaftler, besonders Anatomen, über den Neandertaler abgegeben haben. Man sah in ihm

einen „mongolischen Kosaken von Tschernitscheffs Armeekorps aus dem Jahr 1814“ oder einen „Greis aus der Merowingerzeit“. Es sollte der Schädel eines „unzweifelhaften Kelten“ sein, eines „alten Holländers“, eines „Wilden, der irgendwo nach Europa verschlagen wurde“ oder gar eines „armen Idioten, der als Einsiedler gelebt habe“. Andere hielten den Schädel für pathologisch, für eine Mißbildung „infolge vorzeitiger Verknöcherung der Nähte“. Virchow, der bedeutende und hochangesehene Pathologe, neigte der gleichen Meinung zu und wußte sogar die Lebens- und Leidensgeschichte des Mannes aus dem Neandertal mit erstaunlichen Einzelheiten zu berichten. „Das fragliche Individuum“, so schreibt er, „hat in seiner Kindheit an einem geringen Grad von Rachitis („Englische Krankheit“) gelitten, hat dann eine längere Periode kräftiger Tätigkeit und wahrscheinlicher Gesundheit durchlebt, welche nur durch mehrere schwere Schädelverletzungen, die aber glücklich abliefen, unterbrochen wurde, bis sich später Arthritis deformans (verbildende Altersgicht) mit andern, dem hohen Alter angehörigen Veränderungen einstellte, insbesondere der linke Arm ganz steif wurde; trotzdem hat aber der Mann ein hohes Greisenalter erlebt. Es sind das Umstände, die auf einen sicheren Familien- und Stammesverband schließen lassen, ja, die vielleicht auf Seßhaftigkeit hindeuten. Denn schwerlich dürfte in einem bloßen Nomaden- oder Jägervolk eine so geprüfte Persönlichkeit bis zum hohen Greisenalter hin sich zu erhalten vermögen“ (zitiert nach Klaatsch). Diese Diagnose einer anerkannten Autorität, die Virchow damals verkörperte, hat ohne Zweifel die richtige Beurteilung der Reste des Neandertalers sehr gehemmt und verzögert.

Alle diese Urteile, so merkwürdig sie uns heute auch anmuten, lassen sich aus der wissenschaftlichen Lage der damaligen Zeit und aus der eigenartigen, bisher völlig unbekannten gestaltlichen Ausprägung der gefundenen Knochenreste verstehen. Um 1856, dem Fundjahr des Neandertalers, war die Auseinandersetzung über die Existenz eines „diluvialen“ oder „fossilen“ Menschen oder, wie man heute sagen würde, eines Menschen aus dem Eiszeitalter, noch in vollem Gang. Es bestand noch eine große Unsicherheit über das Alter von Fundstellen mit versteinerten Menschenresten. Auch die Sinnwandlung des Wortes „Diluvium“ von der ursprünglichen Bedeutung „Sintflut“ oder letzte große Überschwemmung in eine geologische Periode (Eiszeitalter oder Pleistozän) hatte sich noch nicht vollzogen. Erst in den Jahren 1870—1880 wurde die Tatsache mehrerer Vereisungen wissenschaftlich sicher festgestellt und mit dem Aufbau einer „Diluvialgeologie“ begonnen. Das Wort „l'homme fossil n'existe pas“ fand damals noch zahlreiche Verteidiger, die nicht wahrhaben wollten, daß der Mensch mit dem Mammut zusammengelebt habe. Nur wenige Forscher, unter den englischen vor allem der Geologe Ch. Lyell und der Biologe Th. H. Huxley, die beide auch zum Fund aus dem Neandertal Stellung nahmen, unter den deutschen der Entdecker des Neandertalers, Fuhlrott, und der Bearbeiter des Fundes,

Schaafhausen, dachten anders. Schaafhausen äußerte 1858, „daß der Gründe genug vorhanden sind für die Annahme, daß der Mensch schon mit den Tieren des Diluviums gelebt hat" (zitiert nach Narr und v. Uslar). Auch Fuhlrott ist davon überzeugt, daß die Ablagerungen in der kleinen Feldhofer Grotte des Düsselbachtales zur Diluvialzeit erfolgt seien. Daraus schließt er in seinem großen Bericht (1859) über den Neandertalfund, „daß die menschlichen Gebeine des Neandertalers nicht aus der gegenwärtigen, sondern aus einer früheren geologischen Epoche datieren, daß — mit andern Worten — in diesen Knochen antediluviale, also fossile Menschenreste vorliegen müßten" (ebd.). Aber leider ließ sich gerade dieses, wie beide auch erkannt haben, aus den Fundumständen nicht eindeutig erhärten, da vor allem der Nachweis einer ursprünglichen Lagerung der Knochenreste in ungestörten Schichten, die sicher dem Eiszeitalter angehörten, nicht zu erbringen war. Sonst hätte sich wohl das autokratische Urteil Virchows über den Neandertaler eher als unhaltbar erwiesen.

Nicht nur die wissenschaftliche Lage der damaligen Zeit, auch die eigenartige Gestaltung und die fremdartigen Merkmale der im Neandertal gefundenen Menschenknochen ermöglichen uns ein Verständnis der ersten sonderbaren Urteile. „Die Eigentümlichkeiten ihres osteologischen Charakters" (Fuhlrott) mußten überraschen, da man bisher keine ähnlichen Bildungen an menschlichen Skeletten kannte. Sie mußten den Eindruck des Pathologischen erwecken. Diese Beurteilung wurde erst völlig überwunden und Fuhlrotts und Schaafhausens Auffassung endgültig bestätigt, als 1886 in der Höhle von Spy bei Namur in Belgien weitere Skelette des Neandertalers (2 Erwachsene und ein Kind) mit wissenschaftlicher Sorgfalt ausgegraben wurden, so daß auch an ihrer Datierung ins Eiszeitalter nicht mehr gezweifelt werden konnte. Damit war der Fund aus dem Neandertal kein Unikum mehr. Inzwischen sind zahlreiche Fundstellen mit Resten von ungefähr 100 Individuen bekannt worden, die in ihren Merkmalen der Form gleichen, die den Namen gab. Diese typischen oder „klassischen" Neandertaler, mit denen wir uns hier vor allem beschäftigen wollen, zeigen uns, daß dieser Menschenschlag in überraschend einheitlicher Formausprägung besonders in Westeuropa, aber wohl auch auf der Krim (Kiik Koba) und in Mittelasien (Teschik Tasch) verbreitet gewesen ist, und zwar am Ausgang des letzten Interglazials, während des ersten Abschnittes der letzten Vereisung (Altwürm) und eines Teiles der großen Würmschwankung.[1]

[1] In welchen Jahrtausenden vor Christus der Neandertaler gelebt hat, wissen wir nicht mit Sicherheit. Bisher wurden sehr hohe Zahlen angegeben, die meist auf der von Milankowitsch aus den astronomischen Daten der Erdbahnelemente errechneten und von Koeppen, Wegner und Soergel auf die Erdverhältnisse angewandten sogenannten Strahlungskurve aufbauten. Danach wäre das Ende des letzten Interglazials, bzw. der Beginn der letzten (Würm-) Vereisung, auf etwa 120000 v. Chr. und die große Würmschwankung auf etwa 85000—75000 v. Chr. anzusetzen. Nach der neuen Radiokarbon- oder $C^{14}$-Methode zur Berechnung einer absoluten Chronologie des Eiszeitalters, deren Reichweite neuerdings bis auf 40000 Jahre erweitert wurde, soll z. B. die große Würmschwankung

Der Merkmale, die den Neandertaler kennzeichnen und vom Jetztmenschen deutlich unterscheiden, sind sehr viele. Wir wollen jedoch nur wenige, und zwar die besonders auffälligen herausstellen, da sie wohl den Anlaß für die Vorstellung eines geradezu tierhaften Erscheinungsbildes des Neandertalers gegeben haben. Sie kamen damit natürlich der zeitweise, besonders in den ersten Jahrzehnten der Abstammungslehre weit verbreiteten, aber auch heute noch nicht überwundenen Meinung entgegen, daß sich das Werden des Jetztmenschen und seines Geisteslebens über unter- und halbmenschliche Vorstufen vollzogen habe, wobei natürlich dem Neandertaler ein Platz auf der halben Wegstrecke zudiktiert wurde. Diese zugrundliegende unbewiesene Annahme oder Vorentscheidung spürt man deutlich aus vielen Schilderungen der Lebensart des Neandertalers und aus manchen Lebendrekonstruktionen heraus.

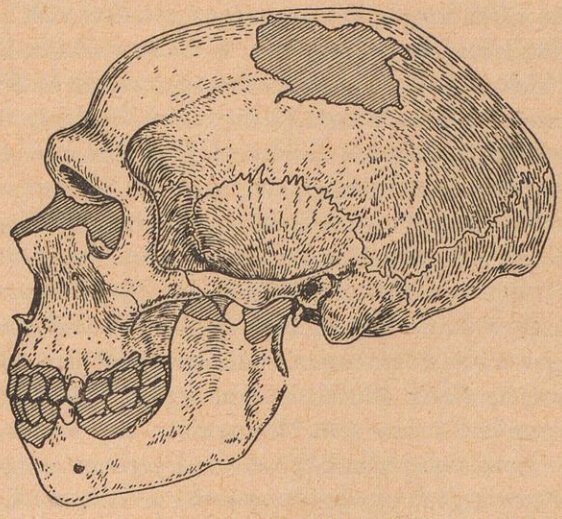
Da haben wir zunächst die stark nach hinten gekrümmten Oberschenkelknochen. Sie sind in dieser extremen Ausbildung allerdings nur von vier Erwachsenen (Neandertal, Spy, La Chapelle aux Saints, La Ferrassie I) bekannt, wie Weinert (1955) betont. Sie scheinen wohl kein allgemeines Merkmal gewesen zu sein, da z. B. das zweite Skelett von La Ferrassie schlankere und gerade Oberschenkel besitzt. Wegen dieser ungewöhnlichen Krümmung in Verbindung mit der Ausbildung gewisser Gelenkflächen äußerten manche Forscher die Meinung, daß man sich den auf beiden Beinen stehenden Neandertaler in etwas vorgebeugter Oberkörperhaltung vorzustellen habe. Das ist aber nicht der Fall gewesen, wie Arambourg neuerdings gezeigt hat. Der Neandertaler konnte völlig aufrecht gehen. Auf jeden Fall wurde aber diese Sonderheit maßlos übertrieben und diente zur Untermalung eines tierischen Bildes des Neandertalers. „Dieser Urmensch", schreibt z. B. Reinhard, „konnte die Knie noch nicht durchdrücken, d. h. die Beine nicht ganz strekken. Obschon guter Läufer, war er noch mehr als Kletterer gebaut wie seine baumbewohnenden Ahnen. Viel wird er noch auf die Bäume geklettert sein, um sich dort seine Hauptnahrung zu suchen. Mehr Tier als Mensch, führte er ein unstetes Dasein, nur darauf bedacht, wie er seinen Hunger stillen könne." Diesem Urteil liegt die eben genannte Vorentscheidung zugrunde.

Der Neandertaler war gewiß nur ein untermittelgroßer (etwa 1,60 m), untersetzter Mensch mit breitem Brustkorb und kräftiger Muskulatur, wie die Muskelansatzflächen seines Skelettes zeigen, man könnte sagen, ein athletisch-muskulärer Typ. Dieser Körper trug einen langen Schädel mit kräftig entwickeltem Gesichtsteil, den besonders zwei auffällige Merkmale charakterisieren: die flachgestellte Stirn und die starken Überaugenbögen. Aus diesem Befund zog schon Schaafhausen, der erste Bearbeiter, den Schluß, daß das Gesicht des Neandertalers „einen ungemein wilden und tierischen, in der

---

etwa um 28000—25000 v. Chr. gewesen sein. Die neuen Daten sind zwar noch nicht gesichert, lassen sich aber wohl als Anzeichen dafür ansehen, daß sich der für die Würmvereisung bisher angenommene Zeitraum von rund 100000 Jahren nicht unerheblich verkürzen wird.

Tat an das Gesicht eines großen Affen erinnernden Ausdruck" zeige (zitiert nach Klaatsch). Spätere Forscher, z. B. Klaatsch, sprechen von „mächtigen, an Gorillaschädel erinnernde Augenbrauenwülsten", die „geradezu bestialisch" wirken (Boule). Noch 1949 schreibt v. Eickstedt: „Alles in allem wirkt ... der Neandertaler auf uns Heutige weniger karikaturhaft und amüsant wie die Großaffen, als verzerrt menschlich und dadurch unheimlich und



*Schädel des alten Mannes von La Chapelle aux Saints (nach Montagu)*

abstoßend." Sonderbarer Weise kommen auch manche Prähistoriker von einem solchen Bild des Neandertalers nicht los. So wurde es z. B. Zotz bei der Betrachtung des massiven Neandertalschädels noch 1949 „klar, daß der typische Neandertaler wirklich ein roher ‚Wilder' von furchterregendem Äußeren gewesen ist". „Die Stirn- und Gesichtsverhältnisse mit dem maulartig vorstehenden Mund lassen uns den Neandertaler Menschen in seinem Ausdruck zu Lebzeiten als einen brutalen, hinterlistigen und gefährlichen Gesellen erscheinen." „Der zu dem kurzen und stämmigen Körperwuchs des Neandertalers in keinem rechten Verhältnis stehende große, geduckt getragene Kopf mit der niedrigen Stirn mag diesem ein besonders abstoßendes Aussehen verliehen haben."[2] Auch nach Schwantes sah der Neandertaler „viel mehr den Tieren ähnlich ... als irgendeine andere niedrige Rasse". Reinhard bringt eine Lebendrekonstruktion des Neandertalers, fügt aber die

[2] Von dem nach hinten verschobenen Hinterhauptsloch des Schädels von La Chapelle aux Saints und von den waagerecht orientierten Dornfortsätzen der Halswirbel — beim heutigen Menschen sind sie im allgemeinen nach unten ausgerichtet — schloß man auf eine vom heutigen Menschen abweichende Kopfhaltung des Neandertalers. Aber das trifft nicht zu, da sich waagerecht orientierte Dornfortsätze ab und zu auch beim Jetztmenschen finden, ohne daß dies einen Einfluß auf die normale Kopfhaltung hat. Die Verlagerung des Hinterhauptsloches weiter nach hinten geht allem Anschein nach auf eine unkorrekte Einsetzung der Schädelbasis des La Chapelle-Schädels bei der Rekonstruktion zurück.

bezeichnenden Worte hinzu: Diese Rekonstruktion sieht „nicht tierisch genug aus, um das volle Verständnis für das Aussehen jenes diluvialen Europäers zu vermitteln". Wahrscheinlich hätte ihm die fürchterliche Rekonstruktion von Kupka (Abb. 7), die der Prähistoriker Schuchard — es ist nicht zu verstehen! — in seiner „Deutschen Vor- und Frühgeschichte in Bildern" (1936) auf Tafel I abbildet, zur Kennzeichnung „dieser halbtierischen Rasse" (Reinhard) mehr zugesagt. Da wird uns nämlich ein behaartes, mit den Zähnen fletschendes affenartiges Wesen vorgestellt, das sich aufgerichtet hat und in seinen Händen einen groben Stein und einen wüsten Knüppel hält.

Man braucht sich nicht zu wundern, daß man einem so freigebig mit tierischen Zügen ausgestatteten Wesen geistig nur recht wenig zutraut. Klaatsch betont denn auch den „Eindruck der Inferiorität, einer gewissen Roheit, die sich unvorteilhaft von dem Zustande der heutigen Wilden, etwa Australiens und Afrikas, unterscheidet". Nach Reinhard waren Sprache, logisches Denken, scharfes Überlegen und Konzentration beim Neandertaler nur wenig entwickelt. Auch Boule vertrat auf Grund des Gehirnausgusses des Schädels von La Chapelle aux Saints die Ansicht, daß der Neandertaler eine artikulierte Sprache gar nicht oder nur in rudimentärer Form besessen habe, da dieser Gehirnausguß durch Einfachheit und grobes Aussehen der Gehirnwindungen ausgezeichnet sein soll. Man spricht ihm weiter, wie z. B. Weinert (1951), die Bestattung seiner Toten und jegliche religiöse Gedankenwelt ab. „Alles", so sagt er, „was wir von der mittelpaläolithischen Kultur wissen, zeigt uns ja, daß es keine höheren geistigen Vorstellungen gibt, die über einfache Lebensbedürfnisse hinausgehen." Der Urmensch (Neandertaler) hatte „sicher keine Mythen und keine Religion ... Im Leben entschied nur das unmittelbare Nützlichkeitsprinzip. Es gab keine Moral und keine Ethik, es gab keine Sittlichkeit und keine Unterscheidung von Gut und Bös ... Es fehlte das Verständnis für den Tod. Wir finden deshalb keine wirkliche Bestattung. Wir können vermuten, daß auch der Zusammenhang zwischen Zeugung und Geburt nicht nur nicht bekannt war, sondern überhaupt kein Problem zum Nachdenken bot." Man kann nur staunen, woher Weinert das alles weiß und wie er das belegen und beweisen will.[3]

Die damit scheinbar gegebene geistige Stumpfheit kommt an der Lebend-

[3] Wegen des Fundes einer kultischen Schädelsetzung in einer Höhle des Monte Circeo (siehe später) sieht sich Weinert im gleichen Buch zu der Bemerkung gezwungen: „Nun müssen wir also zugeben, daß auch beim ‚Homo neandertalensis' mystische oder magische Ideen vorgekommen sind, ... wenn sie auch noch so einfach und wenig durchdacht waren" (S. 121). „... das eine ist sicher, daß die Neandertalmenschen, die einst in der Höhle am Berg Circeo zusammentrafen, sich Gedanken gemacht haben über Dinge, die über die einfachsten Belange der Lebenshaltung hinausgehen" (S. 123). Damit behauptet Weinert das Gegenteil der Sätze, mit denen er einige Seiten später (S. 126, 128) die Neandertaler zusammenfassend charakterisiert und die wir oben zitiert haben. Weinert betont deshalb, daß der Befund von Circeo ein *spätes* Neandertalstadium kennzeichne, um so die von ihm aufgestellte halbtierische Stufe im „geistigen Aufstieg der Menschheit", die die Neandertaler repräsentieren sollen, retten zu können. Wenn man aber bedenkt, daß das hauptsächlichste Auftreten des „klassischen" Neandertalers und auch anderer „neandertaloider Formen" erst in die nachfolgende Würmvereisung fällt, dann vermag die Berufung auf ein *spätes* Stadium nicht zu überzeugen.

rekonstruktion des Neandertalers (Abb. 6) zum Ausdruck, die Gisela Buschendorf in ihrem Beitrag zu dem von ihr und andern herausgegebenen Buch „Weltall, Erde, Mensch" (4. Aufl., S. 317) abbildet, aber ebenso bei der im gleichen Werk enthaltenen farbigen Wiedergabe einer „Neandertaler-Horde am Rastplatz vor einer Höhle" (Tafel XI), besonders an dem im Mittelpunkt der Szene stehenden erwachsenen Mann. Derartige Darstellungen üben auf die große Masse der Urteilsunfähigen — das Buch wird den Jugendlichen der Ostzone bei der „Jugendweihe" auf den Lebensweg mitgegeben — eine starke suggestive Wirkung aus und beeinflussen Denken und Einbildung. Sie sind von der oben erwähnten Annahme und Vorentscheidung einer allmählichen Entwicklung des Menschengeistes aus dem Tierreich diktiert. Auf diese Weise entsteht in Haltung und Blick, in Farbe und Behaarung, wie Portmann (1944) sagt, „ein Tiermensch, der je nach Stimmung der Zeit oder des Erfinders bald mehr eine brutale Bestie ist, mit Wurfstein und Baumstrunk bewaffnet, — oder ein stumpfes idiotisches Wesen, nahe der untersten Grenze der heutigen Möglichkeiten des Menschen. Es ist seltsam zu sehen, wie sich manche das Erwachen ihrer Menschenseele aus tierischen Vorstufen vorstellen!" Glücklicherweise gilt aber von diesen Lebendrekonstruktionen das Wort von Kurth (1956): „Wegen der Überbetonung bestimmter Vorstellungen erübrigt es sich, darauf näher einzugehen, da solche Darstellungen nicht wissenschaftlich diskutiert werden können."

Ist schon die Deutung der Knochenreste sehr schwer und oft umstritten, um wieviel schwieriger erst die Darstellung des frühen Menschen in Fleisch und Blut. Gerade der Gesichtsausdruck und das Mienenspiel, der Haarwuchs und die Haarführung, die am stärksten auf den Beschauer wirken und seine Vorstellung beeinflussen, bleiben hypothetisch und subjektiv. Es ist ja bekannt, daß sich durch Abänderung einiger Linien der Mimik, der Falten der Gesichshaut usw. — bei voller Wahrung der entscheidenden Schädelumrisse und Schädelmerkmale des Jetztmenschen — aus einem „Homo sapiens" leicht ein vollendeter Idiot herstellen läßt. Klaatsch z. B. hat nicht gewagt, „für die äußere Beschaffenheit (des Neandertalers) Analogien mit Gorilla und Negern aufzustellen", weil „man damit nur zu Vermutungen geführt wird, die sich nicht beweisen lassen". Trotzdem kann und darf die Wissenschaft versuchen, Lebendrekonstruktionen des fossilen Menschen zu entwerfen. Aber sie müssen von den methodischen Grundsätzen getragen sein, die neuerdings Schultz und Kurth dargelegt haben und die darauf ausgehen, vom individuellen Befund des Ausgangsmodells mit äußerster wissenschaftlicher Sorgfalt einen zugleich allgemeingültigen Durchschnittstyp abzuleiten. Ihre Darlegungen machen zugleich offenbar, wie Kurth betont, „mit wieviel ‚Wahrscheinlichkeiten' jede Rekonstruktion zu arbeiten hat und belastet ist, soviel auch die vergleichende Anatomie bereits aussagen kann", und wieviel Vorbehalte „sich für den Wissenschaftler aus unserm sich stetig ergänzenden und wandelnden Kenntnisbestand wie den daraus entwickelten Abstammungstheorien ergeben".

*Das neue Bild*

Die von Schultz hergestellte Rekonstruktion des Rhodesia-Menschen von Broken Hill (Südafrika) und die von Kurth abgebildeten neueren Rekonstruktionsversuche von Heberer, Wandel, McGregory u. a. (Abb. 1—5)[4] entsprechen wohl den wissenschaftlichen Forderungen. Bei ihnen ist die Kunst des Maßhaltens in der Darstellung von Lebendbildern geübt worden, die, wie Portmann (1947) mit Recht sagt, „eine schwere, selten erfüllte Forderung" ist. Sie alle zeigen deutlich und eindrucksvoll, wie außerordentlich sich die Auffassung vom Erscheinungbild des Neandertalers gewandelt hat, um wieviel „menschlicher" er jetzt gesehen wird. Jedoch muß man sich auch bei der Betrachtung dieser Darstellungen das Wort Kerns ins Gedächtnis rufen: „Vorschnäuzigkeit, Kinnlosigkeit, Stirnwülste und flacher Hirnschädel entsprechen nicht unserm Schönheitsideal, enthalten indes keine arthafte Inferiorität oder gar untermenschliche Züge." Es sind dazu Merkmale, die für den Menschen als geistiges Wesen nur eine nebensächliche Bedeutung mehr äußerlicher Art haben.

Diese erstaunliche Vermenschlichung der Züge des Neandertalers, die sich jetzt durchzusetzen scheint, geht nicht nur auf die erhöhte wissenschaftliche Sorgfalt bei Rekonstruktionsversuchen zurück. Sie beruht auch nicht bloß auf der Abkehr von der Überbetonung gewisser Merkmale des Neandertalers, besonders „der Überaugenwülste als des hauptsächlichsten verbleibenden gestaltlichen Unterschiedes zwischen dem Neandertaler und dem heutigen Menschen" (Steward), weil man inzwischen die außerordentliche Variationsbreite des menschlichen Formtypus erkannt hat und in den Unterschieden zwischen Jetztmensch und Neandertaler nur mehr rassische Verschiedenheiten sieht (Mayr, Steward, Dobzhansky, Coon). Ja, Mayr hat sogar vorgeschlagen, beide Formgruppen in der gleichen Art „homo sapiens" zusammenzufassen. Der Kern dieser Wandlung in der Beurteilung des Neandertalers ist wohl in der höheren Einschätzung und Wertung des menschlichen Geistes zu suchen, die immer stärkeren Einfluß gewinnt.

Dazu hat sehr die Tatsache beigetragen, daß zahlreiche Funde, die uns etwas über die Kulturhinterlassenschaften, die Lebensgewohnheiten und das geistige Leben vorzeitlicher Menschen auszusagen vermochten, das echte Menschtum des Neandertalers immer stärker offenbar machten. Sein Gehirnvolumen stand einer vollwertigen menschlichen Betätigung nicht entgegen.

---

[4] Der Rudolf-Habelt-Verlag in Bonn hat freundlicherweise die Klischees für die Abbildungen 1—5 zur Verfügung gestellt. Sie sind in dem Buch „Der Neandertaler und seine Umwelt", herausgegeben von K. Tackenberg, abgedruckt, das 1956 als „Gedenkschrift zur Erinnerung an die Auffindung im Jahre 1856" (131 S.) im Verlag Habelt Bonn (Beiheft 5 der „Bonner Jahrbücher") erschienen ist. Wer sich eingehender mit dem Neandertaler befassen möchte, dem sei dieses vorsichtig und kritisch geschriebene Buch empfohlen. Es behandelt die Entdeckung und erste Beurteilung des Neandertalers (Narr und v. Uslar), die Gestaltung seines Skeletts (Gerhardt), sein Erscheinungsbild (Kurth), seine Steinwerkzeuge (Narr), die Umwelt, in der er lebte (Groß), und die geistige Welt, die ihn beschäftigte (Gieseler) (DM 9,50).

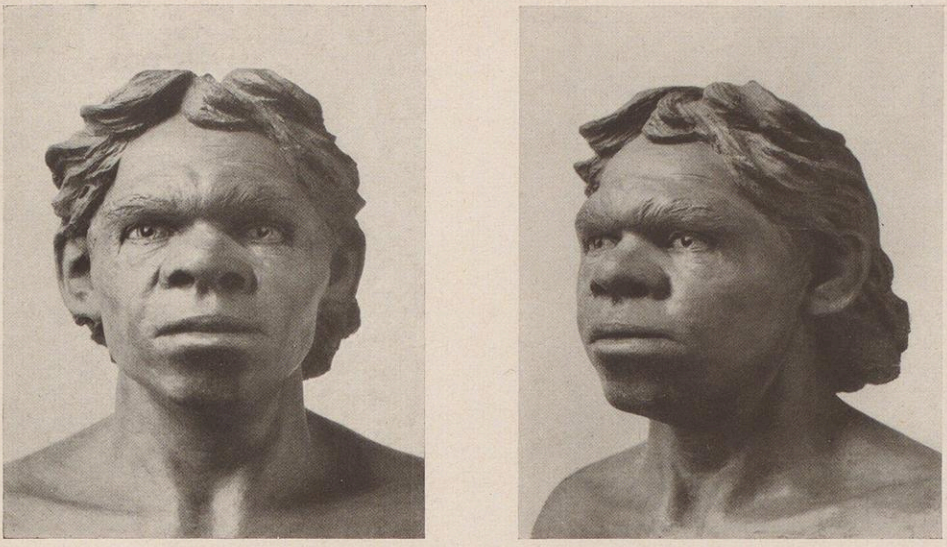


*Abb. 1 – 2: Rekonstruktionsversuch des Neandertalers von G. Heberer*



*Abb. 3 – 4: Rekonstruktionsversuch des Neandertalers von G. Wandel*

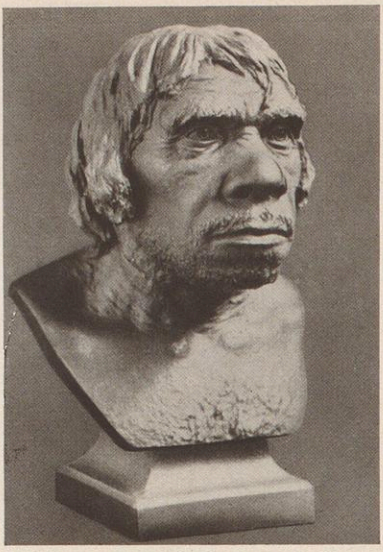


*Abb. 5: Rekonstruktionsversuch des Neandertalers von McGregor*

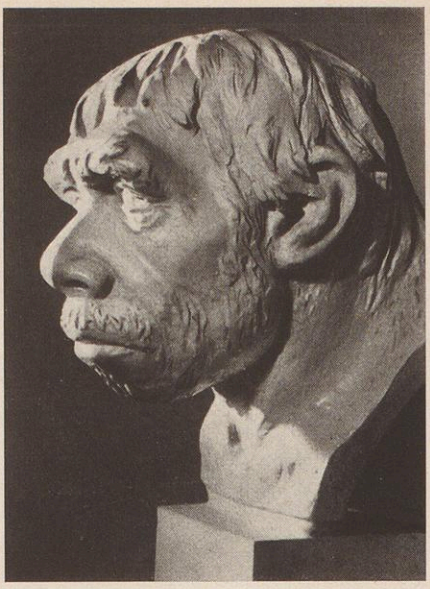


*Abb. 6: Rekonstruktionsversuch des Neandertalers von G. Buschendorf*



*Abb. 7: Rekonstruktionsversuch des Neandertalers von F. Kupka*

Im Gegenteil, es geht meist über den Durchschnittswert von 1450 ccm des heutigen Europäers nicht unerheblich hinaus („Der Alte von La Chapelle aux Saints" 1600 ccm!). Gewiß zeigen die Hirnteile wegen des Baues der langgestreckten und breiten Gehirnkapsel gegenüber dem Jetztmenschen eine etwas andere Formung. Aber daraus lassen sich keine sicheren Schlüsse auf eine andersartige oder sogar rudimentäre Psyche ziehen, zumal jeweils die uns unbekannte Feinstruktur der Gehirnrinde den eigentlichen Ausschlag gibt. Dazu ist, wie die neueren Untersuchungen Connollys an Schädelausgüssen zeigen, kein „hinreichender Grund vorhanden, mit Boule ... zu schließen, das Gehirn des Mannes von La Chapelle aux Saints sei einfacher ausgebildet gewesen als das vieler Vertreter des modernen Menschen". Wir haben also weder auf Grund seiner Körperlichkeit noch seiner kulturellen Hinterlassenschaften, wie wir noch sehen werden, einen Anlaß, dem Neandertaler ein vollentwickeltes menschliches Wesen mit psychischem Leben und Sozialbindungen abzusprechen. Die Grundlagen seines geistigen Seins waren die gleichen wie beim Jetztmenschen. Die Unterschiede betreffen nur die Erzeugnisse seiner geistigen Tätigkeit, die Erfindungen seiner Phantasie, des technischen Denkens und die Formen seines Zusammenlebens, also die Güter, die durch Tradition von einer Generation zur andern weitergegeben werden. Bei ihnen ist ohne Zweifel ein Fortschritt festzustellen. Aber das ist zu erwarten. Denn die auf einer immer dauerhafter gepflegten Tradition aufbauende Entwicklung weckt, wie Saller sagt, „immer neue Seiten der menschlichen Seele, für die auf früheren Stufen noch gar keine Möglichkeiten zu einer Betätigung oder gar Entfaltung bestanden haben, die aber doch offenbar im Menschen liegen". Der Geist ist kein spätes Phänomen in der Geschichte der Menschheit, das erst nach dem Neandertaler gegen Ende des Eiszeitalters mit dem Auftreten des Jetztmenschen, dem man bisher allein den Namen „Homo sapiens" zusprach, in Erscheinung getreten ist.

Machen wir uns jetzt mit der Lebensweise und der geistigen Welt des Neandertalers vertraut, vielleicht an Hand der Schilderung, die Hancar und Movius auf Grund der einzigartigen Ausgrabungen des russischen Forschers Okladnikow in Teschik Tasch, d. h. „Fels mit Öffnung", gegeben haben. Der Fundplatz, eine höhlenartige, gegen Südosten gekehrte Nische von 7 m Höhe, 20 m Breite und 21 m Tiefe, liegt 125 km südlich von Samarkand (Usbekistan) 1500 m über dem Meeresspiegel mitten in einer Kalkgebirgslandschaft von alpinem Charakter (Gissar-Gebirge westlich des Pamir), in der der hochstämmige Wacholder, das fundbezeugte Brennmaterial der mittelpaläolithischen Höhlenbewohner, gedeiht. Die Nische ist in eine der lotrechten oder überhängenden, bis 50 m ansteigenden Felswände eingelassen, die allgemein die tief eingeschnittenen Schluchten des dortigen Gebirgsmassivs begleiten. Wegen der Enge und Tiefe der Schlucht hat das Sonnenlicht täglich nur kurze Zeit Zutritt. Fünf übereinanderliegende Fundschichten bezeugen einen fünfmaligen Aufenthalt des Menschen. Sie sind deutlich durch sterile Lagen voneinander getrennt, die auf längere, niederschlagsreiche

Zwischenpausen hinweisen, in denen der noch höher und hochgehende Schluchtenbach Kies und Sand einschwemmte, einsickerndes Wasser einen ständigen Tümpel bildete und feinen Schlamm auf dem Boden der Karsthöhle absetzte. Durch auswaschende Tätigkeit des Wassers ging anscheinend später etwa die Hälfte des Siedlungsbestandes verloren. Die oberste Kulturschicht, die aus dem ausgehenden letzten Interglazial, wahrscheinlich aber erst aus der großen Würmschwankung stammt, ist die stärkste und reichste. Sie enthielt in der Nähe des Höhleneingangs drei Herdstellen, kenntlich an Resten von Holzkohle und Asche, in deren Nähe Steinwerkzeuge verstreut lagen, unter ihnen ein großer Steinkern nebst einer Reihe von tadellos gelungenen Abschlägen, vielleicht, wie Okladnikow meint, eine kleine Werkstatt. Unter einer dieser Herdstellen fanden sich mehrere aufgeschlagene Knochen der Bergziege in paralleler Anordnung. Ein wenig tiefer, noch in die darunterliegende sterile Schicht eingebettet, lag das Skelett eines 9 bis 10jährigen Neandertalkindes. Diese Bestattung muß aber nachträglich durch herabstürzende Kalktrümmer und durch ein Raubtier teilweise gestört worden sein, da einige Knochen verschoben, andere zerstört, wieder andere verschleppt waren. Allem Anschein nach war das Kind mit dem Kopf gegen das Höhleninnere und mit den Füßen zum Ausgang hin bestattet worden. Seine Reste (der in Stücke gebrochene Schädel, ein Hüftknochen, Schienbein, Schulterknochen, beide Schlüsselbeine, einige Rippen) umstellten im Kreis — aufrecht mit der Spitze nach unten — 6 Paar große und schwere Bergziegenhörner. An ihrer nach oben gerichteten Basis waren sie von dem Herdfeuer, das man für kurze Zeit, vielleicht als rituelles Feuer, über dem Grab angezündet hatte, leicht angebrannt.

Dieser Befund und Kult betont zunächst die Wichtigkeit und zentrale wirtschaftliche Stellung der Bergziege („Capra sibirica") für das Leben des damals dort lebenden Neandertalers. Das beweisen auch die am Fundplatz ausgegrabenen Knochen verschiedener Tiere (Bergziege, Hirsch, Wildpferd, Braunbär, Hyäne, Leopard, Murmeltier, grauer Hamster, Wühlmaus-Arten, Maulwurfslemming, Hase, Pfeifenhase und andere Nagetiere, asiatisches Rebhuhn, Felsentaubenarten, Entenarten, Wanderfalk, zwei Eulenarten, Gemeiner und Alpenmauersegler, Saatkrähe, Dohle, Alpendohle, Grauammer und eine Reihe weiterer Singvögel). Von diesen Knochen gehörten bei weitem die meisten 34 Individuen der Bergziege an. Die Jäger hatten sich also wirtschaftlich auf diese Jagdbeute spezialisiert, ähnlich wie die Träger des Alpenmoustériens auf die Höhlenbären, und für diese Jagd den Ausgangspunkt sehr geschickt gewählt. Dazu mußten sie aber eine genaue Kenntnis des absturzreichen Felsgeländes haben, mit den Lebensgewohnheiten des Wildes vertraut sein und dieses Wissen zweckmäßig und zielstrebig ausnutzen. Denn die Bergziege ist ein scharfsinniger, kühner und sehr flüchtiger Bewohner unzugänglicher Hochtäler und Felseinöden und auch heute noch sehr schwer anzugehen und wegen des Geländes nicht ohne Gefahr fortzuschaffen. Leider sind uns die Jagdwaffen des Neandertalers nicht bekannt.

Wir kennen nur die steinernen Werkzeuge ihrer Moustérien-Kultur. Daß aber die mittelpaläolithischen Jäger besondere Waffen bei der Jagd benutzten, das beweist der seltene und kostbare Fund eines 2,40 m langen Speeres aus Eibenholz mit einer durch Feuer gehärteten Spitze, der 1948 in einer Mergelgrube des niedersächsischen Landkreises Verden zwischen den Rippen eines Altelefanten gefunden wurde und ins letzte Interglazial zu datieren ist.

Diese Ausgrabungsbefunde in Teschik Tasch werfen helles Licht auf die Lebensgewohnheiten und die geistige Welt des Neandertalers. Er kannte und hegte das Feuer, was uns auch von andern Fundstellen durch Aschenreste und angebrannte Knochen bezeugt ist. Er verfertigte Werkzeuge und war Träger einer ganzen Steinwerkzeugindustrie, des Moustérien, mit ihren verschiedenen Formen, den Spitzen, Schabern, Faustkeilen und Fäusteln, die bewußt und systematisch gearbeitet sind, um eine bestimmte zweckmäßige Form zu erlangen, und selbst wieder zur Anfertigung anderer Werkzeuge, etwa aus Holz, verwendbar waren. „Sie werden auch nicht bloß gelegentlich benutzt oder verfertigt", wie Narr einmal treffend ausführte, „sondern immer wieder; sie sind nicht augenblickliche situationsbedingte Erleichterung des Daseins für ein einzelnes Individuum, sondern Zeugen ernsthafter, planmäßiger Arbeit und dauernder Wirkung durch Mittel, die von Generation zu Generation überliefert werden". Gewiß erreichten die Werkzeuge des Neandertalers nicht die Höhe der feingearbeiteten Artefakte der Jungpaläolithiker oder der geschliffenen Geräte der Neolithiker. Trotzdem ist ein großer Teil der mittelpaläolithischen Steinwerkzeuge, wie Breuil sagt, „so formvollendet und regelmäßig gestaltet, daß hierbei sicherlich ein ästhetisches Empfinden, ein ausgeprägter Sinn für gute und reine Form am Werke war, zumal diese Eigenschaften sich nicht als technische Verbesserungen erklären lassen". Boule-Vallois nennt die schönen Formen der Steinwerkzeuge von St. Acheul, die älter sind als die der Moustérien-Kultur des Neandertalers, sogar „ein erstes Vorspiel der Kunst" („une première recherche d'art"). Als spezifisch menschliche Kulturgüter weisen die Werkzeuge auf eine lang gepflegte Tradition hin, der der Neandertaler vieles an Kenntnissen, handwerklichem Können und Sitte verdankt. Nur aus einer vollmenschlichen geistigen Anlage heraus vermochte er Werkzeuge zu schaffen und Kulturschöpfer zu sein.

Teschik Tasch gibt uns auch Auskunft über die Wirtschaft des Neandertalers. Es war keine produktive Wirtschaft, abgesehen von der Herstellung der Waffen und Werkzeuge, sondern eine aneignende mit sehr reichem Küchenzettel. Die Pflanzenwelt bot Knollen, Früchte, Wurzeln und anderes, die Tierwelt Fische, Vögel, kleine und große Säuger und anderes Kleingetier. Auch die Großwildjagd hat der Neandertaler geübt und Bergziege, Steinbock, Bison, Renntier, Hirsch, Wildschwein, Höhlenbär, Mammut usw. erlegt, deren Reste man an vielen Herd- und Aufenthaltsstätten, an denen er verweilte, gefunden hat. Er war Jäger, der wohl nicht ständig umher-

schweifte, sondern dem wir wohl, wie Narr sagt, „eine Tendenz zum Verbleiben in einem kleineren Gebiet zuschreiben dürfen", vielleicht nach Art heute lebender Wildbeuter. Werkzeugherstellung und Jagd auf Großwild erfordern aber gemeinschaftliche Leistungen, die über die Kräfte einer kleinen Familie hinausgehen. Wir müssen deshalb annehmen, daß sich eine Reihe Kleinfamilien zu einer geordneten Gemeinschaft zusammengeschlossen hatten, in der bis zu einem gewissen Grad Arbeitsteilung herrschte, auch wenn sich eine solche soziologische Struktur durch entsprechende Funde nicht direkt belegen läßt. Von hier aus ergibt sich noch eine weitere „unausweichliche Annahme" (Narr). Der Neandertaler vermochte sich durch eine Sprache zu verständigen und war nicht nur auf unartikulierte Laute und Gebärden oder eine Zeichensprache angewiesen. Wohl hat man auf Grund gewisser anatomischer Befunde des Unterkiefers behauptet, beim Neandertaler sei das Sprechvermögen nur wenig ausgebildet gewesen. Diese gestaltlichen Befunde lassen sich zwar anatomisch genau festlegen, aber dann weiß man doch noch nicht, wie Gieseler sagt, in welchem Umfang ein Mensch sprechen kann, weil diese Zusammenhänge nicht geklärt sind. Auf jeden Fall ist für ein Gemeinschaftsleben mit gemeinsamem Planen, gemeinsamer Jagd und gemeinsamer Arbeit, für die Weitergabe von Erfahrungen, Kenntnissen und Handfertigkeiten von einer Generation an die andere der Besitz einer Sprache eine „unerläßliche Voraussetzung" (Gieseler). Auch in diesem entscheidenden Punkt hat sich das Bild des Neandertalers zum echten Menschen hin gewandelt.

Schließlich zeigt uns Teschik Tasch durch die Einbettung und die eigenartige Umrahmung des kindlichen Körpers mit ausgerichteten Hörnerpaaren der Bergziege eindrucksvoll, daß der Neandertaler seine Toten bestattet hat. Das weist, wie Hancar sagt, auf eine „tiefbedeutsame Zentrallage der Erkenntnis von Tod und Leben in der Gedankenwelt des Neandertalers" hin und wird durch eine Reihe anderer Bestattungen bestätigt. So ruhte der „Alte von La Chapelle aux Saints" (Frankreich), dieser ausgeprägte Typ des „klassischen" Neandertalers, in Schlafstellung in einer ausgehobenen Vertiefung. Er lag, nach Osten hin ausgestreckt, zusammen mit Steingeräten und zerbrochenen Tierknochen von 22 Renntieren, 12 Bisons, 2 oder 3 Wildpferden und einem Steinbock, die über ihm und neben ihm verstreut waren, vielleicht die Reste einer Totenmahlzeit. Nahe dem rechten Arm fand man einen ganzen Bisonschenkel, mehrere Feuersteingeräte und Ockerstücke. In La Ferrassie (Frankreich) ruhten unter einem Felsendach zwei Erwachsene (Mann und Frau), drei Kinder und ein Fötus, wahrscheinlich die Grabstätte einer ganzen Familie. Auf dem Haupt des männlichen Erwachsenen und auf seinen beiden Schultern ruhte je eine Steinplatte, um ihn herum lagen verstreut Tierknochen und schöne Feuersteinwerkzeuge. Sein Kopf zeigte nach Osten, der Kopf der Frau nach Westen. Die Beine beider Erwachsenen waren an den Rumpf hochgezogen, besonders stark bei der Frau. Ihre Unterschenkel fanden sich gegen die Oberschsenkel und diese stark gegen das Becken an-

gedrückt. Auch bei der Bestattung eines Kindes und eines Mannes in der Höhle Kiik Koba auf der Krim, die jedoch noch in vorgeschichtlicher Zeit durch die Anlage einer Feuerstelle zum großen Teil zerstört worden war, lag der erwachsene Tote auf der Seite mit angezogenen Knien. Die Verstorbenen scheinen also, wie Gieseler meint, gefesselt worden zu sein. Das würde bedeuten, daß der Neandertaler an ein Fortleben der Toten und an die Möglichkeit ihrer Wiederkehr glaubte. Sicher zeugen diese Bestattungen von Ehrfurcht und Pietät gegenüber den Verstorbenen und von einer vielgestaltigen Totenpflege, die der Neandertaler seinen Toten erwies. Wie weit sich damit die Vorstellung von einem göttlichen Wesen und einer Vergeltung von Gut und Bös verband, läßt sich aus dem Fundbild nicht erschließen.

Anders liegen die Dinge bei der Schädelsetzung in einer Höhle des Monte Circeo bei San Felice an der Küste des Thyrrhenischen Meeres rund 100 km südlich von Rom. Man entdeckte sie in der letzten Kammer eines verzweigten Höhlenganges, die einige Zeit nach der Deponierung allem Anschein nach durch einen Felssturz abgeriegelt wurde, so daß sie nicht von den Jungpaläolithikern besiedelt werden konnte und bis 1939 verschlossen blieb. Der Schädel lag auf altwürmeiszeitlichen Ablagerungen in einem ovalen Kranz grober Steine und inmitten von Tierknochen (Hirsch, Pferd, Wildschwein), die auf dem Höhlenboden verstreut waren. Ursprünglich hatte man ihn wohl auf einen Stock aufgesteckt, der dann verging, so daß der Schädel auf die linke Seite fiel. Das Schläfenbein im Bereich der rechten Augenhöhle war zertrümmert, die Schädelbasis um das Hinterhauptsloch herum zerbrochen. Der Unterkiefer fehlte. Allem Anschein nach wurde der Kopf eines erschlagenen Neandertalers vom Rumpf abgetrennt und zeremoniell beigesetzt, nachdem man ihm von der Basis her das Gehirn entnommen hatte. Manche nehmen an, das Gehirn sei verzehrt worden, um etwas von der Kraft des Getöteten zu erhalten, so daß wir hier einen kultischen Kannibalismus vor uns hätten. Andere sehen in der Gehirnentnahme nur den Teil einer rituellen Bestattungsfeier oder das Zeichen einer zweistufigen Bestattung. Schließlich besteht noch die Möglichkeit eines Schädelkultus, bei dem der Schädel nach Verwesung der Fleischteile in besonderer Weise aufbewahrt wurde. Der Deutungen sind also viele, und Klarheit ist nicht zu gewinnen.

Das gilt auch für die Befunde in Krapina (Kroatien) und La Quina (Frankreich). Jeder der beiden Fundorte barg Reste von etwa 20 Personen, jugendlichen und erwachsenen. Es fanden sich jedoch keine vollständigen Skelette in ungestörter Lagerung. Die Knochen des Schädels und des übrigen Körpers waren nur zum Teil vorhanden, dazu zerbrochen und regellos in der Fundschicht zerstreut. Gieseler neigt dazu, hier die Anzeichen von Kannibalismus, wenn auch kultischer Art, zu sehen, wie wir ihn auch von manchen Völkern der Gegenwart kennen, nicht jedoch einen reinen Nahrungskannibalismus, der aus Hunger oder Fleischmangel erwächst. Ob das aber tatsächlich zutrifft, läßt sich wegen fundkritischer Bedenken und verschiedenartiger Deutungsmöglichkeiten, wie sie besonders von seiten der modernen

Völkerkunde beigebracht wurden, nicht mit Gewißheit sagen. Die Völkerkunde wies dazu einwandfrei nach, daß menschenfressende Völker durchaus nicht am Anfang standen, sondern schon einen langen kulturellen Weg zurückgelegt haben. Kannibalismus einschließlich Kopfjagd findet sich nicht bei einfachen Wildbeutern, sondern nur bei bereits fortgeschrittenen Kulturen, die auf der Wirtschaftsgrundlage des Pflanzenbaus beruhen. Wie man auch den Befund in Krapina und La Quina deuten mag, auf jeden Fall bezeugt die einzigartige Schädelsetzung aus der Höhle des Monte Circeo, daß der Neandertaler sich um die Toten Gedanken gemacht und wohl auch Vorstellungen religiöser Art gehabt hat.

Leider ist uns nicht bekannt, welchem Menschenschlag die mittelpaläolithischen Höhlenbärenjäger des Alpen- und Voralpengebietes angehörten, da uns von ihnen keine körperlichen Reste fossil erhalten geblieben sind. Nach Bächler sollen es Neandertaler gewesen sein. Sie haben uns deutliche Zeichen eines Jagdkultus in zahlreichen Höhlen dieses Gebietes (Drachenloch bei Mixnitz in der Steiermark, 2445 m über dem Meer, Wildenmannlisloch in der Ostschweiz, 1628 m über dem Meer, Mornova-Höhle in Slowenien, Petershöhle bei Velden im süddeutschen Alpenvorland, Grotte des Furtius in der Bourgogne, Salzofenhöhle in den österreichischen Alpen u. a.) hinterlassen und betrieben gegen Ende des letzten Interglazials oder während des Anfangsabschnittes der letzten (Würm-) vereisung, vielleicht sogar erst während der großen Würmschwankung eine großzügige Jagd auf Höhlenbären. Eine Auslese der ansehnlichsten Teile dieses Hauptnahrungstieres, nämlich nicht erbrochene Schädel und Markknochen, waren auf Steinplatten und geschützt durch Steinplatten oder in regelrechten großen Steinkisten geradezu pietätvoll in den Nischen und an den Wänden vor allem der hintersten Abschnitte dieser Höhlen aufgestellt. Wie der kultische Charakter dieser Funde, an dem kein Zweifel sein kann, im einzelnen zu deuten ist, ob als Tierkult, Magie oder wirkliche Opfer an einen Jagdgott oder an ein höchstes Wesen, das wissen wir nicht sicher. Wäre das letztgenannte der Fall, dann stellten „die großen Steinkisten mit den Bärenschädeln und den verbrannten Pranken, die kleineren Steinsetzungen mit nur einem Schädel und einigen Knochen darin, ferner die Wandnischen mit den aufgestellten Stücken und die großen Felsplatten oder Steinpackungen, auf denen bis zu 14 Schädel angetroffen wurden, ... für uns die ältesten bekannten Opferaltäre der Menschheit dar", wie Maringer sagt. Gewiß dürfen wir aber von den religiös-kultischen Vorstellungen der Höhlenbärenjäger auf die der Neandertaler schließen und auch bei ihnen eine religiöse Gedankenwelt, die ja schon bei der Schädelsetzung in der Höhle des Monte Circeo deutlich aufleuchtete, annehmen, ohne dabei überall die gleichen Riten zu erwarten.

Teschik Tasch vermochte uns in Verbindung mit andern bedeutsamen Fundplätzen reiche und ins einzelne gehende Auskünfte über die Lebensgewohnheiten und die geistige Welt des Neandertalers zu geben. Es wurde wohl

deutlich, daß er die gleichen wesensnotwendigen psychischen Fähigkeiten und Eigenschaften besaß, die auch dem heutigen Menschen eigen sind. „Wenn die Naturwissenschaftler ihre eigentlichen Methoden verlassen und den geistigen Eigentümlichkeiten den Vorrang geben würden, um die Wesen, die sie erforschen, zu klassifizieren, dann läge kein Anlaß vor, den Neandertaler als eigene Art von den Jetztmenschen zu trennen" (Boule-Vallois). Ja, selbst seiner Leiblichkeit nach zählt man ihn neuerdings, wie schon erwähnt, zur gleichen Art wie den Jetztmenschen und bezeichnet auch ihn als „homo sapiens", von jenem nur noch durch rassische Merkmale unterschieden. So wird dem Neandertaler heute das typisch Menschliche zuerkannt, wie es im Drang zum Gemeinschaftsleben und zur Gemeinschaftsarbeit, im Streben zur Herstellung von Werkzeugen und damit zum Aufbau einer einfachen Kultur, in der Pflege einer Tradition, der Sitte und des handwerklichen Könnens mit Hilfe der Sprache und im Bedürfnis nach Religion in irgendwelcher Form zum Ausdruck kommt. Der Neandertaler und ebenso die älteren Vertreter der Menschheit, z. B. die Träger der Kulturen des Acheuléen und Chelléen, waren nach dem Wort von Boule-Vallois „de vrais Hommes dans toute l'acception du mot, au moral comme au physique". „An die Stelle des brutal-tierhaften Urmenschen, wie er in der Phantasie von Ernst Haeckel lebte, ist heute ein Menschenbild getreten, aus dessen Antlitz seit Anbeginn der Hauch des Geistes weht" (Kälin).

So hat sich also das Bild des Neandertalers, jenes eigenartigen Menschenschlages, der gegen Ende des letzten Interglazials, während des ersten Abschnittes der Würmvereisung und auch noch während eines Teiles der großen Würmschwankung Europa besiedelte, erstaunlich gewandelt. Als halbes Tier Jahrzehnte hindurch verschrieen, ist jetzt, 100 Jahre nach dem namengebenden Fund im Neandertal, sein volles und echtes Menschtum anerkannt. Ob Elemente seiner Kultur und Merkmale seiner Leiblichkeit in die Jetztmenschheit eingegangen sind, wer vermag das mit Sicherheit zu bejahen oder zu verneinen? Die paläanthropologischen und prähistorischen Befunde scheinen nicht dafür zu sprechen. Die Kultur des Moustérien bricht ziemlich plötzlich in Europa ab, und mit ihr verschwindet der Neandertaler. An seine Stelle tritt unvermittelt der Jetztmensch mit all den Merkmalen, die wir an uns selbst kennen. Mit ihm kommt eine andersartige Kultur, das Aurignacien. Das Altpaläolithikum ist zu Ende und das Jungpaläolithikum beginnt. Für Europa ereignet sich diese Wende ziemlich jäh. Der Neandertaler stirbt aus oder wird ersetzt, verdrängt, erschlagen, aufgesogen. Wir wissen nicht, wie es geschah. Woher kamen diese jungpaläolithischen Jäger, die ihn ersetzten oder ihm das Ende bereiteten? Auch das wissen wir nicht. Sie erscheinen auf einmal in Europa, körperlich fertig geprägt und klar unterschieden von der Leiblichkeit des „klassischen" Neandertalers. Wohl haben sich außerhalb Europas, besonders in Palästina, Reste von Menschen gefunden, die schon eine ganze Reihe von Merkmalen des Jetztmenschen, soge-

nannte sapienstümliche Merkmale, an sich tragen, jedoch in Verbindung mit niedriger Stirn, wenig angedeutetem Kinn und mehr oder weniger kräftigen Überaugenwülsten. Sie lebten gegen Ende des letzten Interglazials und während der ersten Hälfte der Würmvereisung, also zur gleichen Zeit wie der typische Neandertaler. Auch aus Europa sind ähnliche Funde, aber aus früherer Zeit (aus den beiden letzten Interglazialen) in den Schädeln von Ehringsdorf, Saccopastore, Swanscombe und Steinheim bekannt. Vielleicht gab es auch Formen, die noch stärker sapienstümlich geprägt waren (Schädelrest von Fontéchevade). Ob und wie aber diese Vertreter mit sapienstümlichen und neandertaloiden Merkmalen zeugungsmäßig mit der Jetztmenschheit in Verbindung stehen, auch das ist noch ein Geheimnis. Die großen Fragen nach dem Verlauf der Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter sind also noch weithin ungeklärt. Ja, das Bild dieser Entfaltung wurde in den letzten Jahrzehnten immer verwickelter und undurchsichtiger.[5] Das Bild des Neandertalers dagegen gewann im gleichen Zeitraum an Klarheit und Vollständigkeit. Es trägt heute vollmenschliche Züge.

Die Literatur über den Neandertaler ist ungeheuer groß. Ins nachfolgende Verzeichnis sind nur die Arbeiten der im Text zitierten Autoren aufgenommen: *M. Boule et H. V. Vallois:* Les hommes fossiles, 4. Aufl., Paris 1952. — *H. Breuil:* Die ältere und mittlere Altsteinzeit. Alt- und Mittelpaläolithikum, Historia Mundi, Bd. I, hrsg. von F. Valjavec, München 1952. — *G. Buschendorf:* Wie der Mensch den Kampf um die Beherrschung der Natur begann, Weltall, Erde, Mensch, hrsg. von G. Buschendorf, H. Wolffgramm und J. Radandt, 4. Aufl., Leipzig 1956. — *C. J. Connolly:* External Morphology of the Primate brain, Springfield 1950. — *C. S. Coon:* Some problems of human variability and natural selection in climate and culture, Amer. Naturalist 89 (1955). — *Th. Dobzhansky:* On species and races of living and fossil Man, J. Phys. Anthrop. 2 (1944). — *E. v. Eickstedt:* Der derzeitige Stand der Urmenschenforschung, Archiv Julius-Klaus-Stiftung, Festgabe Schlaginhaufen, 24 (1949). — *W. Gieseler:* Die geistige Welt des Neandertalers, Der Neandertaler und seine Umwelt, hrsg. von K. Tackenberg, Bonn 1956. — *F. Hancar:* Stand der Paläolithforschung im Schwarzmeerraum und in Mittelasien, Mitt. Anthrop. Ges. Wien 87 (1954). — *J. Kälin:* Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung, Historia Mundi, Bd. I, hrsg. von F. Valjavec, München 1952. — *F. Kern:* Der Beginn der Weltgeschichte, München 1953. — *H. Klaatsch:* Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur, 2. Aufl., Berlin 1922. — *G. Kurth:* Überlegungen zu Neandertalkonstruktionen, Der Neandertaler und seine Umwelt, hrsg. von K. Tackenberg, Bonn 1956. — *J. Maringer:* Vorgeschichtliche Religion, Einsiedeln 1956. — *E. Mayr:* Taxonomic categories in fossil hominids, Cold Spring Harbor Symp. 15 (1950). — *H. L. Movius jr.:* The mousterian cave of Teshik-Tash, Southeastern Usbekistan, Central Asia, Amer. School of Prehistoric Research, Bull. 17 (1953). — *K. J. Narr:* Der Urmensch als Natur- und Geistwesen, Saeculum 7 (1956). — *K. J. Narr und R. v. Uslar:* J. C. Fuhlrott und der Neandertaler, Der Neandertaler und seine Umwelt, hrsg. von K. Tackenberg, Bonn 1956. — *A. Portmann:* Vom Ursprung des Menschen, Basel 1944. — *A. Portmann:* Das Ursprungsproblem, Eranos-Jahrb. 15 (1947). — *L. Reinhardt:* Der Mensch zur Eiszeit in Europa, Berlin 1924. — *K. Saller:* Wie sehen wir heute das Phänomen der Rasse?, Umschau 52 (1952). — *C. Schuchard:* Deutsche Vor- und Frühgeschichte in Bildern, München 1936. — *A. H. Schultz:* Das Bild ausgestorbener Menschen, Umschau 55 (1955). — *G. Schwantes:* Deutschlands Urgeschichte, 6. Aufl., Leipzig 1934. — *T. D. Steward:* The problem of the earliest claimed representatives of Homo sapiens, Cold Spring Harbor Symp. 15 (1950). — *H. Weinert:* Der geistige Aufstieg der Menschheit, Stuttgart 1951. — *H. Weinert:* Die Neandertaler-Gruppe und die „Präsapiens"-Funde, Forsch. Fortschr. 29 (1955). — *L. F. Zotz:* Vormenschen, Urmenschen und Menschen, Stuttgart 1949.

[5] Über diesen Fragenkomplex siehe *P. Overhage SJ:* Das neue Bild der Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter, Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie, 15 (1954), H. 4, und *P. Overhage SJ:* Problematische Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter, diese Zeitschrift 155 (1954) 23ff.

**Die Herkunftsländer unserer hauptsächlichen Nahrungspflanzen — Die Lebenskraft des Islams — Ein Wörterbuch für Philosophie in der Sowjetunion**

*Die Herkunftsländer unserer hauptsächlichen Nahrungspflanzen*

Ein lesenswerter Hinweis auf die Herkunft wichtiger Nahrungspflanzen findet sich im *UNESCO-Courier, April 1957*. Die Zeitschrift spricht von einer „plant migration", einer „Pflanzenwanderung", und vergleicht sie mit dem Wunder des Vogelzugs. Dieser Vergleich besteht zu Recht, gerade auch für die Kulturpflanzen, deren Verbreitung weniger dem freien Spiel der Natur als vielmehr dem bewußten Planen des Menschen zu verdanken ist. Vor allem aber ist es wichtig, sich bewußt zu werden, daß kaum eine der heutigen Nahrungspflanzen in Europa daheim gewesen ist, daß aber fast alle durch Europäer in der Welt verbreitet wurden und daß auch in diesem Sinn Europa der Lehrmeister der Welt geworden ist.

Am reichsten scheinen Mittel- und Südamerika ausgestattet gewesen zu sein. Mexiko und Südamerika waren die Heimat der Bohne, die von italienischen Seefahrern nach Rom gebracht wurde, wo Papst Clemens VII. sie sofort anbauen ließ. Katharina von Medici brachte sie nach Frankreich, wo sie heute eines der Hauptnahrungsmittel ist. In Mexiko war auch die Kakaobohne daheim, aus der die Indianer ein würziges Getränk brauten, Xocoatl, und die die Azteken als Geld benutzten. Sie kam durch die Spanier nach Europa, zuerst nach Spanien. Hier entstanden sogar Streitigkeiten über die sittliche Erlaubtheit des Kakaogenusses, der als Erregungsmittel angesehen wurde. Von Spanien aus kam sie nach Frankreich, das überhaupt in der Verbreitung der Nahrungsmittel eine wichtige Rolle spielte, auch bei der des Kaffees. Dessen Urheimat ist Äthiopien, von wo aus er im 14. Jahrhundert nach Arabien eingeführt wurde. Über die Araber kam er in die Stadt des heiligen Markus, nach Venedig, etwa um 1570. 80 Jahre später taucht er in Marseille auf. Aber erst die Pariser machen ihn in Europa hoffähig. 1672 wurde das erste Café eröffnet, das Café Procopio. (Das erste Wiener Kaffeehaus verdankt sein Entstehen den Türken, die bei ihrer Flucht vor Wien 1683 ein großes Kaffeelager zurückließen, das dem Wiener Bürger Koltschitzky für seine Verdienste bei der Belagerung geschenkt wurde. Dieser eröffnete damit das erste Wiener Kaffeehaus.) Über Frankreich wandert der Kaffee nach Westindien. Von den Franzosen haben offenbar die Holländer Geschmack an dem anregenden Trank gefunden und ihn nach Südamerika eingeführt, wo Brasilien heute der Haupterzeuger des Kaffees geworden ist. Auch die Erdnuß wurde zum ersten Mal in Frankreich als Nahrungsmittel genossen, und zwar auf Veranlassung von Louis Napoleon, der die Frucht in Madrid kennengelernt hatte, von wo aus immer noch Beziehungen nach Brasilien und Westindien bestanden, der Urheimat der Erdnuß. Heute allerdings steht Indien an der Spitze der Erdnußerzeugung der Welt. Daß die Kartoffel aus Amerika stammt und durch Francis Drake nach England, durch Walter Raleigh nach Irland kam, weiß jedes Schulkind; weniger bekannt dürfte sein, daß mindestens ebenso früh die Spanier die Kartoffel in den rauhen Norden ihres Landes verpflanzten, nach Galicien. Seither ist die Kartoffel eines der Hauptprodukte der weniger gesegneten Länder der Erde. Deutschland (Gesamtdeutschland) ist hinter Rußland das größte Kartoffelland der Erde. Dafür kennen wir keine Auberginen, die aus Indien stammen und heute die warmen Länder des Mittelmeeres bevorzugen, keine Oliven, deren uralte Kultur das Kennzeichen des Mittelmeerraumes

ist. Von den fremden Gästen aus gesegneteren Ländern ist aber die Tomate bei uns heimisch geworden, in Süddeutschland noch ab und zu Paradeisapfel genannt, Tomaltl in Mexiko, wo sie daheim ist. Sie kam erst verhältnismäßig spät aus den Mittelmeerländern Spanien, Portugal und Italien nach Frankreich.

Von den Getreidepflanzen war lange die Gerste die einzig bekannte Art in Mitteleuropa, etwa bis ins 16. Jahrhundert. Sie kam aus dem Kaukasus zu uns, ist aber auch in Arabien und am Sinai daheim. Sie ist inzwischen als Brotgetreide so gut wie verdrängt, und zwar vom Weizen, der immer mehr zum Hauptnahrungsmittel der Menschen wird. Seine Heimat ist Mesopotamien, wo man schon vor drei Jahrtausenden eine echte Vorratswirtschaft für die schlechten Zeiten kannte. Über die Länder des Vorderen Orients, über Ägypten, Nordafrika kam er nach Rom und in die Mittelmeerländer. Columbus brachte ihn nach Amerika. Heute sind die USA und die UdSSR die Haupterzeuger der Welt. Man hat die verschiedensten Sorten gezüchtet, so daß heute Weizen von den nördlichsten Gegenden der Tundren bis zu den heißen Regionen Neuseelands wächst. Er scheint auch allmählich den Reis aus seiner beherrschenden Stellung zu verdrängen. Denn die Völker Asiens, das neun Zehntel der gesamten Reisernte der Welt erzielt, haben das Monopol dieser uralten Pflanze gebrochen. Daran war der Krieg schuld, der eine ziemliche Verteuerung dieses Hauptnahrungsmittels Asiens brachte, so daß man auf den Philippinen, in Japan, auf Ceylon und in Indien auf den Weizen zurückgriff. Dieser konnte bisher den Einbruch halten. Ob es ihm allerdings auf die Dauer gelingen wird, in Ländern, wo sich die gesamte Landwirtschaft um den Anbau und die Ernte des Reises dreht, wie in China, in Japan und in vielen Ländern des fernen Orients, ein wirkliches Übergewicht über den Reis zu erzielen, dürfte doch fraglich sein.

„Vieles ist gewaltig, nichts ist gewaltiger als der Mensch" läßt Sophokles den Chor in seiner „Antigone" sagen. Es ist die zähe Arbeit und der Mut der Jahrtausende, denen wir unser tägliches Brot danken. Doch nicht nur ihnen, sondern mehr noch dem, der allem Wachstum und Gedeihen gibt und dem Menschen den Verstand, die verborgenen Gesetze der Natur zu erkennen.

### *Die Lebenskraft des Islams*

Es gibt heute in der Welt ungefähr 400 Mill. Muselmanen, von denen rund 300 Mill. im asiatischen Raum leben, vor allem im indischen Halbkontinent und in den malayischen Staaten, während die Araber, die man hierzulande fast ausschließlich als die Hauptvertreter des Islams ansieht, insgesamt nur 25 Millionen von den 400 ausmachen. – Der Islam sitzt an den Randgebieten der großen Wüsten und in den Küstengebieten von Meeren. Fünf große Hafenstädte liegen in seinem Bereich: Tanger, Konstantinopel, Suez, Aden, Singapur. Vier für das moderne Wirtschaftsleben wichtige Rohstoffe kommen in seinem Gebiet vor: Kautschuk, Zinn, Mangan, Erdöl. Sein geistiger Mittelpunkt ist Mekka, wohin von allen Seiten die Pilger wallfahren. – Es ist das historische Verdienst des Islams, über alle Kasten und Rassen hinweg den Glauben an den einzigen Gott, den Gott Abrahams, ausgebreitet zu haben. Es ist wichtig, dies klar zu sehen: der Gottesglaube des Islams ruht auf der Offenbarung auf. „Israel wurzelt in der Hoffnung, das Christentum lebt der Liebe. Der Kern des Islams ist der Glaube" (Louis Massignon). Wie weit das religiöse Leben noch lebendig ist, sieht man aus einer Statistik eines ägyptischen Dorfes.

Die Beschneidung wird noch zu 85 % vollzogen,
das öffentliche Gebet am Freitag wird von 40 % besucht,
das Fasten wird von 70 % gehalten,
die Wallfahrt nach Mekka von 15 % gemacht,
und die Sterbenden lassen sich zu 90 % beistehen.

*(Vitalité actuelle des religions non chrétiennes, Paris 1957 Les Editions du Cerf.)*

*Ein Wörterbuch für Philosophie in der Sowjetunion*

1955 ist in der Sowjetunion ein „Kurzes Philosophisches Wörterbuch" in hoher Auflage herausgekommen.

Die Ausgabe enthält u. a. ungefähr 140 Artikel über einzelne Personen, von denen jedoch nur etwa 50 im eigentlichen Sinn Philosophen genannt werden können. Die übrigen sind Wissenschaftler oder marxistische Politiker. Den meisten Raum nimmt Lenin ein, an zweiter Stelle folgt Stalin, obwohl der Artikel dieser Auflage im Vergleich zu der vorhergehenden um die Hälfte gekürzt ist. Solowjev, Leontjev, Tolstoi, Dostojewski fehlen überhaupt.

Thomas von Aquin erhält nicht ganz eine Kolumne, Augustinus nur eine Viertelspalte. Es heißt von ihm: „ein führender alter christlicher Theologe, Philosoph und Mystiker, ein heftiger Gegner des Materialismus ... ein fanatischer Prediger der Intoleranz gegen Häretiker und Andersgläubige, ein Hasser der fortschrittlichen Richtung der alten Philosophie ... Bisweilen werden seine Ansichten von Obskuranten und Idealisten der Kirche als geistliche Waffen der Reaktion und des Obskurantentums benützt."

Von Platon heißt es: „ein alter griechischer Philosoph und Idealist, ein heftiger Gegner des Materialismus und der Wissenschaft, gegen die attische Demokratie eingestellt, verteidigte die Interessen der reaktionären attischen Autokratie in seinen politischen und philosophischen Ansichten."

Daß die Philosophen Staatsmänner seien, war der Wunsch des alten Platons, und er glaubte, daß deren Klugheit, Besonnenheit und Einsicht in die wahre Welt der Dinge die Staaten besser leiten könne als andere Leute. Man hat diese Ansicht oft etwas weltfremd genannt. Aber angesichts der „Staatsmänner" der Sowjetunion kommt einem doch der Gedanke, ob es nicht besser um die Welt stünde, wenn weise Männer, die die Wirklichkeit des Geistes anerkennen, die Staaten regierten.

# UMSCHAU

## Das gegenseitige Mißverständnis

*Zum Problem der Ungarnflüchtlinge*

Vorbemerkung: Der Beitrag gibt die Gedankengänge zweier junger Flüchtlinge wieder. Er ist als eine ungarische Stimme zum Flüchtlingsproblem zu werten.

Als nach dem sowjetischen Überfall im November letzten Jahres fast zweihunderttausend ungarische Flüchtlinge nach dem Westen kamen, empfing sie der Westen als Heroen, die der Welt den Glauben an die Freiheit und an die Bereitschaft des Menschen, für sie höchste Opfer zu bringen, wiedergegeben hatten. Heute, wenige Monate nach den Ereignissen, schweigt die Presse, und einige Regierungen der westlichen Länder wehren sich, weiterhin Ungarn aufzunehmen.

In *Österreich* sind heute noch . 35069
In den einzelnen Ländern wurden aufgenommen:

| | |
|---|---|
| In Australien | 5913 |
| Belgien | 3211 |
| Kanada | 18784 |
| Dänemark | 1106 |
| Deutschland | 11621 |
| Frankreich | 9254 |
| Holland (für ständig) | 2974 |
| f. d. Weiterfahrt nach Kanada | 1146 |
| Israel | 1797 |
| Italien | 3821 |
| Norwegen | 1034 |

| | |
|---|---|
| Süd-Afrika | 1294 |
| Schweden | 5342 |
| Schweiz | 10340 |
| Groß-Britannien | 20532 |
| USA | 31772 |

Ist der Grund für das Schweigen der Presse nur darin zu suchen, daß das Ungarnproblem keine Sensation mehr bietet, und haben alle Länder tatsächlich die Grenze ihrer Möglichkeiten erreicht? Jeder Sachverständige weiß, daß die Ursache für das allgemeine Schweigen und für die Haltung einiger Regierungen tiefer liegt und daß sie zugleich in einem gewissen Sinn peinlich ist. Man muß sich nämlich eingestehen, daß man voneinander enttäuscht ist. Schuld daran ist ein gegenseitiges Mißverständnis. Die Masse der Ungarnflüchtlinge versprach sich vom Westen das Paradies, und der Westen hielt jeden Flüchtling für einen Helden, für eine vorbildliche sittliche Persönlichkeit. Nun nimmt man ernüchtert zur Kenntnis, daß im Westen auch gearbeitet werden muß, hart, qualitativ, zuverlässig, und daß viele „Heroen" auch nur Menschen sind, noch dazu Menschen, denen man die zehn Jahre unter einem unmenschlichen System schon anmerkt. Es ist nötig, offen über dieses Mißverständnis zu sprechen, um trotz gegenseitiger Enttäuschung aus heilsamer Nüchternheit helfen zu können.

*Das Bild vieler Ungarn vom Westen*

Das Mißverständnis vieler Ungarn bestand in einem vereinfachten Bild vom Westen und entsprechend übertriebenen Erwartungen.

Wie dieses Bild zustande kommen konnte, zeigt ein kurzer Blick auf die Geschichte Ungarns. Das Land liegt geographisch am Rand des Westens, und schon das ist ein Verhängnis. Gegen Osten bilden zwar die Karpaten eine natürliche Grenze, aber jene gegen den Balkan blieb immer – vor allem was die geistig-kulturelle Atmosphäre betrifft – fließend. Seit Priester aus dem Westen die Ungarn tauften, sind diese im Geist und in der Sehnsucht für immer mit dem Westen verlobt, obgleich das Land im Lauf seiner Geschichte ein Stiefkind des Westens wurde. Es blieb ihm nicht Kraft genug, sich dem Westen inniger zu vermählen, solange es ihn gegen die Türken verteidigen mußte. Als sich die Lage besserte, erlebte Ungarn das Schicksal der Kleinstadt gegenüber einer Metropole. Die großen geistigen und kulturellen Strömungen erreichten es verspätet, unvollständig und durchdrangen nicht mehr das ganze Land. So wurde das Bewußtsein eines Zurückgebliebenen im Leben der Nation immer stärker, und damit wuchs die Bewunderung für den Westen.

Aus den zahlreichen Beispielen für die westliche Orientierung Ungarns genügt es, die Periode zwischen den beiden Weltkriegen herauszustellen. Als eine Welle des Nationalismus alles Ungarische überbetonte, wandten sich die Besten unter den Geistern nach Westen. Nicht zweitrangige Epigonen suchten diesen Kontakt, sondern die Elite der Schriftsteller: Babits, Kosztolányi, Tóth. Sie waren die „Westler" und ihre Zeitschrift, das „Abendland", wohl die berühmteste und erfolgreichste in Ungarn. Für die Intellektuellen bedeutete der Westen nicht nur eine reinere demokratische Lebensform und eine höhere technische Zivilisation, sondern auch die Welt der „Fleurs du Mal" Baudelaires, der phantastischen Bilder eines Tennyson oder der schwerverständlichen, aber um so mehr bewunderten Elegien Rilkes.

Dieses geschichtliche Erbe sollte unter der gegenwärtigen Herrschaft auf alle Schichten der Gesellschaft übergreifen. Als nach 1945 der Kommunismus zur Macht kam, wurde das Bild, das sich die Intelligenz vom Westen gemacht hatte, in der Anschauung des einfachen Mannes schematisiert und vergröbert. Es war nahezu ein Mythos, zu dem eine Reihe in sich gegensätzlicher Faktoren zusammenwirkten:

1. Die leere und unmenschliche Ideologie des Kommunismus, die alles auf materielle und wirtschaftliche Gründe

zurückführt, selbst die geistigen Interessen des Menschen. In diesem traurigen Dasein ohne Schönheit, ohne die Werte des Geistes erschien der Westen als die Hüterin und Garantin der Kultur.
2. Die primitiv westfeindliche Propaganda des Kommunismus, die das Gegenteil von dem erreichte, was sie beabsichtigte. Obwohl die Bevölkerung den Riemen immer enger schnallen mußte, wurde ihr Tag für Tag eingetrommelt, sie habe nicht nur einen nie dagewesenen Lebensstandard erreicht, sondern jenen der westlichen Länder, die am Rand des moralischen und wirtschaftlichen Ruins stünden, bei weitem übertroffen. Wenn es nur beim Eintrommeln geblieben wäre! Aber man mußte sein Ideal mit eigenen Worten möglichst überzeugt beschimpfen, wollte man im Beruf auch nur bescheiden Karriere machen. Die Folge war, daß aus Verbitterung und innerem Widerstand die wenigen „Errungenschaften" des Regimes auch noch verschmäht wurden und das Paradies, das der Kommunismus versprochen, aber nicht gebracht hatte, im Westen gesehen wurde.
3. Die Isolierung des Landes. Seit 1938 gab es keine uneingeschränkte Ausreise nach dem Westen. Das Land litt unter der Abschnürung, und in die Sehnsucht nach draußen mischte sich manches Unechte und Phantastische. Wer einen Blick über die Grenzen werfen durfte, war meist zu befangen, um gewisse Einbildungen zu berichtigen. Solche Reiseberichte steigerten im allgemeinen noch die übertriebenen Vorstellungen der Daheimgebliebenen, und mit kindlicher Naivität wurden im Westen erstandene Habseligkeiten bestaunt. – Als sich im Zug der Koexistenz die Grenzen für ausländische Touristen öffneten, war ein charakteristisches Bild in den Straßen von Budapest: um einen eleganten Wagen drängte sich eine Menge Leute und machte sich nach den schlecht angezogenen Sowjetdelegationen mit eigenen Augen ein Bild von der westlichen Überlegenheit.
4. Die Tätigkeit der westlichen Sender in ungarischer Sprache. Es gehörte zum guten Ton, die ausländischen Sendungen abzuhören. Auch dieses Bild darf in der Karikatur jener Zeit nicht fehlen: der „Bürger" kauert neben seinem Apparat und sucht trotz Störsender zäh nach der „Wahrheit". Den stärksten Einfluß hatte der Sender „Free Europe". Die Ungarnabteilung des Senders brachte zum Aufstand täglich sechs Stunden neues Programm mit siebzehn Stunden Sendezeit. Der Sender will das Bewußtsein der Befreiung in den osteuropäischen Ländern aufrechterhalten und gegen das kommunistische System die westliche Lebensform propagieren. So ist Einseitigkeit kaum zu vermeiden: nicht die Probleme und Schwierigkeiten, sondern die Vorteile des Westens dienen der Propaganda. Zwar nahm der ungarische Hörer, gewitzigt durch die kommunistische Propaganda, die Sendungen auch nicht zu ernst, aber er konnte und wollte sich der Autorität dieses „Das hat das Radio gesagt" nicht entziehen.

Die geographisch-kulturell bedingte Hinneigung Ungarns zum Westen im Lauf seiner Geschichte, in neuester Zeit der Widerstand gegen das Regime im eigenen Land, die ungesunde Isolierung, die vereinfachten Berichte aus dem Ausland und die planmäßige westliche Propaganda schufen für den einfachen Ungarn ein Bild vom Westen, das sich kurz so skizzieren läßt:

Der Westen ist in politischen Fragen einig, und eine seiner wichtigsten politischen Fragen und Aufgaben ist die Befreiung der osteuropäischen Länder.

Die technische Entwicklung hat den Westen zum „Gelobten Land" gemacht, dessen Lebensstandard jedem leicht in den Schoß fällt.

Politische Überzeugung und materieller Wohlstand sind es, die dem westlichen Menschen sein ausgeprägtes Bewußtsein für Kultur und Menschenwürde geben.

Besonders das zweite Element in diesem vereinfachten Bild vom Westen wird eine verhängnisvolle Rolle spielen zur Auslösung der Massenflucht,

während die anderen Elemente andere Geschehnisse im Zusammenhang des ungarischen Freiheitskampfes aufzuhellen vermögen.

### *Das Bild des Westens vom Freiheitskämpfer*

Bestand das Mißverständnis vieler Ungarnflüchtlinge in dem Paradies, das sie sich ohne weiteres vom Westen versprachen, so irrte der Westen, als er in *jedem* Flüchtling einen idealen Helden sah. Die öffentliche Meinung hatte nämlich ein Idealbild des ungarischen Freiheitskämpfers geschaffen, das sich ungefähr so umreißen läßt:

1. Die Menschen, die für die Freiheit ihr Leben eingesetzt haben, müssen vorbildliche sittliche Persönlichkeiten sein.
2. Sie haben gekämpft, wofür seit Jahrhunderten die Besten in Europa ihr Leben eingesetzt haben: für die Ideale der westlichen Demokratien, die als strahlende Parolen die Motive der großen europäischen Revolutionen gewesen sind.
3. Der Freiheitskämpfer wird im Zusammenbruch des Kampfes entweder zugrunde gehen oder sich dorthin flüchten, wo er seine geistige Heimat weiß: in die Freiheit und Gerechtigkeit der westlichen Demokratien.
4. Der Flüchtling wird sich als hervorragende sittliche Persönlichkeit mit so großen Idealen leicht in der ihm geistig schon lange vertrauten westlichen Welt zurechtfinden und dort einen wertvollen Beitrag zur weiteren Verwirklichung jener Ideen leisten.

Im Sinne dieses Idealbildes und mit solchen Hoffnungen wurden *alle* ungarischen Flüchtlinge aufgenommen.

### *Die Enttäuschung*

Die Besten sahen all das mit nicht geringen Befürchtungen, und der Schock blieb auch nicht aus. Nach den Feiertagen mit Einladungen, Interviews und scheinbar paradiesischem Leben kam der Alltag, der unerbittliche Rhythmus des Lebens aus Arbeit und Pflichterfüllung. Die Flüchtlinge wurden vorübergehend in Lagern untergebracht, und schon dort kam es zu peinlichen Zwischenfällen. Man wies den jungen Leuten Arbeitsstellen an, und die Enttäuschung wuchs auf beiden Seiten, als viele Jugendliche in den neuen Arbeitsverhältnissen moralisch versagten und als die Arbeitgeber die oft phantastischen Ansprüche der Neueingestellten zu deren Verblüffung nicht erfüllten. Es kam zu Spannnugen, und auf beiden Seiten stand man enttäuscht und ein wenig ratlos, in einigen Fällen kam es auch zu heftigeren Reaktionen. Rund 6000 Flüchtlinge sind inzwischen über Österreich wieder nach Ungarn zurück.

Was war der Grund der gegenseitigen Enttäuschung? Hatten die Flüchtlinge den Westen *gänzlich* verkannt und war es das Beste, ihm wieder den Rükken zu kehren? War das Bild, das sich der Westen vom ungarischen Freiheitskämpfer und Flüchtling gemacht hatte, in *keinem Fall* zutreffend? War darum dem ganzen Freiheitskampf nicht zu trauen und mußte man deshalb die Flüchtlinge ihrem Schicksal überlassen? Um diesen irrigen Ansichten des Problems zu begegnen, muß man sich vor Augen halten, wer eigentlich die Menschen sind, die zu uns flüchteten, und daß eben verschiedene Gruppen zu *unterscheiden* sind.

### *Die soziale Schichtung der Flüchtlinge*

Bis zum 3. Mai 1957 waren nach Österreich allein 171236 Ungarn geflohen. Die Zahl der nach Jugoslavien Geflüchteten schätzt man auf 15000. Da für die soziale Schichtung der Flüchtlinge vorerst noch keine Zahlen vorhanden sind, ist man auf Schätzungen angewiesen.

Es kommt aber alles darauf an, daß man folgende Gruppen von Flüchtlingen ins Auge faßt:

1. Jene Freiheitskämpfer, auf die das oben geschilderte Idealbild wirklich *zutrifft.* Um endlich in Freiheit leben zu können, die im eigenen Land zu erringen ihnen nicht vergönnt war, und oft, um ihr nacktes Leben vor den roten Häschern zu retten, ergriffen sie wahrlich nicht leichten Herzens die Flucht.

2. Die Spezialisten, Wissenschaftler und Künstler, die auf Grund früherer Studien im Westen heimisch sind und jetzt die Möglichkeit benutzten, ihren Beruf in einer Atmosphäre auszuüben, die allein fruchtbares Schaffen ermöglicht.
3. Universitätsstudenten, die schon lange unter der ideologischen Enge kommunistischer Hochschulen litten und nach „akademischer Freiheit" im tiefsten Sinne strebten, als sie die Heimat verließen.
4. Die Gruppe jener, die im Westen Verwandte und gute Bekannte haben, und schon lange auf Gelegenheit warteten, sich mit Hilfe der Angehörigen eine Existenz in Freiheit zu schaffen.

Sicher kann man diesen vier Gruppen noch andere zuzählen, doch auf Vollständigkeit kommt es uns in diesem Punkt nicht an. Wichtig ist nur eines: diese und ähnliche Gruppen machen insgesamt nicht einmal die Hälfte der Flüchtlinge aus. Wir schätzen den Anteil dieser Gruppen an der Gesamtziffer der Flüchtlinge vorsichtig auf 60000. Und wichtig ist ein zweites: diese 60000 sind es nicht, die das ungarische Flüchtlingsproblem geschaffen haben. Denn sie werden über kurz oder lang den Platz in der westlichen Gesellschaft einnehmen, den sie vor Augen hatten, als sie ihre Heimat aufgaben. Wenn wir das Problem verstehen wollen, müssen wir die restlichen 100000 Menscher näher betrachten; denn sie sind es, die sich selbst und uns zum Problem geworden sind.

*Die Opfer der Mißverständnisse*

Wer sind diese jungen Ungarn, die die Masse der Flüchtlinge ausmachen und darum für das oberflächliche Auge des westlichen Beobachters den Typ des Ungarnflüchtlings abgeben? Es sind junge, vom Kommunismus moralisch und wirtschaftlich entwurzelte Menschen, die den leuchtenden Nebelkolonnen übertriebener Vorstellungen vom Westen alles opferten, was uns teuer ist: Heimat, Muttersprache und Familie, um endlich ein besseres Leben zu gewinnen.

Wer die innere Lage eines kommunistischen Staates kennt, weiß um jene jungen Menschen, die in einer sich auflösenden Gesellschaft, wo die Natur des Menschen geradezu auf den Kopf gestellt wird, zutiefst entpersönlicht, entwurzelt und sittlich belastet sind. In Ungarn, das ursprünglich ein Bauernvolk ist, wurde die Zahl der so Gestrandeten durch viele Bauernburschen vermehrt, die, von der kommunistischen Agrarpolitik zu Bettlern gemacht, in die Städte gingen. Sie lebten im kommunistischen „Paradies", ohne glücklich zu sein, und träumten vom „Goldenen Westen" und bildeten seit langem einen der schwelenden Unruheherde, mit denen jeder Kommunismus rechnen muß.

Ist es verwunderlich, daß viele dieser jungen Leute am 23. Oktober sofort zu den Waffen griffen, weil sie halbbewußt im Kommunismus die Ursache ihrer Not erblickten, und daß viele von ihnen heroisch kämpften und starben, wie eben Haß und Liebe in gleicher Weise Menschen heroisch machen können? Dennoch mußten diese jugendlichen Heroen jeden enttäuschen, der in ihnen jene vorbildlichen sittlichen Persönlichkeiten suchte, wie wir sie oben beschrieben haben. Diesen Helden fehlten zum Teil die primitivsten Grundtugenden des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die in einem kommunistischen Staat ohne Religion, mit zerfallenen Familien, verdorbener Arbeitsmoral und fehlendem Pflichtgefühl kaum bekannt, geschweige denn geübt werden können.

So verzweifelt diese Jungen ihr Leben für die Revolution in die Schanze geschlagen hatten, ebenso verzweifelt standen sie beim schrecklichen Zusammenbruch. Ist es da unbegreiflich, daß sie das einzige, was sie noch besaßen, nämlich ihre so mißhandelte Heimat, auch noch aufgaben, um durch einen Sprung über die noch offene Grenze alles zu erlangen, was im Materialismus erzogene Kinder nur ersehnen können: den Segen des „Goldenen Westens"?

Auf diese Weise wurde die Masse der Flüchtlinge ein Opfer jenes Mythos

vom Westen, der sich im Lauf der Jahre in Ungarn gebildet hatte. Es schien ihnen, die da aufbrachen, selbstverständlich, daß sich das Paradies ohne weiteres öffnen und seinen Segen ergießen werde. An eine mögliche Distanz zwischen dem Erreichbaren und den Voraussetzungen, die jeder persönlich mitbringen muß, will er in den Genuß des westlichen Lebensstandards kommen, dachte man nicht. Wie ein Magnet zuerst die lockersten Elemente anzieht, so machten sich diese wirtschaftlich, geistig und sittlich Ausgebeuteten des Kommunismus auf den Weg nach dem Westen und wollten ohne genügende Bildung, ohne Sprachkenntnisse und berufliche Qualitäten in einem Lande reich werden, von dessen wahrer sozialer Struktur, dessen wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen sie kaum eine Ahnung hatten.

Die Enttäuschung war bitter und so unerbittlich, wie nur die Wahrheit unerbittlich sein kann. Nach dem ersten Rausch des Im-Mittelpunkt-Stehens wurde offenbar, was man hätte mitbringen müssen, um voranzukommen, und was sich nicht über Nacht erwerben läßt: Sprache, Berufsausbildung und, was das Entscheidende ist: jene Zuverlässigkeit des Charakters, die einem das Vertrauen der Umgebung sichert.

Sollen diese Opfer ihres eigenen Mißverständnisses nun auch noch die Opfer des westlichen Mißverständnisses werden, das darin bestand, daß man an *jeden* Flüchtling den Maßstab des idealen Freiheitskämpfers anlegte? Wird sich die Enttäuschung des Westens über die 100000 jungen Menschen darin Luft machen, daß man sie ihrem Schicksal überläßt und durch ihre Enttäuschung über den Westen ihr Unglück noch vertieft? Dann darf man wohl sagen, daß der Westen das ungarische Flüchtlingsproblem nicht bewältigt hat.

### *Die Aufgabe*

Zuerst muß betont werden, daß wir uns durch die Begegnung mit einem von sich selbst enttäuschten und uns enttäuschenden Flüchtling nicht den Blick trüben lassen für die Größe des ungarischen Freiheitskampfes und daß wir uns, eingedenk der Struktur der Ungarnflüchtlinge, die wirklichen Helden dieses Volkes durch nichts diffamieren lassen.

Zum anderen brauchen jene rund 100000 mehr als Süßwaren, Zigaretten, Alkohol und Kleider. Sie brauchen auch noch Entscheidenderes über Wohnung und Arbeitsplatz hinaus. Sie brauchen unser Verständnis. Sie brauchen Menschen, die sie nehmen, wie sie sind, um sie besser zu machen, als sie sind. Denn das ist die noch oft ungeklärte Sehnsucht dieser Jungen selbst. Die Aufgabe ist also im wesentlichen eine Bildungsaufgabe, und zwar an Menschen, die sich selbst schwer tun und es uns schwer machen werden. Es gilt, das Idealbild vom Westen, das in sie hineinprojeziert wurde, über den Lebensstandard hinaus ethisch zu vertiefen und die religiösen Kräfte als heimlichen Quellgrund der abendländischen Kultur aufzuzeigen.

Die Aufgabe kann nicht allein von den so vorbildlich arbeitenden karitativen Organisationen gelöst werden und auch nicht durch die zuständigen Ministerien. Diese Aufgabe wird nur gemeistert durch die geduldige Liebe der Gemeinschaften, die einen Flüchtling unter sich wissen, und durch die Hirtensorge jener stillen Helfer der Menschheit, die es immer noch gibt und die den schon vereinsamten jungen Menschen nachgehen und ihnen ein Herz und damit ein Tor in den „Goldenen Westen" offenhalten.

Vergessen wir schließlich nicht, daß sich dem deutschen Westen das ungarische Flüchtlingsproblem in seinen wesentlichen Zügen verschärft stellen wird, wenn einst die Stunde der deutschen Wiedervereinigung schlägt. Verständnis und geduldige Liebe für die Ungarnflüchtlinge ist Einübung dieser brückenbauenden Tugenden sowohl für das Gelingen einer heiß ersehnten deutschen Wiedervereinigung als auch für die Heimführung der ganzen Welt in ein Leben der Freiheit und Gerechtigkeit.

# BESPRECHUNGEN

## Philosophie

*Allan, D. J.:* Die Philosophie des Aristoteles. (215 S.) Hamburg 1955, Felix Meiner. DM 8,50.

Eine Einführung in die Aristotelische Philosophie und eine Übersicht über deren einzelne Teile wird vielen erwünscht sein. Das vorliegende Buch bietet eine solche in klarer Sprache. Es stellt das Ergebnis der geschichtlichen Forschung dar, die sich in den letzten Jahrzehnten wieder eifriger Aristoteles zugewandt hat. Der Übersetzer, Paul Wilpert, hat seine Aufgabe gut gelöst und für den deutschen Leser eine weiterführende Bibliographie beigefügt.

A. Brunner SJ

*Fischer, Hugo:* Die Aktualität Plotins. Über die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik. (218 S.) München 1956, C. H. Beck. Brosch. DM 18,—.

Was den Vf. an der Philosophie Plotins anzieht, ist zunächst die Lichtmetaphysik. „Licht ist sich selbst genug; es ist die Substanz alles Seins und Wirkens. Im Verlauf seines Emanierens belastet es sich mit seinem Überfluß" (52). Sie gestattet eine ästhetische Betrachtung des Alls. Die gotische Kathedrale ist darum das höchste Bild des Kosmos. Dazu kommt die Selbststeigerung: das Ganze baut sich aus Feldern auf, beginnend mit den Kraftfeldern der Physik, die jeweils über sich hinaus in höhere Felder eingehen. Das All wird so zum lebendigen Organismus, in dem der Mechanismus überwunden ist und auch ein Übergang zwischen Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft und Metaphysik besteht. „Steigerung ist allgegenwärtiges Charaktermerkmal aller seienden Struktur" (3). „Von den lebendigen zu den geistigen Existenzen steigert sich das Sein, dem Sichaufrecken einer Kathedrale vergleichbar" (216). Anderseits gehen die Seienden durch Emanation, durch Ausstrahlung aus dem Seinsquell hervor. „Ausstrahlen vereint beides: Kontinuität der Substanz, und Diskontinuität ihrer Phasen" (11). „Der Lichtdom baut sich aus der Lichtsubstanz auf, um völlig sie selbst zu werden; aber solches Bauen enthüllt die radikale Diskrepanz zwischen dem, das sich im Sein ansiedelt, und dem nur aus sich selbst seienden Medium des Seins, das als solches niemals in eine Manifestation übergehen kann. Aber es gehört zum allgegenwärtigen Ursprungscharakter, sich zu zeigen" (218). „Die Macht der Seinsquelle begegnet uns und wird uns spürbar als Mythos" (31). Es wird nicht klar, ob der Vf. die Auffassung Plotins über das Göttliche als den dem Organismus des Alls immanenten Grund übernimmt, oder ob Gott personhaft ist und die Welt im strengen Sinn transzendiert. „Das sichtbare Dasein der Welt ist ein integraler Bestand des ausfließenden Urseins, eine wesentliche Station seines Sichergießens" (42). Deswegen bleibt auch das Verhältnis der Seienden zum Sein unklar, ob sie Geschöpfe sind oder verminderte Teilnahme am Sein. Die Unklarheit beruht auch darauf, weil Interpretation der Lehre Plotins und Transposition für unsere Zeit ständig ineinander übergehen. Richtig ist, daß der Neuplatonismus in der Geschichte der abendländischen Philosophie eine große Rolle gespielt hat. Ob seine Rezeption in die christliche Philosophie für diese von Vorteil war, kann man bezweifeln. Jedenfalls hat er sich dabei eine wesentliche Umgestaltung gefallen lassen müssen, wie z. B. R. Jolivet, Essai sur les Rapports entre la Pensée Grecque et la Pensée Chrétienne, Paris 1931, dies für das Problem des Übels gezeigt hat, das allerdings in dem vorliegenden Buch kaum zur Sprache kommt.

A. Brunner SJ

*Lakebrink, Bernhard:* Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. (503 S.) Köln 1955, J. P. Bachem. Leinen DM 40,—.

Das Wort Analektik wurde hier gebildet als Gegenstück zu dem bereits lange gebräuchlichen Dialektik. Wie diese eine Methode bezeichnet, so auch jene. Die Dialektik geht am Leitfaden des Widerspruchs voran, der sich immer dann einstellen soll, wenn irgendwelche Seinsverhältnisse als fest und einander ausschließend angenommen werden. So gelangt man von einem Seienden zum andern und vor allem von jeder Seinsweise zur andern. Das Ganze bildet einen großen Beziehungszusammenhang, in dem alles Übergang ist und der als Ganzes das Absolute ist, so daß sich Endliches und Unendliches gegenseitig negieren und in dieser Verneinung doch dasselbe sind, was nur möglich ist durch das genannte Übergangsein alles dessen, was ist. Diese Dialektik wird an ihrem hervorragendsten und vorbildlichen Vertreter, an Hegel, dargestellt, und zwar durch eine Interpretation des zweiten Teils seiner Logik, der die Kategorien des Wesens behandelt, nachdem der erste Teil die Vorbereitung dieser Denkweise durch die Philosophie Kants geschildert hat. Der Schlußteil geht auf die Wirkungen ein, den die Methode Hegels auf die moderne Philosophie ausgeübt hat, wobei naturgemäß die Existenzialphilosophie und die dialektische Theologie zur Sprache kommen.

Der Vf. sagt mit Recht, daß die Ausführungen über das Wesen zum Schwersten gehören, was Hegel geschrieben hat. Man

kann deswegen auch dem Vf. keinen Vorwurf machen, wenn auch seine Interpretation nicht leicht zu verstehen ist. Immerhin könnte man wünschen, daß er sich noch mehr vom Text Hegels frei gemacht und auch versucht hätte, auf die Phänomene zurückzugehen, auf denen Hegels abstrakte Darstellungen fußen. Denn wenn Hegel auch ein sehr spekulativer Philosoph war, so besaß er doch auch eine gute Gabe der Beobachtung von Seinsverhältnissen.

Der dialektischen Methode stellt L. die analektische der Scholastik gegenüber. Diese fußt auf der Analogie, auf der Ähnlichkeit der Seienden. Hier wird also nicht alles in ein wogendes Beziehungssystem zugleich verknüpft und aufgelöst. Vielmehr wird die Selbständigkeit der Seienden gewahrt, ohne daß sie beziehungslos nebeneinanderständen. Neben die Relation tritt die Substanz, wobei es aber nicht nötig ist, diese so über alle andern Kategorien zu stellen, vor allem über die Relation, wie der Vf. der allgemeinen Ansicht folgend es tut. Es genügt, daß diese Seinsstrukturen gleichberechtigt bleiben und keine zugunsten der andern aufgelöst wird, was auch ein Fehler der dialektischen Methode ist, die alles auf die Beziehung zurückführt. Der Vf. hat sicher recht, wenn er die beiden Methoden als sich ausschließend einander gegenüberstellt. Und es ist ihm natürlich auch zuzustimmen, wenn er die analektische Methode als die allein der Wirklichkeit angemessene beschreibt.

Es ist aber zu bedauern, daß er als Vertreter der Analektik nicht die Scholastik in ihrer Gesamtheit aufführt, sondern den Thomismus im engeren Sinn. Seine Hauptbeispiele für die Analektik sind die reale Unterscheidung von Essenz und Existenz und die Gegensätze Potenz — Akt und Materie — Form. Nun sind aber gerade diese Gegensätze Kategorien des Hergestelltseins von Kulturdingen, die selbst wiederum auf dem Leib-Seele-Verhältnis gründen. Mit ihnen das Geschaffensein aller Seienden erklären zu wollen, ist nicht angängig. Das Herstellen von Kulturdingen ist immer nur Formen von bereits Daseiendem, und dieses Formen geht in einer Ortsveränderung auf, wie wir das schon mehrfach aufgezeigt haben. Niemals ist es Seinsverleihung wie die Schöpfung. Von Seinsverleihung haben wir keine Erfahrung und können darum auch nicht wissen, ob wir das Geschaffensein mit den Kategorien des Hergestelltseins überhaupt fassen; wahrscheinlich ist dies auf keinen Fall.

Die Anwendung dieser Gegensatzpaare auf alle Seienden bedeutet somit eine ungerechtfertigte Übertragung von Denkschemata, die an den Kulturdingen gebildet wurden. Da nun aber das menschliche Denken unter dem Einfluß des Biologischen für sich allein gegensätzlich vorangeht, wenn es nicht von der Wirklichkeit gehalten ist, so liegt gerade in diesen Kategorien ein dialektisches Moment. Der Vf. spricht selbst in bezug auf Wesenheit und Dasein von der „reziproken Priorität ihres gegenseitigen Bestimmens“ (251), und Thomas, Summa c. Gentiles III 66, bezeichnet in zwei aufeinanderfolgenden Abschnitten das esse als das Letzte und als das Erste im Werden der Dinge. Ebenso bestimmen sich Materie und Form wechselseitig (210). Die Materie spielt aber als bestimmend die Rolle der Form und verdrängt diese in die Rolle des Stoffs. Darum konnte es Hegel nicht schwer fallen, diese Kategorien dialektisch ineinander übergehen zu lassen. Und anderseits sind es gerade die neuthomistischen Systeme, die sich für die Dialektik am anfälligsten erwiesen haben. Die Analogie ist eine erste und unmittelbare Gegebenheit. Es ist also unmöglich, sie durch anderes, das immer nur einer ihrer Sonderfälle sein kann, zu erklären, etwa durch ein Verhältnis zwischen Essenz und Existenz. Die Seienden verhalten sich nicht allgemein zu ihrem Sein; das tut nur der Mensch.

Der Vf. dürfte auch dem Anliegen Hegels insofern nicht ganz gerecht geworden sein, als er beide Methoden rein in abstracto behandelt und nicht von da auf die Seinsbereiche zurückgeht, die sie vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich im Auge hatten. Bei Hegel ist dies die geschichtliche Bewegung, die er allerdings unter dem Einfluß der Naturwissenschaft noch als notwendige Bewegung behandelte. Er hat versucht, diese Bewegung und das darin stehende menschliche Sein unmittelbar mit ihren eigenen Kategorien zu erfassen und nicht z. B. mit denen der Kulturdinge. Im Menschlichen liegt aber eine gewisse Dialektik. Aber sie geht nicht auf den Geist, sondern auf den Einfluß des Biologischen zurück. Ohne kritische Unterscheidung dieser beiden Einflüsse muß die Geschichte sich in bloße Dialektik auflösen, und zwar um so mehr, als hier die individuellen Substanzen leicht hinter ihren Beziehungen verschwinden. Außerdem hat Hegel dann mit den hier gewonnenen Kategorien das Ganze der Wirklichkeit zu bewältigen versucht. Und diese Wirklichkeit schien ihm recht zu geben, da wir sie ja durch die Sinne hindurch erfassen. Aber auch die Auffassung der Geschichtlichkeit, die der Vf. bekundet, dürfte ihr nicht gerecht werden. Er meint, deren Möglichkeit beruhe auf der realen Unterscheidung von Existenz und Essenz: „Denn nur, wo um diesen realen Unterschied von menschlicher Subsistenz mit all ihren Sinn- und Sachverhalten von ihrer je eigenen Existenz gewußt wird, ist es ontologisch begreifbar zu machen, daß jene nach dem Verfall der letzteren quid-

ditativ-essentialistisch im historischen Bericht, in Überresten und Andenken und von da in unserem Erkennen als Wahrheit fortzuwähren vermögen. Die Wesenheit des Gewesenen hat mit dem Tode des Menschen die ihr proportionierte Existenz verloren, so daß sie nunmehr in ihr inadäquate Wirklichkeiten wie Bericht, Überrest und andenkendes Denken auseinandergeht, sich gleichsam auf sie verteilen muß" (335). Währt also der Sinn eines Berichts als Essenz im beschriebenen Papier oder im physischen Sein der Buchstaben fort wie ein Ding? Hier ist wohl die Anwendung unangemessener Kategorien deutlich.

A. Brunner SJ

*Löwith, Karl:* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. (243 S.) Neue Ausgabe, Stuttgart 1956, Kohlhammer. Leinen DM 18,80.

Nietzsches Denken scheint einem System geradezu zu widerstreben. Schon die aphoristische Form seiner Darstellung weist darauf hin. Es ist ein Versuchen, ein Experimentieren, das darum Wandlungen durchmacht. Aber in der Tiefe läßt sich doch so etwas wie ein systematisches Denken aufspüren, ein einheitlicher Gedanke, der sein Schaffen vom Anfang bis zum Ende durchzieht und immer klarer heraustritt. Diese Einheit liegt in der Ewigen Wiederkehr des Gleichen als der Überwindung des Nihilismus. Am Anfang liegt der Nachdruck mehr auf der Verkündigung des einbrechenden Nihilismus. Aber immer deutlicher tritt mit den Jahren die Ewige Wiederkehr heraus, in der Nietzsche eine neue Grundlegung des Daseins gefunden zu haben glaubte. Jedoch ist der erwähnte Widerspruch zwischen Inhalt und Form nicht zufällig. In ihm offenbart sich der Widerspruch, der in Nietzsches Denken selbst liegt. Die Ewige Wiederkehr ist zugleich ein faktisches und objektives Weltgesetz, das Nietzsche gefunden zu haben glaubt, und ein Aufruf an den Willen des Menschen, sich zu erneuern und die Wiederkehr zu wollen, damit ein Ersatz für die christliche Ethik. Der Mensch soll in die Welt, in das Leben, zurückgeordnet werden. Und doch ist er der, der die Wandlung wollen und so sich verwandeln soll. Zu diesem Widerspruch mußte die Verwerfung des Christentums führen und die Überschätzung der Naturwissenschaft, die Nietzsche ohne zureichende Kenntnisse des eigentlichen naturwissenschaftlichen Verfahrens und seiner Grenzen mit vielen seiner Zeitgenossen teilte. Wenn Gott tot ist, wie er es in der Tat für die große Zahl der heutigen Menschen ist, dann kann nur die Welt als Grund des Daseins in Frage kommen; denn der Mensch kann sich nicht selbst gründen. Damit erhält die Welt die Attribute des Göttlichen, sie ist ewig und ungeschaffen, und der Mensch ist ein Teil der Welt und nichts darüber hinaus. Er kann sich also nicht gegen oder über sie stellen und muß es doch tun, eben weil er tatsächlich nicht bloß Natur, nicht bloß Leben ist. Der Anhang gibt eine kurze Übersicht über die Geschichte der Nietzsche-Deutung von 1894—1954. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis Nietzsches sowohl wie auch unserer Zeit.

A. Brunner SJ

*Ehrlich, Walter:* Ethik. (140 S.) Tübingen 1956, Max Niemeyer. Brosch. DM 12,50.

Eine religiös begründete Ethik wird nach E. der Freiheit nicht gerecht. Darum muß eine andere Begründung gesucht werden. Die ethische Freiheit ist zu unterscheiden von der Rechtsfreiheit. Diese besaßen in der Antike nur wenige Menschen; der Rest galt nicht einmal als Mensch. In der heutigen Zeit ist die Würde der Person auf alle ausgedehnt worden; aber dafür haben alle die Unabhängigkeit und die Einheit von privatem und öffentlichem Leben, die die Freien der Antike besaßen, verloren. Auf der Unterdrückung eines Teils der Menschen durch einen andern, der dadurch in den Genuß der Rechtsfreiheit kommt, beruht die Weltschuld. Es braucht also keine Erbsünde. Diese Weltschuld vergiftet alle Formen des menschlichen Lebens. Die Religion soll die Privilegien der Bevorzugten rechtfertigen, ihnen ein gutes Gewissen geben. Die Schuld wird transponiert; statt gegen die Unterdrückten fühlt man sich imaginären Wesen, den Göttern, gegenüber schuldig und besänftigt sie mit Opfern, eine Kritik, die stark an Marx erinnert. Der Mensch braucht also Erlösung; aber es kann nur Selbsterlösung sein. Dazu muß im Menschen ein Bereich gefunden werden, der von der Schuld unberührt, der rein geblieben ist. Dies ist der Gehalt. Was damit gemeint ist, wird an dem Gehalt einer eindrucksvollen Landschaft klar gemacht. Es ist etwas, was weder im Betrachter noch im physischen Sein der Gegend existiert und doch durch beide zustande kommt, etwas Objektives, ohne Objekt zu sein. Daß hier dieser Gehalt durch Verobjektivierung der Stimmung zustande kommt, wird ohne Begründung zurückgewiesen. Auch der Mensch besitzt einen solchen Gehalt, ein Wesen, das nicht ist, sondern das er zu entwickeln hat. „Hinaufgespiegelt" wird er nur durch die Liebe, und zwar die Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, obschon dabei die Geschlechtlichkeit keine vordringliche Rolle spielen darf. Zum Wesen gehören transzendentaler Anstand, Großzügigkeit und ontologischer, gegenstandsloser Glaube. Im Werk äußert sich das Wesen. Dieses Werk wird aber als ästhetisch-geniale Schöpfung verstanden und kann daher nur selten sein. So werden nur wenige

auserlesene Menschen ihr Wesen verwirklichen. — Für seine Behauptung, alle Schuld sei rein innerweltlich, erbringt der Vf. keinen Beweis. Er fragt weder nach dem Wesen von Schuld, noch nach dem Grund, warum der Mensch immer wieder versucht, sich selbst auf Kosten der Mitmenschen zu sichern. Von der Erbsünde scheint er keinen klaren Begriff zu haben, wie auch von vielen andern christlichen Begriffen und Lehren, die er schief darstellt. So sagt er, daß die Religion im Prinzip die Natur verdamme. Ohne jeden Beweis nimmt er auch an, daß es im Menschen einen reinen, nicht unter der Weltschuld stehenden Bereich gebe, was wohl kaum der Erfahrung entspricht. Ferner hat seine Ethik einen stark ästhetisch-aristokratischen Charakter und verdammt die Mehrzahl der Menschen dazu, wesenlos zu bleiben. Daß dabei das ästhetische Moment, offenbar gegen die Absicht des Vf., so stark hervortritt, ist nicht ohne Grund: das Schöne kann noch am ehesten die Illusion eines schuldlosen Bereichs erwecken, da es sich ja nicht unmittelbar an die Verantwortung des Menschen wendet. Die Behauptung, die Bindung der Ethik an ein höchstes Gut zerstöre sie, ist nur richtig, wenn dieses höchste Gut unpersönlich — sachhaft gedacht wird, nicht aber, wenn es, wie im Christentum, absolut personhaft ist. Auch die Liebe ist in ihrem tiefsten Wesen nicht erfaßt; sonst hätte der Vf. sie nicht so eingeschränkt, wie er es tat. Was er als Ideal darstellt, kommt dem magnanimus des Aristoteles nahe, und hierüber hat er viel Schönes und Beherzigenswertes gesagt. A. Brunner SJ

## Grundlagen des Bolschewismus

*Calvez, Jean-Yves:* La Pensée de Karl Marx. (664 S.) Paris, Editions du Seuil. Dieses Werk ist eine klare und gründliche Studie der Philosophie von Karl Marx. Der Vf. ist nicht nur in der Nationalökonomie gut bewandert, sondern er kennt sich auch in der Philosophie und in der Zeitgeschichte vortrefflich aus. Sein Studium der Schriften von Marx hat ihn zu der Erkenntnis geführt, daß es sich um ein philosophisches System handelt und daß selbst die von Marx verwendeten scheinbar wirtschaftlichen Kategorien für ihn in Wirklichkeit Existenzialien bedeuten. Darum kann sein Werk auch nur philosophisch beurteilt werden. Nach einer Einleitung über den Marxismus und über die Bedeutung des Lebens von Marx für sein Werk folgen die Abschnitte: Kritik der Religion und der Philosophie; Kritik der profanen Welt; die Dialektik, Grundlage der Wissenschaft, der Wirklichkeit und der Ethik; Ende der Selbstentfremdung und der Eintritt des vollkommenen Menschen. Ein letzter Abschnitt bringt das Urteil über das System.

Diese Kritik wird nicht von außen an das Werk herangetragen, noch erfolgt sie von einem fremden Standpunkt aus. Vielmehr wird aufgezeigt, wie in der scheinbar so straffen und logischen Gedankenführung, die keinen Ansatzpunkt für die Kritik zu bieten scheint, Widersprüche und Bruchstellen zu finden sind, die zum Teil schon durch die Geschichte des Marxismus zutage getreten sind. Zu erwähnen sind: die Entstehung des Kapitalismus wird auch bei Marx nicht rein aus dem notwendigen wirtschaftlichen Geschehen erklärt, sondern hat auch eine kontingente geschichtliche Ursache, die nicht aufzutreten brauchte. Ist die Bestimmung des idealen Überbaus, ja des ganzen Geschehens notwendig und unverbrüchlich, so versteht man nicht, wie es zu einem Widerspruch zwischen den Produktionsformen und den sozialen Verhältnissen und damit zu einer Selbstentfremdung überhaupt kommen kann. Das messianische Proletariat, dem Marx die Ausführung der endgültigen Revolution zuweist, ist eine Utopie. Es kann die Eigenschaften, um deretwillen ihm diese Aufgabe zufallen soll, gar nicht besitzen, außer wenn es tot und damit zu seiner Aufgabe unfähig geworden ist. Nur der Tod kann ihm die Universalität verleihen, die aus ihm eine Klasse machte, die keine Klasse ist. Ferner ist das Paradies der klassenlosen Gesellschaft ein innerer Widerspruch. Denn wenn die wirtschaftlichen Gesetze, die nach Marx die ganze Wirklichkeit von Natur und Mensch in Bewegung halten, ja sie ausmachen, allgemein sind, so können sie nie aufgehoben werden; und umgekehrt können sie nicht allgemeingültig sein, sondern nur zufälligen, geschichtlichen Charakter haben, wenn dies möglich ist. Dann aber entsteht der fernere Widerspruch, daß der nach Marx der Geschichte streng immanente Sinn an einem Punkt erfüllt ist und sichtbar wird. Alles Vorhergehende wird damit sinnlos und hat gar keine Beziehung zu dem Zustand der Vollkommenheit, da es ja unter wesentlich andern Gesetzen steht, die plötzlich durch neue ersetzt werden. Marx verwechselt Ursache und Bedingung der Möglichkeit der Selbstentfremdung. Jene ist geschichtlich und kann beseitigt werden. Diese liegt in den wesentlichen Gesetzen des Seins; also müßte Marx folgerichtig auch im Endzustand die Möglichkeit neuer Formen der Selbstentfremdung und ihrer Aufhebung annehmen. Auch Marx ist also dem ihm so verhaßten „Idealismus" verfallen. Aus der Darstellung ergibt sich außerdem, daß eine wechselseitige Wirkung von wirtschaftlicher Grundwirklichkeit und idealem Überbau, ja auch die ursprüngliche

Loslösung des Menschen von der Natur nicht möglich wäre, wenn dieser sogenannte Überbau nur Wirkung des wirtschaftlichen Geschehens wäre. Eine Wirkung, die nur Wirkung ist, kann auf ihre Ursache nicht zurückwirken; woher nähme sie dazu die Kraft? Nur wenn sie mehr als diese Wirkung ist, wenn also der Überbau bei allem Mitbestimmtsein durch das Wirtschaftliche von diesem unabhängiges Sein und metaphysische Selbständigkeit gegenüber der Natur besitzt und somit der Mensch nicht einfach ein Naturwesen ist, ist diese Wechselwirkung möglich. Diese ist aber im System von Marx wesentlich und schafft allein die Möglichkeit des menschlichen Eingreifens und vor allem des Entschlusses zur Revolution, rechtfertigt auch den Aufruf an die Massen zur Revolution. Allerdings haben die gröberen Formen des späteren Marxismus diese Wechselwirkung unterschlagen, wie sie auch einen Materialismus vertreten, den Marx ausdrücklich abgelehnt hat und der eher aus der Aufklärung herstammt. Was Marx Materialismus nennt, hat damit nichts zu tun. Es handelt sich bei ihm um einen rein naturalistischen Humanismus, nach dem der Mensch ganz zur Natur gehört und doch ganz sich selbst schafft.

Damit weist Marx dem Menschen die Stelle Gottes zu. Der Marxismus ist, wie in schöner Ausführung gegen Schluß (596ff.) gezeigt wird, gleichsam der Antichrist. Dem Menschen wird zugeschrieben, was das Christentum von dem dreifaltigen Gott lehrt, und die Rolle des Proletariats entspricht genau der erlösenden Tat Christi, der aber in Wirklichkeit nicht nur gestorben, sondern auch auferstanden ist und damit vollbracht hat, was das Proletariat nie vollbringen kann; er hat die radikale Entblößung bis zum Tod durchlitten, die nach Marx das Proletariat zu seiner Rolle befähigen soll. Es ist also unmöglich, den Marxismus so abzuändern, daß er mit dem Christentum verträglich wird. Man müßte die meisten seiner Eigenzüge und sogar einige seiner grundlegenden Thesen aufgeben, so daß er nicht mehr er selbst wäre (589).

Aus dieser Kritik ergibt sich, daß die Dinge umgekehrt liegen, wie die marxistische Dialektik sie darstellt. Der Mensch genügt sich nicht und kann die vollkommene Gesellschaft, wo jeder mit sich, den Mitmenschen und der Natur im Einverständnis ist, nicht hervorbringen, da sonst die Geschichte aufgehoben würde, die doch nach Marx alles ist und über die hinaus es nichts geben kann. Der Mensch hat eine übergeschichtliche, der Geschichte immanente und sie zugleich transzendierende Beziehung zu Gott, seinem Schöpfer. Damit wird die Religion zur Grundlage von allem, statt die bloße Auswirkung der Selbstentfremdung des Menschen zu sein. In der Religion liegt allerdings auch die ursprüngliche Möglichkeit zur Selbstentfremdung als Auflehnung gegen das Seinsverhältnis des Geschaffenseins. Aus dieser ursprünglichen Selbstentfremdung folgen dann als Möglichkeit alle ihre übrigen Arten, auch die wirtschaftlichen, wie sie die Geschichte aufweist. Ihre Aufhebung kann also nie eine rein wirtschaftliche Angelegenheit sein.

Aus diesem Bericht könnte der Eindruck entstehen, als ob das Werk vor allem eine Widerlegung von Marx sein will. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Die Kritik, die allerdings klar und entschieden ist, nimmt jeweils am Schluß der Abschnitte nur wenig Platz ein, und ihre Zusammenfassung im letzten Abschnitt steht auf nur 70 Seiten. Von diesen Seiten ist aber ein Teil auch den wahren Einsichten von Marx gewidmet, auf die schon in den einzelnen Abschnitten hingewiesen wurde. Es geht um eine möglichst sachliche und gerechte Darstellung der Ideen von Marx. Nicht alles, was bis jetzt dagegen vorgebracht wurde, scheint dem Vf. stichhaltig; mehr als einmal geht es seiner Meinung nach sogar an dem wahren Gedanken von Marx vorbei, wenn es auch spätere Formen des Marxismus treffen mag. Als wichtige neue Einsichten von Marx werden u. a. hervorgehoben die Erkenntnis, daß die Wirtschaftsformen keine reine Naturgegebenheit, sondern auch geschichtlich bedingt und darum vergänglich sind. Ferner sah er, daß der damalige Konkurrenzkapitalismus den Todeskeim in sich trage; er ist denn auch durch andere Formen ersetzt worden, wenn auch nicht auf dem Weg, den Marx voraussagte. Auch das Privateigentum besteht heute nicht mehr in der Form, wie es Marx kannte. Diese richtigen Einsichten sind aber in ein philosophisches System eingebaut, das keineswegs einfach aus dem wirtschaftlichen Geschehen folgt; es ist vielmehr aus einem Protest gegen den Idealismus geboren und ebenso einseitig und darum als Ganzes falsch wie dieser.

A. Brunner SJ

*Scheibert, Peter:* Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840—1895. Bd. I. Die Formung des radikalen Denkens in der Auseinandersetzung mit deutschem Idealismus und französischem Bürgertum. Studien zur Geschichte Osteuropas. (XII und 344 S.) Leiden 1956, E. J. Brill. Leinen holl. Gld. 35,—.

Der vorliegende Band des auf drei Bände berechneten Werks behandelt die Anfänge der russischen Ideologien bis zum Tod Nikolaus' I. (1855). Die beiden Hauptfiguren sind Bakunin und Herzen. Wie sie sind auch die meisten übrigen Gestalten der ersten Generation reiche junge Adlige. Sie

fühlten sich fehl am Platz, ohne Aufgabe und ohne verantwortliche Stellung im Leben. Sie suchten vor allem nach einer Rechtfertigung ihres Daseins und verfielen dabei auf den deutschen Idealismus, auf Fichte, Schelling und vor allem Hegel, die sie aber nur halb verstanden. Denn unter ihnen allen tritt kaum ein Geist auf, der wirklich gebildet ist, „dafür eine Menge Journalisten, überzeugter Prediger, langweiliger Schreiber und aufgeblasener Mittelmäßiger" (1). Von den wahren Verhältnissen hatten sie gewöhnlich ganz irrige Vorstellungen. Denn selbst die Emigranten unter ihnen bezogen ihr Wissen meist aus Zeitungen. Unheilvoll wirkte sich auch die völlige Isolierung der Theologie im damaligen Rußland aus. Der philosophische Unterricht in den geistlichen Seminarien war zwar dem an den Universitäten überlegen; aber die Kirche blieb ohne Wirkung auf die Öffentlichkeit. Den neuen Ideologen ging es nie um bürgerliche Freiheit, und die Revolution hatte nicht sie zum Ziele. Man suchte auch nicht mehr das Heil. Voll naiven Vertrauens auf die Naturwissenschaft, von der diese Russen nicht viel wußten und deren Methode und Grenzen sie nicht aus eigener Arbeit kannten, wollten sie die Ordnung der Natur auch in der Menschenwelt herstellen, wenn nötig auch mit Gewalt und Terror. Sie meinten, man könne alles machen, auch den Menschen. Außerdem sollte die Ideologie ihnen in dieser Welt ihren wahren Ort anweisen, den jeder Mensch als bloß biologisches Naturwesen besitzen müsse. Wenn die Menschen diesen Ort nicht einnehmen, so konnte das nur an den verkehrten äußeren Verhältnissen liegen, die man darum ändern mußte und mit ihnen den Menschen selbst. Die Philosophie sollte nicht nur die Vergangenheit aus den Gesetzen des Geistes verständlich machen, sondern auch die Zukunft voraussehen, was ja nicht so abwegig ist, wenn der Mensch eine unmittelbare Teilnahme am absoluten Geist ist. In der Mitte der vierziger Jahre begann man sich aber enttäuscht von der Philosophie des Idealismus abzuwenden, die ja unmöglich geben konnte, was man von ihr verlangte. Auch traten jetzt in größerer Zahl Söhne von Kaufleuten in die Bewegung ein, denen es mehr um die Praxis als um phantastische Spekulationen ging. Das Interesse galt nun mehr der revolutionären Bewegung im französischen Bürgertum, vor allem den Schriften von Fourier und Proudhon. Der geistige Inhalt verlor sich immer mehr, und zuletzt blieb vielfach nur die revolutionäre Aktion um ihrer selbst, um der Zerstörung willen; das gute Neue würde sich dann schon von selbst einstellen. Die Enttäuschung über das Jahr 1848 veranlaßte manche dazu, sich vom Westen völlig abzuwenden, und das Heil vom russischen Volk oder vom russischen Bauern zu erwarten, von denen sie sich aus der Ferne ein ideales Bild machten. Die Diktatur war von Anfang an als Mittel der Verwirklichung des vollkommenen Zustandes der Menschheit vorausgesetzt, und man befand sich deshalb auch nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz gegen das Zarentum; ein aufgeklärter despotischer Zar wäre willkommen gewesen, wenn er nur die Ideen der Revolutionäre übernommen und verwirklicht hätte. Vieles im heutigen Bolschewismus geht auf diese Jahre zurück. Man sieht aber zugleich den Einfluß des Geistigen, wenn diese Russen auch nur fremdes Gut übernahmen und kaum eigene Gedanken beizusteuern hatten; und gerade der Kommunismus ist dafür ein Beweis. Allerdings wenn falsche Ideen in die Hände von halbgebildeten Phantasten geraten wie hier, dann können sie explosiv werden. Zur Kenntnis des heutigen Rußlands ist das Werk unentbehrlich. Es ist mit großer Sorgfalt nach den russischen Quellen gearbeitet.

A. Brunner SJ

## Betrachtungen zur Gegenwart

*Guardini, Romano:* Universitätspredigten. (H. 1 und 2; 49 S.).

—: Der unvollständige Mensch und die Macht. (31 S.) Würzburg 1956, Werkbund-Verlag. Brosch. DM 1,50 und DM 2,70.

Nach einer für das Psalmenbeten sehr hilfreichen Einführung behandeln die beiden ersten Hefte die Psalmen 1, 22 und 90. Ihr religiöser Gehalt wird in schlichter, aber eindringlicher Sprache herausgehoben. Die uralten Bilder, über die wir so leicht hinweglesen, werden wieder lebendig. — Der Vortrag über die Macht kommt zum Ergebnis, daß der heutige Mensch die unheimliche Macht, die ihm in die Hände gegeben ist, nicht richtig zu gebrauchen fähig ist, weil er unvollständig ist; denn ihm ist über dem technischen Fortschritt die Dimension des Menschlichen, des Innerlichen verkümmert. Eine tiefgreifende Wendung zum Eigentlichen durch Besinnung und innere Ruhe tut not, soll nicht Unheil über uns alle kommen.

A. Brunner SJ

*Coreth, Emerich:* Grundfragen des menschlichen Daseins. (152 Seiten) Innsbruck 1956, Tyrolia. DM 6,80.

In allgemeinverständlicher und klarer Darstellung behandelt das aus Vorträgen für Akademiker hervorgegangene Werk die großen Fragen, die das Dasein des Menschen zu jeder Zeit gestellt hat, heute aber in einer besonders eindringlichen Weise

stellt. Wir nennen nur einige Themen: Das Wesen des Menschen, Erkennen, Freiheit, Geschichtlichkeit, Religion, Philosophie und Christentum. Überall merkt man die Kenntnis der heutigen Fragestellungen, wie sie in der modernen Philosophie zum Ausdruck kommen. A. Brunner SJ

*Jordan, Pascual:* Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart. (181 S.) Frankfurt/Main 1956, Vittorio Klostermann. Leinen DM 9,50.

In einer Reihe von Aufsätzen nimmt der bekannte Physiker Stellung zu der Entwicklung unserer Zeit. So, wenn er über den Verlust der Landschaft und des Symbolwertes der Natur spricht; der Mensch begegnet immer mehr nur sich selbst. Er weist übertriebene Befürchtungen über die Gefahren der Atombomben in ihre Grenzen: die Physiker sollten sich nicht mit Warnungen und Protesten begnügen, sondern darauf dringen, daß im Städtebau und auch sonst die möglichen Schutzmaßnahmen gegen diese Gefahren getroffen werden. Dann zeigt er auf das Ende der Ideologie hin, die vor einiger Zeit noch so lebendig war und lehrte, daß mit dem steigenden Fortschritt die Religion überflüssig werden würde. Mit Recht weist er darauf hin, daß zwischen Physik und Religion kein Gegensatz besteht, wenn auch Autorität und Glaube auf beiden Gebieten wesentlich verschieden sind. Dagegen ist er der Ansicht, daß die Entwicklung der Wissenschaft der Metaphysik ein Ende bereitet habe. Gewissen Arten von Metaphysik vielleicht, die glaubten, alles a priori ableiten und alles verstehen zu können. Richtig ist auch, daß mit Physik allein sich keine Metaphysik aufbauen läßt. Diese ist weltanschaulich indifferent, was J. dadurch bestätigt, daß er sagt, daß man dem neuen Weltbild der Mikrophysik auch Deutungen geben könne, die zum Christlichen in Widerspruch stehen, ohne gegen die Tatsachen zu verstoßen. Die Physik ist in der Tat rein empirisch, positivistisch, wie J. sagt. Aber deswegen kann sie auch keine Aussagen philosophischer Natur machen, wie daß das Geschehen im Atombereich kausal oder akausal sei; sie stellt nur quantitative Zusammenhänge fest, über deren metaphysische Natur sie nicht befinden kann. Auch die Aussage, im atomaren Bereich herrsche Indeterminismus, überschreitet ihre Zuständigkeit. Gewiß läßt sich der Determinismus alten Stils nicht mehr feststellen. Aber er war nie ganz, sondern nur annähernd richtig. Er setzte ohne Beweis voraus, daß die Elementarteilchen untereinander absolut gleich seien und darum einander vollkommen vertreten können. Einzelne solcher Teilchen für sich allein lassen sich aber nie beobachten und dann exakt unter sich vergleichen. Der scheinbare Indeterminismus läßt rein physikalisch zwei Erklärungen zu. Entweder handelt es sich um einen wirklichen, ontischen Indeterminismus. Oder aber er beruht darauf, daß die Schärfe und Genauigkeit der Beobachtung jetzt soweit vorangeschritten ist, daß sich die minimale individuelle Verschiedenheit der letzten Teilchen, wenn auch nicht als einzelne, so doch summiert bemerkbar macht. Die Philosophie wird allein sagen können, daß nur die letzte Erklärung richtig ist. Das bedeutet, daß die allgemeinen physikalischen Gesetze nur Annäherungen bedeuten. Es gibt nur individuelle, nur für je ein Teilchen geltende Gesetze. Aber diese lassen sich nicht im einzelnen feststellen, sondern nur statistisch in Durchschnittswerten. Determinismus ist hierdurch keineswegs ausgeschlossen (vgl. diese Zeitschrift 150 [1952] 139ff.: Atomarer Indeterminismus?). Was J. vom Kraftbegriff bemerkt, gilt von allen Vokabeln, mit denen das atomare Geschehen beschrieben werden muß: sie haben nur uneigentliche, symbolische Bedeutung. Auch diese Tatsache macht eine Metaphysik allein von der Physik her unmöglich (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, Kap. 27—29). Aber der Stoff ist nicht die ganze Wirklichkeit. Es gibt den Menschen, der Geist und Leben besitzt. Hier ist eigentliches Verstehen möglich, hier kann die Wirklichkeit in ihrem Ansich erfaßt werden. Darum kann man von hier aus zu richtigen metaphysischen Erkenntnissen kommen. A. Brunner SJ

*Baden, Hans Jürgen:* Ende und Anfang der Humanität. (252 Seiten) Gütersloh 1955, C. Bertelsmann. Ln. DM 11,50.

Ende und Anfang der Menschlichkeit — müßte es nicht eigentlich heißen „Anfang und Ende"? Die Stellung Ende und Anfang scheint uns zunächst einmal einen geschichtlichen Sinn zu haben. Sind wir mit dem, was uns an gängigen Ideen der Menschlichkeit überliefert wurde, nicht am Ende?

Bevor Baden bestimmt, was der Mensch ist, zeichnet er den Unmenschen. Er ist der Störenfried der hierarchischen Ordnung im Menschen, der gestuften Dreieinheit von Pflanze, Tier und Geist (und damit ist freilich das Bild vom wahren Menschen schon vorweggenommen). Der Aufstand gegen die heilige Ordnung kann dreifach sein, und daher gibt es eine dreifache Art von Unmenschentum. Da ist der Aufstand der Vernunft. Vernunft und Geist sind für den Vf. Wechselbegriffe, also austauschbar. Der Rationalismus will alles in seinen Griff bekommen; er duldet kein Geheimnis. Zu den heutigen Rationalisten gehört vor allem eine bestimmte Art von Tiefenpsychologen. Sie werden ergänzt durch den praktischen Rationalismus von Organisation und Verwaltung. Die zweite Empörungsform ist die des Fleisches. Es gibt zwei Arten dieser

Gattung Unmensch: den Unmenschen der Geschlechtslust und Fleischeslust und denjenigen des biologischen Rassenwahns. Der zweite ist schlimmer, weil er sich im Bunde mit der planenden Ratio daran macht, alles Fremdrassige als böse zu vernichten. Der dritte Aufstand ist jener der Klassen und Parteien.

Alle diese Unmenschen, der rationalistische, der fleischliche und der politisch-soziale, versündigen sich gegen die Harmonie der dreigestuften Menschennatur. Kann jemand besser als wir heute erfahren, was für Folgen dieses Unmenschentum hat? Wir sind sozusagen am Ende. Daher muß ein neuer Anfang entworfen werden, in welchem das Bild der Humanitas auf seinen letzten metaphysisch-theologischen Fundamenten aufscheint.

Diese Neuerweckung der Humanität versucht Baden im 3. Hauptteil: „Die Bestimmung des Menschen". Über allem Wechsel und Gestaltwandel der menschlichen Entwicklung hinaus gibt es den ewigen Menschen. Allem oberflächlichen Anschein entgegen ist es doch so: „Es sind unsere Entscheidungen, die seit Jahrtausenden vollzogen, unsere Tränen, die aufs neue vergossen werden. Stets geht es um einige Grundfragen, die der Mensch stellen wird, solange es Menschen gibt; immer wieder werden jene Urworte wie Liebe, Tod, Sein, Gott, Herz, Leid buchstabiert ..." (123).

Diese Worte sind Ansätze zu einer philosophischen Anthropologie, zu einer allgemein verbindlichen Metaphysik des Menschen, welche die Präambel zu bilden hätte für eine Deutung unseres Seins aus dem Glauben. Nun geschieht das Merkwürdige: in einer seltsamen Nähe zu Jaspers und Karl Barth mißtraut Baden seinen eigenen Theoremata. Er, der nicht als Verächter des Verstandes gelten möchte, hat doch kein rechtes Vertrauen zu ihm. Der Mensch ist nach ihm nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Transzendenz, aber „Gott als der eigentliche Gegenstand der Religion bleibt für die Vernunft unfaßbar ..." (45). Ihre „metaphysischen Versuche bleiben Improvisationen und entbehren jeder Verbindlichkeit" (46).

Baden schreibt packend und überzeugend von der anima naturaliter christiana. Indes: „Die Seele, die von Haus aus zu Christus neigt, kann niemals Gegenstand einer allgemeinen philosophischen Anthropologie sein" (215). Nun ist es gewiß wahr, daß wir die theologische Ausrichtung des uns historisch gegebenen Menschen nur im Raum und Licht der Offenbarung voll erkennen können. Wenn jedoch das Begriffswort *naturaliter christiana* einen Sinn haben soll, muß eine, wenn auch unvollkommene, so doch überzeitlich gültige, allgemeinverbindliche metaphysische Ortsbestimmung des Menschen schon vorgängig zum Glauben an sich möglich sein. Und vor allem, wie will der Vf. von seiner Position aus seinen erhabenen christlichen Humanitätsgedanken an Nichtgläubige herantragen, wie mit ihnen ins Gespräch kommen, wenn es keine verbindliche philosophische Seins- und Menschenlehre gibt? In der Tat gibt es für ihn keine praeambula fidei, keine Fundamentaltheologie. Alles gründet auf dem Ereignis der Berufung, einer Art pietistischen Bekehrungserlebnisses: „Vom Ruf wie vom Blitz getroffen, vom Licht der Wahrheit erhellt ..." (215) — jetzt erst ist die Voraussetzung gegeben, daß ein Dialog über „Ende und Anfang der Humanität" fruchtbar wird. — Schade, daß über dem schönen Buch dieser zersetzende Dunst eines feinen metaphysisch-ethischen Agnostizismus liegt.

G. F. Klenk SJ

## Erzählungen

*Misraki, Paul:* Und meine Augen sehen. Roman. (263 S.) München 1956, Ehrenwirth Verlag. DM 12,80.

Ein intellektuelles Problem: ein tiefkatholischer Mann heiratet ein religiös völlig gleichgültiges Mädchen, die ungetaufte Tochter eines a- und antikatholischen Professors, das zum Glauben kommt, wird hier dichterisch gestaltet und wahrscheinlich gemacht, ohne die Sentimentalität, die Psychoanalyse oder die apologetische Beweiskraft der natürlichen und offenbarten Welt zu Hilfe zu nehmen. Aus der Substanz heraus vollzieht sich ein Wandel. Dabei spielt natürlich auch das Erlebte eine Rolle: Die allzufrühe Geburt eines normalen Kindes und das Ringen, es am Leben zu erhalten und seine Krankheit zu heilen. Das Buch bezeugt, wie in der Gegenwart Glaube und Kirche doch viel tiefer gesehen werden als vor einigen Jahrzehnten.

H. Becher SJ

*D'Otremont, Stanislas:* Thomas Quercy. Ein Roman. (313 S.) Köln 1956, J. Hegner. DM 16,80.

Ein von seinem Kindesglauben abgefallener Unternehmer wird durch eine tödliche Krankheit zur Besinnung geführt. Das Erlebnis einer Liebe, die ihn zuerst zur rechten Nächstenliebe, dann zur Erkenntnis des Wesens seines Unglaubens, dessen Ungenügen, der Ahnung eines Gottes, der Überwindung des Egoismus in der Liebe bringt, stärkt seine Lebenskräfte so, daß er die Krankheit überwindet. Er kommt zu seinem Lebensglück. Nicht bloß die psychologische, sondern auch die logische Folgerichtigkeit wird so sicher und dabei so vorsichtig entwickelt, daß ein Kunstwerk entsteht.

H. Becher SJ

# Die Sechzehn am Schafott

*Das Blutzeugnis der Karmelitinnen von Compiègne nach den Quellen*

FRANZ HILLIG SJ

Im Jahre 1932 erschien Gertrud von le Forts Novelle „Die Letzte am Schafott" und schuf, wie es großer Dichtung eigen ist, mit einem Schlag für das öffentliche Bewußtsein die Vorstellung von den Karmelitinnen von Compiègne und ihrem Opfertod. Jeder, der heute von ihnen spricht, denkt an die Meisternovelle der Dichterin. Ja, es hat sich das Erstaunliche begeben, daß das Werk, 1937 ins Französische übersetzt, den Franzosen selbst ein neues Wissen und sozusagen das endgültig geprägte „Bild" vom Zeugnis ihrer Martyrinnen zurückgeschenkt hat. Nicht die geschichtlichen Quellen, sondern die deutsche Novelle hat später den französischen Dominikaner Raymond Bruckberger zu dem Plan eines Films angeregt, der dann scheiterte, aber zu dem letzten reifen Werk von Bernanos führte: „Les Dialogues des Carmélites" (deutsch „Die begnadete Angst").

Über Bernanos hinweg hat nun der Impuls der Novelle in unsern Tagen zu einer neuen Schöpfung geführt: Francis Poulenc, neben Honegger und Milhaud einer der bedeutenden Komponisten des französischen Raumes (Honegger ist von Geburt Schweizer), hat den Stoff zu einer Oper verarbeitet, die, wie es heißt, den Text von Bernanos fast ungekürzt übernimmt. Dieses „musikalische Schauspiel" ist im Frühjahr 1957 in Mailand uraufgeführt worden und hat in der Presse ein starkes Echo gefunden.[1] Wir stehen hier vor einem Prozeß des schöpferischen Anregens und Übernehmens, zu dem es in der Weltliteratur bedeutende Parallelen gibt, man denke nur an Jeanne d'Arc. Aber im Zeitalter des Films führen derartige Entlehnungen nicht selten zu Spannungen und Auseinandersetzungen.

Gertrud von le Fort hat mit Befremden vermerkt, daß Bernanos, da er ein Textbuch zu dem geplanten Film schreiben sollte, zu einer Umdichtung der Novelle angeregt wurde. Wohl war die Dichterin bewegt, daß ihre Dichtung von der heiligen Todesangst den großen französischen Dichter in den letzten, schon von Todesschatten gezeichneten Monaten seines Lebens so intensiv beschäftigt und in seine eigene Agonie hineinbegleitet hatte; aber es gibt Fra-

[1] Vgl. den Bericht von *Ulrich Seelmann-Eggebert* in: „Das Orchester" (Mainz) April 1957, S. 110ff.

gen der Gerechtigkeit und Klarheit, die nicht ungelöst bleiben dürfen; und die Dichterin wendet sich weniger gegen Bernanos als gegen „gewisse Interpretationen".[2] Jedenfalls aber verdanken wir dieser Kontroverse eine wichtige Äußerung Gertrud von le Forts über das Verhältnis ihrer Dichtung zu dem geschichtlichen Vorgang, der ihr zugrunde liegt.

Denn: „über die Karmeliterinnen von Compiègne konnte jeder Autor ein Werk schreiben, das ihm selbst angehörte, über eine Blanche de la Force nicht." Warum nicht? Die Dichterin selbst stellt klar: „Der Ausgangspunkt meiner eigenen Dichtung war nicht in erster Linie das Schicksal der 16 Karmeliterinnen von Compiègne, sondern die Gestalt der kleinen Blanche. Sie hat im historischen Sinn niemals gelebt, sondern sie empfing den Atem ihres zitternden Daseins ausschließlich aus meinem eigenen Innern und kann niemals von ihrer Herkunft gelöst werden." (Selten wohl hat die mütterliche Funktion des künstlerischen Schöpfertums einen so ergreifenden Ausdruck gefunden, wie in diesem Satz.)

„Geboren aus dem tiefen Grauen einer Zeit, die in Deutschland überschattet wurde von den vorauseilenden Ahnungen kommender Geschicke, stieg diese Gestalt vor mir auf gleichsam als ‚Verkörperung der Todesangst einer ganzen zu Ende gehenden Epoche'. Das junge Mädchen, das aus Weltangst in ein Kloster tritt und sein religiöses Leben dort in der mystischen Verbindung mit der Agonie Christi zu gestalten sucht, lebte bereits in meinen dichterischen Entwürfen vor der Einbettung seines Schicksals in das der 16 Karmeliterinnen von Compiègne. Durch einen Zufall wurde ich mit diesem bekannt. Eine kleine Notiz — die Fußnote eines den katholischen Orden gewidmeten Buches — über die singend zum Schafott ziehenden Karmeliterinnen löste den Entschluß aus, den Schauplatz für das Auftreten meiner kleinen Blanche aus der Gegenwart in die Französische Revolution zu verlegen. Ich folgte damit einer meiner Dichtung auch sonst naheliegenden Neigung, aktuelle Probleme und Gestalten in die Vergangenheit zurückzuspiegeln, um sie, von der allzu bedrängenden Nähe gelöst, reiner und ruhiger formen zu können."

Es scheint, daß auch nach der Entdeckung des historischen Stoffes die Einblicke der Dichterin in das Geschehen selbst dürftig blieben. „Durch die Vermittlung der Münchner Staatsbibliothek gelang es mir dann zu den spärlichen Quellen vorzudringen, durch die zwar die Namen der 16 Märtyrerinnen und die großen Umrisse ihres Schicksals, nicht aber ihre Persönlichkeiten sichtbar sind. Einen gewissen Anhaltspunkt zur Gestaltung einer solchen bot mir nur die wahrscheinlich aus königlichem Blute stammende Marie de

[2] *Gertrud von le Fort,* Aufzeichnungen und Erinnerungen. (160 Seiten und 15 Fotos). 3. Auflage, Köln 1956, Benziger. DM 9,20. S. 92ff. — In diesem Sammelbändchen erzählt die Dichterin mit der ihr eigenen Lauterkeit und Ehrfurcht von ihren Eltern und ihrer Jugend. Derselbe Geist erfüllt die übrigen Essays des Bändchens, die „zur Dichtung", „zur Religion" und „zur Zeit" Stellung nehmen. Leider sind Ort und Zeit ihres ersten Erscheinens nicht angegeben.

l'Incarnation. Auch die einzelnen Klosterfrauen, soweit sie bei mir erscheinen, sind also Geschöpfe meiner Dichtung, ebenso wie die Gestalt der Rose Ducor und des Petit Roi de Gloire (des kleinen Königs der Herrlichkeit)."[3]

Mit dieser Erklärung stellt die Dichterin nicht nur das Ausmaß ihrer Autorschaft fest: indem sie den losen Zusammenhang der Dichtung mit der Geschichte bekennt, gibt sie uns zugleich die Freiheit, uns in die inzwischen reichlicher erschlossenen Quellen zu versenken. Wir tun das nicht, um der literargeschichtlich immerhin bedeutsamen Frage nachzugehen, welche Freiheit sich die Dichtung mit den tatsächlichen Vorgängen genommen hat; vielmehr, von der Dichtung zu dem geschichtlichen Stoff geführt, sind wir begierig zu erfahren, was sich denn tatsächlich ereignet hat und wie dieses Martyrium verlaufen ist, das zu den ergreifendsten der modernen Kirchengeschichte gehört. Auch hier ist es noch so, daß die Veröffentlichung der Quellen indirekt mit der Novelle in Zusammenhang steht.

Als nämlich die Aufführung der „Dialogues des Carmélites" in Paris ein gewaltiger Bühnenerfolg wurde und die Menschen sich in wachsendem Maß für das Leben und Sterben der 16 Martyrinnen zu interessieren begannen, entschloß sich der Karmelit Bruno de Jésus-Marie, alle nur erreichbaren Quellen der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Ursprünglich hatte er einen andern Plan. Er war seit Jahren mit den Vorarbeiten zu einer großen Biographie der 16 Martyrinnen beschäftigt. Nun zog er es vor, die Stunde zu nutzen und sein mühevoll zusammengetragenes Material, so wie es dalag, zu veröffentlichen. Was dabei herauskam, ist kein Buch, das man lesen kann. „Le Sang du Carmel ou la véritable Passion des Seize Carmélites de Compiègne — Das Blut des Karmel oder der wahrhafte Bericht über das Martyrium der 16 Karmelitinnen" stellt — von Vorrede und Nachwort abgesehen — einfach eine Sammlung aller erreichbaren Quellen dar, eine Fundgrube für den Forscher und den sachlich Interessierten.[4] Wenn einer die Geduld aufbringt, sich in diese Briefe, Aktenstücke und Register zu vertiefen, erfährt er, daß dieses sachliche Dokumentenmaterial in seiner „ergreifenden Nacktheit" die Wirkung der Dichtung auf eine andere Weise einholt und die Wirklichkeit neben der dichterischen Verklärung ihre Bedeutung behält.

---

[3] Ebd. — Für den Text der Novelle vgl. *Gertrud von le Fort.* Erzählende Schriften, München 1956, Ehrenwirth. III. Bd. — *Georges Bernanos,* Dialogues des Carmélites. Paris 1949, Editions du Seuil, deutsch: Die begnadete Angst. 3. Auflage, Köln 1953, Jakob Hegner.

[4] *P. Bruno de Jésus-Marie, Carme Déchaux,* Le Sang du Carmel ou la véritable Passion des Seize Carmélites de Compiègne. (VIII und 556 S. mit 21 Bildern und Fotokopien). Paris 1954, Plon. 1200 fr. Das Werk bietet neben einem genauen Nachweis der Quellen alle erreichbaren Dokumente im vollen Wortlaut und ist durch seine Anmerkungen und den ausführlichen Index ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument. Unsere Darstellung beruht, wo nicht anders vermerkt, zum größten Teil auf dieser Veröffentlichung. Unnötig zu sagen, daß viele interessante Einzelheiten aus Raummangel hier nicht mitgeteilt werden konnten.

## *Im Schatten der Könige*

Die „wahrhafte Geschichte" des Karmels von Compiègne beginnt 150 Jahre vor dem blutigen Ende. Das Kloster wurde 1641 von Amiens aus gegründet und stand von Anfang an in engen Beziehungen zum Hof. Compiègne, eine knappe Bahnstunde nördlich von Paris, ist berühmt durch sein von Ludwig XV. ausgebautes großes Schloß und die königlichen Waldungen. Alljährlich nahm die königliche Familie dort ihren Aufenthalt. Der Karmel wurde häufig mit Gaben bedacht, ja die Schwestern verbrachten während der verschiedenen Etappen der Errichtung des Klosters volle vier Jahre im königlichen Schloß, wo ihnen Räume zur Verfügung gestellt wurden. Besonders innig waren die Beziehungen des Karmels zur Königin Maria Leszczinska, der Gattin Ludwig XV., deren Tochter Louise de France übrigens in den Karmel von Saint-Denis eintrat. Sie wird als ehrwürdig verehrt. Man ist versucht, an die „Königlichen Unbeschuhten" (Las Descalzas Reales) neben dem Palast von Madrid zu denken, von denen H. Rahner einmal berichtet.[5] Die königlichen Frauen kamen nicht nach Compiègne, ohne den Karmelitinnen einen Besuch zu machen. Es war ihre Wonne, sich an ihrer gemeinsamen Erholung zu beteiligen, und es geschah, daß der Termin einer Einkleidung verschoben werden mußte, weil die Königin in eigener Person der neu Eintretenden den Schleier reichen wollte.

Man kann nicht all die hübschen Geschichten erzählen, von denen in diesem Zusammenhang berichtet wird: angefangen von dem Besuch Anna von Österreichs, die den kleinen achtjährigen Ludwig XIV. mitbrachte, den sie auf den naiven Wunsch einer Schwester mit seinem Königsmantel bekleiden ließ, bis zum heimlichen Versuch der Königin Maria Leszczinska, im Karmel zu nächtigen, der von der armen Priorin, die sich durch die Ordensregel gebunden fühlte, heldenhaft abgeschlagen wurde. Nicht als ob diese Nähe die Ordenszucht gelockert hätte. Aber über der Krone lag ein heiliger Glanz, von dem wir Menschen der nachrevolutionären Zeit uns kaum eine Vorstellung machen können, und zudem verpflichtete die Dankbarkeit die Karmelitinnen ihren hochgestellten Wohltätern gegenüber. Doch sollte der Tag kommen, da man vor dem Tribunal gegen die Schwestern Anklage erheben wird, daß in ihrer Kapelle der Thron über dem Tabernakel zur Aussetzung des Sakramentes mit einem „Königsmantel" ausgeschlagen sei, und es die Priorin ernstlich belasten wird, daß man bei ihr ein Bild des verhaßten „Capet", des gestürzten und hingerichteten Königs gefunden hatte. Der Karmel des Königs sollte auch dessen Schicksal teilen, und es ist geradezu genial, wie in der Dichtung dieses Motiv in der Gestalt des „Petit Roi de Gloire — des kleinen Königs der Herrlichkeit" anklingt. Denn in aller irdischen Majestät spie-

[5] *Hugo Rahner SJ*, Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen. Freiburg 1956, Herder, S. 79. Dort handelt es sich um die Gründung der Infantin Juana von Spanien (1535 bis 1573), der „einzigen Jesuitin der Kirchengeschichte".

gelte sich für die Töchter der großen Teresa nur die Majestät des wahren Königs, der als Kind machtlos war und als Mann gekreuzigt wurde.

Nein, sie gingen nicht für eine politische Konzeption in den Tod. Aber es war alles so unentwirrbar miteinander verquickt. Ein Sturm kündigte sich an, und niemand wußte, wohin die Wandlung, die alle Dinge ergriffen hatte, noch führen sollte. Das Denken selbst hatte sich gewandelt und die Sprache mit ihm. Und doch war es eigentlich nur so, daß die Flut in Räume vordrang, die längst leer und inhaltlos geworden waren. Noch war der Karmel eine Insel in der Flut; aber jeder spürte, daß auch sie eines Tages hinweggespült würde. Das Ganze hieß: die Revolution.

### *Der Rausch der Freiheit*

Das Thema „Französische Revolution" ist nicht nur historisch unausschöpfbar, es ist zugleich ein geistiger Prozeß, in den die Gegenwart sich einbezogen findet. „Die Französische Revolution eröffnet die tiefste und folgenschwerste Hohlperiode der Geschichte. Wir sind ihr bis heute noch nicht entronnen. Sie reicht von der idealistischen Proklamation der Menschenrechte von 1789 über die Machtergreifung des materialistischen Marxismus hinaus. (Sie) ist die überstürzte Generalprobe eines langen Dramas, dessen Schlußakt wir möglicherweise als Zeugen beiwohnen" (Gonzague de Reynold).[6]

Beim Studium der Quellen beeindruckt diese Überstürzung, die sich mit Recht auch in der Dichtung spiegelt. Das geschichtliche Geschehen selbst läuft ab, als würde es von den Plänen eines Dramatikers bestimmt. Doch warnen auch katholische Historiker wie Jean Leflon davor, ihren Ablauf als etwa von der Freimauerei bewußt geplant aufzufassen.[7] Am Anfang steht durchaus nicht der Unglaube. Es ist fast eher ein religiöser Enthusiasmus, und der niedere Klerus gehört ursprünglich zu den entschlossenen Trägern der Freiheitsbewegung. Aber die einmal entfesselte Sturmflut treibt von Woge zu Woge dem Radikalismus und Atheismus entgegen: Einziehung der Kirchengüter, Verfolgung der Priester, die sich weigern, den Eid auf die Revolutionsverfassung abzulegen, Aufhebung der Klöster.

Am 15. Dezember 1789 hätte die junge Schwester Konstanze im Karmel von Compiègne ihre Gelübde ablegen sollen. Die neuen Gesetze verbieten es. Am 13. Februar 1790 erklärt die Nationalversammlung die Orden für aufgehoben. Sie gelten als ärgerniserregende Verletzung der Menschenrechte und die Gelübde als „suicide civil". Der Rhythmus, mit dem die Provinz den Weisungen der Metropole folgt, ist unterschiedlich; manchmal bremst die

---

[6] *Alexander Randa,* Handbuch der Weltgeschichte. II. Bd., Freiburg 1956, Otto Walter, Sp. 1889.

[7] *Jean Leflon,* La Crise révolutionnaire 1789—1846. (Bd. 20 der Histoire de l'Eglise von A. Fliche und V. Martin.) Paris 1951, Bloud et Gay, S. 7—158. Eine ausgezeichnete Darstellung des kirchengeschichtlichen Hintergrundes.

Provinz, aber mehr als einmal eilt sie auch mit fanatischem Elan dem Geschehen in der Hauptstadt voran. Der Distrikt von Compiègne jedenfalls zeichnet sich durch eine geradezu peinliche Unterwürfigkeit aus. Die Stadt, die sich einst rühmte, des Königs Stadt zu sein und den Wappenspruch trug „Regi et regno fidelissima" (die dem König und seinem Reich allertreueste), nimmt jetzt jede Gelegenheit wahr, den Revolutionsmännern von Paris Beifall zu klatschen und sich mit Vollzugsmeldungen zu brüsten.

Am 4. August 1790 klopfen die Revolutionsmänner von Compiègne an die Pforte des Karmels: sie wollen zu einer Bestandsaufnahme schreiten; schlicht gesagt: man hat es auf ihr Vermögen abgesehen. Doch diesem Schritt sollte sogleich ein zweiter folgen, der in das Innerste des Ordenslebens eingriff: tags darauf erscheint die Kommission wieder. Diesmal bringen sie zwölf bis an die Zähne bewaffnete Soldaten mit. Sie besetzen das Kloster und lassen sich jede Schwester einzeln vorführen (wie sich doch diese Methoden im Lauf der Jahrhunderte gleichgeblieben sind!). Was will die Kommission? Sie bringen den Schwestern die „Freiheit". Sie dürfen nach Haus; sie dürfen wählen, was sie wollen; die Menschenrechte, die man ihnen angeblich vorenthalten hatte, werden ihnen von der Revolution zurückgeschenkt.

Man ruft also die Schwestern, eine nach der andern, und der Sekretär, der dabei sitzt, bringt ihre Antworten getreulich zu Papier. Das Protokoll ist uns erhalten. Darin heißt es:

> Die Priorin erklärt: „in diesem heiligen Haus leben und sterben zu wollen" (Unterschrift).
>
> Die Subpriorin erklärt: „ihr ganzes Verlangen ist, als Karmelitin zu leben und zu sterben" (Unterschrift).
>
> Schwester von Jesus dem Gekreuzigten erklärt: „sie sei (jetzt) 56 Jahre Karmelitin; sie möchte um alles in der Welt dem Herrn noch weitere 56 Jahre (im Orden) schenken können" (Unterschrift).
>
> Schwester von der Unbefleckten Empfängnis erklärt: „sie sei in voller Freiheit und Freiwilligkeit Ordensfrau geworden und habe den festen Willen, ihr Ordenskleid zu behalten, auch wenn sie dieses Glück mit ihrem Blut bezahlen müßte" (Unterschrift).
>
> Schwester Henriette-Emanuela erklärt: „es sei für sie das größte Glück, als Karmelitin zu leben, und es sei ihr brennender Wunsch, als solche zu leben und zu sterben" (Unterschrift).
>
> Schwester Gabriele von Jesus erklärt: „sie habe sich für Lebenszeit verpflichtet und sie ergreife mit Freuden die Gelegenheit, ihr Gelöbnis zu erneuern" (Unterschrift).
>
> Schwester Theresia vom Herzen Mariä erklärt: „wenn sie die Bande, die sie an Gott binden, verdoppeln könnte, so würde sie es mit aller ihr zur Verfügung stehenden Kraft freudig tun" (Unterschrift).
>
> Schwester Theresia von Jesus erklärt: „ihr Wille sei es, als Karmelitin zu sterben" (Unterschrift).

Die Laienschwester vom heiligen Franz Xaver (sie ist 26 Jahre alt) erklärt: „was eine rechte Gattin ist, bleibt bei ihrem Gatten; so vermöge nichts sie dazu zu bewegen, ihren göttlichen Bräutigam Jesus Christus im Stich zu lassen" (sie erklärt, nicht schreiben zu können).[8]

Ganz ähnlich lauten die Antworten der übrigen Schwestern. Es sind keine einstudierten Sprüche. Jede findet ihre persönliche Note, und manchmal glaubt man ein überlegenes Lächeln wahrzunehmen. Die Soldaten, die drohend dabeistehen, schüchtern diese schwachen Nonnen nicht ein. Die „Freiheit", die man vor ihnen auftut, blendet keine einzige von ihnen. Der Karmel von Compiègne hat seine Feuerprobe bestanden, wie übrigens sämtliche Konvente der Karmelitinnen in Frankreich, ja, wie die allermeisten weiblichen Klöster überhaupt. (Von den Männerklöstern der Zeit kann man nicht das gleiche behaupten. Ihr Geist war innerlich ausgehöhlt. Dort gab es leider viele, die die „Freiheit" wählten).

Fürs erste blieb also das Häuflein der Schwestern auf seiner Insel. Aber welch aufregende Nachrichten jagten einander! Die Truppen Österreichs und Preußens marschieren in Frankreich ein, um das Königtum zu schützen. Die Erwiderung sind die Septembermorde 1792: ihnen fallen an die 12000 Menschen, darunter über 400 Priester zum Opfer. Eine wahre Treibjagd auf die Priester setzt ein. 30—40000 Priester fliehen ins Ausland. Die verbleibenden leben in Verstecken und können nur unter Lebensgefahr die Seelsorge ausüben. Am 21. Januar 1793 wird Ludwig XVI. hingerichtet. Die „Schreckensherrschaft" hat begonnen. Allenthalben werden Revolutionskomitees eingerichtet. „Die große Ausrottung derer, von denen man fürchtete, daß das alte Frankreich doch noch in ihnen fortlebe, konnte beginnen ... Die Massenhinrichtung verlangte ein neues Werkzeug."[9] Es wurde erfunden: die Guillotine.

Um sich in die Lage der Nonnen zu versetzen, muß man ferner bedenken, wie die Gerüchte sich jagten, welch schauerliche Einzelheiten erzählt wurden. Viele Priester leisteten den Eid und verehelichten sich. Viele Bischöfe, meist adlige Herren, die sich wenig um ihre Herde gekümmert hatten, waren gleich zu Beginn des Sturmes geflohen. Auch Rom blieb lange Zeit stumm. Es herrschte eine große Unsicherheit darüber, was man noch annehmen durfte und wo der Protest aus christlichem Gewissen einzusetzen hatte. So hat der Karmel von Compiègne unter nicht ganz geklärten Umständen den sogenannten „kleinen Eid" der Freiheit und Gleichheit geleistet, den die Schwestern aber später widerrufen zu haben scheinen; war man doch gerade über seine Erlaubtheit geteilter Meinung.

Immer deutlicher enthüllte sich der militante Atheismus der Revolution: Durch Dekret vom 7. November 1793 wurde der katholische Kult abgeschafft. Dafür wurde der Kult der Vernunft und der Natur proklamiert. Die

---

[8] Le Sang du Carmel S. 94ff.

[9] *Wilhelm Neuß*, Die Kirche der Neuzeit. Bonn 1954, Buchgemeinde, S. 379.

bekannten lächerlichen und blasphemischen Vorgänge an heiliger Stätte ließen die Herzen der Gläubigen erbeben. Groß und unentrinnbar zeichnete sich vor den Karmelitinnen das Kreuz ab. Für sie war das keine neue Perspektive. Sie waren der Welt gestorben; sie hatten Jesus, den Gekreuzigten, gewählt. Mehr noch: ihr Dasein war wesentlich und bewußt ein für die Kirche und die Priester geopfertes. Was sie erfüllt, ist nicht Angst, sondern Opferbereitschaft. Die Mystik des Martyriums ist, wie P. Bruno de J.-M. dartut, ein Grundzug der Spiritualität des Karmels. Da man sie zum Tod führte, haben sie als „christliche Heldinnen" Paris durchquert. „Das Spiel, das sie spielten, war keineswegs das Drama der Furcht oder auch nur der Angst, wenn die auch nicht fehlte, sondern das heilige Drama der größten Liebe."[10]

Die aus der Dichtung bekannte Hingabe ihres Lebens haben sie tatsächlich vollzogen. Zwei Jahre vor der blutigen Vollendung haben sie sich als Opfer angeboten, um Gottes Zorn zu besänftigen und, damit Friede werde in Staat und Kirche. Aber in Wirklichkeit ging diese Anregung nicht von Maria von der Menschwerdung aus, sondern von Mutter Lidoine (Maria vom heiligen Augustin), der Priorin des Opfergangs, einer offenbar bedeutenden Frau. Sie regt die Aufopferung an, aber befragt zuvor die Kommunität. Zwei hochbetagte Schwestern schrecken zunächst zurück und wollen sich nicht anschließen; aber sie werfen sich noch am gleichen Abend der Priorin unter Tränen zu Füßen und erklären ihre Bereitschaft. Damit war die Wahl der Opfer besiegelt.

Bereits am Feste der Kreuzerhöhung, den 14. September 1792, hatten die Schwestern ihr Ordenskleid abzulegen und ihr Kloster zu verlassen. In vier Gruppen aufgeteilt, bezogen sie in der Stadt Quartiere. Sie suchten, und das gerade wird ihnen das Leben kosten, in Gemeinschaft und als Ordensfrauen zu leben. Es ist ein Dasein in Heimlichkeit und Entbehrung. Die geschäftstüchtige Maria von der Menschwerdung weilt viel in Paris und sucht die Schwestern auf dem laufenden zu halten: „Suchen Sie sich Zeitungen zu verschaffen. Man muß eine Menge Dinge wissen, wenn man wie wir als gute Republikanerinnen leben will." Der Schalk und die Ironie sprechen aus manchen Briefen. Die Kunst der Anspielungen wird schnell gelernt. Man muß gewandt sein, wenn man durch die immer enger werdenden Maschen der sich jagenden Bestimmungen schlüpfen will: „Stellen Sie sich vor, daß man sich jetzt (auf Reisen) beim Magistrat melden und angeben muß, bei wem man wohnt!"

Zwei Jahre hat dieses aufreibende Leben voller Ängstigungen und Entbehrungen gedauert. Verkleidet und gehetzt suchen die Hausgeistlichen den versprengten Schwestern beizustehen „coureur de villes en villes, de campagnes en campagnes" nennt sich einer von ihnen in einem Brief an den Karmel. Warum haben die Nonnen diese Briefe aufgehoben? Sie werden ihnen

[10] Le Sang du Carmel, Prologue S. 7.

mitsamt den begeisterten, frommen und patriotischen Liedern zum Verhängnis werden, die man nach dem Vorbild der großen Teresa (die Politik ausgenommen) in allen Karmeln der Welt aus festlichen Anlässen zu dichten gewohnt ist. Es sind Verse darunter wie diese:

„Daß der Ölbaum wiedererstehe
Über der Asche unserer Tyrannen ...
Dann wird Frankreich Frieden haben,
Volk und König frei und glücklich sein."

Das Komitee, das über der revolutionären Reinheit wacht, hat längst auf die untergetauchten Nonnen ein Auge geworfen. Am 21. Juni 1794 beginnen die Haussuchungen. Tag und Nacht sind die Häscher in allen vier Quartieren an der Arbeit. Die Briefe, die Gedichte, die Herz-Jesu-Embleme, die ausgerechnet denen gleichen, die die Gegenrevolutionäre in der Vendée tragen, sind die willkommene Beute. Bericht geht nach Paris: „Citoyens! Immer auf der Suche nach Verrätern, richten wir ununterbrochen unsere Blicke auf die Treulosen, die es wagen, gegen die Republik Ränke zu schmieden oder die Vernichtung der Freiheit herbeizuwünschen. Schon lange haben wir die nachgenannten Karmelitinnen unserer Gemeinde im Verdacht gehabt..." Die belastenden Dokumente lagen bei, datiert vom 25. Juni 1794. Der Nationalkonvent antwortet unter dem 10. Juli, die Opfer seien nach Paris in die berüchtigte Conciergerie zu überstellen.

Vom 22. Juni bis zum 12. Juli waren die Schwestern in Compiègne in „Sainte-Marie", einem ehemaligen Kloster der Heimsuchung, das als Gefängnis diente, in Haft. Am 12. Juli um 10.15 Uhr, die Schwestern hatten sich gerade zu Tisch gesetzt, erschien das Revolutionskomitee, um sie abzuholen. Zwei mit Stroh aufgeschüttete, je von drei Pferden gezogene Wagen warteten; zur Bedeckung ein Gendarm und zehn Dragoner. Gaffer in Menge waren zusammengelaufen, besonders viele Frauen, auch solche, die vom Kloster unterstützt worden waren. Ein wüstes Johlen empfing die Ordensfrauen: Bravorufen und Händeklatschen: „Gut, daß man sie umbringt, das sind doch lauter unnütze Esser!"

### *Dem Opfer entgegen*

Am Sonntag, den 13. Juli holperten die beiden Wagen durch das Tor der Conciergerie (es waren dieselben Gitter, die noch heute zu sehen sind). Die Conciergerie war überfüllt; aber die täglichen Hinrichtungen schufen immer wieder Raum. Beim Ausladen eine furchtbare Szene: die Schwestern waren gefesselt, und die 78jährige Schwester Charlotte von der Auferstehung gehbehindert. Kurz entschlossen warf sie einer der Rohlinge, die das Ausladen überwachten, wie einen Sack vom Wagen auf das Pflaster, wo sie, mit dem Gesicht zur Erde, wie tot liegen blieb. Mit blutendem Antlitz raffte sie sich auf und sprach: „Ich nehm es euch nicht übel; ich danke es euch sogar, daß ihr mich nicht getötet habt; denn dann wäre mir das Glück des Martyriums

entrissen worden." — Das war ihr Einzug in die schauerlichen Gewölbe, wo die Opfer hinter mächtigen Gittern auf Strohsäcken darauf warteten, abgeholt zu werden. Vom 13. zum 16. Juli 99 Hinrichtungen. Am 17. werden es 40 sein (und sie sind alle darunter).

Am 17. Juli stehen die Karmelitinnen vor dem Revolutionstribunal. Wie der Herr bei seinem Ölbergsleiden stellt sich die Priorin vor ihre Töchter: „Wenn ihr ein Opfer sucht, hier bin ich. Trefft mich und nicht meine unschuldigen Schwestern!" (Sie sorgte auch dafür, daß die Schwestern, die lange Zeit nichts mehr genossen hatten, sich mit einer Tasse Schokolade stärken konnten.) Als sie der Staatsanwalt als „Fanatikerinnen" bezeichnete, zwang ihn Schwester Henriette zu der Begriffsbestimmung dieses Ausdrukkes: „Darunter verstehe ich, daß ihr an euren kindischen religiösen Überzeugungen und albernen religiösen Praktiken festhaltet." Das wollte die Schwester nur hören, und mit einem ähnlichen Aufatmen wie P. Delp nach seiner Verurteilung rief sie der Priorin zu: „Meine liebe Mutter und meine Schwestern, jetzt habt ihr es aus dem Mund des Staatsanwalts gehört: es ist wegen unseres treuen Festhaltens an unserer heiligen Religion!", und sie dankte Gott laut für das Glück, daß sie für ihn sterben durften.

Nach der Verkündung des Todesurteils — ihr Antlitz „strahlte vor Freude" — wurden die Gefangenen gar nicht erst in den Kerker zurückgeführt.[11] Sie wurden ihrer letzten Habseligkeiten beraubt und in dem düsteren Verschlag, der noch heute gezeigt wird, von den Helfern des Henkers für die Hinrichtung vorbereitet: die Haare wurden kurz geschnitten, der Hals freigemacht, die Arme auf den Rücken gebunden. Dann ging es auf die Karren, die berüchtigten „charrettes", die je zwölf Verurteilte faßten.

Draußen warteten spalierbildend die Massen der Neugierigen, die den weiten Todesweg säumten, darunter Freunde und Glaubensbrüder und unter irgendeiner Verkleidung Priester, die an verabredeten Stellen die Absolution erteilen wollten. So war es an all diesen Tagen, seit die Schreckensherrschaft das Blut der Reaktionäre fließen ließ. Doch an diesem 17. Juli geschah nach dem übereinstimmenden Bericht der Augenzeugen etwas Unerwartetes: statt einer lärmenden, johlenden Menge empfing die sechzehn Ordensfrauen, die der Guillotine entgegenfuhren, ein ergriffenes Schweigen. Selbst die „Blutweiber", „les Furies de la guillotine", die sonst in unmittelbarer Nähe des Blutgerüstes schamlos und mitleidlos ihr Unwesen trieben, hielten sich zurück und waren still. Auch die Trommeln schwiegen. Alle lauschten; denn die Schwestern sangen: das Miserere, das Salve Regina, das Te Deum und, am Schafott angekommen, das Veni Creator Spiritus. Das Schafott stand auf der Place du Trône (heute Place de la Nation).[12] Die Oberin erbat die

[11] Daß die Schwestern vor Freude strahlten, wird von den Zeugen ausdrücklich vermerkt. Eine Schwester drohte bei der Urteilsverkündung ohnmächtig zu werden; man reichte ihr ein Glas Wasser. Das sei der Ehrlichkeit halber erwähnt.

[12] Im ganzen fanden in Paris an fünf Stellen Hinrichtungen mit der Guillotine statt: Place de la Bastille, Champ de Mars, Place de la Concorde, Place de l'Hôtel de Ville, Place de la Nation.

Gnade, als letzte sterben zu dürfen, um ihren Schwestern Mut zuzusprechen. Als erste stieg die junge Schwester Konstanze auf das Blutgerüst... Gegen 8 Uhr abends war alles vorbei. Die Leichen wurden auf den Friedhof von Picpus geschafft und in ein Massengrab geworfen, wo sie heute noch ruhen, zusammen mit 1290 andern Opfern, darunter einem Hohenzollern, einem Prinzen von Salm-Kilburg, der am 22. Juli unter dem Fallbeil starb.[13]

Maria von der Menschwerdung war nicht in Compiègne, als man ihre Mitschwestern verhaftete. Sie weilte Geschäfte halber in Paris und entging so der Hinrichtung. Sie entstammte einer illegitimen Verbindung des Prinzen von Conty und hatte, wie sie selbst sagt, keine fühlbare Neigung zum Karmel. Nach vielen Prüfungen und Mühsalen fand sie später im Karmel von Sens eine Zuflucht, wo sie mehr als Pensionärin denn als Karmelitin lebte. Dort starb sie am 18. Januar 1836 im Alter von 74 Jahren. Maria von der Menschwerdung hat die Geschichte ihrer Mitschwestern aufgezeichnet. Ihr Bericht kann als zuverlässig gelten, wenn er an wichtigen Stellen auch schwer mit den Aussagen anderer Quellen in Einklang zu bringen ist und auch die graphologischen Gutachten ihr ungewollte Abweichungen vom objektiven Befund zutrauen. Jedenfalls deckt sich ihre historische Gestalt nicht ganz mit der gesteigerten der Dichtung.[14]

So weit handschriftliches Material zur Verfügung stand (und das ist bei den allermeisten Schwestern der Fall), hat sie P. Bruno graphologisch begutachten lassen. Es wäre reizvoll, danach das Charakterbild der 16 Opfer zu zeichnen. Es sind keineswegs „Heilige", wie man sie sich landläufig vorstellt. So heißt es von einer der Schwestern: „Einbildungskraft, Neugierde, Lebhaftigkeit. Diese Frau ist ein Basar, worin Unordnung und Streben nebeneinander liegen und je nach dem Tag getrennt oder gemeinsam auftauchen. Immer Unkraut im Büschel." Und von einer andern (einer Laienschwester): „Starke, warme und reiche Vitalität, Frische, etwas vulgäre Direktheit. Entschließt sich nicht leichthin. Wenig geschmeidige Intelligenz. Liebt klare Situationen. Aus einem Stück. Zusammenstöße möglich. Offen, unternehmungslustig, viel Güte." Daneben an Blut und Seele adlige Gestalten; doch hier ist nicht der Raum für 16 Porträts.

Nur dies sei noch gesagt, und das führt uns zur Abgrenzung gegenüber der Dichtung zurück: Wenn auch auf die hinterlassenen Dokumente, die wir

---

[13] Man kann 35, rue Picpus schellen und sich durch einen Friedhof, der öffentlich nicht zugänglich ist, zu dem Gitter führen lassen, hinter dem in 3 Massengräbern die Opfer der Hinrichtungen ruhen. Nach den dortigen Angaben sollen in dem einen 1002, im zweiten 304 und im dritten 130 Hingerichtete bestattet sein, was eine Gesamtzahl von 1436 ergibt.

[14] Hier sei noch eine andere Abweichung der Dichtung von den geschichtlichen Ereignissen vermerkt. Die Vorgängerin der letzten Priorin, Mutter Henriette von Jesus (geb. de Croissy), deren schweres Sterben bei Bernanos „das stellvertretende Opfer für Blanches späteren Sieg darstellt" (G. v. le Fort), stirbt nicht mehrere Jahre vor Mutter Therese vom heiligen Augustin (geb. Lidoine), die sie im Amt ablöst, sondern besteigt mit ihr das Schafott und gehört zu den Seligen. Das ist gleichfalls im Nachwort der „Begnadeten Angst" S. 205 richtig zu stellen. Auch diese Todesangst hat es also im Karmel von Compiègne nicht gegeben.

hier nur anblättern konnten, die Schatten der blutigen Verfolgung fallen, der Grundton, auf den das Leben im Karmel von Compiègne gestimmt war, ist Glaube, Tapferkeit und Treue, ja nicht selten Schalk und Übermut. Es fehlt nicht an dem „Salz" der geistigen Weite und Freiheit, das für französische Art so kennzeichnend ist und sich so gut mit stählerner Festigkeit und religiösem Heroismus verträgt. P. Bruno teilt den Text eines Liedes mit, das eine der Martyrinnen in der Conciergerie verfaßt haben soll. Es ist ein Siegeslied, das an die Marseillaise erinnert. Es ist ganz und gar durchweht von der Vorfreude auf das Martyrium. Wenn es authentisch ist (und ernste Gründe sprechen dafür), dann ist es ein Beweis mehr, wie in diesen Jungfrauen die Gnade über das zitternde, schwache Herz und seine Angst gesiegt und es zur rückhaltlosen Hinopferung befähigt hat. Am 27. Mai 1906 hat sie Papst Pius X. selig gesprochen. Ihr Fest wird am 24. Juli gefeiert.

# Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche[1]

WILHELM BERTRAMS SJ

## Das Subsidiaritätsprinzip in sich

### *Dienstwert und Eigenwert der Gemeinschaft*

Die Gemeinschaft ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Gemeinschaft. Diesen Grundsatz hat die christliche Soziallehre stets vertreten;[2] ergibt er sich doch direkt aus dem absoluten Wert des Menschen, der als mit Geist und Freiheit begabtes Wesen, als Person, unmittelbar vor Gott steht und nur in Gott seine Erfüllung findet. Damit ist aber auch die Gemeinschaft auf den Menschen bezogen und ihre dienende Funktion ihm gegenüber eindeutig bestimmt.

[1] Für eine weiterführende philosophisch-theologische Begründung der folgenden Ausführungen siehe vom Verfasser: De principio subsidiaritatis in iure canonico, Periodica de re morali canonica liturgica, XLVI (1957) 3—65. Ebenso: Vom Sinn des Subsidiaritätsgesetzes, in: Orientierung, 21 (1957) 76—79.

[2] „Le principe: ‚Civitas propter cives, non cives propter civitatem', est un héritage antique de le tradition catholique et fut repris dans l'enseignement des Papes Léon XIII, Pie X, Pie XI, non de manière occasionelle, mais en termes explicites, forts et précis." Pius XII., Radiobotschaft an den Kongreß der katholischen Ärzte im Haag, 11. September 1956, AAS XXXXVIII (1956) 679.

Das heißt natürlich nicht, die Gemeinschaft habe keinen ihr eigenen Wert. Selbstverständlich umschließt die gesellschaftliche Ganzheit, die Gemeinschaft, alle ihre Glieder als Personen, und zwar mit all ihrer personalen Wertfülle, wie sie diese nur als Glieder der Gemeinschaft erlangen. Die Gemeinschaft als Ganzheit bedeutet deshalb gegenüber der unverbundenen Personengesamtheit eine qualitativ neue Wertfülle und damit einen Eigenwert. So ist z. B. der Staat, als die zur Freiheit der Lebensentfaltung verbundene Gemeinschaft der Bürger, nicht ein zu einem rein formal verstandenen Rechtsschutz gebildetes Ganze, sondern die Einheit der Bürger in der Fülle der menschlichen Werte (Kultur, Zivilisation, Wirtschaft usw.), auf deren Verwirklichung sich die den einzelnen eigene personale Freiheit der Lebensentfaltung erstreckt.

Aber der Eigenwert der Gemeinschaft hat in den die Gemeinschaft bildenden Personen seinen Träger. Das Innenverhältnis der Gemeinschaft zu den Gliedern ist das des Dienstes an der Gesamtheit der Glieder als Personen. Die Gemeinschaft ist darauf hingeordnet, ihnen zu dienen, auf daß sie durch ihre eigene Tätigkeit in einem menschenwürdigen Leben ihr personales Ziel erreichen können.

Diesen Dienst leistet die Gemeinschaft, indem sie dem gesellschaftlichen Leben als solchem seine äußere Ordnung, also seine Organisation gibt, ohne die es nicht bestehen könnte; vollzieht sich doch alles menschliche Leben als geistig-körperliches Leben in Raum und Zeit und damit in geschichtlicher Entwicklung. Alle sozialen Beziehungen gehen ihrer Natur gemäß darauf aus, menschliche Werte zu schaffen und zu vermitteln; gerade das aber ist ohne die entsprechende Ordnung, also vor allem der Familie und des Staates, nicht möglich. Ja, ein entwickeltes soziales Leben wird auch noch andere Gemeinschaften bilden, die, jeweils unter bestimmter Rücksicht, das soziale Leben als solches ordnen. Zu nennen sind hier vor allem innerhalb des Staates die Gemeinden und die Berufsstände, sowie über den Staat hinaus die Völkergemeinschaft.

In all diesen Gemeinschaften organisatorischer Art geht es um die Ordnung des sozialen Lebens als solchen unter einer bestimmten Rücksicht, um die Ordnung der allen gemeinsamen Gesellschaftlichkeit als solcher. Demnach ist jene Ordnung auch ein allen gemeinsames Gut, das Gemeingut oder Gemeinwohl. Das Gemeinwohl ist also organisatorischer Art;[3] dynamisch betrachtet, besteht es in den jeweils hier und jetzt zu schaffenden und zu betätigenden Einrichtungen, die das gesellschaftliche Leben ermöglichen und erleichtern. Das Gemeinwohl als notwendig für ein geordnetes soziales Leben ist deshalb sowohl die höchste Norm gesellschaftlichen Lebens, wie es auch die Autorität fordert, die für seine Verwirklichung zu sorgen hat.

[3] In seiner Radioansprache Weihnachten 1942 umschrieb Pius XII. das Gemeinwohl: „Jene äußeren Bedingungen, die für die Gesamtheit der Bürger erforderlich sind, damit sie ihre Anlagen und Aufgaben, ihr materielles, intellektuelles und religiöses Leben in rechter Weise entwickeln können." AAS XXXV (1943) 13.

Damit ist schon gesagt, daß die zur gesellschaftlichen Ganzheit verbundenen Personen als deren Glieder sich dem Ganzen und damit dem Gemeinwohl als der für den Bestand des Ganzen notwendigen Ordnung in ethisch verpflichtender Weise ein- und unterzuordnen haben. Aber diese Ein- und Unterordnung hat ihr Maß im Gliedsein, d. h. soweit die Vielen Teile des Ganzen sind, also insofern ihre äußere Tätigkeit und ihre äußeren Güter gefordert sind, um das Gemeinwohl zu verwirklichen. Die Verbundenheit der Vielen zu einer gesellschaftlichen Ganzheit macht aus den Menschen nicht einfachhin Teile eines Ganzen; ist ja doch alle gesellschaftliche Verbundenheit die innere Verbundenheit von Personen, die als solche eine Ganzheit bilden; und alle gesellschaftliche Tätigkeit ist wesentlich darauf hingeordnet, dem eigenpersönlichen Leben der Menschen zu dienen.[4]

### *Sinn und Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips*

Diesen Dienstcharakter der Gemeinschaft für die Personengesamtheit unterstreicht das Subsidiaritätsprinzip. Soweit es das von der Gemeinschaft zu ermöglichende Eigenleben ihrer Glieder als Personen bezeichnet, enthält es einfach die Aussage von der metaphysischen Struktur der Gemeinschaft und damit auch der Gesellschaftstätigkeit; dieser Struktur nach ist die Gemeinschaft — für den Menschen als Person — wesentlich „subsidiär" und deshalb auf diese subsidiäre Funktion auch beschränkt. Tatsächlich wird das Subsidiaritätsprinzip meist in diesem allgemeinen Sinn verstanden. Im eigentlichen Sinn jedoch ist das Subsidiaritätsprinzip das Zuständigkeitsprinzip der Gemeinschaften untereinander. Als solches hat es in der Enzyklika Quadragesimo Anno Pius' XI. seine ausdrückliche Formulierung gefunden.[5]

Also weil jede Gesellschaftstätigkeit wesentlich subsidiärer Natur ist, weil der personale Charakter aller Gesellschaftstätigkeit zu wahren ist, deshalb haben auch innerhalb der umfassenderen Gemeinschaft, etwa des Staates, die engeren Gemeinschaften, etwa die Familien und die Gemeinden, das Recht auf ihr Eigenleben. Was diese engeren Gemeinschaften leisten können, gehört nicht in die Zuständigkeit der umfassenderen Gemeinschaft hinein. Je näher nämlich dem Menschen die Gemeinschaft steht, um so mehr bewahrt

---

[4] „Ursprung und wesentliches Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist die Erhaltung, die Entwicklung und Vervollkommnung der menschlichen Person, indem es ihr hilft, die Normen und die Werte der Religion und der Kultur in rechter Weise zu verwirklichen." Ebd. 12.

[5] „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen werden und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen." AAS XXIII (1931) 203. Diese Übersetzung ist die der vatikanischen Ausgabe, die zwar nicht im eigentlichen Sinn offiziellen, aber doch in etwa authentischen Charakter besitzt.

die gesellschaftliche Tätigkeit ihren Charakter als personale Tätigkeit, die in personalen Beziehungen begründet ist. Je weiter entfernt die Gemeinschaft dem Menschen ist, um so mehr „veräußerlichen" die gesellschaftlichen Beziehungen und Tätigkeiten, um so weniger ist ihr personaler Charakter gewahrt. Je näher dem Menschen die Gemeinschaft steht, um so unmittelbarer und direkter trägt das Gemeinwohl zur personalen Vervollkommnung der Glieder bei; je ferner die Gemeinschaft dem Menschen ist, um so mehr ist der Einfluß auf die personale Vollkommenheit mittelbar und indirekt. Da aber alle menschlichen Werte auf die personale Vervollkommnung des Menschen hingeordnet sind, bestimmt die Ordnung der menschlichen Werte — in ihrer Bezogenheit auf die Person — auch die Zuständigkeit der Gemeinschaften untereinander.

Das Subsidiaritätsprinzip als Zuständigkeitsprinzip der Gemeinschaften will deshalb eine reiche Gliederung des gesellschaftlichen Lebens. Wenn sich der einzelne ohne Vermittlung anderer Gemeinschaften unmittelbar dem Staat gegenüber sieht, kann es kaum ausbleiben, daß dieser bald überhaupt das personale Eigenleben der Menschen nicht mehr achtet und totalitären Charakter annimmt. Ein reich gegliedertes gesellschaftliches Leben dagegen wahrt dem menschlichen Leben naturgemäß seinen personalen Charakter und gibt dem Staat die Möglichkeit, sich um so wirksamer den Aufgaben zu widmen, die nur er leisten kann. Die in den letzten Jahrhunderten verlorengegangene reiche Gliederung des gesellschaftlichen Lebens wieder herzustellen, — darin sah Pius XI. ein Hauptmittel der so notwendigen Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens. Gerade mit Bezug auf diese Erneuerung fand in der Enzyklika Quadragesimo Anno das Subsidiaritätsprinzip seine ausdrückliche Formulierung.[6]

Dieses Prinzip will also die für das Eigenleben der Glieder, bzw. der engeren Gemeinschaften, notwendige Hilfe sichern. Diese auf die Erfüllung der Gliedschaftsfunktion der einzelnen in der Gemeinschaft — die sie selbstverständlich besitzen —, bzw. der engeren Gemeinschaften in der umfassenderen Gemeinschaft beziehen scheint uns gegen den eigentlichen Sinn des Subsidiaritätsprinzips zu verstoßen, insofern es gerade die Hinordnung des gesellschaftlichen Lebens auf die personale Vollendung des Menschen unterstreicht. Deshalb bezieht sich das Subsidiaritätsprinzip auch nicht nur auf die Ordnung des praktischen Vollzugs, sondern, und zwar in erster Linie, auf die Wesens- und Zielordnung des Menschen.[7] Es bezieht sich also nicht nur auf die Verwirklichung des konkreten Gemeinwohls, im konkreten Staat etwa, damit so die Autorität ihre Grenzen nicht überschreite; vielmehr ist die dem Menschen wesentliche Sozialnatur selbst auf die Personvollendung

[6] Ebd. 202, 203.

[7] „Non seulement dans l'ordre de l'action présente, mais aussi dans celui de la finalité." Pius XII. AAS XXXXVIII (1956) 679.

als ihr Ziel hingeordnet. In diesem Sinn bezieht sich also das Subsidiaritätsprinzip auf die Ziel- und Wesensordnung der menschlichen Gesellschaftlichkeit.

## Die Kirche als übernatürliche und menschliche Gemeinschaft

### *Der institutionelle Charakter des übernatürlichen Lebens in der Kirche*

Gerade von hier aus kann es eigentlich nicht zweifelhaft sein, ob das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche anzuwenden sei; denn der gesellschaftliche Charakter der Kirche braucht ja wohl hier nicht eigens bewiesen zu werden. Aber der der Kirche eigene Charakter als übernatürliche Gemeinschaft läßt diese Frage doch stellen. Um sie zu beantworten, bedarf die Natur des kirchlichen Gemeinschaftslebens einiger klärender Hinweise.

Die Kirche ist der soziale Leib Christi, ist Christusgemeinschaft. Ist es doch der gleiche Geist, der Heilige Geist, der Christus, das Haupt der Kirche, und als Christi Geist (Röm 8, 9; Gal 4, 6) die Gläubigen, die Glieder der Kirche, beseelt und belebt. Der Heilige Geist ist die Kraft, die dem Leib Christi das Leben gibt und erhält. Er wirkt in der Kirche ähnlich dem Lebensprinzip im Organismus, ähnlich der Seele im Leib. So ist der Heilige Geist die lebendige Kraft, die in die Kirche als Leib Christi das Leben Christi, ihres Hauptes, einströmen läßt.

Dieses übernatürliche Leben den Menschen zu erhalten ist die Aufgabe der Kirche, ihr Zweck; also Gott gegenüber die Feier des übernatürlichen Kultes; den Menschen gegenüber heißt das, ihnen das übernatürliche Leben vermitteln und zu seiner Vollendung beitragen. Ja, insofern dieses übernatürliche Leben sich in unbegrenzt vielen Einzelgütern verwirklicht (eucharistisches Opfer, Sakramente, Verkündigung des Wortes Gottes, Nachfolge Christi, Liebestätigkeit usw.), ist dieses übernatürliche Gut des Menschen in seiner ganzen Ausdehnung der Kirche übergeben. Damit ist schon gesagt, daß dieses übernatürliche Gut der Kirche institutionell anvertraut ist. Das übernatürliche Leben in sich ist rein geistiger Natur, also rein innerlich und unsichtbar. Die Kirche als menschliche Gemeinschaft kann also das übernatürliche Leben in sich nicht erfassen. Vielmehr fließt das Wirken des Heiligen Geistes als des Lebensprinzips der Kirche in die menschliche, also soziale Tätigkeit der Kirche von innen ein, die auf diese Weise ihren übernatürlichen Charakter erhält. So ist es dieser über ihre Natur erhobenen sozialen Tätigkeit der Kirche gegeben, übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, also Wirkungen in bezug auf das übernatürliche Leben in sich, Wirkungen, die diese Tätigkeit aus sich, eben als menschliche Tätigkeit nicht haben könnte. Insofern ist das übernatürliche Gut den Menschen in der Fülle der rechtlichen Institutionen der Kirche gegeben.

Das übernatürliche Leben ist demnach eine Wirklichkeit, die als solche objektiv, eben institutionell, gegeben ist. So ist z. B. die Taufe jenes Rechtsinstitut, das den Menschen mit Christus verbindet. Die Zugehörigkeit zu Christus wird durch den Taufcharakter begründet, der dem Menschen zwar innerlich und unsichtbar ist, aber doch in der rechtsgültig vollzogenen Taufe sichtbar und rechtlich in die Erscheinung tritt. So begründet er in der Kirche, als dem sozialen Leib Christi die Rechtspersönlichkeit, und damit an sich auch die Gliedschaft (can 87). In ähnlicher Weise ist den Amtsträgern in der Kirche eine entsprechende Gewalt zu eigen, die sie befähigt, durch entsprechende Rechtshandlungen übernatürliche Wirkungen zu schaffen, bis zum übernatürlichen Leben selbst, wie dies z. B. in den Sakramenten der Fall ist.

*Die wertschaffende und organisatorische Funktion der kirchlichen Tätigkeit*

Damit ist schon gesagt, daß das der Kirche institutionell anvertraute übernatürliche Gut des Menschen von einer äußeren Ordnung, von einer Organisation getragen ist, die als Ganzes das Gemeinwohl der Kirche bildet, eben weil sie die Ordnung aller sozialen Tätigkeit des Menschen unter der Rücksicht ihrer Hinordnung auf das übernatürliche Leben bildet. Die soziale, rechtliche Tätigkeit der Kirche als menschlicher Gemeinschaft hat also eine doppelte Funktion: sie hat das übernatürliche Leben des Menschen in seiner ganzen Ausdehnung zu verwirklichen; überdies hat sie die äußere Ordnung zu schaffen, in der dieses übernatürliche Gut verwirklicht werden kann.

So ist die innere Struktur des kirchlichen Gemeinschaftslebens von dem zu verwirklichenden übernatürlichen Gut des Menschen in seiner ganzen Ausdehnung bestimmt; da aber die äußere Ordnung hierauf hingeordnet ist, bestimmt jene innere Struktur auch die äußere Ordnung. Ja, die wertverwirklichende und die organisatorische Tätigkeit der Kirche durchdringen einander, so daß in der konkreten Tätigkeit die beiden Funktionen adäquat nicht voneinander getrennt werden können. So ist z. B. in der Spendung der Sakramente auch die Ordnungsfunktion der Kirche wirksam, nicht nur durch entsprechende Weisungen ordnender Natur, sondern auch insofern als die Kirche gerade die Sakramente den Gläubigen vermitteln muß und die Gläubigen der Sakramente als Mittel der Erhaltung und Vollendung des übernatürlichen Lebens bedürfen. Ähnlich ist etwa die äußere Heiligung der Feiertage zwar zunächst eine Sache der äußeren Ordnung des kirchlichen Gemeinschaftslebens; diese selbst aber ist ganz auf die Verwirklichung des übernatürlichen Lebens in den Gläubigen hingeordnet.

Damit ist der übernatürliche Charakter des kirchlichen Gemeinschaftslebens, aller sozialen, rechtlichen Tätigkeit der Kirche gegeben. Auch das kirchliche Gemeinwohl hat diesen übernatürlichen Charakter. Übernatürlich heißt aber: die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigend. Also der

Mensch hat aus sich nicht die Fähigkeit, die soziale, rechtliche Tätigkeit der Kirche als Tätigkeit, die auf übernatürliche Wertverwirklichung geht, zu vollziehen. Diese Fähigkeit muß ihm „von oben", also letztlich vom Herrn selbst, gegeben werden.

### *Die Kirche und die Gläubigen als Rechtsträger*

Unter dieser Rücksicht ist die hierarchische Struktur der Kirche die dem übernatürlichen Charakter der Kirche entsprechende Struktur. Denn der hierarchische Aufbau der Kirche besagt gerade das „Herabsteigen" der übernatürlichen Gewalt von oben, vom Herrn, über das sichtbare Haupt der Kirche, das Papsttum, auf die Bischöfe und alle übrigen Amtsträger in der Kirche. Hierarchischer Aufbau besagt dann gerade aber auch, daß den legitimen Amtsträgern die Gewalt institutionell, also als Dauerzustand, gegeben ist; daß es also nicht für jede neue Handlung des jeweils neuen „Herabsteigens" der Gewalt von oben bedarf. Ja, die alten Autoren stellten in den hierarchischen Aufbau der Kirche auch die Laien hinein, also die Gläubigen, die Getauften als solche; und das mit gutem Recht, weil ihnen doch auch durch den Taufcharakter die Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche unverlierbar gegeben ist, weil die „Taufweihe" ihnen auch die Gewalt gibt, zu menschlicher Tätigkeit mit übernatürlich wertschaffendem Charakter, so etwa zur aktiven Mitfeier des eucharistischen Opfers, zur Nachfolge Christi usw.

Diese institutionelle Seite im Aufbau der Kirche ist hier nun deshalb von Bedeutung, weil sie den Beziehungen der Kirche zu den Gläubigen, bzw. der höheren Amtsträger zu den niederen, rechtlichen Charakter gibt. Weil die Kirche Rechtssubjekt der übernatürlichen Ordnung ist, deshalb hat sie ein Recht auf die Ein- und Unterordnung der Gläubigen in das kirchliche Gemeinschaftsleben. Weil den Gläubigen Rechtspersönlichkeit der übernatürlichen Ordnung zukommt, deshalb haben sie ein Recht auf ihr persönliches, übernatürliches Eigenleben. Weil die Amtsträger in der Kirche auch als solche Rechtsträger sind, deshalb haben sie ein Recht auf die ungestörte Ausübung ihres Amtes. Wie demnach das Gemeinwohl die Ein- und Unterordnung der Gläubigen in die Kirche, der engeren Gemeinschaften in die umfassendere fordert, so begrenzt das Gemeinwohl der Kirche auch diese Ein- und Unterordnung. Die Kirche bildet auch als übernatürliche Gemeinschaft nicht ein totalitäres Kollektiv, das die Eigenständigkeit und das Eigenleben seiner Glieder auslöscht.[8]

Das Prinzip der Einheit der Kirche, des Leibes Christi, ist der Heilige

[8] Die Kirche „bietet jenen Halt, ohne den Menschen in ein totalitäres System zu zwängen, unter voller Achtung seiner mit Geist und Freiheit begabten Natur, der Würde und übernatürlichen Berufung seiner Person." Pius XII. an den Deutschen Katholikentag 1956 in Köln, Die Kirche das Zeichen Gottes unter den Völkern, Paderborn 1957, Bonifacius-Druckerei, 17.

Geist als Geist Christi. Die Gläubigen sind Glieder Christi, weil sie dem Heiligen Geist vereint sind. In bezug auf das innere Leben der Kirche in sich stellt sich also die Frage nach dem Verhältnis der Glieder zum Ganzen in diesem Zusammenhang nicht; denn dieses Leben ist unsichtbar und als solches in sich von der Kirche als menschlicher Gemeinschaft direkt nicht zu erfassen. Die Kirche als menschliche, rechtlich organisierte Gemeinschaft bildet wie jede Gemeinschaft eine Einheit und Ganzheit innerer, intentionaler Beziehungen von Menschen; diese Beziehungen sind hier auf die Verwirklichung des übernatürlichen Gutes des Menschen ausgerichtet und insofern letztlich vom Heiligen Geist als dem Lebensprinzip der Kirche getragen. Aber dieses Wirken des Heiligen Geistes hebt die personale Eigenständigkeit der Glieder nicht auf: ebensowenig wie Christus der Herr in seinem irdischen Leben einen bloßen Scheinleib hatte, ist die rechtliche Tätigkeit der Kirche ein bloßer Schein; sie ist vielmehr echte menschliche Tätigkeit, die die Glieder der Kirche und die Amtsträger als Personen zu eigentlichen Trägern hat. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Gläubigen insoweit Glieder der Kirche als rechtlicher Gemeinschaft sind, als das Gemeinwohl der Kirche die Ein- und Unterordnung fordert; die Ein- und Unterordnung ist eine solche der Gläubigen und der Amtsträger als Rechtssubjekten; nur als Rechtssubjekt können sie Pflichten haben.

Der übernatürliche Charakter des kirchlichen Gemeinschaftslebens, die Notwendigkeit, von oben die Gewalt zu einer übernatürlich wirksamen Tätigkeit zu erhalten, nimmt dem kirchlichen Gemeinschaftsleben nicht seinen rechtlichen Charakter noch die damit gegebenen Eigenschaften, wie etwa die Unterscheidung von öffentlichem Recht und privatem Recht, insofern das öffentliche Recht auf die Verwirklichung des Gemeinwohls der Kirche hingeordnet ist, das Privatrecht auf die Verwirklichung des eigenpersönlichen übernatürlichen Lebens der Gläubigen. Da die wertverwirklichende Tätigkeit (in bezug auf die ganze Ausdehnung des übernatürlichen Gutes) und die organisatorische Tätigkeit der Kirche einander durchdringen, ist die Bindung der Glieder an die Kirche ohne Zweifel umfassender, als es die Bindung der Glieder in einer natürlichen Gemeinschaft für gewöhnlich sein kann; dadurch ist aber die grundsätzliche Geschiedenheit der Rechtssphäre der Kirche von der der Glieder als Personen in der übernatürlichen Ordnung nicht berührt.[9]

[9] Jede öffentlich-rechtliche Gemeinschaft verlangt aus ihrer metaphysischen Natur heraus die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht. Auch da, wo diese Unterscheidung ausdrücklich nicht gemacht wird, ist sie sachlich doch gegeben. Diese Unterscheidung auch sachlich leugnen, müßte logisch zu einer totalitaristischen Auffassung führen. So kennt auch das kanonische Recht diese Unterscheidung; die Auffassung, daß diese Unterscheidung im System des kanonischen Rechtes keinen Platz habe, ist deshalb abzulehnen. Daß das Gesetzbuch des kanonischen Rechtes nicht Normen des öffentlichen und des privaten Rechtes unterscheidet, hat mit der grundsätzlichen Frage nichts zu tun. Siehe zu dieser Unterscheidung die Ausführungen des Verfassers im Gregorianum XXV (1944) 283ff., XXXVI (1955) 345f.

Ja, da auch die organisatorische Tätigkeit der Kirche wegen ihrer Ausrichtung auf übernatürliche Werte übernatürlichen Charakter hat, so steht sie unter dieser Rücksicht unter dem Wesensgesetz des übernatürlichen Lebens: menschliche Tätigkeit kann aus sich übernatürliche Wirkungen nicht haben, sondern nur insoweit, als es ihr von oben gegeben wurde. Damit ist selbstverständlich die Anwendung formaler Prinzipien auf die organisatorische Tätigkeit der Kirche nicht ausgeschlossen; es soll nur unterstrichen werden, daß sich diese Anwendung entsprechend den Wesensgesetzen des übernatürlichen Lebens vollziehen muß. So bedeutet die Leitungsgewalt der Kirche nicht einfachhin organisatorische Gewalt; sie geht vielmehr in erster Linie auf die Betätigung des übernatürlichen Lebens durch die Gläubigen; weil sie auf diese Betätigung geht, darum ist sie auch organisatorische Gewalt.

## Die Auswirkung des Subsidiaritätsprinzips in der Rechtsordnung der Kirche

### *Die wertverwirklichende Tätigkeit der Kirche*

Damit sind die Faktoren gegeben, die es möglich machen, die Frage nach der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche zu beantworten.

Das übernatürliche Gut des Menschen (in seiner ganzen Ausdehnung) zu verwirklichen ist den natürlichen Kräften des Menschen nicht gegeben. Anderseits ist das übernatürliche Leben für den Menschen notwendig, damit er sein personales übernatürliches Ziel erreicht. Insofern das Subsidiaritätsprinzip fordert, daß das Ungenügen des Menschen, sein Ziel zu erreichen, von der Gemeinschaft ausgeglichen werde, indem sie — positiv — jene Hilfe leistet, die es den Menschen ermöglicht, ihr Ziel zu erreichen, leistet die Kirche durch ihre Existenz und ihre Tätigkeit jene Hilfe. Durch die Verkündigung des Wortes Gottes, durch ihre Bereitschaft, die Taufe zu spenden, ist allen die Gelegenheit gegeben, in die übernatürliche Ordnung aufgenommen zu werden. In der Kirche haben dann die Gläubigen ein Recht auf die zum übernatürlichen Leben notwendigen geistlichen Güter (can 87, 682).

Insofern das Subsidiaritätsprinzip — negativ — die soziale Tätigkeit auf jene Tätigkeit beschränkt, die die einzelnen, bzw. die engeren Gemeinschaften aus sich zu leisten nicht imstande sind, ist zwischen der wertverwirklichenden Funktion und der organisatorischen Funktion der kirchlichen Tätigkeit zu unterscheiden. Soweit es sich darum handelt, übernatürliche Werte zu schaffen, kommt das Subsidiaritätsprinzip nicht in Frage; denn die wertschaffende Tätigkeit des Menschen, also die ganze kultur- und zivilisationsschaffende Tätigkeit als solche, ist selbstverständlich immer bestimmt von der Natur der zu schaffenden Güter; so hat z. B. wissenschaft-

liches oder künstlerisches Schaffen als solches nichts mit dem Subsidiaritätsprinzip zu tun, sondern folgt den dieser Tätigkeit eigenen Gesetzen. Zum Wesen des übernatürlichen Gutes des Menschen gehört, daß es von oben gegeben werden muß, wenigstens der Fähigkeit nach, es zu verwirklichen. Soweit also ein übernatürliches Gut für die Gläubigen notwendig ist, ist dazu die Tätigkeit jener erforderlich, die die entsprechende Gewalt haben. So gehört zur Feier der Liturgie und zur Spendung der Sakramente für gewöhnlich der Priester. Ja, auch die organisatorische Tätigkeit der Kirche ist nicht ausschließlich eine Sache der äußeren Ordnung; immer geht es auch um übernatürliche Werte. Soweit das der Fall ist, handelt es sich um wertschaffende Tätigkeit, auf die als solche sich das Subsidiaritätsprinzip nicht bezieht.

### *Die organisatorische Tätigkeit der Kirche*

Das Subsidiaritätsprinzip bezieht sich auf die organisatorische Seite des gesellschaftlichen Lebens. Das übernatürliche Ziel aller kirchlichen Tätigkeit bedeutet nun nicht, daß das Subsidiaritätsprinzip überhaupt in der Kirche nicht anwendbar sei. Denn es ist als solches ein formales Prinzip; die inhaltliche Seite organisatorischer Tätigkeit wird durch die Natur der konkreten Gemeinschaft, durch ihre innere Struktur bestimmt. In diesem Sinn ist das Subsidiaritätsprinzip indifferent in bezug auf die inhaltliche Seite der organisatorischen Tätigkeit. Soweit also die kirchliche Tätigkeit organisatorischer Natur ist, ist das Subsidiaritätsprinzip anwendbar.

Es ist an sich auch anzuwenden, da es in der Natur organisatorischer sozialer Tätigkeit begründet ist. Die soziale Tätigkeit der Kirche hat aber wie alle soziale Tätigkeit auch einen im vollen Sinn organisatorischen Charakter: ist doch das übernatürliche Leben der Kirche institutionell anvertraut, und wird doch das übernatürliche Gut in seiner ganzen Ausdehnung von einer Ordnung organisatorischer Art getragen.

Da nun alle Tätigkeit der Kirche zugleich übernatürlichen und organisatorischen Charakter besitzt, der übernatürliche Charakter aber nicht in allen Sphären des kirchlichen Lebens von gleicher „Intensität" ist, so ergibt sich: Je „intensiver" in einer Sphäre kirchlicher Tätigkeit der übernatürliche Charakter ist, um so weniger ist das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden; je weniger „intensiv" jedoch der übernatürliche Charakter ist, und je mehr es sich um Tätigkeit organisatorischer Art handelt, um so mehr ist das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden.

### *Die Verwaltung der materiellen Güter der Kirche*

So ist die Verwaltung der materiellen Güter der Kirche eine organisatorische Tätigkeit, die selbstverständlich auch dem übernatürlichen Leben der Kirche zu dienen hat, aber hier geht es um in sich ganz äußere Dinge. Des-

halb ist z. B. die Frage der Diözesan- oder Pfarrkirchensteuer eine Frage, bei deren Beantwortung vom Subsidiaritätsprinzip nicht abgesehen werden kann; mit anderen Worten, zunächst ist die Pfarrkirchensteuer in der Vorhand. Selbstverständlich ist damit gegeben, daß die besser gestellte Pfarrei auch mehr Aufwendungen für ihre Kirche, für den Gottesdienst, für die übrigen Aufgaben pfarrlicher Art machen kann als andere; eine Uniformierung des kirchlichen Lebens ist keineswegs zu wünschen. Für alle Aufgaben seelsorglicher und karitativer Art bedarf es der materiellen Güter. Ist aber die einzelne Pfarrei finanziell vollständig abhängig — und das ist sie praktisch bei der Diözesankirchensteuer — so lähmt dies die persönliche Initiative ebensosehr, wie die Ausschaltung der privaten Initiative im Wirtschaftsleben dieses nur schädigen kann. Die Erfahrung spricht auch in der Kirche in dieser Beziehung eine deutliche Sprache. Selbstverständlich besteht eine eigentliche Pflicht solidarischer Hilfeleistung jenen Pfarreien gegenüber, die selbst nicht über genügend Mittel verfügen, wie auch die gemeinsamen Aufgaben der Diözese von allen Pfarreien in entsprechender Weise mitzutragen sind. Aber diese Pflichten lassen sich doch wohl auch ohne zentrale Kirchensteuer erfüllen.

Ähnlich ist in den religiösen Genossenschaften an sich das einzelne Haus Rechtssubjekt, also auch Eigentümer der materiellen Güter, die es besitzt oder erwirbt. Es ist durchaus nicht wünschenswert, daß etwa alle materiellen Güter einer religiösen Genossenschaft im Eigentum der Ordensprovinz oder gar der ganzen Genossenschaft stehen und die einzelnen Häuser nur das Nutzrecht haben. Damit wäre fast notwendig auch ein Mangel an persönlicher Initiative für die zu leistenden Arbeiten gegeben, ganz abgesehen davon, daß bei gemeinsamem Eigentum auch alle Schulden gemeinsam sind, was zu sehr unerwünschten Folgerungen führen kann. Auch hier bedeutet die Pflicht solidarischer Hilfe nicht notwendig die Zentralisation des Eigentums. So ist z. B. in der Gesellschaft Jesu, obwohl die Exekutivgewalt monarchisch ist, jedes Haus finanziell selbständig. Der heilige Ignatius wußte nur zu gut, von andern Gründen religiöser Natur abgesehen, wie sehr für die gute Entwicklung der einzelnen Häuser auch die finanzielle Selbständigkeit notwendig ist.

### *Die Eigengestaltung des persönlichen christlichen Lebens und des kirchlichen Gemeinschaftslebens*

Ebenso ist etwa die Art und Weise, die christliche Liebestätigkeit zu üben, eine Sache der persönlichen Freiheit, die auch als organisierte Liebestätigkeit diesen Charakter bewahrt; an sich genügt hier die allgemeine Aufsicht der Kirche, damit der Wille der Geber auch erfüllt werde; eine eigentliche Leitung dieser Tätigkeit mehr zentraler Art läßt sich nur in subsidiärer Funktion vertreten.

Soweit also allgemein den Gläubigen institutionell die Fähigkeit gegeben ist, übernatürlich zu leben — und diese Fähigkeit ist ja mit der Taufe gegeben —, ist ein weiteres Eingreifen der Kirche organisatorischer Art nicht notwendig. Tatsächlich ist diese Eigenständigkeit der Gläubigen auch rechtlich sanktioniert, so in der Freiheit der Standeswahl und des Ehepartners, der Wahl des Beichtvaters, der Wahl der Kirche oder Kapelle, in der die Liturgie mitgefeiert wird, auch am Sonntag (kein Pfarrzwang), in der Wahl der (katholischen) Schule für den Unterricht der Kinder usw. Freilich bedeutet ein übernatürliches, christliches Leben Mühe und Selbstüberwindung, die nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge auch die Gläubigen nicht immer aufbringen. So kann die Natur des übernatürlichen Lebens ein Einwirken der Kirche fordern, eben weil die Gläubigen ohne jede Einwirkung nicht täten, was sie an sich auch selbst tun könnten. Die Weisungen etwa, die Fest-, Fast- und Abstinenztage zu halten, bedeuten — von andern Gründen sozialer Natur abgesehen — auch eine stete Mahnung zur Gottesverehrung und zur Buße, die die Gläubigen, sich selbst überlassen, leicht ganz unterlassen könnten. Auch die stets neu sich ergebenden Schwierigkeiten für das religiös-sittliche Leben der Gläubigen erfordern jeweils neue Weisungen der Kirche.

Ähnlich ist den als kirchlichen Rechtspersönlichkeiten errichteten Gemeinschaften in der Kirche damit auch institutionell die Fähigkeit zu einer Tätigkeit gegeben, die übernatürlich wirksam ist. Auch hier ist demnach ein stetiges Einwirken der umfassenderen Gemeinschaft bzw. ihrer Autorität nicht notwendig noch vertretbar. Aber die Fähigkeit zum Handeln ist noch nicht das Handeln selbst. Die Kirche hat aber die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß Leben da sei, daß es sich entwickle und in der rechten Weise entwickle. Wenn z. B. dem Heiligen Stuhl die Ordnung der Liturgie vorbehalten ist (can 1257), so erklärt sich dies aus der großen Bedeutung, die die Feier der Liturgie für die Einheit der Weltkirche, in der Wahrheit und in der Liebe hat.

Bei allem organisatorischen Eingreifen der Kirche geht es also stets um die Sicherung des übernatürlichen Lebens in den Gläubigen und in den engeren Gemeinschaften (Diözesen, Pfarreien, Orden usw.). Das vorausgesetzt, ist aber das übernatürliche Eigenleben der Gläubigen und der engeren Gemeinschaften geradezu der Zweck aller organisatorischen Tätigkeit der Kirche; sie will dieses Eigenleben ermöglichen und fördern. Die Geschichte der Entwicklung des übernatürlichen Lebens in der Kirche, in den einzelnen Ländern, in den einzelnen Diözesen, in den Orden erweist klar und überzeugend, wie die charismatische Tätigkeit des Heiligen Geistes überall wirksam ist und wie das Zusammenwirken der kirchlichen Autorität mit jener Geistestätigkeit immer wieder die Kirche von innen heraus erneuert. Wieviel Impulse für echtes christliches Leben sind etwa von der franziskani-

schen Armutsbewegung ausgegangen und gehen heute noch von ihr aus! So bedeutet die Einheit des kirchlichen Lebens nicht eine statische Eintönigkeit, sondern eine Einheit der Fülle, die die Gläubigen und die kirchlichen Gemeinschaften mit ihrem Eigenleben bilden.

## Die praktische Auswirkung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche

### *Mut zur persönlichen Verantwortung*

Was die Praxis des kirchlichen Lebens angeht, so ist hier zunächst darauf hinzuweisen, daß die Entwicklung des sozialen Lebens es heute ganz allgemein notwendig macht, Aufgaben, die früher auch die engeren Gemeinschaften leisten konnten, der umfassenderen Gemeinschaft zuzuweisen. Die weitgehende Technisierung des Lebens erfordert immer größere Räume, um überhaupt bestehen zu können. Die damit gegebene Entpersönlichung und Zentralisierung des sozialen Lebens birgt naturgemäß die Gefahr der Überspannung in sich. Daß diese Gefahr auch in der Kirche besteht, wird nur leugnen, wer nicht bedenkt, daß die Kirche nicht nur eine übernatürliche, sondern auch menschliche Gemeinschaft ist. (Immerhin ist es doch auch bezeichnend, daß die stetig größer werdende Leichtigkeit des Verkehrs als solche die Kirche nicht veranlaßt hat, die höheren Instanzen mehr einzuschalten. So ist der Rombesuch der Bischöfe immer noch alle fünf bzw. zehn Jahre vorgeschrieben. Telefon und Telegraf gelten immer noch als außergewöhnliche Mittel, die anzuwenden niemand verpflichtet ist, auch wenn dann eine an sich notwendige Rückfrage gegenstandslos wird und unterbleibt.)

Es ist auch wahr, daß die heute sich oft ergebende Notwendigkeit, an den großen Aufgaben, die das öffentliche Leben stellt, organisatorisch weiträumig zu arbeiten, nicht selten als selbstverständlich zentrale Organisation verstanden wird. Zuweilen mag das richtig sein, aber nicht immer. Viele Aufgaben, etwa karitativer, sozialer, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher oder sonst kultureller Art können auf der Grundlage freier Einung regionaler oder auch allgemeiner Natur wirksamer einer Lösung entgegengeführt werden als durch zentrale Leitung.[10]

Vor allem aber kommt es darauf an, den persönlichen Charakter des kirch-

[10] „Entspricht die Verwaltungsstruktur der Kirche den Bedürfnissen der heutigen Zeit? Müssen wir nicht mit modernen Mitteln zu neuen Formen der Zusammenarbeit gelangen, auch innerhalb der Kirche, um mit der wachsenden Einheit außerhalb der Kirche Schritt zu halten?

Um hier Mißverständnisse zu vermeiden, will ich gerne betonen, daß ich nicht ausschließlich an eine weitergehende Konzentration denke. Ich denke eher an eine Dezentralisation, von Rom aus gesehen, an regionale Verbindungen, an engeren Kontakt zwischen Bischöfen eines bestimmten Gebietes, auch über Landes- und Staatsgrenzen hinweg; daneben aber auch an eine größere Selbständigkeit für Gebiete wie Afrika und Asien." Dr. Marga Klompé, auf dem deutschen Katholikentag in Köln 1956, a.a.O. S. 136.

lichen Gemeinschaftslebens dadurch zu wahren, daß das institutionell gegebene Eigenleben der engeren Gemeinschaften — und damit auch ihrer Amtsträger, also in den Diözesen und Orden, in den Pfarreien und in den kirchlichen Vereinigungen — sich behauptet, indem es sich als echt kirchliches Leben darstellt. So betrachtet, ist in der Kirche nur so viel Zentralismus, wie wir ihn selbst verursachen. Es ist doch so, daß der Ruf gegen den Zentralismus oft verstanden wird als Bereitschaft, sich um die geltenden Normen des kirchlichen Gemeinschaftslebens einfach nicht zu kümmern. Viel fruchtbarer wäre es, wirkliche Mißstände im eigenen Verantwortungsbereich selbst abzustellen und nicht zu warten, bis die höhere Instanz sich gezwungen sieht — gemäß dem Subsidiaritätsprinzip — einzuschreiten! Wird diese „Selbsthilfe" geübt, dann hat die höhere Instanz von selbst keinen Anlaß mehr einzugreifen. Die Erfahrung zeigt aber, daß das oft nicht geschieht, ja, daß die höhere Instanz von der niederen selbst nur zu oft angegangen wird, daß eine odiöse Maßnahme von oben verlangt und damit die Verantwortung für sie nach oben abgeschoben wird. Dem Zentralismus vorbeugen, dazu gehört der Mut zur persönlichen Verantwortung, dazu gehört in erster Linie die Bereitschaft, Odium auf sich zu nehmen und unpopulär zu werden. Es ist sicher wahr, daß früher in der Kirche nicht die Neigung bestand, alle neu auftauchenden Fragen lehrhafter Natur gleich autoritativ lösen zu lassen. Wie viele Fragen, die jahrhundertelang diskutiert wurden! Oder die Autorität verwies selbst als Lösung auf die Meinung anerkannter Autoren. Solange Gefahren für das religiös-sittliche Leben der Gläubigen nicht gegeben sind, oder soweit sie gegeben sind und durch die unmittelbar betroffene Autorität beseitigt werden können, ist zum Einschreiten einer höheren Stelle kein direkter Anlaß gegeben.

Anderseits ist es auch sicher nicht zu leugnen, daß sich früher die katholische Öffentlichkeit selbst viel energischer gegen Veröffentlichungen und Tendenzen lehrhafter Natur wehrte, die dem Wort Gottes und der steten Verkündigung der Kirche eindeutig zuwider waren. Hier heißt es wieder selbst reagieren, um so ein autoritatives oder zentrales Eingreifen überflüssig zu machen.

### *Zusammenwirken der höheren und niederen Gewalten*

Ein in diesem Sinn aufgebautes echt kirchliches Gemeinschaftsleben wird nicht leicht „zentralistisch" gestört werden, auch nicht, wo überkommene, aber doch zeitbedingte Formen durch lebensnähere Formen abgelöst werden. In eine Pfarrei, die so im Geist der Kirche ihr Eigenleben aufbaut, wird der Bischof nicht eingreifen; eine Diözese, die so zum Leben der Kirche auf ihre Weise beiträgt, hat deshalb gewiß nicht ein Eingreifen des Heiligen Stuhles zu gewärtigen.

Allerdings ist die Primatialgewalt sicher auch eine unmittelbare über alle Gläubigen und kirchliche Gemeinschaften. Aber der konkrete Aufgabenbe-

reich der römischen Kongregationen ist im kirchlichen Gesetzbuch umschrieben als eine höchste Leitungs- und Aufsichtsgewalt, die die unmittelbare Gestaltung des kirchlichen Lebens in den Diözesen, Orden usw. diesen selbst bzw. ihren Amtsträgern überläßt. Als in der Zeit nach dem Vatikanischen Konzil eine Circular-Depesche Bismarcks irrige Anschauungen über das Verhältnis der bischöflichen zur päpstlichen Gewalt verbreitete, protestierten die deutschen Bischöfe feierlich gegen die Behauptung, sie seien nur noch Werkzeuge und Beamte des Papstes ohne eigene Verantwortlichkeit; vielmehr seien sie die vom Heiligen Geist gesetzten verantwortlichen Hirten ihrer Diözesen. Selbstverständlich habe der Papst das Recht, darüber zu wachen, „daß jeder Bischof im ganzen Umfange seines Amtes seine Pflicht erfülle," aber dieses Recht habe der Papst anerkanntermaßen immer gehabt, und nicht erst vom Vatikanischen Konzil erhalten.[11] Diese Erklärung hat

---

[11] Vgl. „Collectiv-Erklärung des deutschen Episcopates, betreffend die Circular-Depesche des deutschen Reichskanzlers hinsichtlich der künftigen Papstwahl" in: Der Katholik, 55. Jahrgang (1875) 209ff.

„Die Beschlüsse des Vaticanischen Concils bieten ferner keinen Schatten von Grund zu der Behauptung, es sei der Papst durch dieselben ein absoluter Souverän geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch in der Welt.

Zunächst ist das Gebiet, auf welches sich die kirchliche Gewalt des Papstes bezieht, wesentlich verschieden von demjenigen, worauf sich die weltliche Souveränetät des Monarchen bezieht; auch wird die volle Souveränetät des Landesfürsten auf staatlichem Gebiet von Katholiken nirgends bestritten. Aber abgesehen hiervon kann die Bezeichnung eines absoluten Monarchen auch in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet werden, weil derselbe unter dem göttlichen Rechte steht und an die von Christus für seine Kirche getroffenen Anordnungen gebunden ist. Er kann die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter gegebene Verfassung nicht ändern, wie der weltliche Gesetzgeber eine Staatsverfassung ändern kann. Die Kirchenverfassung beruht in allen wesentlichen Punkten auf göttlicher Anordnung und ist jeder menschlichen Willkür entzogen. Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episcopat: auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständnis der Vaticanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselben sei ‚die bischöfliche Jurisdiction in der päpstlichen aufgegangen', der Papst sei ‚im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten', die Bischöfe seien nur noch ‚Werkzeug des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit'. Nach der beständigen Lehre der katholischen Kirche, wie sie auch vom Vatikanischen Konzil ausdrücklich erklärt worden ist, sind die Bischöfe nicht bloße Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit, sondern ‚vom heiligen Geist gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Herden'.

Wie in den bisherigen achtzehn Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte der Primat neben und über dem ebenfalls von Christus angeordneten Episcopat kraft göttlicher Einsetzung im Organismus der Kirche bestanden und zum Heile derselben gewirkt hat, so wird solches auch ferner geschehen: und so wenig das zu allen Zeiten bestandene Recht des Papstes, seine kirchliche Regierungsgewalt in der ganzen katholischen Welt auszuüben, seither dazu geführt hat, die Autorität der Bischöfe illusorisch zu machen, ebenso wenig kann die neue Erklärung der alten katholischen Lehre über den Primat eine solche Befürchtung für die Zukunft begründen. Werden ja auch notorisch die Diözesen der ganzen katholischen Welt von ihren Bischöfen seit dem Vatikanischen Conzil gerade in derselben Art und Weise geleitet und regiert, wie vor demselben.

Was insbesondere die Behauptung betrifft, die Bischöfe seien durch die Vatikanischen Beschlüsse päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit geworden, so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen: es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz: der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat." (211f.)

dann Pius IX. ausdrücklich nicht nur gebilligt, sondern als einzig der Auffassung des Heiligen Stuhles entsprechende Lehre bezeichnet.[12] Tatsächlich ist ja im nachvatikanischen Kirchenrecht sogar eine Tendenz zur Stärkung der bischöflichen Stellung unverkennbar.

Daß es aber überhaupt eine Zentralgewalt in der Kirche gibt, ist, auch von dogmatischen Gründen abgesehen, ein großer Segen für die Kirche. Niemand wird z. B. leugnen, daß die gallikanischen Lehren in Frankreich dem kirchlichen Leben des Landes schwersten Schaden zugefügt haben; hingewiesen sei nur darauf, daß die Bischofskandidaten in erster Linie dem Hof genehm sein mußten, was durchaus nicht immer hieß, daß es Männer echt kirchlichen Geistes waren. Niemand wird ferner leugnen wollen, daß das Bestehen der höchsten Gewalt einen starken Schutz gegen alle Gewaltübersteigerung darstellt, der etwa die Amtsträger in der Kirche verfallen könnten. Die höchste Gewalt hat sich ferner immer als wirksamer Garant der Einheit der Kirche in der Wahrheit und im Leben Christi erwiesen. Es ist doch gewiß nicht zufällig, daß nicht selten diejenigen am lautesten ihre Stimme gegen den Zentralismus in der Kirche erheben, die in ihrem eigenen Lebensbereich ein selbständiges Leben anderer nicht gelten lassen wollen — gerade deshalb steht ihnen das eigenständige Leben der Kirche mit seiner starken Stütze in der Zentralgewalt im Weg. Gegen diese wenden sie sich, um so das kirchliche Leben im eigenen Land zu schwächen und sich gefügig zu machen.

Die hierarchische Struktur der Kirche ist also dem Eigenleben der Gemeinschaften innerhalb der Kirche nicht nur nicht zuwider, sondern weithin Garant ihres Bestandes und ihrer ungestörten Entwicklung. Auch in der Kirche ist „jedwede Gesellschaftstätigkeit ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."[13] Auch in der Kirche findet das Subsidiaritätsprinzip seine Anwendung, da es Geltung besitzt „für das soziale Leben in allen seinen Ordnungen, auch für das Leben der Kirche, ohne Beeinträchtigung ihrer hierarchischen Struktur," wie Pius XII. selbst ausdrücklich erklärte.[14] Dabei bedeutet der Vorbehalt zu Gunsten der hierarchischen Struktur nicht eine eigentliche Einschränkung des Subsidiaritätsprinzips, sondern weist nur auf den übernatürlichen Charakter der Kirche hin, der in aller ihrer Tätigkeit gewahrt werden muß. So wird dieser Grundsatz in der Kirche in dem Maß durchgeführt werden, als wir uns alle, Amtsträger und Gläubige, unserer Verantwortung für das kirchliche Leben bewußt sind und dementsprechend handeln.

---

[12] Pii IX. Pontificis Maximi Acta, pars prima, volumen VII. Romae, 29ff.
[13] Siehe oben Anmerkung 5.
[14] Ansprache an die neu ernannten Kardinäle, AAS XXXVIII (1946) 144ff.

# Jenseits der Bekenntnisschule?

*Anthropologische Erwägungen zur Schulreform*

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH SJ

Die verwirrenden Versuche unserer föderalistischen Kleinstschulreförmchen überstürzen sich an wissenschaftlich-psychologischen „Neuheiten". Das Kind und der Jugendliche werden mehr und mehr zu Opfern eines blinden Fortschrittsehrgeizes ideologisch beratener Kultusminister. Diese Versuche werden allmählich im höchsten Grad bedenklich, wenn es uns nicht gelingt, die Frage nach der zeitgemäßen Schule völlig vom Scheuklappengeist eines politisierenden Machtkomplexes zu befreien und sie endlich einmal rein von erzieherischen Notwendigkeiten aus zu beantworten.

Diese Notwendigkeiten werden nicht nur durch die veränderte Umwelt, sondern auch von der geistesgeschichtlichen Situation vorgezeichnet. Nicht dasjenige, woran wir aus unklaren Vorurteilen gern festhalten möchten, sondern die sich anbahnenden Strukturveränderungen des Trieblebens, der Haltungen und Einsichten können allein als Norm für Reformpläne der Erziehung dienen. Wir müssen uns also zunächst der Mühe unterziehen, diesen Veränderungen ohne viel Nebenabsichten auf die Spur zu kommen. Erst dann erscheint es verantwortbar, neue Schulreformpläne zu erwägen. Die folgenden Ausführungen befassen sich also nicht mit konkreten Plänen, sondern sollen einzig und allein auf gewisse Tatsachen aufmerksam machen, die wir unter keinen Umständen übersehen dürfen, wenn wir uns an der Zukunft unserer jungen Generation nicht schwer versündigen wollen.

## *I. Umprägung des Triebgefüges*

Der Mensch ist werdehaftes Geistwesen. Darum ist seine Erziehung an die Phasen triebbedingter Reifung gebunden. Da er nicht zur Welt, sondern die Welt zu ihm gehört als Sinnbild, Werkzeug und Lebensmittel, entfaltet sich seine Persönlichkeit mit Hilfe von drei Grundtrieben: dem Deutungstrieb, Fügetrieb und Genußtrieb.[1]

### Sinn des Deutungstriebes

Der Sinn des *Deutungstriebes* liegt darin, das stoffbedingte Selbstverständnis (erzieherisch gesprochen: die Selbsterkenntnis) von seiten der Zubehörswelt vermitteln zu helfen. Das geschieht einmal durch die Triebfunktion der Veranschaulichung wahrgenommener Inhalte. Auf diese Weise

[1] Zu dieser Triebeinteilung vgl. *J. M. Hollenbach SJ*, Der Mensch als Entwurf — Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt. Frankfurt/Main 1957, Knecht-Verlag, 8. Kapitel, S. 312ff.

kommt eine Art Bild, ein Selbstbildnis, also Selbstanschauung zustande. Mehr oder weniger unbewußt handelt jeder Mensch, vor allem im sittlichen Bereich, nach einem Bildnis, das er von sich selbst hat. Er gewinnt es zunächst von äußeren Idealen, die ihm imponieren. Schließlich sollte dieser Selbstanschauungsprozeß in ein der Wahrheit entsprechendes anschauliches Selbstverständnis ausmünden, gleichsam in einen metaphysisch begründeten Archetyp, der in seiner sinnbildhaften Struktur das jeweilige Handeln ohne viel theoretische Abstraktion vorentwirft.

Das zu einem Bild gestaltete Material verweist den Menschen auf Möglichkeiten der Selbstverwirklichung. Diese müssen vorentworfen, projiziert, also anschaulich dargestellt werden, z. B. in Zeichen und sprachlichen Formulierungen. So kommt der Deutungstrieb erst zur vollen Auswirkung in der Darstellungsfunktion. Erst in der Art der Verarbeitung aufgenommener Inhalte betätigt der Mensch seine schöpferische Darstellungsfähigkeit — entweder rational-denkerisch oder mehr anschaulich-bildhaft. Letztlich sucht er darin die Darstellung seiner selbst; aber nicht nur für sich allein, sondern auch als Zeichen der Kundgabe, der Selbstdarstellung für andere verstehende Wesen. Er will dadurch mit ihnen in persönliche Beziehung treten.

## Vernachlässigte Darstellungstiefe

Infolge der Technisierung der Lebenswelt wird die Veranschaulichung betonter ausgeprägt, während die Darstellungsbetätigung in Gefahr ist, vernachlässigt zu werden. Die Vielgestaltigkeit der Bildreize, der Zwang, auf äußere Vorgänge mehr zu achten, der ständige Wechsel neuer Bildeindrücke usw. haben notwendig zur Folge, daß die schöpferisch darstellende Betätigung vernachlässigt wird. Der Mensch neigt ja triebhaft immer zu jener Betätigungsweise, die lustbetonter und mit weniger Schwierigkeiten verbunden ist. So erzeugt das Überwiegen der Bildabwechslung unbewußt die Neigung zu immer neuen Bild-„aufnahmen". Hand in Hand damit entsteht die unbewußte Abneigung gegen verarbeitende Besinnung und vertieftes Nachdenken. Damit rechnen die modernen Bildzeitungen, der Film, das Fernsehen usw. Die Erfordernisse technisch bedingter Einordnung in die rational durchorganisierte Lebenswelt bewirken zunächst eine phantasiearme, stark rational bestimmte Ausbildung der Darstellungsbetätigung. Die in der Darstellungsfunktion intendierte Idealbildung, die zur Entfaltung der Persönlichkeit so notwendig ist, wird infolgedessen mehr von Zweckmäßigkeit, technischer Berufstüchtigkeit und äußerem Erfolg bestimmt.

## Sinn des Fügetriebes

Der Mensch ist nicht nur ein denkendes, sondern ein wollendes und zunächst sich selbst wollendes Wesen. Nicht also nur die Selbsterkenntnis, sondern auch sein Wollen bedarf triebbedingter Vermittlungsfunktionen zur Verwirklichung vorentworfener Entfaltungs- und Handlungsmöglichkeiten. Da die Welt für den Menschen auch Werkzeug ist in bezug auf seinen

werkzeuglichen Leib, so verhelfen die zwei Grundfunktionen des *Fügetriebes* — das Gefügigmachen und Sich-anpassen — dazu, den Willen schrittweise zur Verwirklichung erfaßter Ziele hinzuleiten.

Beide Grundfunktionen des Fügetriebes haben ja den Sinn, vermittels der Zubehörswelt und des Leibes über sich selbst verfügen zu lernen im Sinn eines maßvollen Gebrauches, bzw. vermittels geordneter Anpassung sich aus freier Entscheidung in die sozialen Notwendigkeiten zu fügen und sich selbst in die vorgefundene Struktur seiner personalen Existenz einzuordnen.

### Übersteigerter Tätigkeitsdrang

Die Werkzeuglichkeit der Zubehörswelt fordert einerseits dazu auf, sie aktiv für bestimmte Zwecke einzusetzen und gebrauchend über die dargebotenen Möglichkeiten zu verfügen: die erste Grundfunktion des Fügetriebes richtet sich also auf das Gefügigmachen der werkzeuglichen Welt für Zwecke der Selbstentfaltung. Wird nun diese Verfügungsfunktion durch die technisch veränderte Welt und die von ihr geforderten Verhaltensweisen stark herausgefordert, so entsteht die Gefahr einer Verabsolutierung des Tätigkeitsdranges. Die Übersteigerung der Betätigungslust bei unseren heutigen Kindern und Jugendlichen ist zu einem großen Teil darin begründet, daß sich dabei eine Art „Funktionslust" einstellt, die sie schadlos zu halten scheint für den Verlust des geistseelischen Freiheitsgefühls. Dadurch wird das Interesse an vorwiegend äußeren Leistungen auf Kosten der Bewertung innerer Leistung verständlich. Viele uns Erwachsenen unbegreiflich erscheinende Zerstörungshandlungen, das Zunehmen der Eigentumsdelikte, die exaltierte Lust an der Rhythmik, Motorik und der qualitätslosen Disharmonik des Jazz sind Ausdruck eines verwandelten Lebensgefühls. Zweifellos ist dieses Lebensgefühl obendrein auch desorientiert. Denn man sucht darin nicht mehr, etwas Bestimmtes zu erleben. Vielmehr will man die Betätigungslust als solche einfach auskosten, und zwar in Ermangelung höherer geistseelischer Betätigungsziele und sinngebender Bindungen.

### Widerstandslose Anpassungstendenz

Doch die Werkzeuglichkeit der Zubehörswelt setzt der verfügenden Eigenbetätigung auch eine Grenze. Diese Eigengrenze wird ja besonders deutlich in der Durchorganisierung der modernen Lebenswelt und den Spielregeln des Arbeits-, Wirtschafts- und Verkehrsprozesses. Die Eigengesetzlichkeit, die durch die Rationalisierung der werkzeuglichen Welt zunächst immer mehr zuzunehmen scheint, fordert Anpassung. Die zweite Grundfunktion des Fügetriebes — das Sich-anpassen — hat eigentlich den Sinn, das Werkzeug, über das man verfügt, nicht sinnlos zu vergewaltigen, sondern sich seinen Forderungen und Grenzen so weit anzupassen, daß man es zweckentsprechend für die personale Gestaltung des Lebens gebrauchen kann. — Die moderne Forderung nach ständiger Anpassung, vor allem dort, wo sie leichtgemacht wird, erzeugt die Neigung, den Konflikten, Hemmungen und Stö-

rungen möglichst aus dem Weg zu gehen. Die vorgefundenen Handlungsschemata und die bereits fertigen Bahnen indifferenter oder sittlicher Entscheidungen sucht man möglichst reibungslos zu übernehmen.[2] Hier zeigt sich also die Gefahr für die sittliche Entscheidung von einer anderen Seite, nämlich: an Stelle freiwilligen Sich-einordnens in tatsächlich notwendige Schemata sich gedankenlos und verantwortungslos unterzuordnen, und zwar auch dort, wo die eigene Freiheit und Würde es verlangten, mutig zu widersprechen und sich aus Freiheit einzuordnen.

### *II. Neubesinnung auf die Struktur des erzieherischen Bereiches*

Weder abstrakte Belehrung noch der Rückgriff auf ein einseitiges Selbstverständnis wird zur Bewältigung der veränderten Lebenswelt führen. Abstrakte Normen sind nur rein formaler Ausdruck des konkreten erzieherischen Bereiches. Das gilt auch von den Sittennormen, an denen sich jede Erziehung orientiert. Die Struktur dieses Bereiches ist in abstrakten Gesetzesformulierungen selten ausdrücklich enthalten. Das tritt am deutlichsten hervor in dem individualistischen Leitbild, das man durchweg bei der Persönlichkeitserziehung voraussetzte: die in sich geschlossene Persönlichkeit, die — wie Kant meinte — allein aus Pflicht sittlich handelt, um sich zur Harmonie ihrer selbst heranzubilden.

#### Wandel von individualistischer zu korrelativer Betrachtung

Die uns geläufigen Theorien über sittliche Normen und die Lehre über erzieherisches Verhalten sind vorwiegend vom aristotelischen Menschenbild bestimmt. Da gilt der Mensch gleichsam als die höchste „Spitze" der sichtbaren Welt. Seine Verstandestätigkeit kennzeichnet seine überragende Stellung und befähigt ihn dazu, mit Unterscheidungsgabe — also mit Klugheit als erster Kardinaltugend — die Mittel zu seinem Ziel auszuwählen. Das Ziel selbst ist eben die Vollendung dieser „Spitze" der sichtbaren Welt, d. h. die in sich geschlossene Persönlichkeit. Daß der Mensch strukturell unfertig und natürlicherweise unvollendbar ist, wird zwar im Christentum theologisch klar gesehen, tritt aber im Bereich der christlichen Ethik und Erziehung nicht genügend strukturell in den Blick.

Aus der gleichen Vorstellung sind auch die drei übrigen Kardinaltugenden entwickelt. Um die Geschlossenheit der eigenen Persönlichkeit zu erreichen bzw. sicherzustellen, bedarf es im zwischenmenschlichen Bereich der Grundhaltung der Gerechtigkeit, die dem einzelnen das Seine läßt und ihm gleichsam den Raum jener Freiheit garantiert, die er braucht, um seine individuelle Persönlichkeit im Sozialgefüge zu behaupten. Da nun aber diese sichtbare „Spitze" auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur animalischen Welt auch

[2] Vgl. dazu *Hans Freyer*, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1955, Deutsche Verlagsanstalt, S. 98f.

den Exzessen des Trieblebens ausgesetzt ist, wird eine weitere Haltung zur Sicherung des Individuums erforderlich, nämlich das Maßhalten. Schließlich ist diese als in sich geschlossenes Individuum vorgestellte Persongestalt des Menschen auch Gefahren ausgesetzt, die ihn von außen oder innen bedrohen können. Gegen diese Gefährdung richtet sich die vierte Grundhaltung der Tapferkeit. Daß dieser Lehre ein vorwiegend individualistisches Leitbild vom vollendeten Menschen zugrundeliegt, wird man ehrlich zugeben müssen.

Das vertiefte Selbstverständnis des Menschen zwingt dazu, den sittlichen und vor allem den erzieherischen Bereich als zwischenpersonal zu kennzeichnen. Das heißt: der Mensch ist seiner Struktur nach ein vom Schöpfer ins Dasein gerufenes personales Wesen, das als Person auf den Schöpfer selbst hingeordnet ist, ja geradezu selbst Beziehung zum Schöpfer darstellt. Für ein solches Wesen kann der höchste sittliche Wert nicht darin bestehen, eine in sich vollendete und für sich existierende Person zu sein, sondern: höchster Wert ist für den Menschen die Verwirklichung seiner Beziehung zu Gott.[3] Auch abstrakte Sittennormen sind nur rein formaler Ausdruck dieser konkreten zwischenpersonalen Beziehung des einzelnen zu seinem Schöpfer und Herrn. Demnach müßten die Vorstellung von sich selbst, die Grundhaltungen und die zwischenmenschlichen Beziehungen dieser korrelativen Struktur der menschlichen Person ausdrücklicher entsprechen.

## Korrelatives Leitbild

Das korrelative Leitbild ist verwandt mit einer Entdeckung der modernen Psychologie, wie sie vor allem in der Psychologie C. G. Jungs im sogenannten Archetyp erscheint. Denkt man diese Entdeckung metaphysisch und erzieherisch weiter durch, so heißt das etwa folgendes: der Mensch lebt aus einem Bild seiner selbst, das anschaulich und zugleich strukturgerecht, d. h. wahr sein muß. Gibt es ein derartig allgemeingültiges Selbstbildnis für den Menschen überhaupt? Wenn der Mensch — was wir hier voraussetzen dürfen — eine aus Nichts gerufene und auf Gott bezogene Person ist, dann bleibt Gott selbst Eigentümer des Menschen und verfügt über sein Personsein, so daß der Mensch strukturmäßig als Knecht bzw. Magd des höchsten Herrn anschaulich dargestellt erscheint.[4]

Von diesem korrelativen Leitbild lassen sich ohne viel Theorie die entsprechenden Grundhaltungen ablesen. Ein Knecht will nicht nur Wahrheit wissen, sondern das Streben nach Wahrheitserkenntnis ist letztlich geleitet von der Grundleidenschaft, wahr sein zu wollen vor dem eigenen Herrn. Denn der Mensch weiß, daß er vom verborgenen Herrn ständig gesehen und bis ins Innerste erkannt ist. Aus diesem Eingeständnis der Knechtstruktur erwächst als erste Grundhaltung die *Ehrfurcht* vor dem Herrn. Aber auch

[3] Vgl. *J. M. Hollenbach*, a. a. O. S. 269 ff.
[4] Vgl. a. a. O. S. 243 ff., 250 ff.

die Betätigung der menschlichen Freiheit wird von der Leidenschaft bewegt, die eigene Freiheit für den Herrn einzusetzen. Das um so mehr, als in der Erfahrung der eigenen Ohnmacht, der Erfahrung der Not, des Kampfes und der Bedrohung die wesentliche Gebrechlichkeit des Knechtes und der Magd offenkundig wird. Aus der Freiheitsleidenschaft erwächst als zweite Grundhaltung das *Vertrauen* auf die Hilfe des Herrn. Damit ist aber auch ein weiteres schon vorgezeichnet: wahr sein wollen *vor* Gott und frei sein wollen *für* Ihn wird letztlich bestimmt von der Leidenschaft nach liebender Anerkennung durch Gott. Glücklichseinwollen durch Gott als dritte Grundleidenschaft ist die subjektive Bewegkraft der beiden anderen: der Mensch will letztlich glücklich sein durch die Ruhe seines Gewissens, die er als personale Anerkennung durch Gottes absolute Instanz wertet. Dieses Verlangen nach geistseelischem Glück durch Gott ist die letzte Wurzel für die dritte Grundhaltung, nämlich der *Dienstbereitschaft* für den Willen Gottes. Knecht und Magd wollen ihre Pflicht erfüllen — nicht, um autonome Persönlichkeiten zu sein, sondern um die Anerkennung und Liebe ihres Herrn im inneren Einklang mit Ihm zu erfahren.[5]

## Helfende Zwischeninstanzen

Als werdehafte Person ist der Mensch auf die Hilfe vermittelnder Zwischeninstanzen angewiesen. Er begegnet Gott nicht unmittelbar und sofort im Anfang seines Lebens. So ist in der frühen Kindheit zwischen 1—3 Jahren die Mutter gleichsam die konkrete Vergegenwärtigung Gottes selbst. Das Kind in dieser Zeit tut das Gute, weil es von der Mutter gesehen wird und meidet das Böse, weil die konkret gegenwärtige Mutter das Böse mißbilligt. In der Zeit zwischen 4—10 Jahren tritt für das Kind zunehmend die Erkenntnis hervor, daß die Erwachsenen nicht mit der absolut geltenden Norm identisch sind. Es ahmt zwar zunächst ihr Beispiel nach, übernimmt ihre Wertungen und Verhaltensweisen, entdeckt aber allmählich, daß auch die Erwachsenen von der Norm abweichen. Infolgedessen kann schon eine unkritische Distanzierung von den erziehenden Zwischeninstanzen eintreten. Erst mit der aufbrechenden Pubertät — also in der Vorpubertät — setzt die kritische Loslösung von den Zwischeninstanzen ein, die dann schließlich ausmünden müßte in das selbstkritische Verantwortungsbewußtsein des Knechtes und der Magd gegenüber dem absoluten Herrn.

## Zusammenfassendes Ergebnis

Die korrelative und werdehafte Struktur des erzieherischen Bereiches zeigt uns ein Zweifaches:

1) Das stärkste erzieherische Motiv ist nicht die theoretische Überzeugung von der Richtigkeit und Verbindlichkeit sittlicher Gesetze, etwa das Pflichtbewußtsein. Nein, stärker als alle Einsicht in abstrakte Normen ist die Ur-

[5] Vgl. a.a.O. S. 270ff.

leidenschaft nach Anerkennung, Bejahung und Liebe durch den persönlichen Gott. Der Mensch als Knecht und Magd will wahr *sein vor* Gott. Innere Wahrhaftigkeit ist Aufrichtigkeit vor dem ständig zuschauenden Schöpfer und Herrn. Als Knecht und Magd sucht der Mensch auch nicht ungebundene Willkürfreiheit. Er will im tiefsten Grund seines Herzens frei *sein für* Gott, d. h. er will seine Freiheit nicht einem reinen Sachzweck opfern oder absoluter Selbstbehauptung vorbehalten. Die Betätigung seiner Freiheit soll sein: ein überzweckhaftes Spiel für den „mitspielenden" absoluten Herrn. Schließlich sucht der Mensch immer irgendwie sein eigenes Glück, nicht ein pervertiertes egoistisches Ersatzglück durch Sinnengenuß, sondern das geistseelische Glück der inneren Gewißheit, daß man von Gott geliebt ist. Die leidenschaftliche Ursehnsucht nach diesem zwischenpersonalen Glück macht allein die unauslöschliche Macht des Gewissens verständlich.

2) Die Entwicklung zu personaler Reife wird primär nicht durch theoretische Kenntnisnahme von Geboten und Verboten herbeigeführt, sondern durch triebgebundene Differenzierung der Willensneigung. Diese erfolgt einmal durch Gewöhnung an Triebverzichte zugunsten der Erfüllung geistseelischer Leidenschaften; und dann auch mit Hilfe erziehender Zwischeninstanzen, jedoch im Maß der inneren Loslösung von ihnen.

### *III. Sittlich-religiöse Beseelung des veränderten Triebgefüges*

Die Veränderung des Triebgefüges weist in eine Richtung, die der aufgewiesenen Struktur des erzieherischen Bereiches entgegenkommt. Zunächst bereitet die Umprägung des Triebgefüges beim werdenden Menschen eine grundlegende Veränderung der Haltung zur technisierten Umwelt vor. Die häufig beobachtete Diskrepanz der Reifungskomponenten, das gesteigerte Längenwachstum und die Verzögerung sittlicher Reife erscheinen als sinnvolle Umprägung, wenn sie sich als Schutz gegen entwürdigende Einbrüche in die Person verstehen lassen. Der mit dem Längenwachstum einhergehende Rückgang der Reaktionsbehendigkeit, den man bei Jugendlichen beobachtet, verhindert ja ungesundes Managertum. Was zunächst wie Anpassungsunfähigkeit an ein schnelleres Tempo aussieht, bereitet tatsächlich die bessere Bewältigung der technisierten Welt vor. Der Körper zeigt keine „Lust" zu rein zweckmäßiger Anpassung, so daß er gelassener auf Anpassungsüberforderungen reagiert.[6]

Zwar ist die geistesgeschichtlich bedingte Sinnentleerung, der der Jugendliche in der enttäuschenden Wertwelt der Erwachsenen begegnet, für ihn die schwerste Belastung. Aber die Verzögerung der sittlichen Reife in Verbindung mit der Funktionsverschiebung der Triebe bietet Schutz gegen vorzeitige Persönlichkeitskrisen. Die innere Auseinandersetzung mit den geltenden Normen setzt erst später ein — erst in einem Zeitpunkt, in dem auch die be-

[6] Vgl. a. a. O. S. 21 ff.

wußtere Zuwendung zu mitmenschlichen Personen kritischer ist. Der werdende Mensch verfällt also nicht so leicht und bedenkenlos der Erfolgsethik und den Scheinidealen der Erwachsenenwelt. Wenn er sich innerlich nach überzeugenden Idealen umzusehen beginnt, hat er sich bereits kritisch von den Erwachsenen distanziert. Dieser Tatbestand erfordert für den Erzieher eine völlig neue Einstellung, vor allem im Bereich der Schule. Die Vertiefung der sittlich-religiösen Erziehung wird von größerer Bedeutung als die Wissensvermittlung und Berufsertüchtigung. Der Mensch als endliche Person rückt mehr in den Vordergrund. Neue Aufgaben erwachsen aus dieser Situation.

### Metaphysische Vertiefung anschaulicher Selbsterkenntnis

Die Veranschaulichungsfunktion sollte ja eigentlich die metaphysische Selbsterkenntnis dadurch vorbereiten, daß der einzelne ein anschauliches Strukturbild seiner selbst gewinnt. Tatsächlich aber besteht mit der Technisierung die Tendenz zur Verselbständigung der Anschauungsfunktion. Die mit der Veranschaulichung verbundene Funktionslust verführt zum Verfallensein an das abwechslungsreiche Betrachten immer neuer Bildeindrücke, verbunden mit der Unlust, das Aufgenommene denkerisch und sinnvoll zu verarbeiten. Das metaphysische Strukturbild vom Menschen — Knecht und Magd — ist jenes sachlich begründete Leitbild der Erziehung, das dieser Verflachung entgegenwirken kann. Nicht nur durch theoretische Belehrung, sondern durch praktische Übung des Eingeständnisses der eigenen endlichen Existenz. Dieses Eingeständnis wird aber nur durch Übung der Gebetshaltungen der Ehrfurcht, des Vertrauens und der Dienstbereitschaft wirksam angeeignet.[7] Erst diese Vertiefung verdeutlicht zugleich auch den Zubehörscharakter der Welt immer wieder neu und verleiht der ernüchterten Haltung zur Welt den personalen Sinn. Schon der werdende Mensch sollte so „hindurchschauen" lernen durch den relativen Wert aller materiellen Dinge und Güter.

### Betonung überzweckhafter Idealbildung

Wir werden uns damit abfinden müssen, daß die traditionelle humanistische Bildung in ihrer mehr literarisch-philologischen Ausrichtung zeitgemäß ergänzt werden muß durch eine ursprüngliche, philosophisch-theologische Sinngebung der technisierten Arbeits- und Berufswelt. Wenn die Darstellungsfunktion in ihrer triebhaften Tendenz dazu verleitet, sich rein zweckmäßigen und mehr vom Erfolg bestimmten Lebensaufgaben zuzuwenden, so wird man auf die Dauer diese Tendenz nicht bewältigen durch Abkehr von der tatsächlich umwälzend veränderten Welt. Die dem werdenden Menschen im Alltag naheliegenden Ideale der Zweckmäßigkeit warten auf höhere Sinngebung. Diese ist nur christlich gegeben. Sie ist uns nur in

[7] Vgl. a.a.O. S. 394ff.

der von Gott selbst geschenkten Idealwelt offenkundig: letztgültiges Ideal ist die überzweckhafte Teilnahme am Leben des menschgewordenen Sohnes Gottes, die Ausrichtung auf ein ewiges Spiel der Knechte und Mägde vor Gott, die in Christus zu Kindern Gottes erhoben sind.

### Einordnung des Tätigkeitsdranges in eine absolut bindende personale Ordnung

Wenn der werdende Mensch nach dem Weltzusammenhang und nach dem Sinn des Daseins fragt, dann ist für den Erzieher die günstigste Situation, die es ermöglicht, den ziellosen Tätigkeitsdrang wieder auf begeisternde echte Ziele zu lenken. Hier nützt ein Herumexperimentieren im rein psychologischen Bereich nicht viel. Nicht nur psychologische Ganzheitsmethode, sondern vor allem metaphysische Ganzheitsmethode — wie sie zweifellos der Bolschewismus ernst nimmt — kann die Gefahren des ziellosen Tätigkeitsdranges bannen. Dabei sind zwei Dinge von größter Wichtigkeit:

1) Die zwischenpersonale Ordnung menschlicher Existenz verweist in ihrer sozialen zugleich auf die metaphysische Bedeutung. Wie wir im II. Teil sahen, ist die zwischenmenschliche Beziehung ein Vorspiel der metaphysischen: immer geht es dabei letztlich um die Beziehungsetzung zur absoluten Person Gottes. Im Intimbereich ist Erziehung zu Wahrhaftigkeit *vor* anderen, zu Opferbereitschaft *für* andere und zu Freigebigkeit gegenüber anderen Personen immer nur Vorübung zu ähnlichen Haltungen in Verantwortung vor Gott. Auch im Sozialbereich ist Erziehung zu Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit und Rücksichtnahme nur Übergang zu letztgültiger Dienstbereitschaft am Menschen als mitverantwortlicher Existenz vor Gott. Etwas Ähnliches gilt auch für den Kulturbereich, insofern darin überzweckhafte Leistungsziele erstrebt werden. Hier wird der personale Tätigkeitsdrang erst voll aufgerufen in der Übung der Wahrheitsliebe, der Einsatzbereitschaft für hohe Ideale und der Selbstlosigkeit aus der gereiften Überzeugung, daß man teilnehmen darf an einer sinngebenden Ordnung der Welt, die allein in Gott ihren Sinn und Halt findet. Daß die christliche Ordnung diesen personalen und überzweckhaften Charakter trägt, braucht nicht erst noch bewiesen zu werden.

2) Von nicht geringerer Bedeutung ist die Bindung des Freiheitsdranges an eine unerschütterlich verbindliche Ordnung, die letztlich wiederum auf personale Erfüllung im Sinn des Zustandes erfüllter Freiheit verweist. Die Willkürfreiheit erträgt der Mensch nicht. Er will ja nicht nur irgendwie frei *handeln,* sondern durch die Freiheitsbetätigung auch frei *sein.* Daß erst die christliche Wirklichkeit diese ersehnte Freiheit der Kinder Gottes zu schenken vermag, ist für uns selbstverständlich, wird aber auch durch die Erfahrungen der Geschichte mit geradezu unüberhörbarer Deutlichkeit zunehmend offenbar.

## Festigung der Willenshaltung aus geistseelischen Beweggründen und Kräften

Die wachsende Anpassungstendenz an sittlich indifferente Verhaltensweisen ist ebenso eine Gefahr für die sittliche Selbstbeherrschung wie das übersteigerte Wachsen der Triebansprüche. Anderseits sahen wir aber schon, daß die bemerkenswerte Verschiebung des Triebgefüges — besonders beim werdenden Menschen — die Tendenz zeigt, dem Trend zur Anpassung nicht mehr zu folgen, keine „Lust" zu immer schnelleren Reaktionsweisen zu zeigen. Die sich so anbahnende Gelassenheit gegenüber den Anforderungen und Ansprüchen muß bewußter von geistseelischen Beweggründen und Kräften gefestigt werden. Das wird nur gelingen durch stärkere Motivierung der Triebbeherrschung für zwischenpersonale Ziele, die umfassender sind als das Ideal rein individualistischer Selbstbeherrschung. Hinzu treten müßte die Intensivierung der affektiven Seite der Gewissensbildung gegenüber einer allzu stark moralisierenden Gewissensbelehrung. Schließlich wäre der strukturelle Einbau der übernatürlichen Gnadenkräfte in den Vollzug der sittlich-religiösen Erziehung erforderlich. Denn die erschwerte Selbstbeherrschung macht mehr Gnade notwendig. Sie wird von Gott nur gegeben, wenn die von Ihm selbst gebotenen Mittel und Wege grundsätzlich in den Erziehungsvorgang aufgenommen werden.

Wenn man ohne ideologisches Vorurteil die Aufgaben überschaut, die sich mit der Umprägung des Triebgefüges und der Neubesinnung auf die Struktur des erzieherischen Bereiches ergeben, dann muß man — wenn es einem wirklich um aufrichtige Sorge für die Jugend geht — zu einer Folgerung kommen, die allen propagandistischen Erziehungsprognosen zu widersprechen scheint: zu der Folgerung nämlich, daß der werdende Mensch mit der zunehmenden Technisierung länger eines geschlossenen Meinungsraumes einer Intimgruppe bedarf. Nicht nur die enttäuschende Sinnentleerung durch Infragestellung absoluter Wahrheiten und Normen erfordert diesen geschlossenen Meinungsraum. Auch die Verzögerung der sittlichen Reife weist notwendig in die gleiche Richtung. Konkret gesprochen: die Bestrebungen von kirchlicher Seite, die konfessionelle Schulbildung als ein naturgegebenes Recht zu fordern, stellen sich für den Vorurteilslosen als eine psychologisch-pädagogische Notwendigkeit der modernen Entwicklung heraus.

Das wird bestätigt durch die Erkenntnis der strukturellen Unfertigkeit des Menschen. Er bleibt ohne Gnade ein Torso. Das um so mehr, als mit der zunehmenden Technisierung die sittliche Erziehung schwerer wird und sich die sittliche Reifung verzögert. Konfessionelle Bildung und Erziehung wird pädagogisch auch im Bereich der höheren Schule demnach immer dringlicher werden. Die Zeit sollte — angesichts der erzieherischen Not unserer Jugend — vorbei sein, diese Frage von außerpädagogischen Gesichtspunkten her überhaupt noch zu diskutieren.

# Der Kampf um Algerien

*Wie französische Christen den Konflikt sehen*

* * *

Der Algerienkonflikt lastet ohne Zweifel als eines der schwersten Probleme auf Frankreichs Zukunft. Außenpolitisch hätte ein Sieg der Aufständischen die verhängnisvollsten Auswirkungen auf den Rest des französischen Kolonialreichs in Afrika. Während das französische Mutterland versucht, diese Gebiete langsam und in Etappen innerhalb der Französischen Union zur Autonomie zu führen, regt es sich bereits in all diesen Ländern, zumal in Madagaskar und Kamerun. In der Tat, wenn schon das Scheitern der französischen Kolonialpolitik im fernen Indochina einen entscheidenden Einfluß auf die Ereignisse in Nordafrika hatte, wie viel mehr wird sich dann der Ausgang des sich dort gegenwärtig abspielenden Kampfes auf die Entwicklung von West- und Äquatorial-Afrika auswirken; und zwar zu einer Stunde, da man in der Sahara reiche Ölvorkommen entdeckt hat und Frankreich sich anschickt, in Äquatorial-Afrika eine gewaltige Aluminium-Industrie aufzubauen (vgl. Etudes, Juni 1957).

Innenpolitisch hat der Algerienkonflikt schon heute die ernstesten Folgen. Selbstverständlich belastet er den Staatshaushalt schwer: der Unterhalt von 400000 Mann in Nordafrika ist kostspielig und wirkt sich auf die Höhe der Steuern aus. Er beeinflußt vor allem die geistige Haltung der Nation, die er innerlich spaltet, und stellt einen ständigen Herd der Entzweiung dar, den gewisse regierungsfeindliche Parteien weidlich ausnutzen. Solange eine sozialistische Regierung am Ruder war, die den Krieg nur ungern und gezwungen führte, fand sich die Opposition der Sozialisten und Radikalen gehemmt. Die Kommunisten ihrerseits sind leidenschaftlich gegen den Krieg, während die äußerste Rechte der Regierung vorwirft, ihn nicht mit der nötigen Energie zu führen. Übrigens fällt die Haltung für oder gegen die Regierung im Algerienkonflikt nicht einfach mit politisch rechts und links zusammen. So ist z. B. R. Aron, den niemand einen Mann der Linken nennen würde, offen und mutig für ein Aufgeben Algeriens: nicht weil er es wünschte, sondern weil ihm dieser Schritt unvermeidlich scheint (vgl. R. Aron, „Espoir et peur du siècle", Calmann Levy, 1957).

Der Konflikt hat ferner eine deutliche Uneinigkeit der Auffassung zwischen den in Algerien lebenden Franzosen und denen des Mutterlandes sichtbar werden lassen. Die sogenannten „Kolonisten" werden gewiß unterstützt und geschützt; aber es geschieht ohne rechte Begeisterung. Sie, ihrerseits, wollen nicht viel von den Reformen wissen, die von der französischen Regierung geplant werden. Die zu den Fahnen wieder Einberufenen sind oft über den kühlen Empfang verwundert, der ihnen zuteil wird. Man findet, daß sie

den Krieg zu „lau" führen. Umgekehrt sind die Franzosen in der Heimat zu leicht geneigt, die Kolonisten zu kritisieren und ihnen Rassenstolz oder Ausbeutung der Eingeborenen vorzuwerfen. In Wirklichkeit — und das stellt eine neue Schwierigkeit dar — handelt es sich meistens um „kleine Kolonisten". Sie führen ein hartes, arbeitsames Leben und können verlangen, daß man sie nicht für Ausbeuter hält. Sie neigen freilich zu größerer Härte im Urteil über die Eingeborenen als die „Großen", die weit vom Schuß sitzen.

Vor allem muß man sagen — und hier wird das Problem in seiner ganzen schmerzlichen Tiefe spürbar —, daß der Algerienkonflikt eine Gewissensfrage darstellt. Beim Eingreifen in den Suez-Konflikt war das anders. Wohl waren sich die Franzosen bewußt, daß es einen Verstoß gegen das internationale Recht darstellte; doch angesichts der ägyptischen Herausforderungen sahen sie darin keinen sittlich bedenklichen Schritt. Im Algerienkonflikt dagegen sind sie innerlich beunruhigt. Es geschieht nicht selten, daß Männer und Frauen aus allen Bevölkerungsschichten den Priester aufsuchen und sich anklagen, „nicht genug an Algerien zu denken". In Wirklichkeit denken sie sehr wohl daran und machen sich Sorgen. Sie fühlen sich im Gewissen belastet oder doch beunruhigt. Es äußert sich da ein moralisches Verantwortungsgefühl gegenüber der Politik, wie es sich in diesem Ausmaß noch nie gezeigt hat. Die Lage ist äußerst kompliziert. Nur wenige wagen zu sagen, man habe einfach mitzumachen oder jede Teilnahme abzulehnen.

### *Ein vielschichtiges Problem*

Man muß, will man die Haltung der Franzosen und insbesondere die der französischen Katholiken im Algerienkonflikt verstehen, bedenken, wie verwickelt die Dinge dort liegen.

Die französischen Gläubigen haben die Lehre des Heiligen Vaters über die Kolonisierung vernommen (die er kürzlich in der Enzyklika über die Missionen in Afrika wiederholt hat), und die Theologen erinnern sie häufig genug daran. Alle wissen, daß Kolonisierung nur Sinn hat als Erziehungsmethode und die weniger entwickelten Völker zur Autonomie führen soll. „Die Kolonisierung darf nur ein Durchgangsstadium darstellen" (Msgr. Chappoulie, Bischof von Angers. Vgl. Documentation catholique, 30. Oktober 1955). Was die besonderen Probleme Algeriens betrifft, so sei auf die Bedeutung des gemeinsamen Hirtenwortes der algerischen Bischöfe vom 22. September 1955 verwiesen, das in die Erklärung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs vom 4. Oktober 1955 aufgenommen wurde:

> „Angesichts der schweren wirtschaftlichen Notlage Algeriens trägt das Mutterland eine Verantwortung, die es nicht abweisen kann. Ihr ausweichen oder sie nur teilweise anerkennen, bedeutete eine schwere Ungerechtigkeit.
>
> Der Zutritt aller Bevölkerungsschichten zu den verschiedenen Formen des kulturellen Lebens, zur staatsbürgerlichen Verantwortung und zu den öffentlichen Ämtern muß auf eine Weise gesichert werden, daß kein Teil der Bevölkerung sich in der Ausübung seiner Rechte übergangen oder verletzt fühlen kann . . .

In einer freundschaftlichen Atmosphäre können auch die schwierigsten Probleme gelöst werden; Friedensbereitschaft ist das Ergebnis vielfältiger brüderlicher Kontakte und hat die freie Meinungsäußerung zur Voraussetzung."

Die Erklärung der Bischöfe war eine mutige Tat. Ihre Lage in Algerien ist nicht ohne Gefahr. Bestimmte Rechtspolitiker in Frankreich haben gefordert, daß sie von der Regierung unter Druck gesetzt werden sollten. Auch manche Kolonisten hören eine so überparteiliche christliche Sprache nicht gern. Anderseits muß man zugeben, daß gewisse Enthusiasten mehr oder weniger progressistischer Prägung dem FLN[1] gegenüber eine Haltung eingenommen haben, die bis zur Kollaboration geht (auch ein Priester scheint in diese Beziehungen zu den Aufständischen verwickelt zu sein). Aufs Ganze gesehen, werden die Weisungen der Bischöfe zweifellos befolgt. Doch ist die Lage äußerst verworren. Das sei noch einmal ausdrücklich hervorgehoben.

Das Hauptproblem ist nicht die Rassenfrage. Wohl kommt es vor, daß ein Kolonist oder ein Franzose aus dem Mutterland die „bicots" nicht gerade sehr freundlich ansieht und sie mit einer gewissen Mißachtung behandelt. Aber das ist keine grundsätzliche und allgemein gebilligte Einstellung. Der Konflikt dreht sich auch nicht zuerst um die Frage des religiösen Bekenntnisses. Aufs Ganze gesehen, führen die „Fellagas" keinen „Heiligen Krieg". In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzustellen, daß bisher sehr wenige katholische Priester und Ordensleute ermordet worden sind. Auch die Franzosen sind trotz gelegentlicher enthusiastischer Äußerungen nicht des Glaubens, einen „Kreuzzug" zu führen. Es gibt im Gegenteil in Frankreich zur Zeit eine beinahe lächerliche Anbiederung gewisser Katholiken, die sich gebildet dünken, mit dem Islam. Nein, es handelt sich in Algerien um etwas ganz anderes, nämlich um das Erwachen eines Nationalismus, der sich an der Nachbarschaft von Tunis und Marokko erhitzt. Dieser Nationalismus existierte zur Zeit der Eroberung Algeriens noch nicht. Er verdankt sein Entstehen zu einem großen Teil der günstigen Entwicklung, die die algerische Bevölkerung unter der französischen Herrschaft genommen hat. Doch heute ist er da und meldet unbestreitbare Rechte an.

Es genügt nicht zu sagen, diese Rechte würden durch die Wohltaten aufgewogen, die Frankreich dem Land gebracht hat. Diese Wohltaten sind eine Tatsache. Man kann sagen, daß Frankreich das heutige Algerien geschaffen hat. An erster Stelle ist da die Leistung auf hygienischem Gebiet zu nennen. Die Kindersterblichkeit, die im Jahre 1901 auf tausend bezogen, 127 betrug (sie beträgt in Ägypten heute noch 123), ist für 1955 auf 85 gesunken. In Algerien kommt 1 Krankenhausbett auf 360 Einwohner. Die Vergleichszahlen für Ägypten und Irak sind 1 Bett für 1000 Einwohner. Gewiß herrscht im Land viel Elend, und Frankreich hat sich in diesem Punkt manches schwere

[1] FLN = Front de Libération Nationale (Front der nationalen Erhebung). Es ist bezeichnend für die enge Durchdringung der Kulturelemente, daß selbst die Führer der Erhebung sich für ihre Aufrufe und Befehle des Französischen bedienen. Sie verstehen es oft besser als das Schrift-Arabisch.

Versagen vorzuwerfen. Dennoch bleibt wahr, daß das Anwachsen der algerischen Bevölkerung zum großen Teil Frankreich zu danken ist wie auch das Fruchtbarmachen des Landes und das Erschließen seiner Bodenschätze. Das alles ist wahr; aber es reicht nicht hin, einfach einen „Besitztitel" zu schaffen. Außerdem versteht sich, daß die genannten Wohltaten nicht reiner Selbstlosigkeit entsprangen. Hinter der Kolonisierung standen handgreifliche Vorteile. Wenn man nur bedenkt, daß sich die Algerier in beiden Weltkriegen für Frankreich geschlagen haben, kann man sich fragen, ob sie dafür nicht etwas karg belohnt worden sind.

Um ein dauerndes Verbleiben der Franzosen im Lande zu begründen, genügt ferner der Hinweis nicht, Algerien habe tatsächlich noch nicht einen Zustand politischer und wirtschaftlicher Reife erlangt. Gewiß macht selbst in Marokko, wo doch trotz allem eine Überlieferung im Regieren besteht und eine bedeutendere Elite als in Algerien zur Verfügung steht, die Scherif-Regierung ernste Anstrengungen, um das französische Personal, Beamte und Fachleute, zu halten und ihnen eine günstige Stellung zu sichern. Wenn die Franzosen Algerien in Massen verließen, würde das Land wirtschaftlich in ein Chaos stürzen. Es kann sich nicht selbst genügen und niemand wäre da, seine Bodenschätze zu nutzen. Auf alle Fälle müßte es sich an eine ausländische Macht um Hilfe wenden. An welche Macht? Es ist nur zu bekannt, wie sehr Sowjetrußland darauf aus ist, seine Einflußsphäre zu erweitern. — Das alles sind ernst zu nehmende Gründe, aber sie schlagen nicht durch. Letzten Endes sind das Entscheidungen, die die Algerier selbst fällen müssen. Sie sind in ihrem Land zu Haus, und wenn sie das Risiko einer verfrühten Selbständigkeit auf sich nehmen wollen, haben die Franzosen kein absolutes Recht, es ihnen zu wehren.

Zwei Dinge sind dagegen von ausschlaggebender Bedeutung: Erstens ist Algerien nicht nur französisches „Ausbeutungsgebiet", sondern Frankreich hat dieses Land weitgehend besiedelt. Auf seinem Boden leben 1200000 Europäer, Franzosen oder französierte Spanier und Italiener. Sie haben hier vor hundert Jahren unwirtliche Landstriche zu bebauen begonnen, die Niemandsland waren. Für diese Ansiedler ist Algerien in Wahrheit zum Vaterland geworden, und man kann nicht leugnen, daß sie ein wirkliches Anrecht darauf erworben haben. Das ist der erste Punkt, den es festzuhalten gilt.

Der zweite besteht darin, daß ein Großteil der Bevölkerung den Franzosen wohlwollend gegenübersteht. Das gilt besonders von den Soldaten der beiden Weltkriege, die voll Stolz an die vergangene Waffenbrüderschaft denken. Es fehlt nicht an Bekundungen dieser Sympathie, und diese sind um so ernster zu nehmen, als man ihretwegen mit dem Terror der Aufständischen zu rechnen hat. So war ein junger Offizier ganz verblüfft, daß die Einladung zu einer freundschaftlichen „diffa" nicht, wie er erwartet hatte, nur von einem Bruchteil der Geladenen angenommen wurde, sondern daß fast alle zweihundert erschienen, was ihn in nicht geringe Verlegenheit brachte. Übrigens ist die Zahl der „französischen" Mohammedaner, die von den Fellagas ge-

tötet wurden, bezeichnend: auf 8 Mohammedaner kommt ein Franzose. (Wohl ist es wahr, daß die junge Generation, wenigstens gefühlsmäßig, sich immer mehr auf die Seite des FLN stellt, wie umgekehrt gewisse Vergeltungsmaßnahmen die Franzosen um manche Sympathien bringen, die sie bislang besaßen.)

Wenn es übertrieben ist, die ganze Erhebung als künstlich und im wesentlichen vom Ausland entfacht darzustellen, so steht doch bestimmt nicht die Mehrzahl der algerischen Bevölkerung dahinter. Die Zahl der Fellagas geht nicht über einige zehntausend hinaus, und nicht wenige schließen sich ihnen nur aus Furcht vor Vergeltungsmaßnahmen an. Das erklärt den Terror, den sie gegen die mohammedanische Bevölkerung ausüben. Gerade ihre Abneigung gegen Verhandlungen mit der französischen Regierung und gegen freie Wahlen beweisen, daß sie die Massen nicht geschlossen hinter sich fühlen. Der Nationalismus macht Fortschritte; aber noch ist er jung und keineswegs allgemein verbreitet. Mit einem Wort, der Weggang aller Franzosen aus Algerien wäre ein Unrecht an den dort lebenden Europäern, zumal es nicht einmal feststeht, ob er einem wirklichen Wunsch der Bevölkerung entspräche.

Auf Grund dieser sehr vielschichtigen Problematik lehnen die französischen Katholiken die Kriegsdienstverweigerung im Fall Algerien ab. Darum haben die wieder Einberufenen in den allermeisten Fällen trotz der kommunistischen Agitation der Mobilmachung Folge geleistet. Viele der in Algerien stehenden Offiziere waren vom guten Willen und von dem sittlichen Ernst der Männer überrascht, die man nach abgeleistetem Militärdienst von neuem zu den Waffen rief und von denen man ein fühlbares und nicht ungefährliches Opfer verlangte, zumal es nicht einmal sichtbar um die Landesverteidigung ging. Diese Soldaten haben durchaus den Eindruck eines „schmutzigen Krieges"; sie führen ihn ohne Begeisterung und Illusion. Dennoch spüren sie, daß er sein muß. Man ist sich mit der gesamten Nation, mag sie auch noch so viel Fehler begangen haben, in der Erkenntnis einig, daß im wesentlichen das Recht auf ihrer Seite ist. Nicht als ob man dächte: „Recht oder Unrecht, mein Vaterland", vielmehr glauben sie, daß Frankreich bei aller Verflochtenheit der Lage nicht anders handeln darf. Angesichts der oft scheußlichen Attentate gegen die Zivilbevölkerung ist es seine Pflicht, die französischen Bürger und darüber hinaus die mitbedrohten Mohammedaner zu schützen. Die Bischöfe teilen diese Anschauung, wenn sie erklären, daß die Vaterlandsliebe eine Pflicht ist (vgl. die Erklärung des Erzbischofs von Paris, Kardinal Feltin, vom 20. April 1956).

### *Umstrittene Kampfmethoden*

Die konkreten Umstände des Algerien-Krieges bringen es mit sich, daß es äußerst schwierig ist, ihn mit sauberen Händen zu führen — und damit stehen wir vor der letzten schweren Gewissensentscheidung, vor die das fran-

zösische Volk sich gestellt sieht. Sie spaltet auch die Katholiken, wie die Versammlung des Comité catholique des intellectuels français vom 21. Mai 1957 wieder gezeigt hat. Die französische Öffentlichkeit nimmt erregten Anteil an der Diskussion um die Anwendung der Tortur im Algerienkrieg. So wird z. B. das Buch von Pierre-Henri Simon „Contre la torture" von manchen leidenschaftlich abgelehnt (vgl. diese Zeitschrift 160 [1957] 139f.).

Es ist oft schwierig zu klären, was wirklich vorgekommen ist, und die Tragweite des Geschehenen ohne Übertreibung abzuschätzen. Die Regierung hat Untersuchungen eingeleitet, die noch nicht abgeschlossen sind. Manche Zeitungen sind in ihrer Berichterstattung offenbar sehr einseitig gewesen. Nicht daß man Berichte einfach erfunden hätte; aber man hat zu schnell verallgemeinert und ähnliches.

Bei aller Unsicherheit scheint immerhin folgendes festzustehen: Die Befehle des Oberkommandos sind klar und verbieten eindeutig sowohl die Tortur wie Vergeltungsmaßnahmen gegenüber Unschuldigen und Geiseln. Diese Befehle wurden bei vielen Einheiten, auch Stoßtrupps und Fallschirmjägern, ausdrücklich geachtet. Man darf auch nicht einfach bestimmte Verbände, wie etwa die Fremdenlegion, von vornherein beschuldigen. Von der Legion z. B. heißt es, daß sie hart aber ohne Haß kämpft (und gegebenenfalls Europäer und Eingeborene „unparteiisch" plündert).

Fälle von Tortur sind unleugbar vorgekommen, aber sie sind nicht sehr zahlreich. Den verschiedenen Dokumenten (dem von Nantes, von Servan Schreiber, von P. H. Simon) liegen immer die gleichen Begebenheiten zugrunde. Daneben kommt es gelegentlich zu vereinzelten Racheakten, die gewiß bedauerlich sind, aber in etwa als brutale Explosion, als Affekthandlungen beim Anblick grausam verstümmelter Kameraden begreiflich werden. Sie sind wohl vor allem Akte der Selbstverteidigung von Kolonistengruppen, die man bewaffnen mußte. Denn die Fellagas üben ihrerseits erwiesenermaßen einen blutigen Terror aus: Frauen von Europäern werden vergewaltigt, Kinder verstümmelt oder gemordet. Dahinter mag naturhafte Wildheit stecken; vielleicht will man aber auch Vergeltungsmaßnahmen provozieren und so den Graben des Hasses zwischen Europäern und Einheimischen immer tiefer aufreißen.

Vor allem aber richtet sich die Sorge der französischen Christen auf das, was man die nützliche oder, wie andere sagen, notwendige Nachrichtenbeschaffung nennt. Gewaltsam erpreßte Geständnisse können von größtem Nutzen sein. Sie ermöglichen es, ein feindliches Waffenlager zu vernichten und retten vielleicht Dutzenden von Menschen das Leben. In einem Krieg, wie er in Algerien geführt wird, gewinnt jede Information eine ungeheure Bedeutung. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß mancher Kommandant, ohne sich die Hände beflecken und ohne wissen zu wollen, mit welchen Mitteln man dabei vorangegangen ist, verlangt hat, daß man ihm brauchbare Informationen liefere. Andere haben offen gegen diese Methoden protestiert. (Der verdiente General La Bollardière hat um Entsetzung von seinem Kom-

mando gebeten und dafür 80 Tage Festung bekommen; es scheint indes nicht, daß er in Ungnade gefallen ist.) Ähnlich scheinen die meisten Kommandeure in ihrem Bereich eine derartige Nachrichtenbeschaffung zu verbieten; wieweit sie sich damit durchsetzen, ist eine andere Frage.

Beunruhigend ist, daß gewisse Extremisten in Frankreich diese Methoden schlechthin zu entschuldigen und daraus eine Art normalen Rechtes zu machen suchen. Dagegen erheben die französischen Bischöfe sowohl einzeln wie gemeinsam lauten Protest. Wir haben bereits gesagt, daß die Kardinäle und Erzbischöfe sich die Erklärung der algerischen Bischöfe zu eigen gemacht haben: „Rache nehmen ist verboten; die Anwendung von Vergeltungsmaßnahmen kann die Quelle unabsehbaren Unheils werden" (Semaine Religieuse, Algier 22. September 1955). Und Msgr. Duval, der Bischof von Algier, bekräftigt: „Mit Haß kann man keinen Aufbau leisten" (ebd. 2. Juni 1955).

### *Ausblick*

Über die weitere Entwicklung der Dinge etwas vorauszusagen ist nicht leicht. Eines scheint gewiß: heute bereits kommt eine einfache Angliederung Algeriens an Frankreich nicht mehr in Frage, und das alte Schlagwort: „Algerien, das heißt Frankreich" ist überholt. Was darum die französischen Regierungskreise als mögliches Ziel heute offenbar anstreben, ist eine Autonomie im Rahmen der Französischen Union nach dem Vorbild des Commonwealth. Aber die Fellagas sind zu keinem Gespräch bereit. Wohl haben die Entscheidungen der UNO sie enttäuscht; aber sie hoffen, bei ihrem erneuten Zusammentritt im September mehr Erfolg zu haben.

Aus zweierlei Gründen könnte die Ablehnung von Gesprächen einer Bereitschaft weichen: einmal als Ermüdungserscheinung sowohl der Fellagas wie der Bevölkerung oder umgekehrt aus einem neu gewonnenen Gefühl der Sicherheit ihrer Position heraus und, weil sie glauben, die freien Wahlen könnten zu ihren, der Rebellen, eigenen Gunsten ausschlagen. Möglicherweise bringt das Jahresende darüber bereits Klarheit.

Vor fünf Jahren hätte Algerien mit Freuden dem Status der Autonomie zugestimmt. Jetzt muß um diesen Status zäh gerungen werden, und wenn Frankreich nicht all seine Rechte preisgibt, werden zum mindesten bittere Ressentiments zurückbleiben. Doch die Reue kommt zu spät. Zur Zeit werden wirtschaftliche und Schulreformen vorangetrieben; aber der Zeitpunkt ist verpaßt: die kriegsbedingte Unruhe ist ihnen nicht förderlich, und die Fellagas setzen all diesen Reformen einen entschiedenen Widerstand entgegen.

# Richter und Spezialist

*Die Strafrechtspflege im Wandel der Zeit*

WOLF MIDDENDORFF

Die Gegenwart ist nicht nur in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Beziehung eine Zeit des Übergangs, des Vergehens und Werdens, auch das Recht, insbesondere das Strafrecht, ist einer tiefen Wandlung unterworfen. Am Beginn dieser modernen Entwicklung steht der Name des italienischen Arztes Cesare Lombroso (1836—1909), der mit Recht den Juristen vorwarf, sie hätten sich zwar 2000 Jahre lang mit dem Verbrechen und seinen Tatbestandsmerkmalen befaßt, aber kaum je mit dem Verbrecher und seiner Persönlichkeit. Lombroso glaubte, den „delinquente nato" entdeckt zu haben, den Verbrecher ohne Schuld. In Fortführung der Gedanken Lombrosos legte Ferri 1921 den Entwurf eines italienischen Strafgesetzbuches vor, in dem die Begriffe Schuld und Strafe gestrichen und die Strafe durch die „Sanktion" als neutrale, moralisch indifferente Abwehrmaßnahme des Staates ersetzt war.[1] Ferris Entwurf war seiner Zeit um wenigstens 50 Jahre voraus. Seine Gedanken werden heute in vielen Ländern mit wechselnder Intensität vertreten. Dabei ist es nicht ausgeblieben, daß auch die Institution des Gerichtes und die Funktion des Richters in die Diskussion mit einbezogen und teilweise in ihren Grundlagen erschüttert worden sind.

Wir wollen im folgenden im einzelnen prüfen, wo wir im Rahmen dieser angedeuteten Entwicklung heute stehen und welche Stellung Richter und Gericht heute noch oder schon einnehmen.

## *Der Sachverständige im Prozeß*

Die Betonung der Persönlichkeit des Rechtsbrechers, die Notwendigkeit, ihm ein schuldhaftes Verhalten nachzuweisen, sowie die sich ständig steigernde Kompliziertheit aller Lebensvorgänge haben zu einer früher unvorstellbaren Einflußnahme des Sachverständigen auf den Zivil- und Strafprozeß geführt. Während sich Aschaffenburg 1923 noch darüber beklagte, es sei den Sachverständigen „nicht geglückt, das uneingeschränkte Vertrauen der Gerichte zu gewinnen", Richter und erst recht natürlich Laienrichter setzten sich „ganz unbefangen" über das Gutachten eines Fachmannes hinweg,[2] ist heute vielfach in unseren Gerichtssälen das Gegenteil festzustellen, nämlich ein Heranziehen von einem, ja möglichst von mehreren Sachverständigen auch zu verhältnismäßig einfach gelagerten Fällen und eine oft kritiklose

[1] Siehe hierzu *Cesare Lombroso*, in Simson „Fünf Kämpfer für Gerechtigkeit", München 1951, S. 114ff.

[2] Das Verbrechen und seine Bekämpfung, 3. Aufl., Heidelberg 1923, S. 213.

Übernahme des Gutachtens in den Urteilsspruch. „Sie (die Richter) glauben es (das Gutachten) daher als eine Art Evangelium hinnehmen zu müssen und zu dürfen."[3]

Gewiß gibt es Fälle, in denen ein Sachverständiger unbedingt beigezogen werden muß: Unterhaltsprozesse sind zuweilen nicht ohne ein erbbiologisches Gutachten zu entscheiden, anonyme Verleumder nicht ohne die Mitwirkung des Graphologen zu überführen. Auch der Verkehrsstrafrichter braucht den Sachverständigen, der ihm beispielsweise sagt, daß der Fahrer in diesem Falle schuldlos ist, da eine selten vorkommende Getriebe-Blockierung den Unfall verursacht hat. Im Jugendstrafrecht kann zuweilen nur der medizinisch-psychologische Gutachter beurteilen, ob ein Heranwachsender nach § 105 JGG als Jugendlicher zu behandeln ist. Die Glaubwürdigkeit einer Kinderaussage — von ihr hängt oft die Existenz eines Menschen ab — ist ebenfalls Gegenstand von Gutachten. Gruhle weist bei der Behandlung dieses Themas darauf hin, daß die Psychiater kaum darauf gedrängt haben, in gesteigertem Maße gehört zu werden, daß sich aber die Diplom-Psychologen geradezu in den Gerichtssaal „drängen" und daß im Rahmen ihrer Berufsorganisation eine besondere Kommission besteht, um die gerichtliche Verwendung der Diplom-Psychologen zu vermehren.[4]

Die Grenzen jedes Sachverständigen und jedes Gutachtens dürfen bei aller Anerkennung bedeutenden Spezialwissens nicht verkannt werden. Im Mordprozeß gegen den Zahnarzt Dr. Müller erklärte ein von der Staatsanwaltschaft herangezogener Professor der Medizin als Sachverständiger in der ersten Hauptverhandlung folgendes:

> „Die Ehefrau war schon tot, bevor der Autobrand begann, und zwar auf Grund von Mißhandlungen. Diese Mißhandlungen verursachten den Tod durch eine Fettembolie. In der Lunge der Toten befanden sich nach dem Autobrand keinerlei Rußteilchen, was unbedingt der Fall sein müßte, wenn die Frau im Augenblick der Brandlegung noch geatmet und damit gelebt hätte." Der Angeklagte Dr. Müller unterbrach nach diesem ihn sehr belastenden Gutachten die Verhandlung durch einen Selbstmordversuch. In der nach Monaten neu aufgenommenen Hauptverhandlung erklärten die seitens des Gerichtes als Obergutachter aufgebotenen Universitätsprofessoren in völliger Übereinstimmung: „Die Frau kann bei Brandbeginn unmöglich tot gewesen sein, die Lunge enthält nämlich sehr viele Rußteilchen. Für einen Tod durch Fettembolie liegen keinerlei Anzeichen vor."[5]

Vor dem Amtsgericht Minden, Westfalen, billigte im Januar 1957 ein medizinischer Sachverständiger einem Angeklagten § 51 Abs. 2 StGB zu mit der Begründung: „Wenn man es im Krieg nur bis zum Stabsgefreiten gebracht

---

[3] *Frenken*, Kritische Betrachtungen über Sachverständigengutachten als Urteilsgrundlage, Deutsches Autorecht, November 1956, S. 292.

[4] Der § 51 StGB vom Standpunkt des Psychiaters, in „Kriminalbiologische Gegenwartsfragen", Stuttgart 1953, S. 86.

[5] *Frenken*, a.a.O. S. 291.

hat und hauptsächlich zum Kartoffelschälen in der Küche herangezogen wurde, dann kann man sagen, daß dieser Mann nicht zu den intelligentesten gehört."[6] In einer anderen, ebenfalls in Nordrhein-Westfalen spielenden Verkehrsstrafsache verstieg sich ein Sachverständiger zu der Erklärung, wenn ein Kraftfahrer abends ohne für ihn — den Sachverständigen — ersichtliche sonstige Gründe auf die linke Fahrbahn herüberwechsle, dann müsse Alkohol dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben.[7]

Gerade bei Alkoholdelikten und besonders der Blutalkoholberechnung zeigt sich zuweilen eine derartige Diskrepanz zwischen den Meinungen einzelner Sachverständiger, daß das Gericht sich nicht auf sie verlassen kann. Weiter neigen Gutachter oft dazu, durch zu weitgehende Individualisierung des Einzelfalles und Aufstellen von praktisch unmöglichen Forderungen Schuld und Verantwortung wegzudiskutieren und den Richter vor eine unlösbare Aufgabe zu stellen. So verlangt Elbel für die Rückrechnung des Alkoholgehaltes von der Blutentnahme zum Tatzeitpunkt eine gründliche Kenntnis der Physiologie des Alkoholumsatzes und des Verlaufes von Blutalkoholkurven unter verschiedenen Bedingungen. Elbel erläutert, „daß die Resorptionsgeschwindigkeit abhängig ist von der Magenfüllung, Konzentration des Alkohols, Motilität der Magenwand, Durchgängigkeit und Vaskularisation der Magenschleimhäute, Strömungsgeschwindigkeit durch diese Schleimhäute und dem Tempo der Magenpassage — von individuellen Fakten also".[8] Es ist klar, daß sich der normale Verkehrsrichter im normalen Fall schon aus praktischen Gründen einfach nicht um all diese Faktoren kümmern kann. Außerdem ist der Sachverständige stark vom jeweiligen Stand der Wissenschaft abhängig, deren Entwicklung zuweilen schneller verläuft, als sich der Sachverständige anpassen kann. Auch gibt es auf jedem Gebiet Schulen und Lehrmeinungen, die einander widersprechen und befehden und dann diese Fehde mit großer Energie im Gerichtssaal austragen. Gefährlich für die Objektivität ist es auch, wenn einzelne Sachverständige besonders häufig von der Staatsanwaltschaft oder von der Verteidigung herangezogen werden und sich dann u. U. unmerklich in etwas einseitiger Richtung entwickeln. Der Sachverständige ist auch nur ein Mensch, ist Sympathien und Antipathien unterworfen, die sich unbewußt in sein Gutachten einschleichen mögen, so wenn beispielsweise ein Mediziner einen Kollegen beurteilen muß — wie auch ein Richter selten einen anderen Richter objektiv zu sehen vermag.

Der trotz dieser Beschränkungen ständig steigende Einfluß der Sachverständigen wird begünstigt durch die Mängel der Justiz. Der Sachverständige füllt gewissermaßen ein Vakuum aus. Auf der Heidelberger Tagung des Arbeitskreises für Fragen der Juristenausbildung im Mai 1956 wurde darauf hingewiesen, wie unvergleichlich besser und angesehener die Stellung des Juristen in Frankreich, England und den USA ist als bei uns, im „Land des

[6] Badische Zeitung, 16. 1. 1957.
[7] *Frenken*, a.a.O. S. 293.
[8] Neue Juristische Wochenschrift vom 30. 11. 1956, S. 1786.

Mißtrauens". Man mag darüber streiten, ob das Vertrauen zum Juristen eine Voraussetzung seiner besseren Arbeit ist oder ob nicht vielleicht eine bessere Arbeit auch größeres Vertrauen schafft. Duden hat jedenfalls auf dieser Tagung festgestellt, die Gesamtleistung der heutigen deutschen Juristenschaft scheine ihm nicht befriedigend und er glaube, daß das zum Teil an unserer Ausbildung liege. Bezüglich der jungen Juristen wurde bemängelt, diese brächten heute aus Haus, Familie, väterlichem Beruf usw. weniger Lebensanschauung mit als früher und gewännen weniger außerhalb des Berufes dazu, oder: es sei heute recht selten geworden, daß ein Rechtsstudent ernsthaft versuche, auf der Universität seine Bildung auch außerhalb des Faches zu erweitern. Von den Examenskandidaten wird gesagt, die überwältigende Mehrzahl zeige im Punkt des Denk- und Urteilsvermögens nicht die Fähigkeiten, die man als das Ergebnis einer akademischen Ausbildung erwarten müsse, und es erscheine doch recht zweifelhaft, ob das Fehlen selbständigen Denkvermögens in früheren Juristengenerationen so verbreitet gewesen sei wie unter den heutigen Rechtskandidaten.[9] Wenn man dazu noch berücksichtigt, daß von den jungen Assessoren ein Teil der tüchtigsten und aktivsten in freie Berufe geht, weil ihnen die Justiz als die „anerkannt sparsamste Behörde" keinen Anreiz bietet, versteht man, warum — wie Duden sagt — uns deutsche Juristen noch nie jemand „noblesse de robe" genannt hat.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß in so vielen Fällen heute die Sachverständigen im Prozeß das entscheidende Wort sprechen und die Richter sich diesem Wort fügen und ihre Verantwortung gewissermaßen erleichtert abgeben. Dieser verhängnisvollen Entwicklung muß energisch Halt geboten werden. Eine nur vom Gesetz und vom Gewissen abhängige Rechtsprechung frei verantwortlicher Richter ist das Fundament jedes geordneten Staatswesens, und dieser Rechtsprechung muß das Gutachten des Sachverständigen untergeordnet werden. Mezger spricht von der letzten eigenen Entscheidung des Richters, die man ihm nicht abnehmen kann und von dem Reservat des Richters, das man nicht antasten darf.[10] Dallinger-Lackner betonen zwar für den Bereich des Jugendstrafrechts die Rolle des Sachverständigen als Hilfe des Richters. „Der Sachverständige ist jedoch weder berufen noch in der Lage, dem Richter die Verantwortung für die Feststellungen abzunehmen, die dem Urteil zugrunde gelegt werden."[11]

Die hiermit aufgestellten Forderungen bleiben solange Theorie, wie der einzelne Richter sich nicht gegenüber „seinem" Sachverständigen durchzusetzen vermag. Und er kann sich nur durchsetzen, wenn er der Linie des Gutachtens folgen kann, wenn er wenigstens die Grundbegriffe der Wissenschaft des Sachverständigen beherrscht und ihm somit nicht hilflos ausgeliefert ist. Der Richter muß also nicht nur über juristische Kenntnisse ver-

[9] Juristenzeitung vom 20. 10. 1956, S. 633ff.
[10] Der § 51 StGB und der Strafrichter, in „Kriminalbiologische Gegenwartsfragen", a.a.O. S. 83.
[11] Kommentar zum Jugendgerichtsgesetz, München und Berlin 1955, Beck, S. 385.

fügen, sondern er soll, wie Riedel richtig fordert, „auch sachverständig sein".[12] Das kann er natürlich nur auf ganz wenigen Gebieten sein; die Konsequenz ist die ohnehin schon längst überfällige Aufgabe des Ideals vom Einheitstyp des Richters. Arbeitsrichter und Jugendrichter sind heute beispielsweise schon zwei fast völlig eigene Berufe, ja schon Zivil- und Strafrichter sind sich im Grunde wesensfremd und nur zum Schaden der Sache austauschbar.[13] Wie Gruhle richtig fordert, daß die Psychiater eine zusätzliche psychologische Ausbildung erwerben sollen,[14] so ist dasselbe sinngemäß von dem Richter zu verlangen, der bisher den psychologischen Sachverständigen berufen hat und ihn nunmehr in vielen Fällen entbehren und ihm in anderen wenigstens folgen kann.

Ein auch nur einigermaßen mit der Psyche von Kindern vertrauter Richter wird nicht den Satz aufstellen: „Kinder im Alter von annähernd drei und von vier Jahren können der mütterlichen Pflege entraten", wie es das OLG Stuttgart getan hat.[15] In anderen Fällen kann und muß der Sachverständige dadurch entbehrlich werden, daß feste, objektive Maßstäbe aufgestellt werden, bei deren Vorliegen ohne weiteres eine Verurteilung erfolgt. Gerade im Verkehrsstrafrecht kommen wir ohne eine gewisse Generalisierung, ja Erfolgshaftung, nicht weiter. Der BGH hat mit der Festlegung der absoluten Fahruntüchtigkeit bei 1,5‰ Blutalkoholgehalt einen zögernden Schritt in dieser Richtung getan. Auch der Gesetzgeber kann in dieser Beziehung seine Hilfe geben. Die von fast allen Fachleuten geforderte Abschaffung des § 105 JGG und die uneingeschränkte Unterstellung der Heranwachsenden unter das Jugendstrafrecht wird viele Richter und Sachverständige erleichtern.[16] Auch für die Laienrichter gilt die Forderung nach einer möglichsten Sachverständigkeit. Es müßte beispielsweise möglich sein, zu einer Berufungsverhandlung in Verkehrssachen (Lkw-Unfall) einen Fernfahrer als Schöffen hinzuzuziehen und nicht einen Landwirt und einen Bürgermeister oder Bäckermeister, die in allen Ehren, aber oft ohne Auto alt geworden sind. Diese Laienrichter sind dem Kfz-Sachverständigen besonders hilflos ausgeliefert — der Berufsrichter kann immerhin durch langjährige Erfahrung und durch seinen Überblick über die Rechtsprechung ein gewisses Gegengewicht bilden.

### *Andere Formen der Verantwortungsverlagerung*

Es ist zuweilen sehr schwer, als Einzelrichter in der „Beratung" die richtige Entscheidung zu finden. In zweifelhaften Fällen spräche man sich gerne aus. Diese Möglichkeit bietet das Kollegialgericht; dafür kann man über-

---

[12] Sachverständiger Jugendrichter und Sachverständiger, Recht der Jugend, 1. Dezemberheft 1955, S. 368ff.

[13] *Knögel*, Zum Wesen praktischen Strafrechts, Deutsche Richterzeitung, 5/1956, S. 100ff.

[14] a.a.O. S. 86.

[15] Ehe und Familie, Heft 1/1957, S. 27.

[16] Siehe hierzu den Bericht über den Jugendgerichtstag 1956 in Marburg in „Recht der Jugend", 1. Dezemberheft 1956, S. 353ff.

stimmt werden und muß nach außen u. U. etwas vertreten, was man scharf ablehnt — eine nach meiner Auffassung unerträgliche Zumutung. Der Karlsruher Rechtsanwalt Fuchs schrieb schon 1909:

„Wie furchtbar muß es für einen Mann sein, ein nach seiner Überzeugung falsches Urteil unterzeichnen zu müssen, ohne dies öffentlich sagen zu dürfen. Und da selbst an oberster Stelle meist eine überstimmte Minderheit vorhanden ist, so muß mit dieser Erscheinung als mit einer außerordentlich häufigen gerechnet werden. Nur unsere ganze Erziehung zur Unwahrhaftigkeit macht etwas derartiges möglich, während die Schweiz auch im höchsten Gerichtshof öffentliche Abstimmung hat. Das unfaßbare, anonyme Kollegium erdrückt die Persönlichkeit, und unbewußt ist es schädlich für das Verantwortungsgefühl."[17]

Neben dieser Übertragung der Verantwortung vom einzelnen auf ein Gremium findet man auch häufig — allzu häufig — ein Sichstützen und Sichberufen auf die Entscheidung anderer, besonders höherer Gerichte, und hierin finden der Einzelrichter und auch das Kollegialgericht eine gewisse Entlastung von ihrer Verantwortung. Schon der Student und der Referendar werden auf den „BGH-Mythos" gedrillt, und im Examen kreidet man es ihnen an, wenn ihnen diese oder jene Entscheidung nicht gegenwärtig ist. Diesem Blick nach oben, diesem „Präjudizienkult", kommt die Neigung höchster Gerichte entgegen, nicht nur Einzelfälle zu entscheiden, sondern darüber hinaus möglichst oft „Grundsätze" zu verkünden, die zuweilen in der Praxis lebensfremd wirken, auf die sich aber untere Gerichte gerne berufen. Bundesanwalt Kohlhaas bespricht ein BGH-Urteil, das durch die anfechtbare Erörterung „überflüssiger Grundsatzfragen" „verheerende Folgen" gezeitigt hat.[18] Die Entscheidungen oberster Gerichte werden zudem oft als wichtiger angesehen als das eigentliche Gesetz.[19] Aber auch der Gesetzgeber kann und darf dem Richter nicht jede Entscheidung und jede Verantwortung abnehmen. Pfaffendorf zitiert:

„Ich habe den Eindruck, als ob die Stellung des Richters zu dem Gesetze in deutschen Landen vielfach zu subaltern aufgefaßt würde, als ob bei den deutschen Richtern und Gerichtshöfen eine zu geringe Einschätzung ihrer Aufgabe vorherrsche. Manche Richter blicken zu dem Gesetzgeber auf wie zu einer Art Vorsehung, dessen Weisheit sie unbedingt vertrauen, dessen Worte und Motive sie ängstlich ausdeuten und zur alleinigen Richtschnur ihres Urteils machen."[20]

Der Jugendrichter hat eine noch verantwortlichere Stellung als alle ande-

[17] Zitiert in „Juristische Praxis", Heft 47/1956, S. 13.
[18] Das Züchtigungsrecht des Lehrers und Heimleiters, Unsere Jugend, Heft 12/1955, S. 541ff.
[19] Riedel im „Mitglieder-Rundbrief des AFET", Februar 1955, S. 40ff., anläßlich der Besprechung einer Entscheidung des OLG Hamburg, die mit Recht von der Praxis scharf abgelehnt wird.
[20] Das Weltbild des Richters, Wien 1951, S. 82.

ren Richter, einmal, weil jeder Eingriff bei einem Jugendlichen schwerere Folgen haben kann als bei einem Erwachsenen, und zum anderen, weil es gegen die meisten Urteile des Jugendrichters keine Rechtsmittel gibt. Dafür steht dem Jugendrichter — vor allem im Ausland — oft der Bericht eines Beobachtungsheimes zur Verfügung, in dem sich der Jugendliche einige Wochen aufgehalten hat.[21] Die eigentliche Entscheidung über den Jugendlichen fällt oft schon in diesem Heim und nicht erst in der Hauptverhandlung, d. h. der Jugendrichter beugt sich dem Team: Arzt, Psychologe und Heimleiter, besonders gerne dann, wenn er selbst schon im Beobachtungsheim mitgearbeitet hat; ein sicher sehr instruktives, aber für die eigentliche Stellung als Richter nicht ungefährliches Vorgehen.

### *Kompetenzverlagerungen von der Justiz*

Seitdem sich in vielen Ländern im Zug der Individualisierung des Strafrechtes und im Hinblick auf die besseren Erfolgsaussichten der Resozialisierung die unbestimmte Strafe mehr und mehr durchgesetzt hat, bestimmt nicht mehr wie früher der Richter mit dem Beginn der Strafe auch deren Ende, sondern über die Entlassung aus dem Gefängnis entscheiden Verwaltungsbehörden oder besondere Ausschüsse, z. B. in den USA die „Parole Boards".[22] In Belgien, wo man in besonderem Maße rechtsstaatlich denkt und die Rolle des Richters immer stark betont, bahnt sich eine Gegenentwicklung an, die dem Richter mehr Einfluß auf den Vollzug gewähren will.[23] Die Bestrebungen zur Einschränkung der Befugnisse des Richters gehen aber teilweise noch erheblich weiter und ergreifen auch schon die Verhängung des Urteils selbst. Seit ungefähr 20 Jahren gibt es in den USA Bestrebungen, die Befugnisse des Jugendrichters dadurch zu beschneiden, daß man die Verhängung der Maßnahmen oder Strafen einem besonderen Sachverständigen-Gremium überträgt, während der Richter lediglich noch die Schuld des Jugendlichen festzustellen hat. Auf Grund eines Gesetzesvorschlages des „American Law Institute" wurden im Lauf der letzten 15 Jahre in mehreren Staaten der USA Jugendbehörden gebildet, die die Funktion der Durchführung der Maßnahmen, insbesondere der Anstaltserziehung, haben.[24] Ähnliche Jugendbehörden gibt es auch in Australien und Neuseeland.[25] Während dort jedoch der Jugendrichter in seiner Entscheidung völlig frei ist, d. h. den Jugendlichen der Jugendbehörde überweisen, aber auch selbst jede Maß-

[21] Siehe hierzu *Middendorff*, Jugendkriminologie, Ratingen 1956, A. Henn, S. 197ff.; vgl. diese Zeitschrift 159 (1956/57) 310.

[22] Über die Mängel der unbestimmten Strafe, insbesondere in Bezug auf die Rechte des Individuums: *Barry*, in „The Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science", Band 47/2, S. 159 und „The British Journal of Delinquency". Juli 1956, S. 71.

[23] Siehe hierzu *Charles*, Les limites actuelles de l'individualisation judiciaire et pénitentiaire des peines et des mesures de sûreté, Revue de droit pénal et de criminologie, Dezember 1956, S. 295 u. 301.

[24] Näheres und Literaturhinweise bei *Middendorff*, a.a.O. S. 195 u. 249ff.

[25] International Review of Criminal Policy, Nr. 9, S. 3.

nahme verhängen kann, ist der kalifornische Jugendrichter beispielsweise in bestimmten Fällen gesetzlich gezwungen, den Jugendlichen der „California Youth Authority" zu überweisen. Außerdem kann die richterliche Entscheidung auf Überweisung durch die Jugendbehörde dadurch auf dem Verwaltungsweg abgeändert werden, daß der Jugendliche nach einer Beobachtungszeit im „Diagnostic Center" einfach wieder nach Hause geschickt wird. Das bedeutet also, daß letztlich die Entscheidung der Jugendbehörde der des Richters vorgeht und daß praktisch das endgültige Urteil in der Hand des Sachverständigengremiums der Verwaltungsbehörde liegt. Auch in England, wo bekanntlich der Richterspruch höchste Autorität genießt, ist es schon — allerdings sehr selten — vorgekommen, daß ein Urteil auf Einweisung in eine Erziehungsanstalt nach Durchlaufen des Beobachtungsheimes, hier nach dem Urteil, durch die Verwaltungsbehörde abgeändert wurde. Finnland hat in der Gefängniskommission eine ähnliche Einrichtung wie die kalifornische Jugendbehörde.[26] Der Belgier Cornil befürwortet die Schaffung eines „Magistrat d'exécution", eines besonderen Vollzugsrichters, mit der Begründung, daß die Eigenschaften des vollziehenden Richters von denen des schuldfeststellenden Richters verschieden sein müssen. Diesem Vollzugsrichter soll dann ein Spezialistengremium an die Seite gestellt werden, und beide zusammen sollen die Strafe festsetzen und den Vollzug durchführen.[27]

Während in England nur der Richter irgendeine Einschränkung der persönlichen Freiheit verhängen kann, und auch das achtjährige Kind — wegen jeder Bagatellsache — schon vor ihm erscheinen muß, haben in den USA in vielen Großstädten die Polizeibehörden die „Aburteilung" kleinerer Delikte Jugendlicher im Schnellverfahren übernommen, so daß nur die schwereren Delikte — der Polizist entscheidet oft über „leicht" und „schwer" — den Jugendrichter erreichen, eine zwar sehr praktische, aber rechtsstaatlich bedenkliche Entwicklung.[28]

### *Prognose und individuelles Urteil*

Seit 30 Jahren ist man in den USA dabei, Prognose-Tafeln zu entwickeln, mit deren Hilfe der Richter mit einiger Sicherheit sagen kann, dieser Mensch mit diesen Eigenschaften, diesem Milieu und diesem Schicksal wird wieder rückfällig werden, da vor ihm Hunderte ähnlicher Menschen rückfällig geworden sind, er muß deshalb wegen seiner Gefährlichkeit unter Umständen in Sicherungsverwahrung genommen werden. So wichtig diese Verwertung früherer Erfahrungen ist, so viel Geld sie dem Staat ersparen kann, der Richter muß sich seine freie Entscheidung bewahren und darf diese Prognose-Tafeln wirklich nur als Hilfsmittel verwenden.[29]

---

[26] Mitteilungsblatt der Fachgruppe Strafrecht, 2/1953, S. 70 (ZStW).
[27] La césure entre la condamnation et le prononcé de la peine, Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht, 3/1955, S. 225ff.
[28] Schilderung dieses Verfahrens bei *Middendorff*, a.a.O. S. 261ff.
[29] Siehe hierzu *Middendorff*, a.a.O. S. 264ff.

## *Die Verdrängung der Tat*

Nicht nur der Richter und sein Urteil sind in der Gegenwart in den Hintergrund getreten, auch die Tat ist vielfach nicht mehr „Straf"-Tat, der Täter nicht mehr „straf"-würdig im wahrsten Sinn des Wortes. Im amerikanischen Begriff der „delinquency" sind Delikte und andere Verhaltensnormen vermischt.[30] Im amerikanischen Jugendverfahren wird oft wenig Wert auf die Feststellung des „schuldig" oder „unschuldig" gelegt.[31] Auch in Europa gibt es eine starke Strömung vom Strafrecht zur Gesellschaftshygiene, von der Strafe zur Desinfektion, vom Rechtsgefühl zum Zweckdenken, von der Rechtspflege zur Schädlingsbekämpfung. Mergen sagt: „Die Begriffe der Schuld, der Strafe, der Sühne, der Rache, der Vergeltung schwinden allmählich aus dem Strafrecht und machen wissenschaftlicheren, weil objektiveren Konzepten, wie Ursachenforschung, Temebilität, Periculosität, Resozialisation, Sicherung usw. immer mehr Platz."[32] Psychologen und Tiefenpsychologen tragen ihr Teil zu dieser Entwicklung bei, wenn sie jeden Täter irgendwie zu entschuldigen versuchen. Gruhle berichtet eine tiefenpsychologische Deutung: „Wenn z. B. ein Junge Bonbons stiehlt, tut er das nicht, weil sie ihm gut schmecken, sondern weil er mit der Tat einen Protest gegen den Vater ‚meint'. In solch einfachen Fällen wird diese ‚Deutung' der Tat nicht vielen einleuchten."[33] Der Tiefenpsychologe Müller-Eckhard bringt folgende problematische Deutung:

> „Weder der medizinische Sachverständige, noch der Richter, noch der Lehrmeister begriffen, was zu begreifen war: die Diebstähle des Lehrlings ... waren nichts anderes als eine unbewußte Verwechslung und Verschiebung. Hinter der bewußten Stehl- und Naschabsicht, die jeweils zum Diebstahl führte, stand der dem Bewußtsein verhüllte und verfemte Onanie-Wunsch."[34]

Wenn man in dieser Richtung folgerichtig weitergeht, wird, wie Leferenz sagt, das Verbrechen zur Krankheit, der Verbrecher zum Kranken. „Ziel wird die Abschaffung des Strafrechts und die ausschließliche Psychotherapie des Täters."[35] Seine grundsätzliche Stellungnahme zum Strafrecht hat Müller-Eckhard erfreulich klar ausgedrückt:

> „Man ist versucht zu sagen, daß es wohl keine Gebiete gibt, die noch einmal so sehr abseits vom wahren Wesen des Menschen existieren wie die Rechtsprechung und der Strafvollzug ... Da urteilen zuletzt nicht das

---

[30] Näheres bei *Middendorff*, a.a.O. S. 19ff.

[31] *Doyle*, What nobody knows about Juvenile Delinquency, Harper's Magazine, August 1956, S. 49.

[32] Bericht über Tiefenpsychologie und Rechtswissenschaft, juristisch gesehen (Auszug), in „Richter und Arzt", München 1956, S. 176.

[33] a.a.O. S. 87. Siehe auch *Schöllgen/Dobbelstein*, Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher und Seelsorger, Freiburg 1956, Herder, S. 74.

[34] Grundlagen der Geschlechtserziehung, Stuttgart 1956, Ernst Klett, S. 135.

[35] Psychopathentypen in kriminologischer Sicht, in „Kriminalbiologische Gegenwartsfragen", Heft 2, Stuttgart 1955, S. 15.

erhellte bewußte Ich des Richters, sondern sadistische, rigoristische Mechanismen, die zwar durchaus den Paragraphen nach möglich sind, aber keinesfalls seelengerecht... Noch nie wurde einem Verbrecher dadurch entscheidend geholfen, daß man ihn mit der absoluten Ordnung konfrontierte und ihn moralisierte; und auch noch nie dadurch, daß man ihn jenem offiziell erlaubten und durch die Gerichtsbehörden verwalteten legitimierten und ‚genormten' Haß aller gegen den Einzelnen aussetzte."[36]

Mergen leugnet das Vorhandensein eines Schuldgefühls und eines Strafverlangens beim Menschen,[37] dabei kann jeder Strafrichter aus seiner Praxis viele Gegenbeispiele anführen. Auch führt nicht die Abschaffung des Strafrechts zu einer Betonung der Würde des Menschen — wie Mergen meint[38] — sondern die Würde des Menschen ist gerade dann gewahrt, wenn man seinen freien Willen[39] und seine persönliche Verantwortlichkeit und Entscheidungsfreiheit zum Guten wie zum Bösen anerkennt. „Mensch sein heißt schuldig werden können."[40]

### *Ergebnis*

Als Ergebnis ist festzustellen: Die Grundlagen des Strafrechts, Schuldfähigkeit und Strafe, müssen im Prinzip aufrecht erhalten werden,[41] und Gericht und Richter sind unerläßliche Institutionen jeder Gemeinschaft. Im Einzelfall kann und soll besonders bei Jugendlichen die Strafe durch Erziehungs- oder Heilmaßnahmen ersetzt werden. Wir können uns aber gegen alle entgegengesetzten Bestrebungen nur mit Erfolg wehren, wenn wir nicht nur ein gutes Strafgesetzbuch, sondern vor allem gute Richter haben. Radbruch sagte: „Was für den Richter überhaupt gilt, gilt ganz besonders für den Strafrichter: daß auf ein Lot Jurisprudenz ein Zentner Menschen- und Lebenskenntnis kommen müsse."[42] Aber noch ein Weiteres, Entscheidendes ist notwendig: der Richter muß im Religiösen verwurzelt sein. Schaper sagt, niemand unter uns Menschen dürfe ohne Gotteserkenntnis zu Gericht sitzen und: „Es gibt keine Rechtfertigung auch des von Schuld und Irrtum umwitterten Richteramtes im Gewissen allein; es gibt nur seine Rechtfertigung aus dem Glauben."[43] Nur durch seine religiöse Bindung kann der Richter vermeiden, daß man ihn und sein Amt als „höchste menschliche Anmaßung"[44] ansieht oder daß er der Resignation, der „langsamen Erschöp-

---

[36] Dieb ohne Dieb zu sein, in „Der Psychologe", Heft 10/1956, S. 379 ff.
[37] a.a.O. S. 173.
[38] Les valeurs dans la doctrine pénale et la criminologie scientifique, Revue Internationale de Police Criminelle, November 1956, S. 277.
[39] Siehe hierzu Coogan SJ, Free Will and the Academic Criminologist, Federal Probation, Juni 1956. S. 48 ff.
[40] *Schöllgen/Dobbelstein*, a.a.O. S. 190.
[41] Siehe hierzu „Die Stimme des Papstes", Schuld und Strafe, in „Herder-Korrespondenz", März 1955, S. 266 ff.
[42] Einführung in die Rechtswissenschaft, Stuttgart 1952, S. 148.
[43] Untergang und Verwandlung, Berlin 1956, Das goldene Vlies, S. 72 und 74.
[44] *Behl*, Ex Corde Lux!, Neue Juristische Wochenschrift vom 8. 6. 1956, S. 849.

fung des Gewissens von innen heraus“[45] oder umgekehrt der Freude an der Macht und dem Zwang[46] verfällt. Nur ein „königlicher Richter“, wie wir ihn beispielsweise in England haben, kann das Strafrecht als solches erhalten und ihm Autorität verschaffen. Nur eine Elite vermag die Gesamtheit zu prägen und auf sie zu wirken.[47]

# ZEITBERICHT

**Das 1. Jahr des 6. Fünfjahresplanes in der Sowjetunion — Kerala - ein Mahnzeichen — Brot für alle**

*Das erste Jahr des 6. Fünfjahresplanes in der Sowjetunion*

Eine Rückschau auf das erste Jahr des sowjetischen Fünfjahresplanes, den die Pravda vom 31. Januar 1957 gibt, zeigt klar, daß die Schwerindustrie weiterhin stärker anwächst als die Erzeugung der Gebrauchsgüter. 22 von den 25 Industrieministerien konnten die Erfüllung des Planes melden. Nicht erfüllt wurde der Plan von den Eisenhüttenwerken, von der Kohlenindustrie und von der Bauindustrie.

Bei den Eisenhüttenwerken lag zwar die Erzeugung um 7 % höher als 1955, aber das war sehr viel weniger, als damals vorgesehen war. Sie hätte mindestens um 10 bis 12 % steigen müssen. Freilich ist zu berücksichtigen, daß die staatliche Wirtschaftskommission zu hohe Zahlen angesetzt hatte. Einen der Gründe für das Zurückbleiben hinter dem Soll darf man wohl darin sehen, daß nicht alle der geplanten neuen Betriebe zu arbeiten anfangen konnten. Nur 2 statt der 5 vorgesehenen Gebläseöfen wurden in Betrieb genommen. In den Metallwerken von Woroschilowgrad begannen 2 große Hochöfen mit 400000 t Stahl Ausstoß im Jahr zu arbeiten, während 2 andere nicht beginnen konnten. Aus diesen und anderen Gründen blieb man 1956 mit 1,4 Millionen t Stahl, 1,4 Millionen Roheisen und 1,1 Millionen t Walzblech unter dem geplanten Soll.

Nach den Angaben der Pravda blieb auch die Kohlenerzeugung mit 0,2 % unter dem Plan. Doch war der Ausfall in Wirklichkeit wohl größer. Nach Angaben des Ministers für Kohlenerzeugung sollten 1956 nämlich 11,8 % mehr Kohle gefördert werden als 1955, insgesamt 437 Millionen t. Gefördert wurden jedoch tatsächlich nur 419 Millionen t, also rund 4,1 % weniger. Der Ausfall fällt vor allem zu Lasten der Steinkohlenförderung. Eine der Ursachen dafür darf man darin sehen, daß viele der vorgesehenen neuen Gruben nicht zu arbeiten anfangen konnten. Statt 165 neuer Gruben begannen nur 98 den Betrieb.

Dagegen stieg die Erdölproduktion von 70,8 Millionen t im Jahr 1955 auf 83,8 Millionen t 1956, also rund um 18 %. Damit wurde der Plan, der 82,35 Millionen t vorsah, um mehr als 1,4 Millionen t übererfüllt. Am meisten stieg die Produktion in den Gegenden des Ostens.

An Elektrizität wurden 192 Billionen kW erzeugt, und obwohl von den geplanten

[45] *Calamandrei*, Lob der Richter, München 1956, Piper, S. 169.
[46] *Alsberg*, Das Weltbild des Strafrichters, Mannheim 1930, S. 12 u. 16.
[47] *Zahrnt*, Probleme der Elitebildung, Hamburg 1955, Furche, S. 45.

neuen Werken nur 96 % in Betrieb genommen werden konnten, wurde das Soll an Energie übererfüllt. Einen großen Fortschritt bedeutet die Eröffnung des neuen Werkes von Kuibyshew, das jährlich 1260000 kW erzeugen kann und von dem eine direkte Leitung nach Moskau geführt wurde.

Den größten Schwierigkeiten begegnet die Sowjetunion auf dem Gebiet des Transportwesens. Die Hauptlast liegt auf den Eisenbahnen, die 1956 84,1 % der gesamten Fracht bewältigen mußten. Der Transport auf den Straßen macht nur 4,1 % aus, der auf den verschiedenen Meeren 6,4 % und der auf den Flüssen 5,4 %. Für die Eisenbahnen ist zwar vorgesehen, daß bis 1965 etwa 80–85 % auf Diesel- und Elektromaschinen umgestellt werden sollten. Aber die Umstellung auf Elektrizität macht nur geringe Fortschritte. Man hatte für 1956 die Elektrifizierung von 810 km geplant, worin allerdings 200 km schon fertiggestellter Linien eingeschlossen waren. Offenbar war aber der Fortschritt so gering, daß man es nicht für wert fand, ihn zu erwähnen.

Bei den Gebrauchsgütern ist zwar ein Ansteigen festzustellen, und die von Malenkow vorgeschlagene Wirtschaftsrevision ist nicht ganz aufgegeben worden, aber aufs Ganze gesehen liegen die Zahlen doch unter dem geplanten Soll. Mit am stärksten ist der Fortschritt bei der Erzeugung an Waschmaschinen, Kühlschränken, Milch, Milchprodukten und Textilien.

Am besten schneidet die Landwirtschaft ab. Es gab eine Rekordernte. Die Sowjets konnten seit 1953 das Ackerland von 157 Millionen ha auf 195 Millionen ha vergrößern, von denen 134 Millionen ha mit Getreide bebaut wurden. Gegenüber 1955 bedeutet das eine Zunahme von 6 % an Getreideland. Die Ernte fiel jedoch um 20 % besser aus als 1955, und die Ablieferungen an den Staat stiegen um 50 %. Die Ursachen für dieses hervorragende Ergebnis darf man in drei Umständen sehen. In den neu gewonnenen Ländereien des Urals, Sibiriens und Kasakstans herrschte äußerst günstiges Wetter. Außerdem brachten 425 Sowchosen auf den 10 Millionen ha neu gewonnenen Landes zum ersten Mal ihre Ernte ein. Ferner brauchten diese Sowchosen ihre Arbeiter nicht mehr mit Getreide versorgen. Das nahmen ihnen die neugegründeten Genossenschaften ab. Trotzdem ist die Sowjetunion ihrer Sorge nicht ledig. Ihre Kornernte ist vor allem in den neugewonnenen Ländereien sehr erheblich. Da aber dort die klimatischen Verhältnisse unausgeglichen sind und immer mit Mißernten gerechnet werden muß, ist die Sowjetunion in Bezug auf die Getreideernte auch heute noch nicht aller Sorgen enthoben.

Da die Schwierigkeiten auf allen Gebieten groß sind, so scheint man eben jetzt daranzugehen, die bisher straff zentralistische Wirtschaft aufzulockern und die Verantwortung mehr zu verteilen.

### *Kerala — ein Mahnzeichen*

Bei den jüngsten Parlamentswahlen in Indien hat zwar die Partei Nehrus, die Kongreßpartei, im gesamt-indischen Parlament von 488 Sitzen 365 gewonnen und so eine erdrückende Mehrheit erlangt — aber in den Regionalwahlen hat sie nicht überall gesiegt. In zwei von 13 Staaten steht sie nicht an der Spitze. Die Kommunisten haben, von Ausnahmen abgesehen, überall Fortschritte zu verzeichnen und im Staat Kerala sind sie die mächtigste Partei geworden und waren zusammen mit einigen „Unabhängigen" in der Lage, die Regierung zu bilden.

Kerala liegt im Süden Indiens, ist eine der kleinsten, aber auch der dichtest bevölkerten Staaten der indischen Union. Es umfaßt u. a. den früheren indischen Bundesstaat Travankur-Kotschin. Einen eigentümlichen Gegensatz bilden in diesem Gebiete der verhältnismäßig hohe Stand der Durchschnittsbildung und zugleich die wirtschaftliche Notlage. Es gibt hier mehr Volksschulen als anderswo in Indien und mehr Leute, die höhere Schulen besucht haben — aber auch eine

außerordentlich große Arbeitslosigkeit, selbst unter den Gebildeten. Daß ein intellektuelles Proletariat überall in der Welt für radikale Wirtschafts- und Staatsformen anfällig ist, weiß man längst. Es rechnet in einem totalitären Gemeinwesen auf die Schlüsselstellungen. Indes hat auch das einfache Volk zu einem hohen Hundertsatz kommunistisch gewählt. Kommt das vom wirtschaftlichen Druck, der hier vielleicht härter lastet als anderswo? Sicher zum guten Teil. Die Kongreßpartei hat, vielleicht weil sie seit Jahren die Regierungspartei ist, vielfach das Gespür für die wirtschaftlichen und sozialen Nöte ihrer Mitbürger verloren. Aber das erklärt nicht alles. Auch in andern Teilen Indiens ist die Masse des Volkes übel daran und hat doch nicht kommunistisch gewählt.

Die Kommunisten rühmen sich, daß eben der höhere Stand der Volksbildung in Kerala zu ihrem Sieg beigetragen habe. Der Umstand, daß hierzulande viel mehr einfache Leute lesen und schreiben können, habe sie der Überzeugungskraft der roten Heilslehre zugänglicher gemacht als das stumpfe und dumpfe analphabetische Volk. Es ist kein Zweifel, daß Volksschichten, die eben erst zu den Anfangsgründen einer gewissen Bildung erwacht sind, für eine nach modernen massenpsychologischen Grundsätzen gesteuerte Propaganda anfälliger werden und sich gegenüber der Flut massiver, auf einfachste Formen gebrachter Schlagworte kaum kritisch zur Wehr setzen können. Die Kommunisten scheinen in Kerala mit einem derartigen Massenangriff an Wahlwerbung gearbeitet zu haben, daß dem gegenüber alle übrigen Parteien zusammengenommen nur noch wenig zählten.

Um das Eigenartige der Situation voll zu kennzeichnen, muß noch darauf hingewiesen werden, daß im Staat Kerala viele Christen leben: Unter rund 12 Millionen Einwohnern etwa $^1/_3$, wovon die meisten katholisch sind. Auch die Christen scheinen zu einem Teil rot gewählt zu haben, andere wählten Splitterparteien. Der Grund: allgemeine Unzufriedenheit mit der Kongreßpartei. Vielleicht wirkt es sich auch nachteilig aus, daß den Christen Südindiens eine einheitliche politische Führung fehlt.

Was man beim kommunistischen Fischzug allerdings nie aus den Augen verlieren darf, ist die altbekannte und stets — auch in Europa — neu bewährte Wahl- und Eroberungstaktik: Verschleierung der eigentlichen Ziele des Bolschewismus, bis man die Macht in Händen hält. Damit hat man in Rußland gesiegt, in China, und hofft bald auch in Indien zu siegen. Hinzu kommt, daß Pandit Nehru und seine Regierung eine betont sowjetfreundliche Politik betreiben. So kann es leicht geschehen, daß die Hindu nicht verstehen können, warum ihr Regierungschef zwar jederzeit die Sowjets lobt und preist, sie selbst aber nicht die Partei der Sowjets, sondern die Nehrus wählen sollen. *(Vgl. „America" 4. Mai 1957, Seite 157 und „L'Osservatore Romano" 26. Mai 1957, Nr. 123, Seite 1.)*

### *Brot für alle*

„Als Sie heute morgen aufstanden, waren ungefähr 18000 Menschen mehr auf dieser Welt als gestern abend beim Schlafengehen. Heute abend wird diese Zahl um weitere 37000 gestiegen sein. Jedes Jahr, das Sie erleben, existieren auf diesem Planeten annähernd zwanzig Millionen mehr menschliche Wesen als im Jahr zuvor." Heute zählt die Erde ungefähr $2^1/_2$ Milliarden Menschen, gegen Ende dieses Jahrhunderts werden es schätzungsweise $3^1/_2$, vielleicht sogar 4 Milliarden sein. Wie sollen diese Menschen leben? Die einfachste Antwort darauf gaben der Malthusianismus und später der Neomalthusianismus, der die Geburtenzahl einfach durch künstliche Mittel zu beschränken gedachte. Welch ungeheure Verheerungen für das sittliche Leben eines Volkes der systematisch propagierte Neomalthusianismus zeitigt, kann am Beispiel Japans gesehen werden (vgl. diese Zeitschrift 145 [1949/50] 229) und neuerdings auch Indiens, die in wenigen Jahren diese „Er-

rungenschaft" der westlichen Kultur einführen zu müssen glaubten. Was gegen die sittliche Ordnung ist, kann keine echte Lösung sein. Die Erde bietet durchaus Möglichkeiten, auch die neu zuwachsenden Millionen zu nähren. Freilich löst sich dieses „Hauptproblem der Menschheit im 20. Jahrhundert" nicht von selbst. Daß es aber zu lösen ist, zeigt der amerikanische Soziologe Robert Brittain in seinem lesenswerten Buch „Let there be bread", deutsch „Brot für alle", Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt, dem die oben zitierten Sätze entnommen sind.

Zunächst möchte man Brittains Ansicht für einen ungerechtfertigten Optimismus halten, vor allem, wenn man liest, daß von den 14,4 Milliarden ha festen Bodens, den die Erde umfaßt, nur etwa ein Zehntel für die Erzeugung der menschlichen Nahrung in Frage kommen. Doch Brittain zeigt, und zwar an Hand von Tatsachen, daß es durchaus möglich ist, aus bisher noch unfruchtbaren Landstrichen, also vor allem aus Wüsteneien, Tundren und äquatorialen Gebieten, fruchtbares Land zu machen.

Etwa ein Drittel des Erdbodens ist wüstes Land, trocken, unfruchtbar, nicht selten Einöden von nacktem Fels, Salzsteppen, in denen nichts wachsen kann. Daß jedoch nicht alle heutigen Wüstengebiete schon immer unfruchtbares Land waren, zeigt nichts besser als die Tatsache, daß vor Jahrtausenden in heutigen Wüstengebieten blühende Kulturen vorhanden waren, so in den Wüstenstrichen des Mittelmeergebietes und des Vorderen Orients. Die Schuld an diesem Wandel zum Schlechten hat nicht ein Klimawechsel, sondern der Verfall der menschlichen Arbeit an diesem Boden. Die Hethiker, Assyrer, Römer, Araber und die übrigen Völker dieser Landstriche waren Meister der Bewässerungskunde.

„Die Römer waren zum Beispiel, obwohl sie von einer der lasterhaftesten Oberschichten regiert wurden, die je die Erde bevölkerte, die großen Ingenieure der Antike. Ihre technische Erfindungsgabe und nicht ihre unbarmherzige Härte setzte sie in den Stand, die Wüste fruchtbar zu machen. Sie packten die Aufgabe an wie unsere besten Hydrologen von heute. In Gebieten mit besonders tiefliegendem Grundwasserspiegel gruben sie als erstes in Fels und Sand tiefe Schächte, bis sie auf Quellen oder unterirdische Ströme trafen. Neuerdings suchen die Archäologen systematisch nach diesen römischen Brunnen. Mehr als zweihundert sind schon in Tripolis entdeckt worden, zahlreiche in den Wüsten Ägyptens und in anderen Teilen des römischen Nordafrika. Nach den Aufzeichnungen über die römische Okkupation müßten dort noch Tausende von Brunnen auf ihre Auffindung warten."

Besonders eindrucksvoll ist eine andere Methode der Wassergewinnung, die ein ganz neues Licht auf einen Vers des Psalmes 113 werfen kann: „der den Felsen verwandelt in Wasserflut, in strömende Quellen den Stein" (8):

„Im Negev, den die Bibel die Wüste Sin nennt, gibt es Gebiete, wo die Landschaft, soweit das Auge reicht, durch geometrisch geformte Hügel aus Feuersteinkiesel, die ungefähr einen Meter hoch sind, wie punktiert erscheint. Die Archäologen nehmen an, daß diese Erhebungen vor drei- bis viertausend Jahren wahrscheinlich von dem Volk der Nabatäer angelegt worden sind. Doch erst vor kurzem entdeckte man ihre Bestimmung. In vielen dieser Hügel fand man die Wurzeln und Stümpfe von alten Weinstöcken und Bäumen, und es wurde deutlich, daß der Zweck der Aufschüttung war, Tau aus der Atmosphäre zu kondensieren und ihn zu zwingen, zu den Wurzeln hinunterzusickern."

Erst heute hat man wieder entdeckt, daß „Tau in der Tat all die Feuchtigkeit liefern kann, die zur Pflanzenzucht in großem Maßstab nötig ist". Und ein israelischer Gelehrter entdeckte, daß der Tau seine höchste Konzentration etwa einen Meter über dem Boden erreicht.

Nicht nur in den Wüsten geht man daran, fruchtbares Land zu gewinnen – sogar in Salzwüsten ist es schon gelungen –, sondern auch in den Tundren. Hier sind es vor allem die Russen, die ganz neue Methoden der Bodenbebauung entdeckten und

überraschende Erfolge erzielten. So erreichte man durch „Stoppelbau", d. h. durch Aussaat in die Stoppeln der Sommerernte, in diesen nördlichen Ländern eine Weizenernte, deren Erträge dem Durchschnitt der übrigen Sowjetunion entsprach. Es wurden auch am Boden hinkriechende Obstbäume gezüchtet, die, vor den rauhen Winden geschützt, Früchte tragen.

Von den tropischen Gebieten bietet dasjenige des Amazonas offenbar die reichsten Möglichkeiten. Man will mit Hilfe der UNESCO ein internationales Institut errichten, das die Urbarmachung des Gebietes als Ganzes ins Auge faßt und wissenschaftlich plant. Schon haben sich Expeditionen aufgemacht, um die Flora und Fauna des Gebietes zu erkunden, damit festgestellt werden kann, welche Pflanzen und Tiere dort am besten gedeihen. Auch die klimatischen und geographischen Verhältnisse wurden untersucht, um die zukünftigen Siedler schon im voraus vorzubereiten.

Vielleicht sind Brittains Ansichten in manchen Punkten zu optimistisch. Aber eines dürfte auf jeden Fall sicher sein: Ungeheure Aufgaben warten auf die Menschheit, und sie kann sie nur als ganze lösen. Kein Volk kann sich von der Schicksalsgemeinschaft aller trennen. Menschliche Erfindungsgabe, Ausdauer und Arbeitsamkeit werden höchste Proben ihres Könnens ablegen müssen, um einen Weg zu finden, der allen Menschen Brot und Nahrung und damit auch Frieden und Sicherheit gibt.

# UMSCHAU

## Der christliche Narr

In unserer Zeit der Kulturkrise, des Übergangs zu neuen Lebensformen erhält die Frage des Verhältnisses zwischen Christ und Welt ein ganz neues Gewicht. Gegenüber einem idealistischen Kulturchristentum, das bereits der Vergangenheit angehört, empfindet man wieder die Unmöglichkeit, beide miteinander vollkommen in Übereinstimmung zu bringen. Der echte Christ erscheint als der Unangepaßte, der sich in dieser Welt nie so ganz zurechtfindet und leicht die Rolle eines törichten Versagers spielt. Aus dieser Zeitlage erklärt sich der Erfolg gewisser Romane, z. B. von Graham Greene, wie der Priesterromane überhaupt. Auch Walter Nigg befaßt sich in seinem Buch „Der christliche Narr"[1] mit dieser Frage, wie es seine Art ist, nicht systematisch, sondern indem er an Gestalten der christlichen Geschichte die verschiedenen Seiten des Problems aufzeigt. Von diesen Beispielen sind vier geschichtlich: Symeon von Edessa, Jacopone da Todi, Philipp Neri und Heinrich Pestalozzi, drei gehören der Literatur an: Erasmus' „Lob der Torheit", Cervantes' „Don Quijote" und Dostojewskijs „Idiot". Wie in seinen früheren Werken versteht es Nigg auch in diesem, verkannte christliche Werte dem heutigen Menschen aufs neue nahe zu bringen. Allerdings spürt man auch hier wieder den Einfluß seines Standpunkts, der den Dogmen und dem Institutionellen weniger Bedeutung beimißt. Der vorliegende Beitrag möchte neben einer Inhaltsangabe das Thema zugleich weiterführen und Einseitigkeiten ausgleichen.

Es zeigt sich, daß die Narrheit ein wesentliches Element im Christentum ist. Nicht eine Narrheit, die Geistes-

[1] Zürich-Stuttgart 1956, Artemis Verlag, 410 S., geb. DM 24,90.

gestörtheit und Mangel an Vernunft bedeutet. „Der christliche Narr mit seiner inneren Stimme ist der Übervernunft verpflichtet. Übervernunft ist nicht Unvernunft ... In der Übervernunft steckt, wie schon das Wort sagt, auch Vernunft, aber sie übersteigt den gesunden Menschenverstand beträchtlich und kann von ihm in der Regel gar nicht begriffen werden. Ebenso eindeutig ist der Unterschied zwischen Übervernunft und Irrationalismus. Während das Irrationale, zum Prinzip erhoben, gerne in eine gefühlige Unklarheit abgleitet, wohnt der Übervernunft der ewige Logos inne" (S. 18f.).

Die christliche Narrheit beruht auf dem nicht zu behebenden Widerstreit zwischen dem Standpunkt des natürlichen Menschen und dem des Christen. Durch die Offenbarung und die Sakramente ist diesem ein neuer Bereich der Wirklichkeit aufgegangen, der das, was der natürliche Mensch Wirklichkeit nennt, an Wert und Beständigkeit unsagbar überragt. Der wahre Christ urteilt und handelt vom Standpunkt dieser Wirklichkeit aus, die allen andern ebenso unzugänglich ist und von ihnen darum als Einbildung beurteilt wird wie die Farben für den Blindgeborenen.

Schon natürlicherweise besteht eine Spannung zwischen den Interessen des Geistes und der Vorherrschaft der unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten im Menschen. An sich sollte das Geistige an erster Stelle stehen. Das ist aber nur in wenigen Ausnahmefällen so; nur den wenigsten kommt dieses Mißverhältnis zum Bewußtsein. Daß aber hohe Begabungen, etwa für Forschung oder für Kunst, einen Menschen für das sogenannte praktische Leben untauglich machen können, ist bekannt. In dem vorliegenden Werk sind Pestolozzi und das Büchlein von Erasmus ein Beispiel dafür; sie liegen beide am Rand des Christlichen. Auch ein hohes Ideal kann einen Menschen völlig gefangennehmen, so daß sein Benehmen dem hausbackenen Verstand närrisch vorkommt. Don Quijote ist für alle jene, die ohne Rücksicht auf die geltenden Wertungen ein solches Ideal zu verwirklichen suchen, zum Symbol geworden. Endlich beschreibt Dostojewskij in seinem „Idioten", dem Fürsten Myschkin, einen Menschen, dem eine schwere Erschütterung der Gesundheit durch Epilepsie einen gleichsam natürlichen Tiefenblick für das Elend und die Verlorenheit der Menschen geschenkt hat. Er kann keinen Menschen verachten, weil alle einer letzten Hilflosigkeit verfallen sind, die Wohlanständigen nicht weniger als die Lumpen. Schließlich geht Myschkin an diesem Verstehen und an dem Versuch, allen auch da zu helfen, wo die Interessen in unversöhnlichem Gegensatz zueinander stehen, zugrunde. Dieser tiefe hilfsbereite Blick, der über das, was man gewöhnlich Mitleid nennt, weit hinausgeht, erinnert an eine Seite in der Gestalt Christi, worauf bereits Guardini in seinem Dostojewskijbuch aufmerksam gemacht hat.

Das christliche Ideal bedeutet äußerste Spannung. Denn hier geht es um die höchste und für einen jeden Menschen entscheidende Wirklichkeit. Und doch bleibt gerade sie dem natürlichen Urteil unverständlicher und unwirklicher als die hohen natürlichen Geisteswerte. Wo einmal diese überweltliche Wirklichkeit in das Leben eines Menschen eingebrochen ist, da kann ihm das gierige Bemühen der großen Menge, zu Vergnügen, Reichtum, Einfluß und Macht zu gelangen, nur als kindischer Unverstand erscheinen. Sie sehen das echte Gold nicht und haschen nach eitlem Flitter. Für ihn ist es nicht mehr möglich, auch nur den geringsten Teil seiner Kraft an diese Eitelkeiten zu verschwenden. Wem aber diese Erfahrung verschlossen bleibt, der muß in einem solchen Verhalten nur Untüchtigkeit und Narrheit sehen. Der wahre Christ ist immer dieser Welt irgendwie unangepaßt, weil er sich einer überweltlichen Wirklichkeit anzupassen bestrebt. Diese Wirklichkeit strahlt oft im Zusammenbruch dessen auf, was bis dahin den Sinn des Lebens bedeutet hatte und den

Blick auf den wahren Sinn verstellte; so kam Jacopone da Todi durch den Tod seiner egoistisch heiß geliebten Gattin zur neuen Einsicht.

Dazu kommt aber noch eine andere Unausgeglichenheit. Die übernatürliche Welt erstrahlt in einem so unsagbaren Glanz und bedeutet einen Aufruf zu so übermenschlicher Größe, das alles menschliche Bemühen zu ihr in keinem Verhältnis steht. Gerade der Heilige, für den sie wirklicher ist als das Sichtbare und Greifbare, empfindet schmerzlich sein eigenes Unvermögen. Er sieht sich in seinem Bemühen, ihr gerecht zu werden, scheitern. Je höher er steigt und je weiter er damit in die Welt des göttlichen Glanzes eintritt, um so brennender wird dieser Schmerz; denn mit jeder Annäherung steigert sich auch die Einsicht in ihren unvergleichlichen Wert. Mit Entsetzen bemerkt er, daß ihm seine Umgebung mit Verehrung begegnet und ihn für einen Heiligen hält, wo er doch von dem, was er sein sollte, so himmelweit entfernt bleibt. Dieses Verhalten kann ihm nur als ein Hohn auf die eigene Unzulänglichkeit erscheinen, wie er sie im strahlenden Licht der göttlichen Reinheit und Heiligkeit erblickt. Bei manchen Heiligen, wie bei den hier behandelten Symeon, Jacopone und Philipp Neri, führte dieses Erschrecken dazu, daß sie sich vor den Augen ihrer Mitmenschen als Narren gebärdeten, um das, wie sie wähnten, falsche Urteil über ihre Person richtigzustellen.

Das Christentum ist berufen, die irdische Wirklichkeit als Sauerteig zu durchdringen und zu verwandeln. Es kann sich nicht auf eine reine Innerlichkeit zurückziehen und die Welt sich selbst überlassen, ohne seine Aufgabe zu verraten und selbst einseitig zu werden. Aber damit begibt es sich zugleich in die Gefahr, herabgezogen und verschlungen zu werden, statt zu verwandeln und emporzuheben. Jeder Christ muß gegen diese Gefahr ankämpfen. Aber es gibt Zeiten, die meinen, die Versöhnung der Welt, die doch unter dem Einfluß der Erbsünde steht, und des Christentums sei gelungen oder werde sich doch in kurzem verwirklichen lassen. Kultur mit christlichem Firnis droht an die Stelle des Kampfes um die umwandelnde Verchristlichung zu treten. In solchen Zeiten erweckt Gott Heilige, die aus der oben angedeuteten Erfahrung heraus das Unsinnige alles bloß weltlichen Strebens schmerzhaft empfinden und durch ihr Verhalten allen Menschen die Augen dafür öffnen möchten, nicht aus Verachtung, sondern aus einer tiefen Sorge um das Eigentliche dieser Menschen, das bedroht ist. Sie durchbrechen die lahme und eitle Vernünftigkeit ihrer Umgebung, weil sie erkannt haben, daß sie in Wirklichkeit närrische Unvernunft ist. Sie sind Fanale in Stunden trügerischen Zwielichts, wo man glaubt, sich endgültig im Irdischen ansiedeln zu können.

Aber auch wo das Element der Torheit nicht so betont hervorgekehrt wird, fehlt es nicht ganz. Es kann in keinem Christenleben fehlen. Die Forderungen der Bergpredigt sind, am sogenannten gesunden Menschenverstand gemessen, närrisch; auf das naheliegende und greifbare Irdische zu verzichten für etwas, das man nicht sieht, ist für den, der die Wirklichkeit des Überirdischen nie, wenn auch nur im Glauben aus weiter Ferne verspürt hat, eine ausgemachte Torheit (1 Kor 1, 23). Diese fehlt darum in keinem Christenleben und vor allem nicht im Leben der vorbildlichen Christen, der Heiligen, wie schon Christus von seiner Verwandtschaft als nicht zurechnungsfähig angesehen wurde (Mk 3, 21).

Aber nicht jeder Christ und auch nicht jeder Heilige ist dazu berufen, nun durch bewußt unsinniges Verhalten auf diese wesentliche Seite des Christentums den Nachdruck zu legen. Sie alle werden den Wunsch haben, den der heilige Ignatius von Loyola in seinen „Geistlichen Übungen" und in den „Satzungen der Gesellschaft Jesu" ausgesprochen hat, ihrem verspotteten Herrn in seinem Leiden gleichförmig zu werden durch Erleiden von Spott, Unrecht, Verleumdung und

für töricht gehalten zu werden um seinetwillen, doch unter der Bedingung, daß sie selbst solches nicht absichtlich hervorrufen, sondern es entgegennehmen, wo immer es ihnen wegen ihrer christlichen Lebensführung zustoßen wird; und es wird ihnen zustoßen. Die Kirche hat nie vergessen, daß diese wesentliche Torheit sich vom christlichen Leben nicht abtrennen läßt. Sie kann aber gelebt werden unter einem nicht absichtlich anstößigen Äußeren. Das beweist das verborgene Tugendleben der Gattin des Jacopone da Todi, die sich, um ihrem Mann gehorsam zu sein, elegant kleidete, und doch ein strenges Bußleben führte. Ihr Mann wußte davon nichts, bis ihr Tod ihm die Augen öffnete und ihn aus seiner bisherigen Bahn rein irdischer Bestrebungen und Erfolge ein für allemal herauswarf und ihn zum Narren um Christi willen machte.

Die Spannung zwischen Christentum und Kultur, die manche Heilige ihrer Zeit wieder nachdrücklich ins Gedächtnis zu rufen bestimmt waren, wirkt sich aber nicht etwa abträglich für die Kultur aus. Im Gegenteil! Durch sie ist in die Kultur des Abendlandes eine Unruhe hineingekommen, die andere Kulturen nicht kennen. Wenn diese einmal das Gleichgewicht der in ihnen wirksamen Kräfte erreicht hatten, blieben sie bis zu ihrem Untergang ziemlich unverändert. Im Abendland hingegen trieb das Ungenügen mit allem Erreichten, das immer wieder aus dem Gegensatz zwischen weltlicher und übernatürlicher Wirklichkeit entsprang, ständig zu neuen Leistungen voran. Der Fortschrittsglaube hat also religiöse Wurzeln. Allerdings hat er sich von diesen losgerissen und verselbständigt. Damit aber verlor er Sinn und Maß und vor allem das Vermögen zu kritischer Selbstbeschränkung. Darin liegt die große Gefahr der heutigen Zeit. Ihr gegenüber muß die Relativierung aller Kultur und allen Fortschritts durch das Wort: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die Welt gewinnt und darüber an seiner Seele Schaden leidet!“ wieder betont werden.

A. Brunner SJ

## Fernand Léger: Geheimnis einer technisierten Welt[1]

Angst und Sorge vor der Übermacht der Maschine nehmen nicht ab. Je mehr die Technik voranschreitet – und wer vermag ihren Siegeszug aufzuhalten –, um so stärker werden die Stimmen, die vor einer Mechanisierung des Lebens warnen. Diese Warnung ergeht zu Recht; denn das Leben, besonders das geistige Leben des Menschen, droht vom Getriebe einer mechanisierten Welt zerrieben zu werden.

Es wird aber auch viel Kleinmut und Verzagtheit in diesen Klagen laut. Die Angst vor dem eigenen Werk wird so groß, daß man wie Goethes Zauberlehrling das Wort vergißt, dem das Ding zu gehorchen hat. Dieses Zauberwort besteht in der Besinnung auf den Geist. Die Maschine – zum Gesetz des Daseins erhoben – vernichtet den Menschen. Die Maschine – zum Gegenstand des Geistes gemacht – bereichert die Welt. Solange ein ruhiger Kraftfahrer den Wagen lenkt, solange ein wacher Kapitän das Steuer des Schiffes führt, haben wir keine Sorge, an unser Ziel zu gelangen. Erst wenn der Mann die Gewalt über das Steuer verliert, herrscht das blinde Gesetz der Maschine.

Diese geistige Überlegenheit, die wir beim guten Techniker beobachten, finden wir in der Kunst bei Léger. Er macht die Maschine zum Gegenstand seiner Kunst. Er anerkennt ihre Würde, überwindet aber ihre Eigenmächtigkeit. Ding und Mensch stehen bei ihm im Zeichen der Maschine, Ding und Mensch befreien sich aber von deren blindem Zwang. Diese Freiheit wird so groß, daß

[1] Die Ausstellung Fernand Léger, die von März bis Mai dieses Jahres im Haus der Kunst in München gezeigt wurde und die diesen Beitrag anregte, bildete die bisher größte Zusammenfassung des Werkes des Künstlers. Den Katalog verdanken wir dem Konservator am Musée des Arts Décoratifs in Paris, F. Mathey. Seine Redaktion erfolgte durch Dr. W. Heß und Frau Dr. A. Hoffmann, München.

es Léger gelingt, in der Kirche von Audincourt einen Herz-Jesu-Zyklus zu schaffen, der diese neue Dingauffassung des modernen Menschen in den Dienst der kirchlichen Tradition stellt. Die Herz-Jesu-Fenster der Kirche von Audincourt gehören zu den bedeutendsten Werken sakraler Kunst, die unsere jüngste Vergangenheit hervorgebracht hat. Darüber besteht unter Theologen und Künstlern, Gebildeten und Laien kaum eine Meinungsverschiedenheit.

Fernand Léger wurde am 4. Februar 1881 in Argentan als Sohn eines normannischen Bauern geboren. 1897 begann er seine Berufsarbeit im Büro eines Architekten. 1900 leistete er in Versailles den Militärdienst. 1905 ließ er sich nach kurzer Studienzeit an der „Ecole des Beaux-Arts" in „La Ruche" nieder. Diese erste Zeit seiner Kunst stand unter dem Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Impressionismus, unter dem Einfluß Cézannes und Rousseaus, dessen magische Dingbilder ihn besonders anregten. „... ich fühlte, daß die Epoche der Impressionisten auf natürliche Weise melodiös gewesen ist, und daß die meinige es nicht mehr war."[2] Die „Akte im Walde" – ein Bild von 1910 – brachte den Abschluß dieser Jahre und einen ersten Erfolg. Das Gefüge dieses Bildes baut sich aus Röhren und Kegeln auf. Der Kubismus hatte sich bei Léger durchgesetzt.

Eine Vertiefung dieser Auffassung brachte der große Krieg, den Léger als Pionier mitmachte. „Im Krieg bin ich mit beiden Beinen auf die Erde gekommen." Nicht nur das soziale Erlebnis, das Zusammenleben mit allen Schichten der Nation beeindruckte ihn tief; ebenso stark war der Eindruck der Materialschlacht: „Gleichzeitig war ich geblendet von dem offen in der Sonne liegenden Bodenstück einer 75-cm-Kanone, von der Magie des Lichtes auf dem blanken Metall." „Auf der Suche nach Glanz und Intensität habe ich mich der Maschine bedient, wie andere den nackten Körper oder das Stilleben benutzen. Man soll sich nie vom Subjekt beherrschen lassen. Ich habe mich nie damit amüsiert, eine Maschine zu kopieren. Ich erfinde Maschinenbilder wie andere Phantasielandschaften machen. Das technische Element ist für mich kein Dogma, dem ich mich unterworfen hätte, keine Attitüde, sondern ein Mittel, Kraft und Macht sichtbar zu machen."[3]

Nach einer Gasvergiftung bei Verdun vom Kriegsdienst befreit, wandte sich der Künstler in seiner „dynamischen Phase" mehr und mehr vom Kubismus ab. Am Beginn der zwanziger Jahre gab er in seinen Bildern den Menschen eine neue Funktion. Modellpuppen, die in ihrer Gestalt den gegenständlichen Charakter von Maschinenteilen mit olympischer Klarheit und Ruhe verbinden, traten auf. 1921 schuf Léger den ersten Film ohne Szenario, das „mechanische Ballett". „... mit dem Film habe ich zeigen wollen, daß ein Nagel, ein Auge, unabhängige Dinge sind, die sich selbst genügen. Ich wußte, daß man Werte finden mußte, welche die unterdrückte Subjektivität ersetzen konnten; denn wenn man das Ganze objektiviert, fällt man in die Abstraktion, die das Ende des Wirklichen ist."[4]

In den dreißiger Jahren reiste er dreimal nach Amerika. 1940 floh Léger dorthin und wurde zusammen mit Henri Focillon Professor an der Yale-Hochschule. Eine Fülle von Werken entstand in dieser Zeit: Die Einrichtung der Wohnung von Nelson A. Rockefeller jun. in New York, die Entwürfe für Dekorationen in der Radio-City und für das Rockefeller Center und zahlreiche Bilder. In den Bildgründen tauchten nun verschiedenfarbige Streifen auf: „Das ist keine Einbildung. Das habe ich gesehen. Als ich 1942 in New York war, beeindruckten mich die Scheinwerfer vom Broadway, welche die Straßen bestrichen. Da stehst du und redest mit jemand, und plötzlich wird er blau. Dann vergeht die Farbe, eine andere kommt, er wird gelb ... Ich wollte das

[2] *F. Mathey*, a.a.O. S. 27/28.

[3] *F. Mathey*, a.a.O. S. 31.

[4] *F. Mathey*, a.a.O. S. 33.

gleiche auf meinen Bildern machen."[5] 1946 nahm Fernand Léger Abschied von New York.

Nach Frankreich zurückgekehrt, arbeitete er 1946–1949 am Mosaik der Kirchenfassade von Assy, 1950 an den Glasfenstern des Herz-Jesu-Zyklus für die Kirche in Audincourt, die von besonderer Eindrucksmächtigkeit sind. Den Raum der Kirche von Audincourt erstellte der Architekt M. Novarina. Über ihrem Portal ist ein abstraktes Mosaik von Bazaine zu sehen, das ein Wort des Alten Bundes und einen Ausspruch der heiligen Maria Margareta Alacoque miteinander verbindet: „In Freude werdet ihr das Wasser aus den Quellen des Heilandes schöpfen." (Isaias) – „Jesus Christus ist mir erschienen, strahlend im Glanz seiner Glorie; seine fünf Wunden glänzten wie fünf Sonnen." (M. M. Alacoque)[6]

Nachdem man den farbigen Anruf der Fassade hat auf sich wirken lassen, betritt man einen langgestreckten Saalbau mit leicht gewölbter, durch Holzkassetten gegliederter Decke. Unmittelbar unter dem Dachansatz ziehen sich wie ein farbiges Schmuckband die Fenster durch den Raum. Im Querformat, breit gelagert, werden sie nur durch schmale Wandpfeiler unterbrochen, die das Dach tragen, – 70 Meter farbiges Glas! In den ungebrochenen Farben ist die Geschichte und Sinndeutung der Passion dargestellt: Kreuz, Kelch, Lanze und Nägel wechseln mit zahlreichen Gegenständen, um immer neu an den Vorgang unserer Erlösung zu erinnern. Über dem Altar leuchtet das heiligste Herz mit den fünf Wunden auf. Die religiöse Würde des Werkes wird durch eine vertiefte Auffassung der Dinge ausgedrückt: Léger weiß, was Nagel und Zange bedeuten. So sieht er die Urgestalt der Dinge in Beziehung zum Leiden Christi und erhebt das Werk über jede rein ästhetisch-formale Lösung der Aufgabe. „Ich habe mich nicht verdoppelt. Geheiligte Dinge würdig gestalten, Nägel, Hostiengefäße oder Dornenkronen, das Drama Christi abhandeln, das ist für mich kein Ausweichen gewesen. Ich bin gesund, mein Geist braucht keine Krükken. Ich habe ganz einfach die unverhoffte Gelegenheit gehabt, riesige Flächen genau nach dem Wesen meiner bildnerischen Ideale zu schmücken. Ich habe mich keinem Zwang unterworfen, es war eine Frage des Entweder-Oder. Ich wollte einen sich entwickelnden Rhythmus der Formen und Farben für alle schaffen, für Gläubige und Ungläubige, etwas Nützliches, das sowohl für die einen wie für die anderen annehmbar wäre, aus dem einzigen Grund, daß die Freude und das Licht in dem Herzen eines jeden überfließen."[7]

Dieses Ziel hat der Künstler erreicht. Im Fenster der beiden Lebensbäume ist das wuchernde Chromoxydgrün eines blattlosen Astwerkes so wirkungsvoll gegen die klare Form eines roten Kreuzes gesetzt, daß man den Unterschied von Trieb- und Geistsphäre, natürlichem und übernatürlichen Leben erfährt. Die Heiterkeit der Farben Légers weicht in diesen Fenstern einem Blau-Rot-Rhythmus, der ohne Wehleidigkeit Passionsstimmung vermittelt. Bazaine zählt diesen Zyklus zu den aufwühlendsten Werken, die die christliche Kunst seit fünf Jahrhunderten hervorgebracht habe. Niemand kann sich seiner Sprache entziehen. Die oft mißverstandene Herz-Jesu-Frömmigkeit, die das personale Anliegen modernen Betens in sich begreift, hat in Léger einen ebenso bescheidenen wie großen Gestalter gefunden.

Fernand Léger ist in diesen Jahren ein anerkannter Künstler internationaler Form geworden. Die Werke der „Bauarbeiter", der „Landpartie" und der „großen Parade" zeigen in der folgenden Zeit weitere Hochleistungen seiner Kunst. Er arbeitet die Glasfenster für die Kirche in Courfaivre in der Schweiz und die Fenster für die Universität von Caracas in Venezuela. Entwürfe

[5] *F. Mathey*, a.a.O. S. 37.

[6] *P. Régamey*, Kirche und Kunst im 20. Jahrhundert, Graz 1954, S. 320.

[7] *F. Mathey*, a.a.O. S. 38.

zu einer großen Mosaikdekoration für das Verwaltungsgebäude des „Gaz de France" in Altfortville und solche für das Auditorium der Oper von Sao Paolo entstehen. 1955 gewann der Künstler den großen Preis der Biennale von São Paulo. Damit war der Höhepunkt seines Schaffens überschritten.

Am 17. August 1955 starb Fernand Léger in Gif-sur-Yvette. Der große Rapsode der Technik, der „Schöpfer einer proletarischen Mythologie" verließ diese Welt.[8] Es scheint kein Zufall, daß gerade ihm auch die Fassung der Fenster in Audincourt gelungen ist. Zunächst besitzt sein Werk von je eine echte Monumentalität. Die Beziehungen zur Fläche, zur Wand und zur Architektur sind in fast allen seinen Bildern sichtbar. Dann aber trägt es in sich die Spannung von metallischer Härte und amorpher Weichheit, die zwischen Rationalität und Sentimentalität die Mitte hält. In unbekümmerter Einfalt bewältigt der Künstler diese Spannung. Ungebrochene Farben strahlen. Roboter wechseln mit Gestalten einer schicksallosen Naivität. Mit großen Kinderaugen schaut der Künstler die Welt an: Eisenträger und Maschinenteile, Blume und Frau, Nagel und Wunde, und erfährt so den Herzschlag der Dinge, das Geheimnis einer technisierten Welt.

Herbert Schade SJ

## Ein Sowjetschriftsteller greift die Grundlagen der „klassenlosen" Gesellschaft an

In der russischen Literaturzeitschrift „Nowyj Mir" für August, September und Oktober 1956 ist von dem bis dahin unbekannten Schriftsteller *W. Dudinzew* ein Roman unter dem bezeichnenden Titel *„Der Mensch lebt nicht von Brot allein"* (Nje chljäbom jedinym) erschienen und zum erfolgreichsten Buch der russischen Nachkriegsliteratur geworden. Eine ½-Millionenauflage war in kürzester Zeit vergriffen. (In deutscher Übersetzung erscheint das Buch demnächst im Verlag Stern-Bücher in Hamburg.) In den Städten der Sowjetunion entfesselte der Roman leidenschaftliche Diskussionen, die auch die aktuellsten Ereignisse überschatteten und bei denen selbst die Polizei eingreifen mußte.

Im Vergleich mit den rechtfertigenden und schönfärbenden Werken des „sozialistischen Realismus" haben wir es hier mit einem Muster der russischen „Anklageliteratur" zu tun, wie man sie aus der literarischen Tradition des 19. Jahrhunderts her kennt. Bekanntlich war jene Literatur keine ästhetische Spielerei, sondern eine scharfe Waffe, eine Macht ohnegleichen, die leidenschaftlich und schonungslos Anklage gegen den autokratischen Staat erhob. Weder Sibirien noch Galgen vermochten diesen Geist des Protestes zu töten: kühn erhobenen Hauptes kehrten die russischen Schriftsteller – mit Ausnahme vielleicht von Dostojewski – aus ihren Verließen, aus Sibirien und von den Hinrichtungsstätten ihrer Kameraden zurück, freudig vom Volk als mutige Kämpfer und standhafte Martyrer – und der Russe liebt das Martyrertum – begrüßt und gefeiert. Die Wurzel der russischen Literatur sitzt tief im Leben des Volkes. Abgesehen von wenigen offiziösen Schriftstellern, die es schmähten und seine Bestrebungen bekämpften, standen die hervorragenden Dichter stets auf seiner Seite. Den ungebildeten, geknechteten und in der Sklaverei verrohten Menschen schenkten sie ihre Liebe, weihten ihnen Leben und Werke. Staat und Literatur lagen hier in einem unerbittlichen Ringen auf Leben und Tod.

Als die Bolschewiken in den 30er Jahren die Opposition der russischen Literatur gegen den Staat brachen und die Schriftsteller durch blutigen Terror zwangen, sich vor den Propagandakarren zu spannen, unterdrückten sie eine große Tradition der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts, die ihr einst Weltruhm einbrachte, eben die „Anklage-

[8] *Th. Knaur*, Lexikon moderner Kunst, München 1955, S. 162.

literatur". Doch konnte es nur einem oberflächlichen Beobachter scheinen, daß die Überlieferung der großen russischen Literatur aufgegeben, daß der Kampf zwischen Staat und Literatur beendigt sei. Vielmehr nahm er eine nie dagewesene Schärfe an. Die Schriftsteller paßten sich an, hüllten sich in Schweigen, versenkten sich in Übersetzungen, nahmen Zuflucht in die Vergangenheit oder in die außersowjetische Wirklichkeit und suchten durch Verkleidung, Maskierung und äsopische Sprache ihre Verfolger zu täuschen. Viele Schriftsteller wurden Opfer dieses Kampfes. Roman Jakobson prägte in den Jahren, als sich die Massenverfolgungen erst ankündigten, das Wort von der „Generation, die ihre Schriftsteller vergeudet hat".

Bei jeder – auch der geringsten – politischen Lockerung begann aber der dichterische Quell der „Anklageliteratur" von neuem zu fließen, so daß die Partei dann immer wieder vor der Kritik erschrak, zu der sie ermuntert hatte, und scharf gegen die Kritiker vorging, so z. B. gegen Alexander *Twardowski* (geb. 1910) wegen seines Poems „In weiter Ferne" (Za dalju dalj – 1953), Leonid *Sorin* wegen des Stücks „Die Gäste" (Gosti – 1954) und Ilja *Ehrenburg* wegen seines Romans „Tauwetter" (Ottjepelj – 1954).

Der 20. Parteikongreß der KPdSU hat dann wieder die Zügel etwas gelockert. W. Dudinzew geht aber in seinem Buch weit über die von diesem abgesteckten Grenzen der Kritik hinaus; denn seine Angriffe richten sich nicht gegen irgendwelche Gebrechen der „Gesellschaft, die den Kommunismus baut", sondern gegen die Fundamente, gegen das System dieser „klassenlosen Gesellschaft", in der die schreiendsten Gegensätze zwischen einer arrivierten regierenden Clique und dem Volk offenbar werden, weil man hier die Freiheit und die Menschenwürde mit Füßen tritt. Kein Wort erwähnt die „führende Rolle der kommunistischen Partei", ohne die früher ein Werk des „sozialistischen Realismus" nicht denkbar war, und nichts ist zu hören von dem „positiven Helden", der die Mängel als „Überbleibsel des Kapitalismus im Bewußtsein der Menschen" erklären sollte. Vielmehr stehen jene Schichten, die früher die „führende Rolle der Partei" darstellten, diesmal unter schärfster Anklage; sie sind schuld an den Mißständen und Gebrechen der Sowjetgesellschaft. Die sich als „Kollektiv", als „Aufbau-Ameisen" bezeichnenden Parteibonzen, Ignoranten, Profitjäger, Heuchler, Doppelzüngler und Schwindler haben sich zu einer Gemeinschaft verschworen, die durch ihre Gerissenheit und Skrupellosigkeit den Andersdenkenden erbarmungslos vernichten, wenn er sich ihnen nicht bedingungslos unterordnet, wenn er sich ihnen nicht auf Gnade und Ungnade ausliefert. So erging es auch dem „wirklichen", „einfach ehrlichen" Menschen, dem „Einzelgänger" und „Idealisten" Dmitrij Alexejewitsch Lopatkin, dem Hauptheldem des Romans. Er hat eine neue Maschine zur Herstellung nahtloser Rohre erfunden und will sie bauen. Die „Gelehrten des Kollektivs" geben ihm zu verstehen, daß die Maschine gebaut werden kann, wenn er seine Erfindung als die des „Kollektivs" voranzutreiben bereit ist. Als Lopatkin gegen diese Intrigen seine Erfindung durchzusetzen sucht, kommt er als „Einzelgänger", „Querulant", „Erzverleumder" und „Erpresser" in schroffsten Gegensatz zu der privilegierten Clique, die das Monopol hat. Als er ihre Doppelzüngigkeit in der Zeitung anprangern will und mit Hilfe von militärischen Dienststellen seine Maschine zu bauen beginnt, holen seine Feinde zum Hauptschlag aus: sie bringen es fertig, daß er wegen angeblichen Verrats von militärischen Geheimnissen an Nadeshda Sergejewna, die ehemalige Frau eines seelenlosen Generaldirektors, für acht Jahre nach Sibirien verbannt wird. Danach konnten sie die Erfindung Lopatkins als die ihrige ausgeben und an den Bau der Maschine herangehen.

In den Händen der Stümper wurde diese Maschine aber zu einem riesigen Verlustgeschäft für den Staat. Als aus dem Ural die Nachricht kam, daß dort

ein Freund Lopatkins dessen Maschine erbaut, dem Staat Millionen erspart habe, und Lopatkin vorzeitig entlassen wurde, gab es im „Kollektiv" großen Aufruhr; dann aber fand es sich recht bald und behauptete mit frecher Stirn, daß es seinen Bemühungen um Lopatkins Erfindung zu verdanken war, daß sie jetzt zum Erfolg geführt werden konnte. Mit derselben Unverschämtheit, mit der sie ihn vor kurzem als ihren Feind bekämpften, umschmeicheln sie ihn jetzt und bieten ihm Hilfe und Unterstützung an. Sie, die stets auf treue, unwandelbare Gesinnung pochten, verstehen die ihrige den jeweiligen Situationen chamäleonartig anzupassen; sie, die anderen vom „Kollektiv" und vom „Gemeinnutz" predigten, erweisen sich als die schlimmsten Individualisten und die abscheulichsten Egoisten. Ihre Parteibücher sind wohl rot, aber ihre Seelen schwarz wie die Nacht. „Wenn man die größte oder die kleinste Einheit aus dieser Sippschaft ... herausgriffe und einem beliebigen von ihnen in die Seele blickte, dann würde man sehen, wie dort die unendliche Einsamkeit heult gleich den Winden in den Polowezker Steppen", sagt von ihnen ein anderer Ingenieur, ein „apolitischer Individualist" wie Lopatkin. „Wenn dort ein ganzes Gelichter säße, ein Kollektiv ist das nicht!"

Zwischen der Führungsschicht und dem Volk klafft ein jäher Abgrund. Als man die Generaldirektorsgattin ins Krankenhaus einliefert, läßt man einen Saal von den Patienten räumen, indem man deren Betten einfach auf den Flur hinausstellt. Die Frau des Generaldirektors sehnt sich nach wahrer Freundschaft, er selbst auch, aber er weiß genau, daß es bei dem System nicht möglich ist. „Wir sind in Isolierung ... in reinster Isolierung. Und je höher wir aufsteigen, desto vollständiger wird diese." Selbst als er seinen Besuch – Amtskollegen und Parteigenossen – hinausgeleitet, glaubt er nicht daran, daß auch nur ein einziger unter ihnen aufrichtiger Freundschaft fähig wäre.

Erschreckend ist das Bildungsniveau dieser kommunistischen „Manager": in der Menschenführung haben sie sich wohl eine gewisse Routine erworben, beherrschen aber nicht einmal die elementare Rechtschreibung und wissen nichts von Tischsitten und Höflichkeitsformen im Umgang mit Menschen. Wo ihre Routine nicht mehr ausreicht, da bringen sie die leisesten Regungen eigenen Denkens mit Schlagworten wie „Basis", „Staatsräson" und „Kollektiv" zum Schweigen. Diese „irdischen Menschen" glauben nur an „die ökonomische Basis", die alle Beziehungen der Menschen untereinander regelt und Denken und Handeln bestimmt; Seelenregungen, die nicht durch diese „ökonomische Basis" bedingt werden, erscheinen ihnen selbst in den intimsten Bereichen als ein Unding. So wird hier neben den sozialen und politischen Gegensätzen noch ein philosophischer Gegensatz herausgestellt, und zwar der zwischen den „irdischen Menschen", den „Materialisten" und den „apolitischen Menschen", den „Idealisten", wobei diese als „positive Helden" auftreten, obwohl „apolitisch" und „Idealist" in der Sowjetunion stets so viel wie „Sowejtfeind" bedeuteten.

Hier wird nun die Forderung nach Freiheit für Andersdenkende laut. „Sie haben das Monopol!" ruft Lopatkin beim Verhör in der Staatsanwaltschaft aus. „Sie prügeln die Andersdenkenden nieder! Die Andersdenkenden darf man aber nicht ausrotten – sie sind uns nötig wie das Gewissen!" Stickluft des Mißtrauens, Verdächtigungen, Verleumdungen und Entlarvungssucht, die alles, was eigenen Spekulationen widerspricht, als feindlich und verdammenswert erklärt, seien daran schuld, daß die Sowjetunion immer noch hinter dem Westen nachhinkt. Denn das Schicksal Lopatkins ist kein Einzelfall, die Mißstände und Gebrechen sind kein „Überbleibsel des Kapitalismus im Bewußtsein der Sowjetmenschen". Prof. Busko, Ingenieur Arachowskij, viele Erfinder, Wissenschaftler, Techniker und Künstler zerbrachen am Unverstand und am üblen Ränkespiel der Führungsclique. Auf das „Laternchen der Idealisten"

kommen vorläufig nur wenige zugeflogen. Die Zahl der Ehrenmänner ist klein, vielen fehlt der Mut, die Mißstände offen anzuprangern oder Verantwortung auf sich zu nehmen, und noch viel mehr Menschen mangelt es an Verstand, weil sie bis jetzt gewohnt waren, den Schwierigkeiten dadurch auszuweichen, daß sie im Vorurteil und in politischen Dogmen Zuflucht suchten. Sogar die besten Menschen haben sich so sehr in Schemen und Dogmen verfangen, daß sie nicht mehr fähig sind, selbständig zu denken und ihre Gedanken in eigener Sprache auszudrücken. Der Partei- und Propagandajargon ist bis in die intimsten Bereiche vorgedrungen. „Nach Lage der Dinge braucht sie Liebe", sagt Lopatkin von Nadeshda Sergejewna und erschrickt selbst vor solchen Worten: „Nach Lage der Dinge!" dachte er mit Grauen. „Was sind das für Worte!" Auch Nadeshda Sergejewna ertappt sich immer wieder bei solch abgedroschenen Phrasen, die sie bei ihrem Manne so sehr haßte, aber selbst nicht mehr entbehren kann.

Man spürt das Verlangen der Sowjetmenschen nach Ehrenmännern gleich Lopatkin, nach „apolitischen Idealisten", die ehrlichen Herzens gewillt sind, eine politische Atmosphäre zu schaffen, in der sich – frei von Furcht vor den politischen Intriganten, Gaunern und Gesinnungslumpen – atmen läßt. Ob auf diesem ideologisch grundsätzlich neuen und künstlerisch bedeutsamen Roman noch andere von der Art folgen werden oder ob man den Verfasser vielleicht gleich Ilja Ehrenburg zwingt, in einem zweiten Teil seine Kritik abzuschwächen, oder ihn gar – wie so viele vor ihm – einfach kaltstellt?

Johann Kobetz

# Erziehung und Schule

*Literaturbericht*

Alle pädagogischen Fragen sind in der Gegenwart in besonderer Weise dringend. Es ist die Folge der gesellschaftlichen Unruhe und der Umschichtung, in der wir stehen. Zugleich zeigt sich auch hier, daß die politischen Grenzen geistig weithin gefallen sind und ein Zeitalter größeren Zusammenlebens anzubrechen scheint. Das erkennt man z. B. aus den Bemühungen um eine vergleichende Erziehungswissenschaft, der sich eine ganze Reihe von Gelehrten widmen *(Hans Espe,* Die Bedeutung der vergleichenden Erziehungswissenschaft für Lehrerschaft und Schule *[144 S.], Berlin 1956, Orbis Verlag, DM 4,80).* — Es scheint jetzt in Erfüllung zu gehen, was schon 1817 Marc Antoine Jullien von Paris angeregt hatte *(M. A. Jullien,* Skizzen und Vorarbeiten zu einem Werk über die vergleichende Erziehung *[45 S.] Berlin 1956, Orbis Verlag, DM 1,80).* — Diese Bemühungen setzen den Willen zu wirklicher Verständigung voraus, der bei so verschiedenen Standpunkten notwendig ist. Es ist bemerkenswert, daß gerade in dem erregten Spanien von einem Spanier deutscher Abkunft eine solche „Pädagogik der Verständigung" geschrieben wurde *(Luis Alonso Schökel,* Pedagogía de la Comprensión *[276 S.] Barcelona 1954, Juan Flors).* — Die „Pädagogik im Bild" sucht durch grundsätzliche Ausführungen über die verschiedenen Menschenbilder, die Psychologie der Erziehung, Familie, Kirche, Schule ihre erzieherische Aufgabe, die Bildung der menschlichen Kräfte, die Leibeserziehung, Jugend- und Erwachsenenerziehung und ihre Geschichte einen zusammenfassenden Überblick über die pädagogische Lage zu geben. Sie ist

ein hervorragendes Werk. Durch 614 Abbildungen wird der Text erläutert und bestätigt *(Franz Hilker,* Pädagogik im Bild *[XIV u. 580 S.] Freiburg 1956, Herder, DM 56,—.* Für Bezieher des Lexikons der Pädagogik *DM 50,—).* — Aus der Erfahrung schreibt W. Hammelrath ein sehr ansprechendes Büchlein über die Möglichkeiten und die Wege, den Erwachsenen, besonders den Arbeiter zu bilden, d. h. ihm nicht nur erwünschte Kenntnisse zu vermitteln, sondern ihn zugleich bei dieser Gelegenheit geistig zu fördern *(W. Hammelrath,* Volksbildung — Arbeiterbildung *[175 S.] Nürnberg 1954, Glock und Lutz, DM 5,80.* — Eine der wichtigsten pädagogischen Erscheinungen ist das „Deutsche Privatschulrecht" von Hans Heckel. Über den Titel und die Sammlung der gegenwärtig gültigen Rechtsbestimmungen der deutschen Bundesrepublik und der einzelnen Länder hinaus gibt der Verfasser in dem einleitenden Kapitel und in dem weitläufigen Kommentar sozusagen alle wesentlichen Gedanken über das Wesen und die Schwierigkeiten der Schule und ihrer wichtigsten Einzelfragen *(Hans Heckel,* Deutsches Privatschulrecht *[354 S.] Berlin 1955, Carl Heymanns Verlag, DM 22,50).*

Pestalozzi war ein großer theoretischer Pädagoge. Für den Erzieher ist es aber vielleicht noch wichtiger, ihn unmittelbar in seiner Arbeit zu sehen, im Briefverkehr mit den Eltern seiner Schüler, wo er sich als liebender Kenner der jugendlichen Seele und Überwinder ihrer Schwierigkeiten erweist *(Heinrich Walther,* Pestalozzi. Nach unveröffentlichten Briefen an Eltern und Erzieher *[122 S.] Ratingen 1956, A. Henn, DM 6,—).* — Eine geistige Wiedereinbürgerung des einst so berühmten, seit 1914 in Deutschland so vielfach verkannten Fr. W. Förster vollzieht die Festschrift zur Vollendung seines 85. Lebensjahres. Sie gibt ein Bild seines Wesens, der religiösen Begründung seiner Erziehungslehre und zeigt, der Gegenwart entsprechend, besonders seine Grundsätze für die staatsbürgerliche und gesellschaftliche Erziehung der Jugend. Wichtig ist es auch zu sehen, aus welchen Gründen er in den letzten Jahrzehnten verfemt wurde. Förster erweist sich als ein unbestechlicher und doch liebender Beurteiler der deutschen Nationalfehler und ihrer Auswirkungen in Vergangenheit und Gegenwart (Fr. W. Förster und seine Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart. Hrsg. von *Joseph Antz* und *Franz Pöggeler [224 S.] Ratingen 1955, A. Henn, DM 12,—).*

In scherzhaft geistreicher Form behandelt H. Hahne sozusagen alle Nöte des Lehrerberufes und der Schule, wie sie die Gegenwart zeigen. Er bietet allerdings eine mehr negative Kritik und offenbart sich mehr als ein enttäuschter Mensch. Nur mittelbar fühlt man, wie sehr er die Jugend liebt. Jedoch sind seine Ausführungen dazu angetan, den Leser aufmerksam zu machen, damit er in innerer Besinnung für sich die Antwort auf die Fragen findet *(Heinrich Hahne,* In der Pause, Ketzereien eines Studienrates *[155 S.] Stuttgart 1956, E. Klett, DM 7,80).* — Positiv gewendet sind die feinsinnigen Miniaturen erzieherischer Kunst des großen Jugendfreundes Stanislaus v. Dunin-Borkowski. Die Schwächen und Fehlerquellen, die in Lehrer und Schüler vorhanden sind, werden hier liebenswürdig beschrieben und Wege zu ihrer Überwindung gewiesen *(Stanislaus v. Dunin-Borkowski,* Miniaturen erzieherischer Kunst. *3. Auflage [176 S.] Bonn 1956, F. Dümmler, DM 7,60).*

Die Überfüllung der höheren Schule und die Tatsache, daß viele Schüler wider ihre innere Eignung aus äußeren Gründen zur höheren Schule geschickt wurden, führt dazu, zu versuchen, ob auf wissenschaftlichem Weg eine Auslese getroffen werden kann. Unter Benutzung der Erkenntnisse, die die Tierpsychologie und die menschliche Pathologie gewonnen haben, will Busemann durch faktorenanalytische Intelligenzforschung dies Ziel erreichen. Gewiß vereinseitigt er nicht den Menschen, sondern betont, daß außer der erkenntnismäßigen Begabung auch die willentlichen, gefühlsmäßigen und charakterlichen Eigenschaften eine entscheidende Rolle spielen. Aber die Fragestellung drängt aus sich trotzdem zu einer Überschätzung der Begabung im erkenntnismäßigen Sinn. Die aus reicher wissenschaftlicher Forschung gewonnenen Ergebnisse sind für den Lehrer sehr nützlich. Jedoch gibt es zu denken, daß Busemann schließlich selbst gestehen muß: die Begabung „eines

Schülers ist uns unsichtbar, auch mittelbar nur vermutungsweise erschließbar" (108). Das sollte aber den Lehrer und Erzieher nicht hindern, die Ausführungen des Verfassers sorgfältig zu bedenken. Es sei auch auf das wertvolle Schrifttumsverzeichnis aufmerksam gemacht, das dem Buch beigegeben ist *(Adolf Busemann,* Höhere Begabung. Vorgedanken zur Begabtenauslese *[148 S.] Ratingen 1955, A. Henn DM 6,60).* — E. Lücker liefert eine experimentelle Untersuchung zur Lösung der Berufsnot der weiblichen Jugend. Die Studie ist nützlich; für gewöhnlich dürften allerdings ganz andere Erwägungen den Beruf des Mädchens bestimmen, und man wird nicht sagen können, daß sie weniger wichtig sind oder größere Fehlentscheidungen herbeiführen *(Elisabeth Lücker,* Die praktisch-intellektuelle Begabung der Mädchen in ihrer Bedeutung für ihren Berufseinsatz *[120 S.] Ratingen 1955, A. Henn, DM 4,80).* — Die ansprechende Geschichte der Leibesübungen von Bruno Saurbier kann dazu dienen, den Lehrer der Leibesübungen auf die Voraussetzungen und eigentlichen Ziele seines Unterrichts aufmerksam zu machen. Das 16. und 17. Jahrhundert kommen im Gegensatz zur Antike, zum Mittelalter und zur Neuzeit wenig zur Geltung. Die Quellen sind noch nicht genügend erschlossen und wohl oft sehr verborgen. In den Monumenta historica S. J. Fontes narrativi I 590f. findet man z. B. eine Angabe über eine Art Morgengymnastik zur Förderung der Gesundheit *(Bruno Saurbier,* Geschichte der Leibesübungen *[216 S.] Frankfurt 1955, W. Limpert, DM 9,60).*

Der Kampf um die humanistische Schule zeitigt viele Bücher und Abhandlungen. Aus dem Nachlaß geben W. Ruegg und A. Stein 22 pädagogische Abhandlungen und Vorträge des verstorbenen Heidelberger Pädagogen E. Hoffmann heraus, die neben einigen grundsätzlichen Untersuchungen eine Geschichte des Humanismus darstellen, in der nur die Renaissance und das 16. und 17. Jahrhundert fast völlig ausfallen. Hoffmann vertritt den Standpunkt des autonomen Humanismus, wie ihn die Griechen geformt haben. Er ist für ihn schlechthin klassisch. Zwar gibt er auch den christlichen Standpunkt der Väterzeit und des hohen Mittelalters im ganzen richtig wieder, aber er billigt ihn nicht. Vom pädagogischen Ziel etwa der Jesuitenschule sagt er, daß sie „in die Tat umsetzte, was Loyola gefordert hatte: den Willen im Menschen gleichsam operativ zu entfernen und ihn durch den Willen des Oberen zu ersetzen" (69). So, wie Hoffmann es meint, ist es ein völliges Mißverstehen. Wer bedenkt, daß der Gehorsam eine freie Leistung des Menschen besagt, der seinen Willen dem göttlichen gleichförmig macht, dem ist die Wortprägung eine kühne Überspitzung des wahren christlichen Ideals, das den Menschen nicht als autark und autonom ansehen kann. H. unterscheidet Bildung und Erziehung. Bildung will Aneignung der Kultursumme der Menschheit, Erziehung die geschlossene Persönlichkeit. Das Buch ist wichtig, um Irrwege und unzureichende Versuche eines pädagogischen Humanismus zu erkennen, um die wahre Menschlichkeit, wie sie die deutsche Demokratie von heute notwendig hat, sicherer verwirklichen zu können *(Ernst Hoffmann,* Pädagogischer Humanismus *[364 S.] Zürich 1955, Artemis-Verlag, DM 14,80).* — Ganz anders ist das Buch des Löwener Pädagogen A. Kriekemans gearbeitet. Aus umfassender Kenntnis der Jugendpsychologie und der psychologischen Systeme der jüngsten Vergangenheit gibt er ein einprägsames Bild vom Wesen der Erziehung, die auf die volle christliche Humanität hinzielt. Hierbei spielen die Anlagen, die sich wie in einer Pflanze entfalten wollen, wie die eigene Entscheidungskraft und der Einfluß der Geister, d. h. der Gnade wie der Versuchung durch das Böse ihre Rolle. Es handelt sich also um eine Sicht, die auf der katholischen Universalanschauung aufbaut. Darum ist auch die religiöse Erziehung das erste Anliegen. Es folgt an Würde die Bemühung um die charakterliche und moralische Erziehung. Den Abschluß bildet das Kapitel über die soziale Erziehung. Hier wendet sich K. gegen den individualistischen Ausgangspunkt Rousseaus, der in die sozialistische Theorie umschlug. Der junge Mensch ist von Anfang an Ich und zugleich Gemeinschaftswesen. Das klare und allseitige Buch ruft nach einer deutschen Übersetzung *(Albert Kriekmans,* Principes de l'éducation religieuse, morale et sociale *[169 S.] Louvain 1955,*

*Editions Nauwelaerts).* — Gesammelte Aufsätze kanadischer Lehrer am Kolleg Jean de Brébeuf in Montreal suchen die humanistische Bildung, ihren Wert für ihr Land, aber auch allgemein darzustellen. Dabei haben sie vor allem die auf die antike Klassik gegründete höhere Schule im Auge. Aber sie gehen, um sie recht bestimmen zu können, von dem christlichen Weltbild aus, das auch die Schule in die theologische Betrachtung rückt. Im Gegensatz zur High-School-Bildung fordern sie gerade auch für die geistliche sowie für die philosophisch-metaphysische, lebensnahe und künstlerische Formung der Jugend das streng geordnete klassische Gymnasium. Gerade aus Amerika dies zu hören, wo die Gegensätze der Schulbestrebungen vielleicht noch größer sind als bei uns, ist besonders reizvoll. Die Verfasser wollen einen humanisme plus existentiel, plus théologique et moins conceptuel. Es geschieht, um den Ungeist unmittelbarer Nützlichkeit zurückzudrängen und eine gerade in der Demokratie wichtige geistige Elite zu ermöglichen (Mélanges sur les humanités. Publication Collège Jean de Brébeuf Montreal *[267 S.] Paris 1954, Librairie J. Vrin).* — Eine wichtige Veröffentlichung, die das Bildungswesen der Jesuiten zum Gegenstand hat, gibt G. E. Ganss. Ausgehend vom Bildungswesen des beginnenden 16. Jahrhunderts behandelt er die äußere Organisation, den inneren Geist und die Methoden der Jesuitenschulen, ihre Abhängigkeit und ihren Einfluß auf die Zeit. Das Buch verrät eine umfassende Quellenkenntnis und dürfte gewissermaßen eine abschließende Darstellung sein *(George E. Ganss SJ,* Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University *[368 S.] Milwaukee 1954, Marquette University Press).* — Während die Festschrift des Jean-de-Brébeuf-Kollegs das Gymnasium als in sich stehend betrachtet und seinen Praeuniversitätscharakter ablehnt, sieht N. Perquin in ihm eine Vorbereitung für das akademische Studium. Auch er tritt für eine allgemeine Bildung ein, die sich wesentlich auf die Antike stützt. Er legt jedoch Wert darauf, zu zeigen, daß auch andere Wege denkbar sind und daß trotz der Vielfalt der Fächer eine geschlossene Allgemeinbildung möglich ist *(N. Perquin SJ,* De Weg naar de Universiteit *[249 S.] Haarlem 1948, I. H. Gottmer).* — Die von Haus Altenberg herausgegebene Schrift „Vom Abitur zum Studium" ist als praktische Hilfe für den deutschen Abiturienten gedacht, indem sie die innere Einstellung und die praktischen Wege für das Studium und das Leben des Studenten behandelt *(W. Bokler,* Vom Abitur zum Studium *[72 S.] Düsseldorf 1955, Verlag Haus Altenberg, DM 1,85).*

Die Aufmerksamkeit der Erzieher und Bildner wendet sich heute auch besonders der politischen Erziehung zu. Am bekanntesten wurde das Buch von Friedrich Oetinger „Partnerschaft". Es ist die zweite, veränderte Auflage von „Wendepunkt der politischen Erziehung" (1951). Schon der neue Titel verrät die Wendung zur positiven Darstellung. Nachdem er im ersten Kapitel die bisherigen Bemühungen, den jungen Menschen auch für sein Leben in der Gemeinschaft des Volkes und des Staates zu befähigen, gekennzeichnet und die Ursachen des Scheiterns und Irrens dargestellt hat, behandelt er das Wesen der Partnerschaft als Grundlage der staatsbürgerlichen und sozialen Erziehung und Betätigung und zeigt dann im einzelnen die Wege und Möglichkeiten. Oetinger lehnt sowohl den Individualismus wie den Sozialismus ab und sucht die Mitte. Philosophisch gesehen, bleibt er aber doch im Ungefähren und in allzugroßer Nähe des Individualismus. Dagegen sind seine praktischen Hinweise überaus wertvoll. Sie gipfeln in der Forderung der Freiheit von einem allzusehr normierenden Kulturanspruch des Staates, in der Betonung des Tuns und der Übung und der Zurückdrängung positivistischer Kenntnisse und Erörterungen. Wenn er auch mit Recht betont, daß Partnerschaft nicht aus religiösen und sittlichen Kräften allein lebt, sondern auch anderes umfaßt, so gelingt ihm doch nicht eine organische Ordnung zwischen den einzelnen Gebieten. Er lehnt z. B. den Begriff „Dienst", den er für die Religion zuläßt, für den Bereich des Politischen ab. Besonders klar ist seine Unterscheidung von Erziehung und Bildung *(Friedrich Oetinger,* Partnerschaft. Die Aufgabe der politischen Erziehung *[302 S.] Stuttgart 1953, DM 18,80).* — Das, was nach dem Krieg an politischem Unterricht und Erziehung in den einzelnen Ländern der deutschen Bundesrepublik vorgeschrieben und geleistet wurde, faßt Th. Ellwein in einem Bericht des Insti-

tuts für politische Wissenschaften in München zusammen. Es ist eine sehr sorgfältige und sachliche Darstellung. Aus ihr wird die Vielfalt der Auffassungen bei überall sehr starken Antrieben, die Jugend für das Gemeinschaftsleben und die Betätigung im demokratischen Staat vorzubereiten, sichtbar. Eine Zusammenfassung sucht das Gesamtbild zu entwerfen. Leider unterscheidet Ellwein nicht genügend Erziehung und Bildung. Vorzugsweise ist es ihm um den Unterricht zu tun. Daß er weithin nicht die gewünschten Erfolge gehabt hat und daß es noch nicht zu einer Klärung der Frage: Selbständiges Fach oder nur Unterrichtsprinzip (alle Fächer halten die politische Erziehung im Auge) kam, ergibt sich aus verschiedenen Gründen. Ellwein nennt einige, nicht aber diesen: Wer wirklich lebensnah diesen Unterricht geben will, wird leicht in die Nähe der Parteipolitik kommen, die ihre besondere Antwort bereit hat. Davor scheuen wohl die meisten Lehrer zurück; es ist ein Lob für sie und ein Beweis des Ernstes ihrer Verantwortung, die ihnen verbietet, die Schule zu politisieren. Auffällig ist es, daß in den Bundesländern, in denen, wie in Hessen, Bremen usw., die Sozialisten die Mehrheit haben, am meisten für die politische Bildung geschieht. Die Ergebnisse des Buches verdienen größte Beachtung in allen der Jugend zugewandten Kreisen *(Thomas Ellwein,* Pflegt die deutsche Schule Bürgerbewußtsein? *[311 S.] München 1955, Isar Verlag, DM 12,—).* — Eine ähnliche Studie, die statistisch vor allem Erhebungen bei den hessischen Mittelschulen, in denen Sozialkunde eigenes Lehrfach ist, bringt, legt W. Hittingen vor. Er entscheidet sich für die Synthese (Fach und allgemeines Unterrichtsprinzip. Das Buch legt auch einen Stoffplan vor und gibt didaktische und methodische Hinweise. Nach Hittingen ist die Vorherrschaft des materialistischen Weltbildes erschüttert. Der Unterricht soll sowohl persönlich- wie gemeinschaftsbildend und vor allem geistig gezielt sein. Besonders wertvoll ist auch das nach Vollständigkeit strebende Schriftenverzeichnis zur Sozialkunde *(Wolfgang Hillingen,* Plan und Wirklichkeit im sozialkundlichen Unterricht. Untersuchungen, Erfahrungen und Vorschläge. Herausgegeben von der Hochschule für Internationale Pädagogische Forschung Frankf. a. M. *[241 S.] Frankf. 1955, Bollwerk-Verlags-Gesellschaft, DM 11,80).* — Der Satz des Grundgesetzes: „Die Freiheit der Lehre entbindet nicht von der Treue zur Verfassung" gilt wohl in erster Linie für Wissenschaft und Forschung im engeren Sinn. Doch wird auch jeder Lehrer die Frage, ob er das, was er nach ernster Untersuchung für wahr hält, im Unterricht aussprechen darf, auch wenn es gegen die Verfassung gerichtet ist, zuweilen spüren. Die sorgfältige Untersuchung Wehrhahns wird dazu dienen, eine Lösung zu finden *(Herbert Wehrhahn,* Lehrfreiheit und Verfassungstreue *[65 S.] Tübingen 1955, I. C. B. Mohr, DM 3,80).* — Daß die Schule und damit die Bildung der Jugend heute wirtschaftlich, in ihrem Betrieb und in ihrer Lehre vom Staat entscheidend abhängig, damit aber auch in ihrer Aufgabe, freie Menschen zu erziehen, bedroht sind, weiß jeder Kundige. H. Becker tritt mit großer geistiger Kraft und mit ebenso großer Besonnenheit für die Freiheit der Schule und damit auch für die freie Schule (Privatschule) ein *(Hellmut Becker,* Kulturpolitik und Schule. Probleme der verwalteten Welt *[98 S.] Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 4,20).*

Eine vom Verlag Metzler herausgegebene Reihe bietet für Lehrer und Schüler der höheren Schule sehr nützliche Erwägungen und Pläne für den staatspolitischen Unterricht mit guten Literaturangaben. Fr. Oetinger behandelt die Frage der politischen Freiheit. Die gegebenen Themen wären zu vermehren um die Untersuchung über das Verhältnis von Gehorsam und Freiheit sowie von Gnade und Freiheit nach der katholischen, von den Päpsten vorgetragenen Lehre. Die Lehre Luthers ist behandelt. — Besonders klar, nüchtern und sicher sind die Materialien für eine allgemeine Rechtserziehung Hans Heckels. Er gibt auch Wege, wie die Stoffanhäufung vermieden und doch das Grundsätzliche gelehrt werden kann *(Friedrich Oetinger,* Freiheit die ich meine. Materialien für die Erziehung zur politischen Freiheit *[73 S.]; Hans Heckel,* Recht und Gerechtigkeit. Materialien für eine allgemeine Rechtserziehung *[65 S.]* beide *Stuttgart 1955, I. B. Metzler, je DM 3,80).*

Hubert Becher SJ

# BESPRECHUNGEN

## Zum geistlichen Leben

*Fessard, Gaston:* La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola. (367 S.) Paris 1956, Aubier. Geh. ffrs. 1980,—.

Diese Arbeit gehört zweifellos zu den bedeutendsten, die zum 400. Todestag des Stifters der Gesellschaft Jesu erschienen sind. F. fragt, von der bekannten Einteilung des geistlichen Lebens in den Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung ausgehend, warum Ignatius in seinen „Geistlichen Übungen" nur die beiden ersten erwähne und wie diese Dreiheit zu der Einteilung der Exerzitien in vier „Wochen" oder wesentliche Abschnitte sich verhalte. Er sieht den Grund in der Schlüsselstellung, die die Wahl in den Geistlichen Übungen einnimmt. Jede Wahl ist ein Schnitt, der die Stetigkeit des Ablaufs unterbricht und in ein Vorher und Nachher scheidet. Vorher und Nachher selbst sind wiederum in sich gegensätzlich und darum doppelgliedrig. Daher vier Wochen, aber so, daß sich im Vorher und Nachher Erste und Dritte, dann Zweite und Vierte Woche als Glieder einer dialektischen Bewegung entsprechen. Das Frühere wird in einem umgekehrten Sinn wieder aufgenommen.

Dies ist aber nichts anderes als die Struktur der geschichtlichen Bewegung. Diese ist hier somit, zwar nicht reflex und ausdrücklich, aber doch einschlußweise entdeckt und gegliedert. Somit sind hier Fragen vorweggenommen, um deren Lösung sich später Hegel, Marx und der Existenzialismus bemühen sollten.

In der Betrachtung zur Erlangung der Liebe wird die ganze Bewegung, wie F. nachweist, noch einmal durchgeführt und zugleich der Anfang, das Fundament, auf neue Weise wieder aufgenommen, so daß sich eine dialektisch strukturierte Kreisbewegung ergibt. Die Untersuchung der Regeln zur Unterscheidung der Geister, besonders die der Zweiten Woche, ergibt noch einmal die gleichen Einsichten; sind sie doch Anleitungen zu einer richtigen Entscheidung nicht im allgemeinen, sondern hier und jetzt, in der konkreten, einmaligen Lage dessen, der in den Exerzitien einen bestimmten Beruf zu wählen hat.

Hierin begegnet sich F. mit den ihm zur Zeit der Abfassung unbekannten Ausführungen von K. Rahner: „Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis", in: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis (herausgb. von Fritz Wulf, Würzburg 1956, S. 343—405). Wie dieser sieht auch F. in den beiden ersten Wahlzeiten das Wesentliche der Wahlmethode. Das Einmalige und Konkrete läßt sich nicht durch Schlußfolgerungen aus dem allgemeinen Wesen gewinnen; ausschlaggebend ist vielmehr die Gestimmtheit und Ansprechbarkeit des sich in der Haltung der Offenheit zu Gott befindenden Menschen, die zu erlangen und zu festigen der Sinn der Übungen aller vier Wochen ist, wobei Christus der Mittler ist und sein muß.

Diese wichtigen und, wie uns scheint, im ganzen auch zutreffenden Erkenntnisse sind allerdings durch den Vf. nicht leicht zugänglich gemacht. Er ist ein gründlicher und begeisterter Kenner der Philosophie Hegels und hat von diesem seine dialektische Methode übernommen. Daß diese wenigstens nicht unentbehrlich ist, zeigt die genannte Arbeit von Rahner. Man muß sich aber weiter fragen, ob sie der Geschichtlichkeit auch ganz angemessen ist. Dies setzte voraus, daß die Wirklichkeit überhaupt gegensätzlich zusammengesetzt sei. Dies ist aber nicht der Fall. Dies gilt vielmehr nur von der Seinsart des Biologischen; der bloße Stoff steht unter, der Geist über der Gegensätzlichkeit. Da aber zum Biologischen keine Freiheit gehört, läuft ein solches Denken Gefahr, an die Stelle der freien geschichtlichen Neuheit die dialektische Notwendigkeit zu setzen. Dem ist auch F. nicht ganz entgangen. In der Ersten Woche wird die Sünde als Nichtsein (Non-être) zum Gegensatz des Seins (Etre) und ruft durch den dialektischen Umschlag die Menschwerdung Christi herbei. Aber die Sünde ist nur ein unechter Gegensatz zum Sein; sie trat auch nicht notwendig als erster dialektischer Schritt zum Sein in die Welt, sondern als freie Tat. Unter dem Einfluß der Methode verschwand wohl auch die Tatsache, daß schon in der ersten Betrachtung der Ersten Woche Christus im Colloquium vor den Betrachtenden hingestellt wird, wie ja überhaupt sich die ganze Betrachtung im Angesicht Gottes vollzieht; nur Gott gegenüber ist die sittliche Verirrung Sünde im eigentlichen Sinn. Der Methode ist wohl auch die Anwendung abstrakter Ausdrücke wie Non-être, Etre u. ä. zuzuschreiben, die man als unangemessen empfindet.

Geschichte ist ferner keine rein gegensätzliche Bewegung, da verschiedene Faktoren in ihr wirksam sind. Sie ist vor allem Wiederaufnahme der Vergangenheit im Entschluß, der sie in ihrem Sinn zu verwandeln vermag. Die Verwandlung geht aber nicht notwendig immer ins Gegenteil. Darum ist die geschichtliche Bewegung kein eigentlicher Kreis; denn das Frühere kehrt auf einer anderen, in den Exerzitien auf einer höheren Ebene wieder. Der Kreis ist wohl eher das Bild der Wiederkehr des Gleichen im Naturhaften; für das Geschichtliche

dürfte eine Spirale, in der der Kreis „aufgehoben" ist, besser passen.

Das Buch bestätigt in einer gewissen Weise selbst diese Kritik. Seine verschiedenen Teile sind in weit auseinanderliegenden Zeiten geschrieben. Die ersten stehen am stärksten unter dem Einfluß der Hegelschen Dialektik. Gerade sie enthalten manches, was bedenklich wirkt, später aber seine Korrektur erhält. Diese späteren Untersuchungen, wir meinen vor allem den Abschnitt über die Unterscheidung der Geister, haben sich von der Dialektik freier gemacht. Sie sind nicht nur leichter verständlich, sondern auch dem Gegenstand angemessen und bilden unstreitig den Höhepunkt des Werks. Immerhin hat es die Dialektik, die als heuristische Denkweise ohne Zweifel ihren Wert besitzt, dem Vf. ermöglicht, viele wertvolle Erkenntnisse zu gewinnen, die im einzeln aufzuzählen nicht die Aufgabe einer Besprechung sein kann.

A. Brunner SJ

*Dietz, Matthias:* Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter über das Gebet. Eingel. von Igor Smolitsch. (192 S.) Köln 1956, Benziger. Ln. DM 8,60.

Die „Philokalie" (russisch „Dobrotoljubie") ist ein klassisches Sammelwerk der ostchristlichen Frömmigkeit, in dem die verschiedensten Vätertexte zusammengetragen sind. Sie wird vielen Lesern von den „Erzählungen eines russischen Pilgers" her bekannt sein. Hier haben sie nun Gelegenheit, einen schmalen Auszug aus dem mehrbändigen Werk zu lesen. Die Welt des östlichen Mönchtums ist eine altehrwürdige, heilige Welt; aber sie ist uns doch auch wieder sehr fremd, und nicht immer vermag man über diesen Texten die Begeisterung des „russischen Pilgers" zu begreifen, wobei man freilich in Rechnung stellen mag, daß mancher Reichtum der Auswahl zum Opfer fiel. Unter diesen Umständen sind die dem Büchlein beigegebenen Anmerkungen willkommen, ja mancher Leser wird sie sich ausführlicher wünschen, wie man auch gern Genaueres über das Prinzip der Auswahl erfahren hätte. Das hübsch ausgestattete Büchlein, dem eine Einführung und ein Literaturverzeichnis beigefügt sind, wird alle Freunde der Ostkirche ansprechen.

F. Hillig SJ

*Boylan, M. Eugen:* Die Kunst des freien inneren Betens. Ins Deutsche übertragen von Abt Albert Ohlmeyer OSB. (144 S.) Köln 1956, Verlag Wort und Werk. Brosch. DM 3,80.

Das Büchlein geht, wie der englische Titel: Difficulties in mental Prayer besagt, von den Schwierigkeiten des betrachtenden Betens aus. M. E. Boylan, ein irischer Zisterzienser, glaubt, daß viele dieser Schwierigkeiten vom starren Festhalten an einer „Methode" kommen. Er tritt dafür ein, daß sowohl die Theorie der Meditation wie ihre Praxis aufgelockert werden, und hebt die affektive Seite des Gebetes hervor. Zugleich schildert er die Entfaltung des Gebetslebens „nach den Gesetzen der menschlichen Freundschaft" (127), d. h. er bleibt nicht bei den Fragen der Methode stehen, sondern weist auf unsere Christusverbundenheit aus Taufe und Gnade als der Wurzel hin, aus der das innere Beten organisch hervorwächst. So wird die Schrift, während sie das Beten lehrt, gleichzeitig eine Einführung in das innere Leben. Das schlicht geschriebene Bändchen wendet sich an Ordensleute und Priester; doch wird jeder am betrachtenden Beten Interessierte es mit Nutzen lesen. — Der Rat, bei gewissen Schwierigkeiten von der „Betrachtung" abzulassen, ist, wie er dasteht, mißverständlich; gemeint ist: man solle dann nicht an der „diskursiven Tätigkeit" festhalten. Trotz der Schlußbemerkung ist nicht einzusehen, warum im Literatur-Anhang nicht die deutschen Titel der empfohlenen Werke genannt werden.

F. Hillig SJ

*Merton, Thomas:* Keiner ist eine Insel. Ein Buch der Betrachtung. (248 S.) Köln 1956, Benzinger. Ln. DM 11,50.

Thomas Merton ist ein Beweis dafür, daß der religiöse Essay heute noch möglich ist und, wenn er Qualität besitzt, dankbare Leser findet. Merton weiß selbst, daß die Systematik nicht seine Stärke ist. Er überläßt sie andern (247). Aber die Kunst des Essays besteht gerade darin, über Themen zu sprechen, die in die strengen Dispositionen der Handbücher nicht hineinpassen, die aber im Leben sehr wichtig sein können. Im vorliegenden Band sind es Themen wie: die Hoffnung, die reine Gesinnung, Sein und Tun, Aufrichtigkeit. Sie sind lose aneinandergereiht und bilden doch ein Ganzes.

Merton besitzt eine glückliche Art, Altbekanntes neu in den Blick zu bekommen und, ohne auf billige Weise spritzig zu sein, modern zu formulieren. Nicht daß er es dem Leser immer ganz leicht machte, aber es gelingt ihm, echtes Interesse zu wecken. Es lohnt sich, seinen Überlegungen, die erfreulicherweise in kleine Abschnitte untergeteilt sind, nachzusinnen. Ein Betrachtungsbuch im herkömmlichen Sinn ist es nicht. Geistig regen Menschen im geistlichen und im Weltstand sei es als lectio spiritualis empfohlen.

F. Hillig SJ

*Karrer, Otto:* Das Reich Gottes heute. (368 S.) München 1956, Verlag Ars Sacra. Br. DM 9,60.

Karrers neues Buch ist aus Vorträgen und Gruppenbesprechungen der letzten Jahre hervorgegangen. Die hier gesammelten 17 Aufsätze wenden sich vornehmlich an solche, die eine vertiefte Erkenntnis aus

dem Glauben suchen, an Katholiken, „darüber hinaus aber auch an Christen überhaupt, denen die Bibel als das Zeugnis der Offenbarung Christi gilt" (S. 5). Die einzelnen Kapitel behandeln dementsprechend — nach zwei zu Beginn stehenden Aufsätzen über die nichtchristlichen Religionen — meist Themen der neutestamentlichen Verkündigung: Fragen der Tradition, das Christus- und Reich-Gottes-Bild des Neuen Testaments, Eschatologie, kirchliches Amt, Amtspriestertum und allgemeines Priestertum, Eucharistie und Meßopfer, Gemeinschaft der Heiligen, das Bild Mariens und schließlich „Trennung und Wiederbegegnung der Konfessionen".

Der letztgenannte Aufsatz gibt den Schlüssel zum ganzen Buch: Es ist im Blick auf den andersgläubigen Leser geschrieben, in der Sorge um die Einheit der Christen. Diesem Anliegen wäre wohl noch mehr gedient, wenn man nicht nur auf Fehlentwicklungen und Übertreibungen in den katholischen Frömmigkeitsformen hinwiese und sie ehrlich zugäbe, sondern für das eigentliche katholische Glaubensgut Verständnis zu wecken suchte, vor allem durch ein lebendiges und von der eigenen Glaubensfreude getragenes Hinführen auf die Grundlagen in Schrift und Tradition. Gerade der Artikel über Maria könnte so viel gewinnen. W. Seibel SJ

## Völker- und Staatsrecht

*Soder, Josef:* Die Vereinten Nationen und die Nichtmitglieder. (283 S.) Bonn 1956, Ludwig Röhrscheid. Brosch. DM 24,—.

Eine Erörterung der Stellung der Nichtmitglieder den Vereinten Nationen gegenüber macht zunächst eine eingehende Untersuchung der Rechtsnatur der VN selbst erforderlich. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß die Charta der VN einen Vertrag „sui generis" darstellt. „Sie setzt nicht Recht für die Völkergemeinschaft als solche, ruft aber einen Verband ins Leben, der eine wahre Gemeinschaft darstellen sollte und sogar die Tendenz hat, im Bereich seiner Ziele einmal die gesamte Völkergemeinschaft darzustellen" (S. 24). Mit dieser Definition, der beizupflichten ist, trägt der Verfasser der „Dynamik der völkerrechtlichen Entwicklung" Rechnung, die die gegenwärtige Lage des Völkerrechts charakterisiert.

Trotzdem scheint es auf den ersten Blick überraschend, wenn der Verfasser es unternimmt, Beziehungen eines Staatenverbandes zu Staaten nachzuweisen, die ihm gar nicht angehören. Diese entspringen aber aus dem Charakter der VN als einer „potentiellen Organisation der Völkergemeinschaft", die über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus ihre Ziele, vor allem die Friedenssicherung im Interesse des Gesamtwohls durchführen will. Mit aller Deutlichkeit bringt dies der Abs. 6 des Art. 2 der Charta der VN zum Ausdruck, der lautet: „Die Organisation wird gewährleisten, daß Staaten, die nicht Mitglieder der VN sind, diesen Grundsätzen (sc. zur Erhaltung des Friedens) gemäß handeln, soweit dies zur Aufrechterhaltung des internationalen Friedens und der internationalen Sicherheit nötig ist." Ausdrücklich sichert Art. 50 der Charta auch Nichtmitgliedern das Recht zu, sich an den Sicherheitsrat zu wenden, wenn sie von Maßnahmen desselben in Mitleidenschaft gezogen werden. Der Verfasser ist weiter der Ansicht, daß das im Art. 51 den Mitgliedern zuerkannte Recht der individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung auch Nichtmitgliedern zusteht.

Eine recht unerfreuliche Bestimmung gegenüber Nichtmitgliedern enthält der Artikel 107, der alle Aktionen gegen irgendeinen früheren Feindstaat sanktioniert, und zwar ohne Rücksicht auf die Bestimmungen der Charta. Diese Diskriminierung und Rechtloserklärung mag aus der Haß- und Vergeltungsstimmung am Ende des zweiten Weltkriegs verständlich werden. Daß sie heute noch in Kraft ist, ist kein Ruhmesblatt für die VN. „Hier verstößt man gegen den Geist der Charta", urteilt der Verfasser mit Recht (S. 164).

Der Verfasser weist noch eine ganze Reihe von Fällen nach, in denen Nichtmitgliedern „Begünstigungen oder Belastungen" aus der Charta der VN erwachsen. Insbesondere können Nichtmitglieder gegebenenfalls an Organe der VN herantreten oder von diesen herangezogen werden. Außerdem können sie mittelbar zu den VN in Beziehungen treten, indem sie Mitglieder einer der „Spezialorganisationen" der VN werden. Die Bundesrepublik zum Beispiel gehört fast allen dieser zehn Spezialorganisationen an, ohne Mitglied der VN selbst zu sein.

Der Verfasser hat gründlich und erschöpfend nachgewiesen, daß auch Nichtmitglieder Verpflichtungen und Rechte den VN gegenüber haben. Die Klärung dieser Frage muß als verdienstlich bezeichnet werden. Paul Roth

*Maturi, Giacomo:* Il Problema giuridico della Comunità Internazionale. Studio teologico-morale sulla dichiarazione dei diritti e doveri degli Stati elaborata dagli Organi delle Nazioni Unite. (210 S.) Milano 1956, Dott. A. Giuffrè-Editore.

Die wirtschaftlichen und politischen Probleme der einzelnen Staaten drängen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gebieterischer zu Lösungen, die nur auf internationaler

Ebene gefunden und gesichert werden können. Auch der Kulturaustausch der Völker fordert heutzutage eine Pax nicht nur Europaea, sondern orbis terrarum.

Wie das Netz unserer Landstraßen, so erstklassig es zur Zeit unserer Großväter auch gewesen sein mag, die Flut moderner Kraftfahrzeuge einfach nicht mehr bewältigt — so versagen die überlieferten internationalen Institutionen und Gepflogenheiten gegenüber dem stürmischen Andrang der globalen Energieströme. Diese Ströme stauen sich, wenn sie nicht reguliert werden — zweimal schon haben wir ihren verheerenden Niederbruch erlebt in den Katastrophen zweier Weltkriege. Und jedesmal nimmt die Menschheit nachher einen kräftigen Anlauf, jene große übernationale Völkergesellschaft zu schaffen, die imstande wäre, fernerem Unheil vorzubeugen.

Vorliegende Studie macht uns mit diesen Bemühungen bekannt und beurteilt sie im Lichte metaphysisch-ethisch-theologischer Grundsätze. Der Verfasser knüpft dabei vor allem an die Bemühungen der Vereinten Nationen an, genauer an die Erklärung der Rechte und Pflichten der Staaten, die von der Völkerrechtskommission der UNO 1948/49 ausgearbeitet, später von einem Komitee überprüft und dann auch in der Vollversammlung behandelt wurde.

Das Schicksal dieser Erklärung spiegelt so recht die geistige Wirrnis unserer Zeit. Die Frage des Naturrechts und des positiven Rechts im Völkerrecht und ihr Verhältnis zueinander hätten geklärt werden müssen. Das war in den Gremien der Vereinten Nationen unmöglich, weil sie eine Welt vertreten, in der das Naturrecht weitgehend als fragwürdig gilt.

Hier setzt der Verfasser im zweiten Teil seiner Studie ein, denkt die Grundlagen einer dauerhaften Völkergemeinschaft im lebhaften Gespräch mit verschiedenen Autoren neu durch und zeigt als Ergebnis den harmonisch gefügten Zellenbau der menschlichen Gesellschaft. Im Mittelpunkt steht die menschliche Persönlichkeit. Eben aus ihrer zeitüberlegenen Größe ergibt sich die Würde und der Vorrang ihres immanenten Zieles. Die Person als Bild des weltüberlegenen Gottes begründet eine unsere Welt und Zeit bestimmende teleologische Ordnung. Die personale Entfaltung hat zwei Seiten: das individuelle Einmalige und das Gesellschaftliche. Sie sind so verschlungen, daß im Menschen keines ohne das andere zur Reife kommen kann. Deshalb ist der einzelne Mensch von seiner Geburt an eingebettet in die Gemeinschaft. Der erste Kreis oder die erste Zelle ist die Familie — die ursprünglichste Gesellschaft. Sie wird umschlossen vom Staate. Und diese politische Gesellschaft nun erhielt in der Hochscholastik das auszeichnende Merkmal der „vollkommenen" zuerkannt, weil sie im wesentlichen jene Umwelt und jene Güter sichern könne, die der Mensch als Person für sein Wachstum braucht.

Indes wissen wir alle längst, daß diese soziale Vollkommenheit des Staates nicht absolut ist — sie fordert als Ergänzung die Staatengemeinschaft; diese ist der umfassendste und äußerste Kreis der sozialen Zellenbildung. Dieser Völkerbund als Dachgemeinschaft ist nun aber keineswegs etwa die „societas perfectissima". Eine solche Auffassung führte zum Moloch des absoluten und totalitären Weltstaates. Es ist ein besonderes Verdienst des Verfassers, die Zuordnung aller gesellschaftlichen Rechtsgebilde auf den Dienst am Personhaften aufzuzeigen und den jeweiligen Grad ihrer Notwendigkeit und Hilfs-, bzw. Aushilfsstellung von dorther festzulegen. Von dieser Grundlage aus baut Maturi dann die Kapitel über die Rechte und Pflichten der Staaten und über die Notwendigkeit und Grenzen der Völkergemeinschaft aus. Bei dieser spielen geschichtliche Vorbedingungen und freie menschliche Entscheidungen eine größere Rolle als bei der Entstehung des Staates, was aber ihre naturrechtliche Verankerung nicht beeinträchtigt.

Immer wieder kehrt der Autor von der Systematik des Problems selbst zu der historisch gegebenen Weltlage zurück: einer verwirrenden Fülle positivistischer, rationalistischer und nationalistischer Irrtümer über das Wesen des Staates und das Wesen und den Zweck des Staatenbundes. Und doch: die im Schoße der UNO geborene, wenn auch ad acta gelegte Erklärung der Rechte und Pflichten der Staaten läßt uns hoffen, daß die Urmacht des Willens zum Leben auch über die Sperrmauern dieser Irrtümer hinweg eines Tages die rechte Entscheidung erzwingen werde.

G. F. Klenk SJ

*Fernández, Joachim:* Spanisches Erbe und Tradition. Die Staats- und Gesellschaftslehre der spanischen Traditionalisten im neunzehnten Jahrhundert. (127 S.) Münster 1957, Aschendorff. DM 9,80.

Der spanische Kapuziner, dem man trotz seiner erstaunlichen Kenntnis den Fremden anmerkt, verarbeitet eine schier unübersehbare Fülle von Material. Die Darstellung der politischen Ereignisse und des liberalen Gedankenguts ist der Hintergrund für den eigentlichen Inhalt der Schrift. Die Traditionalisten des 19. Jahrhunderts sind, mit Ausnahme von Balmes, mehr Redner als Philosophen gewesen. Darum ist es auch sehr schwer, ihre Äußerungen in ein System zu bringen, bzw. die Grundlagen ihrer politischen und sozialen Einzellehren zu erkennen. Zudem läßt sich der Verfasser verführen, mit Vorliebe jene glänzenden Formulierungen zu bringen, die zwar ge-

sprochen oder geschrieben wie Gedankenblitze wirken, aber dem nüchternen Denker nicht viel weiter helfen. Überraschend ist der Nachweis, daß die Spanier schon viel früher als andere Länder die Arbeiterfrage in ihrer ganzen Bedeutung gesehen haben. Vor allem macht das Buch uns den Wirrwarr der Anschauungen und die bis heute nachwirkende Ratlosigkeit verständlich, die es Spanien so schwer macht, eine der Geschichte und den Verhältnissen entsprechende Form seines Staates zu finden. Auch die allzu unmittelbare Verbindung mit der Kirche erschwert dies.

H. Becher SJ

## Für die Reise

*Meursen, Theodor:* Holland. Geistige Länderkunde. (415 S.) Nürnberg 1956, Glock und Lutz. Leinen DM 15,—.

Der neue Band dieser Serie bringt wiederum ein reiches Material über das behandelte Land. Nach einer Charakteristik des Holländers werden die einzelnen Gaue beschrieben. Dann folgen Kapitel über Weltanschauung, Wirtschaft, Erziehung und Unterricht, Bildung, Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Der Vf. hat es verstanden, die vielen Einzelheiten zu bringen, ohne in eine trockene Aufzählung zu verfallen, und das Buch ist wirklich eine geistige Kunde von Holland.

I. Bleibe

*Böll, Heinrich:* Irisches Tagebuch. (156 S.) Köln 1957, Kiepenheuer und Witsch. DM 8,50.

Schon nach wenigen Sätzen spürt man, daß der Verfasser seinen Pessimismus und das Gefängnis seiner kritischen Bitterkeit verlassen hat. Geblieben sind ihm die realistische Schau der Dinge und seine Darstellungskraft, die das Kleine und Oberflächliche durchdringt und die Seele der Menschen und Dinge ins Wort faßt. Die irische Landschaft, die Armut und die Schönheit, die tapferen Menschen, das Liebenswerte auch im Schwachen, das Gesunde des irischen Volkes, sein Glaube und seine Genügsamkeit finden im Tagebuch ihre Stelle. Und der Schreiber selbst erscheint als ein liebenswerter Mensch, der leicht die Brücke zu den irischen Fremden schlägt und sie zu seinen Freunden macht.

H. Becher SJ

*Hinterhäuser, Hans:* Italien zwischen Schwarz und Rot. (225 S.) Stuttgart 1956, W. Kohlhammer. Br. DM 3,60.

Eigentlich sind sie ihm beide nicht sehr sympathisch, dem Verfasser nämlich, weder Schwarz noch Rot. Er steht selber „zwischen", allerdings eher mit einer Neigung zu Rot. Linksliberal, das dürfte wohl der Standort Hinterhäusers sein, von dem aus seine Urteile über Italien gegeben werden. Durchaus beachtenswerte Urteile. Wer über die jüngste Kultur und politische Geschichte des Landes und seine Gegenwartssorgen unterrichtet sein will, wird H.s Buch mit Nutzen lesen, sofern er in der Lage ist, selbständig daran Kritik zu üben. Sehr wertvoll ist, was er über die neue Architektur schreibt. Was über Theater, Kunst und Literatur gesagt wird, vermittelt eine Ahnung der Erschütterungen, denen Italien immer noch ausgesetzt ist. Das italienische Volk ist seit über 100 Jahren in einem heftigen geistigen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umbruch begriffen. Dieser Vorgang wurde besonders durch den zweiten Weltkrieg, die Niederlage und die feindliche Besetzung beschleunigt. Der Verfasser hat ein Gespür für diese Explosivkräfte, die überall ausbrechen, und ihnen gehört eigentlich sein Wohlwollen. Er findet anerkennende Worte für den italienischen Wiederaufbau: auch jenseits der Alpen gabs ein Wirtschaftswunder! Er erkennt aber auch den steigenden Druck der sozialen Verhältnisse und die begrenzten Möglichkeiten eines mit Naturschätzen nicht verwöhnten Gebietes. Das Kapitel: „Die Städte", gibt Momentaufnahmen; mit konkreten Einzelheiten wird das vielschichtige Problem der Apenninhalbinsel vor Augen geführt, der Unterschied und Gegensatz von Süd und Nord, Agrar- und Industrielandschaft. Auf Sizilien: neben uralter Kulturtradition dumpfe Geschichtslosigkeit. Das ist gut gesehen. Der Weg Italiens ins Zeitalter der Technik und Wirtschaftsplanung ist mühsam.

Die Kräfte dafür regen sich. Aber H. scheint sie uns nicht immer recht zu bewerten. Das zeigen vor allem die Kapitel über die religiöse Lage und das Bildungswesen. Der neue Aufbruch des katholischen Denkens wird nur von außen gesehen und zum Teil mißverstanden. Das innere religiöse Leben, das nicht nur im Volke, sondern auch in den Kreisen der Gebildeten erwacht ist, entgeht ihm. Die Anfälligkeit mancher italienischer Intellektueller für die östlichen kommunistischen Heilslehren wird ausgiebig ins Licht gestellt, aber ohne daß dem Leser voll bewußt würde, welch ein Verhängnis für das Gesamtvolk daraus entstehen könnte. Und die Gegenkräfte: die Demokraten, die Kirche, die christlichen Parteien und Gemeinschaften? Was wir von H. darüber hören, ist nicht mit dem gleichen Verständnis geschrieben wie das andere.

G. F. Klenk SJ

*Genter, Bruno:* Spanien, Vorposten des Abendlandes. (120 S.) M.-Gladbach 1956, B. Kühlen. DM 13,80.

Seitdem Hielscher mit seinem „Unbekannten Spanien" zum erstenmal die schier un-

erschöpflichen Reichtümer der Landschaft und der Geschichte des Landes bekannt gemacht hatte, sind eine ganze Reihe von Bildbänden über dieses Land erschienen. Was das vorliegende Werk auszeichnet, ist, daß es außer den, leider zuweilen nicht vollkommenen, Bildtafeln einen Text bietet. In abgewogener Darstellung werden in einem Rundgang durch das Land seine Landschaften in ihrer Eigenart und in ihrer Geschichte vorgeführt. Zwei weitere Aufsätze erzählen vom Volk und seinen großen Söhnen und Töchtern: das kämpferische und das gläubige Spanien. H. Becher SJ

*Gardi, René:* Tambaran. Begegnung mit untergehenden Kulturen auf Neuguinea. (222 S.) Zürich 1956, Orell Füssli. Ln. DM 18,—.

Der Vf. ist bereits durch seine Reiseschilderungen aus Afrika bekannt. Diesmal führte ihn sein Weg zusammen mit einem Ethnologen nach Neuguinea. Es galt, die letzten Zeugen untergehender Kulturen für die Wissenschaft zu retten, vor allem die ausdrucksvollen Geisterfiguren, die in den hohen und kunstvoll gebauten Geisterhäusern angebracht sind. Denn diese Kanaken sind sehr begabte Schnitzer und Maler. Noch vor kurzem lebten sie in der Steinzeit und waren gefürchtete Kopfjäger. Nun ist die westliche Kultur besonders durch den letzten Weltkrieg zerstörend über sie hereingebrochen. G. beklagt die Schäden, ist aber in seinem Urteil nicht einseitig. Der Zusammenstoß wäre nicht so verhängnisvoll, wenn der vorgeschriebene Unterricht nicht von abstrakten idealistischen Wünschen bestimmt würde, sondern sich den wahren Bedürfnissen anpaßte. Wie sehr sich die Verhältnisse geändert haben, sieht man daraus, daß man jetzt in ein paar Stunden mit dem Flugzeug zu Stämmen gelangt, die man früher nur auf langen und schwierigen Expeditionen erreichen konnte. Das Flugzeug ist überhaupt das große Verkehrsmittel in diesem weglosen, von Urwäldern und Sümpfen bedeckten Land. G. schildert sehr anschaulich und mit viel Sympathie für die Eingeborenen die Erlebnisse während seines Aufenthalts auf der großen Insel. Zahlreiche Tafeln und Zeichnungen unterstützen und verdeutlichen seine Erzählung. I. Bleibe

*Flornoy, Bertrand:* Rätselhaftes Inkareich. Die Geschichte des großen Indianervolkes. (216 S.) Zürich 1956, Orell Füssli. Leinen DM 16,30.

Das mit Tafeln und Zeichnungen reich ausgestattete Werk berichtet zunächst von der Eroberung des Inkareichs durch die Spanier. Dann blendet es zurück auf die Geschichte des Inkareiches selbst und auf seine kulturellen und sozialen Einrichtungen und Errungenschaften, soweit sie sich aus den spanischen Berichten und durch die archäologischen Forschungen noch erkennen lassen. Der Stil ist lebhaft und anschaulich. I. Bleibe

## Romane - Erzählungen

*Stenius, Göran:* Die Glocken von Rom. (488 S.) Frankfurt 1957, Jos. Knecht-Carolusdruckerei. DM 14,80.

Der junge finnländische Kunsthistoriker Thomas Cinnelius kommt nach Rom, da er „auf ein metaphysisches Problem hinter einer rein ästhetischen Angelegenheit gestoßen" (39) ist: ob in der religiösen Kunst das Göttliche sichtbar werden könne. Vor allem sucht er dies in den Darstellungen der Eucharistie festzustellen. Bei seinen Bemühungen wird er dahin geführt, zur katholischen Kirche überzutreten und Priester zu werden. Zuerst findet er im päpstlichen Staatssekretariat eine Stellung. Eine glänzende Laufbahn steht ihm bevor, aber er gibt alles daran und wird Pfarrer an einer uralten Kirche in der Schafhirtengasse des alten Rom. Er stirbt unter dem Klang der Osterglocken Roms als Opfer der Liebe, deren Vorbild der in der Eucharistie wirklich anwesende Erlöser ist, dessen Walten in der Kirche ihm zur innersten Überzeugung geworden ist. — Auch eine ausführlichere Inhaltsangabe könnte den ganzen Reichtum der Erlebnisse nicht wiedergeben. Aber darauf kommt es bei diesem Buch wohl weniger an. Der moderne Roman ist seit über einem Jahrhundert mehr oder weniger ein naturwissenschaftliches Experiment geworden, bei dem in strenger Kausalität die Entwicklung der Menschen mit Hilfe der Psychologie, der Psychoanalyse, der Assoziationslehre usw. in aller Treue dargestellt wurde. Diese durch viele Phasen und Stilrichtungen verfolgte Experimentiermethode ist an einem toten Punkt angelangt, den man vergebens durch neue Tricks und neue Anordnung der Elemente zu überwinden sucht. Stenius geht einen anderen Weg: Ohne daß er den Naturgesetzen, denen auch der Mensch unterliegt, ihre Bedeutung abspräche, sucht er vom Geistigen her seinen Gegenstand zu fassen. Im Geistigen gelten auch andere Weisen, Wirklichkeit zu schaffen: Berührung der geistigen Wesenheiten, Erhellung von Einzelheiten der Wahrheit vom Ganzen her, Erleuchtungen und Einsichten, die zwar schattenhaft auch von natürlichen, sinnenhaft bedingten Erlebnissen begleitet werden, aber nicht in ihnen eine völlige Erklärung finden. Bezeichnenderweise nennt Stenius sein Buch auch nicht einen Roman, verzichtet sogar ganz auf eine Einordnung in eine bestimmte epische Kunstform. Am meisten kommt sein Buch noch der Legende nahe;

man könnte es auch ein heiliges Märchen nennen, in dem sich Wunderbares und Alltägliches unbekümmert mischen. Dabei ist es aber doch so, daß ein ungeheuer dringliches Anliegen der Gegenwart als einzige, absolut wertvolle Wirklichkeit dargestellt werden soll: Was bedeutet es, daß wir Christen sind, unter denen Christus selbst gegenwärtig ist, sich opfert, unsere Speise wird? Diese theoretische Frage wird von dem Dichter in die Personen, in das Geschehen und in seine Erzählung hineingebannt, wobei die Landschaft, die dunklen Gassen Roms, die Trümmer und Ruinen, Werke der Ureinwohner Italiens, der Sabiner, Römer, des Mittelalters, der Neuzeit bis Ostern 1955, die amtliche Kirche, die Künstler, die Kommunisten, die intellektuellen Katholiken, die kindlich Frommen ihre Rolle spielen. Aber dies alles ist nicht das Inventar eines chemischen Laboratoriums, in dem durch Analysen und Synthesen etwas Neues geschaffen wird. Wir wollen Stenius nicht mit Joyce vergleichen (jedenfalls wollten wir lieber Stenius sein), aber dem irischen Veristen stellt sich hier doch eine neue Weise der Dichtung gegenüber. Unabhängig von der unnützen Frage, wer größere dichterische Gestaltungskraft besitze, müßte doch die Kritik, insoweit sie fähig und bereit ist, die von Stenius beschworene und gestaltete Welt zu verstehen, sich in dieses Buch vertiefen, das viele Leser läutern und beglücken wird.

H. Becher SJ

*Helwig, Werner:* Das Steppenverhör. Roman. (162 S.) Düsseldorf 1957, Eugen Diederichs. DM 9,80.

Auf der argentinischen Steppe begegnet ein Flüchtling, der dem Dienst eines ungerechten Staates ausweicht, zwei Strauchrittern, die im Dienst einer totalitären Revolutionsbewegung stehen. Müde und erschöpft, wie er ist, hat er nicht die Kraft und den Mut, ihren hinterhältigen Fragen zu begegnen und ihre Aufdringlichkeit abzuschütteln. Er wird von ihnen ausgeplündert und für tot liegen gelassen. Aus einem Brief erkennen die beiden Verbrecher, daß er noch im Besitz eines wertvollen Diamanten war, den er offenbar verschluckt hatte, um diese Kostbarkeit zu retten. Da keiner der beiden ihn dem andern gönnt, verübt der eine einen nächtlichen Anschlag auf seinen Gefährten und kehrt zum Toten zurück. Der Übervorteilte erwacht am Morgen und sucht mit Hilfe der Freunde des Beraubten seinem Gegner zuvorzukommen. Als sie am Ort des Überfalls anlangen, finden sie den Räuber erschossen. Auch der Beraubte war nur scheintot. Er entledigte sich seines Gegners und rettete sich.

Diese Abenteuergeschichte dient dem Vf., um die totalitären Methoden der modernen Diktatoren zu kennzeichnen und zu beweisen, daß man heute nicht in ein sorgenloses Eiland der Welt fliehen kann, sondern die Gefahr bestehen muß, um sich und der Welt die Freiheit zu bewahren. Dialog, innerer Monolog und Erzählung sind so dicht, so gedankenschwer, daß man wohl unmittelbar die furchtbare Lage der Menschen unseres Atomzeitalters spürt; aber in weiten Strecken ist der Roman doch weniger eine Dichtung als ein politischer Traktat, dessen Inhalt nicht in Form einer Abhandlung, sondern in der konkreten Anwendung der Prinzipien gegeben wird. Die Berufung auf die „Marmorklippen" von Ernst Jünger und auf „wir sind Utopia" von Stefan Andres ist berechtigt, aber es wäre dabei zu bemerken, daß diese Dichter ihren Gegenstand wahrhaft gestaltet haben, während Helwig mit ihm ringt.

H. Becher SJ

*Friedenthal, Richard:* Die Welt in der Nußschale. Roman. (427 S.) München 1956, R. Piper u. Co. DM 16,80.

Bei Beginn des Krieges werden einige tausend Deutsche, zum großen Teil Emigranten, in England zuerst in ein Zeltlager, dann auf die Insel Man in ein festes Lager geschafft. Die Entbehrungen leiblicher und seelischer Art, die sie hier leiden, die Schwierigkeiten des Zusammenlebens, die Versuche, die Jahre des Lagerdaseins erträglich zu machen, die verschiedenen Bindungen und Gegensätze sind der Gegenstand des Berichtes. Da es Männer aus allen Kreisen sind, Gelehrte und Charlatane, Unternehmer und Handwerker, Adlige und Kommunisten usw., ergibt sich fast ein vollkommenes Bild aller Schichten eines Volkes. Aber darin besteht nicht der Sinn dieses Buches. Dem Verfasser gelingt es, alles und alle durchsichtig zu machen, die Symbolhaftigkeit des konkreten Lebens so rein darzustellen, daß hier das Wesen des Menschen, des guten, tüchtigen, schwachen, gewalttätigen, spielerischen, hohlen Menschen sichtbar wird. So ist der Roman nicht nur ein Tatsachenbericht aus der Kriegszeit, sondern wird zu einem Gewissensspiegel jeden Lesers.

H. Becher SJ

*Mönnich, Horst:* Erst die Toten haben ausgelernt. (176 Seiten) Braunschweig 1956, G. Westermann.

Ein Mitschüler erzählt die Geschichte des jungen Przybilla, eines nach Auszeichnung strebenden Knaben, dem es aber wegen seiner Schüchternheit und äußerlichen Alltäglichkeit nicht gegeben war, das Mittelmaß zu überschreiten und die Aufmerksamkeit zu erregen. So lebt er denn ein Leben für sich, wobei er leidenschaftlich in Natur und Landschaft wandert. Auch nach der Schule bleibt er der Unbeachtete. Sein tiefes, durchaus nicht verkrampftes Innere entfaltet sich dabei, was sich zeigt, als er

beim Rückzug im Krieg seine Kameraden zu retten sucht. Er selbst kommt allein davon, da die andern nicht auf ihn hören, und findet eine Lebensstellung, in der aber sich wiederum unter einer fast nichtssagenden Oberfläche sein innerer Wert verbirgt. Eine psychologisch gut durchgeführte und eine echte Freundschaft darstellende Erzählung.
H. Becher SJ

*Gladkow, Fjodor:* Der Schnee schmilzt. Kindheitserinnerungen. (631 S.) Kassel 1956, E. Röth-Verlag. DM 14,80.
Das Leben in einem armen Dorf des zaristischen Rußlands wird sehr anschaulich geschildert. Dumpfheit, Grausamkeit, Unterdrückung durch Staat, Gutsherrschaft, Kirche machen die Armut des Volkes unerträglich, obwohl so viel Gutes in den Menschen steckt und die Natur so herrlich, die Erde so mütterlich ist. Die dichterische Unbefangenheit wird gestört, sei es durch die Bitterkeit des Verfassers, sei es durch die aufgezwungene Anschauung, daß der Reichtum, der Obrigkeitsstaat und die Religion die Wurzeln aller Übel sind. Wenn der Verfasser auch einmal sagt, daß das Heil an die lebendige Seele des Menschen geknüpft ist (605), so verspricht er es doch durch eine neue Ordnung: offenbar die der bolschewistischen Weltanschauung. Ein Buch der Propaganda, weniger der Dichtkunst. Es ist in der Ostzone gedruckt und wird im Westen wohl mit einer hintergründigen Tendenz verbreitet, die außerhalb der Kunst liegt.
H. Becher SJ

*Fabbri, Diego:* Prozeß Jesu. Vorstellung in zwei Teilen mit einem Zwischenspiel. (106 S.) Luzern 1957, Räber u. Cie. DM 4,60.
Eine Gruppe von Juden spielt seit Jahren den „Prozeß Jesu", in dem sie sich jedesmal darum bemüht, auch für sich Sicherheit zu gewinnen, ob ihre Ahnen den Herrn mit Recht verurteilt haben. Diesmal weicht sie etwas von der üblichen Form ab, und hierbei müssen sie sich eingestehen, daß die Sünder klar erkannten, daß Jesus der Messias war und daß darum die Verwerfung des Herrn eine Schuld bedeutet. Für Fabbri ist der Prozeß Jesu eine Aussageform, in der die Ansprüche Gottes und die Flucht der Menschen vor der Offenbarung, so wie sie unsere Gegenwart kennzeichnen, kund werden. Man wird das Stück nicht ohne Ergriffenheit sehen oder lesen, auch wenn man mit der Exegese dieser oder jener Schriftstelle nicht einverstanden ist.
H. Becher SJ

*von Kamphoevener, Elsa Sophia:* An Nachtfeuern der Karawan-Serail. Märchen und Geschichten alttürkischer Nomaden. Zweite Folge. (359 S.) Hamburg 1957, Christian Wegner Verlag. DM 9,80.
Wie die Rundfunksprecherin wird auch das Buch viele Freunde finden. Die Menschen, auch die Erwachsenen, lieben nun einmal das Märchen, besonders in sehr nüchternen und hastigen Zeiten. Der Wissenschaftler wird vielleicht finden, daß die mit den Ohren und dem Herzen eines Abendländers aufgenommenen Geschichten eine unzulässige Vermischung westlicher und orientalischer Denkart darstellen. Aber das schlägt nicht so sehr ins Gewicht, wenn man sein Augenmerk darauf richtet, daß doch das wahrhaft Menschliche und Gültige in diesen Märchen lebt.
H. Becher SJ

## Jugendschriften

*Eismann, Peter:* Der junge Tag. Ein Jungenbuch. (240 S.) Donauwörth 1955, Ludwig Auer, Cassianeum. DM 9,80.
Ausgehend von den Kardinaltugenden kommt Eismann in diesem neuen Buch zu allen Fragen, die ein religiös aufgeschlossener Junge stellen mag. Religiöses Streben, Gebetserziehung, Bibellesung, Beichtpraxis, Berufsentscheidung — all das wird in jugendhafter Art behandelt. Das Buch hätte sicher durch eine straffe Gliederung und ein Sachregister nur gewonnen. Doch auch so wird es seinen Dienst tun: Junge Menschen näher zu Christus zu führen.
R. Bleistein SJ

*Thurmair-Mumelter, Maria-Luise:* Fünf Paar Kinderschuhe. Erlebtes und Erschautes vom Laufstall bis zum Schulanfang. (238 S.) Freiburg 1956, Christophorus Verlag Herder. DM 8,80.
Nicht in der Neuheit dessen, was von diesen fünf Kindern, ihren Taten und Untaten, ihren Einfällen und Unfällen berichtet wird, liegt der Reiz dieses Buches. Es liegt in der beglückenden Liebe und Aufnahmefähigkeit, in der Klugheit und der erzieherischen Zurückhaltung der erzählenden Mutter und in ihrer echten und selbstverständlichen Frömmigkeit. Man sollte das Buch jeder jungen Mutter schenken.
H. Becher SJ

*Damjan, Mischa:* Pony das Seepferdchen. Eine lustige Geschichte von allerlei Meerestieren. Mit Zeichnungen von Willi Rölli. (168 S.) Köln 1957, Benziger. Ln. DM 6,80.
Das groß gedruckte und hübsch ausgestattete Buch macht die kindlichen Leser mit dem Leben der Meerestiere bekannt. Dabei wird die Welt der Tiere in Wort und Bild reichlich vermenschlicht. Doch erlaubt das auch wieder, sittliche Maßstäbe in die Erzählung einzuführen und eine erzieherische Wirkung zu erzielen. Die Kleinen werden mit Spannung und Freude die Abenteuer des tapferen Seepferdchens miterleben.
F. Hillig SJ

# Urkirchenromantik

LUDWIG HERTLING SJ

Urkirche und Urchristentum haben von jeher auf die Historiker eine Anziehungskraft ausgeübt, wie kaum ein anderer Teil der Menschheitsgeschichte. Fast im Übermaß; denn es ist kaum zu leugnen, daß die den altchristlichen Quellen von Forschern aller Richtungen zuteil gewordene liebevolle Beschäftigung unsere Kenntnis von den ältesten Zeiten der christlichen Religion nicht immer gefördert hat.

Solche Zeiten pflegen eine gewisse sehnsüchtige, mit Idealisierung verbundene Rückschau hervorzurufen, also das, was wir mit einem, allerdings etwas die Bedeutung des Wortes verfälschenden Ausdruck als Romantik bezeichnen.

Nicht alle Romantik ist von vornherein verwerflich. Der Historiker soll sogar eine gewisse romantische Fähigkeit besitzen; er soll imstande sein, sich in alte Zeiten und in die damals handelnden Personen liebevoll hineinzudenken. Wenn Gertrud von Le Fort von Historikern spricht, die „dabei gewesen" sind und andern, die „nicht dabei waren", so ist jedenfalls der Historiker vorzuziehen, der „dabei gewesen" ist. Das gilt ganz besonders für die Erforschung des Urchristentums. Ein Historiker, der imstande ist, die Ignatiusbriefe oder die Perpetua-Akten ohne innere Bewegung zu lesen, täte besser daran, sich mit dem Siebenjährigen Krieg oder mit der Entdeckung Australiens zu beschäftigen als mit den ersten christlichen Jahrhunderten.

Verständnisvolles Einfühlen ist für die Kenntnis des Urchristentums berechtigt und notwendig. Nur darf es nicht in Übertreibung und falsche Idealisierung ausarten. Solche übertreibende Urchristentums-Romantik hat es schon in frühen Zeiten gegeben. Ihre älteste Form könnte man als Katakomben- oder Martyrer-Romantik bezeichnen. Sie hatte ihre erste Blütezeit im 6. und 7. Jahrhundert, als die unzähligen legendären Passionen geschrieben wurden, als der erste Teil des Liber Pontificalis entstand. Diese Literatur schwelgte in großen Zahlen von Martyrern, unglaublichen Torturen, Wundern und Massenbekehrungen. Die Martyrinnen stellte man sich als jugendschöne gottgeweihte Jungfrauen oder Bräute vor, die Martyrer als mutige Knaben und blühende Jünglinge. Diese Martyrerromantik verschwand nie ganz, sie erhielt sogar im 17. Jahrhundert einen neuen Auftrieb, als die römischen Katakomben wieder entdeckt und neu erforscht wurden. Damals

glaubte man, überall die alten Legenden bestätigt zu finden. Diese neuere „Katakomben"-Begeisterung hat im 19. Jahrhundert in Wisemans unsterblichem Roman Fabiola ihren literarischen Ausdruck gefunden.

Diese Katakomben-Schwärmerei ist natürlich vom geschichtlichen Standpunkt aus zu beanstanden, dem religiösen Leben der Gläubigen schadet sie wenig. Sie ist höchstens insofern bedauerlich, als sie den Blick von den gesicherten historischen und archäologischen Tatsachen abzieht. Außerdem schlägt jede derartige Begeisterung leicht in ihr Gegenteil um. Manche schließen gleich, wenn sie hören, daß Cäcilia keine Braut war und nicht im Bad erstickt wurde: also hat es überhaupt keine Martyrin Cäcilia gegeben.

Viel bedenklicher ist eine Art von Urkirchen-Romantik, die mehr aufs Ganze geht und sich die Zeit des werdenden Christentums in einem verklärten Licht vorstellt, mit der unvermeidlichen Begleitvorstellung, daß die Kirche seitdem von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunken, im Lauf der Zeit entartet sei. Wer in dieser Vorstellung befangen ist, denkt sich die christliche Religion als einen Lichtstrahl, dessen Wärme und Leuchtkraft mit dem Quadrat der Entfernung von der Quelle abnimmt. Er meint, wenn der Religion überhaupt noch zu helfen ist, dann müsse sie auf ihre ursprünglichen Formen zurückgeführt werden: Zurück zum Urchristentum! Fast alle abwegigen Strömungen und Irrlehren in der Kirche haben damit begonnen, daß sie auf irgendeinem Gebiet re-formieren, das heißt, auf die vermeintliche ursprüngliche Reinheit zurückführen wollten. Dabei spielt immer die optische Täuschung mit, daß man das Unentwickelte, das Primitive, leicht als das Reinere, Bessere ansieht.

Schon das wäre ein Irrtum, wenn man sich das älteste Christentum als eine Zeit besonderer, später nie mehr erreichter Glaubensstärke und Glaubensreinheit vorstellte. Es hat vielmehr gerade auf dem Gebiet der eigentlichen Glaubenslehre lang gedauert, bis sich klare und feste Normen durchgesetzt hatten. Die gnostischen Strömungen, die schon in der apostolischen Zeit in die jungen Gemeinden eindrangen und im 2. Jahrhundert zu einer wahren Flut anschwollen, drohten das in der Lehre der Apostel festgelegte Glaubensgut zu verschlingen. Das Gemeinsame in der sogenannten Gnosis ist, daß sie den Begriff der Offenbarung noch nicht erfaßt hatte. Sie glaubte an der christlichen Lehre und an den christlichen Heilstatsachen weiterbauen zu können wie an einem philosophischen System oder an einer Mythologie. Diese Geisteshaltung war nicht auf die vielen häretisierenden Zirkel beschränkt, sondern drang tief in die Massen des gläubigen Volks ein, soweit wir überhaupt im 2. Jahrhundert schon von Massen sprechen können. Der Wildwuchs der Apokryphen, die vom Ende des ersten Jahrhunderts und durch das ganze zweite entstanden, alle die vielen Pseudo-Evangelien, Pseudo-Apokalypsen und anderen, Glaubensquellen sein wollenden, Schriften legen davon Zeugnis ab. Von dieser ausgebreiteten Literatur, der die gesunde Theologie bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus kaum

etwas entgegenstellen konnte, sind nur Trümmer auf uns gekommen; aber diese sprechen deutlich genug, und wir kennen einige dieser Schriften, die sich außerordentlichen Ansehens erfreuten, wie das Proto-Evangelium Jacobi und den Hirten des Hermas, der sogar beim Gottesdienst vorgelesen wurde, obwohl er nichts anderes ist als eine Pseudo-Apokalypse.

Es wäre falsch zu meinen, daß sich die spätere kirchliche Lehre aus diesem Wust „entwickelt" hätte. So war es nicht. Die „reine Linie", die auf Christus und die Apostel zurückreicht, war immer vorhanden. Die Dogmengeschichte kann das zeigen. Aber die reine Linie war gefährdet. Gefährdet war vor allem der Begriff der Glaubensquellen. Das sogenannte Muratorische Fragment aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, das fast amtlichen Charakter zur Schau trägt, zeigt das Bestreben, den Kanon der Heiligen Schriften zu fixieren und den Wildwuchs von den Offenbarungsquellen zu trennen. Von etwa 180 an setzte dann die eigentliche theologische Gegenwirkung gegen die Gnosis ein. Zwar ist Klemens von Alexandrien stärker vom gnostischen Denken beeinflußt, als ihm selbst bewußt wurde. Aber Irenäus und nach ihm Hippolyt und in etwa Tertullian legten den Begriff der Paradosis, der Apostolischen Überlieferung, des einmal geoffenbarten und darum unveränderlichen Depositum Fidei, fest.

Diese frühen Krisen haben auf die Entfaltung des christlichen Lebens und der katholischen Frömmigkeit ohne Zweifel hemmend gewirkt. Die indirekten Wirkungen kann man noch auf Jahrhunderte hinaus spüren. Denn die werdende Theologie bekam dadurch jenen Charakter der Abwehr, des Schutzes der Rechtgläubigkeit, der Verteidigung des sozusagen abstrakten Lehrgebäudes. Das war notwendig, und gerade diesem Umstand verdanken wir den unvergänglichen Schatz der Schriften der großen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts. Aber es läßt sich kaum verkennen, daß die Auswertung der Glaubenswahrheiten, ihre Beziehungen zum Menschen und seinem persönlichen religiösen Leben, einstweilen noch hinter der fortschreitenden Glaubenserkenntnis zurückblieb, wenigstens insoweit dies seinen Niederschlag in schriftlichen Zeugnissen gefunden hat. Das christliche Altertum kannte noch kaum etwas wie eine Theologie der Sakramente, eine Theologie der Kirche. Es dauerte bis tief ins Mittelalter, bis die liebevolle Betrachtung der historischen Menschheit Christi in das religiöse Leben der Gläubigen eintrat. Es dauerte noch länger, bis der ganze innere Reichtum des Altarsakraments dem betenden Gläubigen zugänglich wurde. Wenn man es formelhaft zuspitzen will, könnte man sagen: Glauben gelernt haben die Christen im Altertum, aber persönlich beten gelernt erst im Mittelalter.

Es ist nun eine äußerst reizvolle Aufgabe, diesen Prozeß der Festigung, Reinigung und Vertiefung zu beobachten. Das ist es gerade, was die Patristik, das Studium der altchristlichen Literatur, so anziehend macht. Der Historiker muß dabei immer wieder die Lebenskraft der Kirche bewundern, daß es überhaupt gelungen ist, die in der neutestamentlichen Offenbarung

niedergelegte Lehre nicht nur ungeschmälert zu bewahren, sondern sie, ohne fremde Elemente beizumischen, verstandesmäßig zu durchdringen. Aber er kommt dabei doch immer wieder zu dem Schluß, daß die Kirche in der Auswertung und Zugänglichmachung der Glaubensschätze nicht nur bis zur Zeit der großen Kirchenväter, sondern auch nachher, und gerade noch nachher, ungeheure Fortschritte gemacht hat.

Besonders deutlich wird die Unentwickeltheit des christlichen Lebens im Altertum, wenn wir das Gebiet der kirchlichen Organisation betrachten. Manche möchten freilich gerade darin einen Vorzug sehen, daß die alte Kirche ein Liebesbund gewesen sei ohne starre Rechtsformen. Aber es war nicht so. Schon beim heiligen Paulus ist die Kirche kein bloßer Freundschaftsbund oder ein Verein von Gleichgesinnten. Paulus schließt den Sünder von Korinth aus der Gemeinschaft aus und „übergibt ihn dem Satan"; er widersteht in Antiochia dem Kephas „ins Angesicht"; er trennt sich mit einem „Paroxysmus" von seinem Mitapostel Barnabas, wegen einer Personenfrage. Ein bloßer Liebesbund war die Kirche nie. Das juristische Band der sakramentalen Communio war von Anfang an da, sogar sehr stark verankert, auch im Bewußtsein der Gläubigen. Nur dieses Band, viel mehr als die Gemeinsamkeit der Lehre, und erst recht mehr als ein bloßer Freundschaftsaffekt, hat überhaupt die Kirche als Kirche zusammengehalten. Autorität war vorhanden, die dieses Band zusammenhielt, eher zu viel als zu wenig, das heißt die kirchliche Autorität betätigte sich in den ersten Jahrhunderten in einer Weise, die uns oft unnötig hart und schroff erscheint. Es gab überhaupt nur eine Form der Betätigung: den Ausschluß aus der Communio. Papst Victor am Ende des zweiten Jahrhunderts schloß die Kirchen der Provinz Asia wegen einer uns geringfügig erscheinenden Abweichung im Ritus von der Gemeinschaft aus. Das war damals ein bedeutender Teil der Gesamtkirche, vielleicht ein Viertel der ganzen Christenheit. Papst Stephanus schloß sechzig Jahre später über hundert afrikanische und asiatische Bischöfe aus, darunter den heiligen Cyprian. Auch bei einzelnen Personen, wenn sie sich in irgendeinem Punkt von der Lehre oder Disziplin der Kirche entfernten, gab es immer nur eine Lösung: sie wurden abgesetzt und hinausgeworfen (apelaunein, hinaustreiben, der stehende Ausdruck im Griechischen), besonders in Rom, angefangen von den frühen Gnostikern, Kerdon, Valentin, Marcion, zu Florinus und Blastus, den beiden Theodot, Sabellius. Die Ausstoßung des großen Origenes durch den Bischof von Alexandria erscheint uns unnötig hart, wenn nicht geradezu ungerecht. Wir haben auch den Eindruck, als ob mit etwas mehr Liebe und Verständnis sowohl das Schisma Hippolyts als der Abfall Tertullians zu verhindern gewesen wären. Manches mag uns nur so scheinen, weil unsere Quellen so lückenhaft sind, daß wir die näheren Umstände nicht kennen; aber der Fälle sind zu viele, als daß wir zweifeln könnten, daß das Recht da war und sehr streng, zu streng in vielen Fällen gehandhabt wurde.

Was die Bischöfe antrieb, ihre Gegner so hart zu behandeln, war gewiß Eifer für den Glauben und für die gute Sache. Aber wir vermissen dabei nur zu oft nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit. Der Brief, den Papst Cornelius an den Bischof von Antiochia schrieb, erscheint uns mit seinen persönlichen Schmähungen über Novatian geradezu kleinlich, wenn wir auch nicht beweisen können, daß es Verleumdungen waren, wie manche moderne Kritiker meinen. Dabei war Cornelius nach den Worten Cyprians noch ein Sacerdos pacificus. Die Auslassungen Firmilians von Cäsarea über Papst Stephanus sind nichts anderes als ein Wutausbruch, und doch hat Cyprian dieses Schreiben in die Ausgabe seiner Briefsammlung aufgenommen. Als Marcion dem Bischof Polykarp von Smyrna auf der Straße begegnete und höflich grüßte, rief ihm der Schüler des Liebesjüngers Johannes zu: „Ich kenne dich, den Erstgeborenen Satans".

Vielleicht war solche Schroffheit in den Anfängen der Kirche notwendig. Aber sie hat sicher auch dazu beigetragen, daß wir in den ersten Jahrhunderten fortwährend von Auflehnung, Spaltung und Schismen hören und so selten von Versöhnung und Unterwerfung.

Wenn wir die Kirche als das betrachten, was sie ist und was sie von Anfang an sein wollte, nämlich als Seelsorge-Institut, dann dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß die eigentlich seelsorglichen Einrichtungen auf lange Zeit hinaus noch sehr unvollkommen waren.

Die gottesdienstlichen Verhältnisse waren, wenigstens im vierten Jahrhundert, wo wir sie besser kennen, nicht ideal. Die Kirchen waren sehr klein. Wir kennen sie besonders gut aus Nordafrika, damals einer der blühendsten Kirchenprovinzen, wo noch viele Kirchen in den Grundrissen erhalten und sorgfältig ausgegraben und gemessen sind. Die größten, zwei in Karthago, sind nicht größer als eine heutige mittlere Stadtpfarrkirche. In manchen Bischofsstädten gab es nur eine einzige Kirche im Ausmaß einer heutigen Dorfkirche. Auch in Rom war das nicht anders. Die großen Cömeterialbasiliken, St. Peter und St. Paul, lagen außerhalb der Stadt, und die Bischofskirche, der Lateran, ganz am Rand. Die Kirchen im bewohnten Stadtgebiet waren alle klein. Wenn man nun bedenkt, daß in jeder Kirche (wohl bis ins fünfte Jahrhundert) nur ein Gottesdienst gehalten wurde oder gar, wie im griechischen Orient, nur ein Gottesdienst in einer einzigen Kirche, dann können wir ausrechnen, wieviele Leute am Sonntag die Kirche besuchten. Die christliche Bevölkerung von Antiochia zur Zeit des heiligen Chrysostomus schätzt man auf 100000. Wenn die einzige Kirche, in der Gottesdienst stattfand, selbst 10000 Menschen gefaßt hätte, so blieben doch 90% ohne Gottesdienst. In Rom war es nicht viel besser. Von den Titelkirchen dürfte kaum eine tausend Menschen gefaßt haben. Wir stehen also vor der Alternative: entweder waren die Christengemeinden wesentlich kleiner als wir sie uns nach den niedrigsten Schätzungen vorstellen, und das ist aus vielen Gründen unwahrscheinlich, oder ein sehr großer Teil der Christen nahm kaum das eine oder andere Mal im Jahr an Meßopfer oder Predigt teil.

Wenn das im vierten Jahrhundert so war, dann kann es im dritten nicht viel besser gewesen sein, sondern eher schlechter. Die Gemeinden waren zwar noch weniger groß, aber der zur Verfügung stehende Kirchenraum muß im Verhältnis noch geringer gewesen sein. Wohl wurden schon im dritten Jahrhundert wirkliche Kirchen gebaut, aber doch auch noch Zimmer in Privathäusern benützt, und diese konnten natürlich nur wenige Gläubige fassen. Ein Kirchengebot, am Sonntag der Messe beizuwohnen, gab es noch nicht. So konnte es nicht ausbleiben, daß manche Christen vielleicht Jahre lang keine Kirche von innen sahen. Als Plinius im Anfang des zweiten Jahrhunderts, also noch ganz nahe an der apostolischen Zeit, seine Untersuchungen anstellte, fand er Leute, die erklärten, sie seien einmal Christen gewesen, aber jetzt nicht mehr, seit drei oder mehr, sogar seit zwanzig Jahren. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß diese Leute gelogen hätten, auch nicht daß sie förmlich abgefallen wären; sie waren einmal getauft worden, hatten sich aber seit Jahren nicht mehr beim Gottesdienst sehen lassen.

Wenn allerdings der heilige Hieronymus seinen Paulus den Einsiedler fast hundert Jahre bis zu seinem Tod in der Wüste leben läßt, ohne jemals einen Menschen zu sehen, also auch ohne Gottesdienst und Sakramentenempfang, so wundert es uns, daß weder er noch anscheinend seine Leser daran Anstoß nahmen. Denn bei den ägyptischen Mönchen des vierten Jahrhunderts, auch bei den Einsiedlern, war sonntäglicher Gottesdienst und Sakramentenempfang die Regel.

Der Gottesdienst war eben noch nicht auf seelsorgliche Bedürfnisse eingestellt. Die Liturgie war zu selten und wohl auch zu lang. Zwar fiel das Anhören von endlosen Lesungen den antiken Menschen nicht so schwer wie den heutigen, weil sie ganz einseitig zum Sprechen und Hören erzogen waren. Aber die choreographische Gestaltung des Gottesdienstes fehlte noch fast ganz. Jahrhundertelang gab es überhaupt noch keine liturgischen Gewänder. Noch im Jahr 404 wurde dem heiligen Chrysostomus, Bischof der Reichshauptstadt Konstantinopel, von seinen Mitbischöfen zum Vorwurf gemacht und als Eitelkeit ausgelegt, daß er sich vor dem Gottesdienst ein eigenes Festkleid anziehen ließ. Es gab noch keine Orgel, keinen Gesang. Das einzige war abwechselndes Rezitieren von Psalmen. Wenn heute manche auf die hochentwickelten liturgischen Formen des sechsten, siebenten, achten Jahrhunderts zurückgreifen wollen, so ist dagegen nichts einzuwenden; nur ist das nicht mehr Urchristentum, sondern Mittelalter.

Manche stellen sich die ersten christlichen Jahrhunderte auch insofern zu ideal vor, als sie meinen, es hätte damals keine oder fast keine Sünden und Laster gegeben. Wer das glaubt, der lese etwa Hippolyts Schilderung von der Laxheit in der „Sekte der Callistianer", womit er die rechtmäßige römische Kirche bezeichnet, von der er sich getrennt hatte. Natürlich ist das eine böswillige Satire, und manches darin scheint geradezu erfunden zu sein; aber eine Satire, die wirken soll, setzt einen Kern von Wahrheit voraus. Oder

wenn man Hippolyt als parteiischen Zeugen ablehnen will, dann nehme man Cyprians De Lapsis oder was Gregor der Wundertäter über die Christen seiner Zeit schreibt. Man kann sich allerdings damit helfen, daß man sagt, das seien Zeugnisse aus dem dritten Jahrhundert. Damals sei die Kirche eben schon entartet und verweltlicht gewesen. Das eigentliche reine, ideale Goldene Zeitalter reiche nur etwa bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

In diesen siebzig bis achtzig Jahren, vom Ende des Neuen Testaments bis etwa zu Justin, hat allerdings die Phantasie reichen Spielraum, weil wir fast keine Quellen besitzen. Wir haben zwar wertvolle Stücke gerade aus dieser Zeit, den Clemensbrief und die Ignatiusbriefe, die besonders dadurch wichtig sind, daß sie uns die Kontinuität der kirchlichen Organisation, namentlich des Bischofsamtes, aus der Apostolischen Zeit zeigen; aber über die allgemeinen Zustände, das religiöse Leben der Gläubigen, geben sie uns wenig Aufschluß. Es ist darum geschichtlich nicht möglich, für diese wenigen Jahrzehnte ein Idealbild zu konstruieren und dann zu behaupten, die Kirche sei von etwa 150 an von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunken. Die Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß die Parabel vom Unkraut im Weizen auch für diese quellenarme Zeit ebenso gilt wie für die Zeit vorher und nachher.

Sollen wir also das Urchristentum nicht mehr bewundern und hochschätzen? Es war also kein Heldenzeitalter, die Kirche war niemals, auch nicht in den Anfängen, rein und fleckenlos? — Ja und Nein. Wir sollen das Urchristentum so betrachten, wie wir die Kindheit eines großen Mannes betrachten, wobei wir uns über manche Züge freuen, die schon die zukünftige Größe andeuten und vorbereiten. Wir sollen uns aber nicht in diese Kindheit verlieben und dann übersehen, was der Mann später wirklich geleistet hat. Es gibt zwar Menschen, bei denen die Lebenskurve abnormal verläuft, wo der Höhepunkt der Leistung schon sehr früh liegt, sogar schon im zweiten Lebensjahrzehnt, wie das bei manchen Künstlern der Fall war. Und bei den meisten wird in einem gewissen Alter Vitalität und Schaffenskraft nachlassen. Bei der Kirche verläuft hingegen die Lebenskurve ständig ansteigend, wenn auch von Schwankungen unterbrochen, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der äußeren Ausbreitung, wo das ständige Wachstum mit Händen zu greifen ist, sondern auch was die innere Bereicherung, den Zuwachs an neuen, unvergänglichen Werten angeht.

Man könnte für die ganze Kirchengeschichte zwei Arten von Geschichtsauffassung unterscheiden: die eine, die man als pessimistische bezeichnen könnte, die sich die Lebenslinie der Kirche vom Urchristentum angefangen als absteigend denkt, wenn auch von vorübergehenden Höhepunkten unterbrochen, und die andere, optimistische, die der Parabel vom Samenkorn folgt und in der ganzen Geschichte der Kirche ein Wachstum des Baumes nach innen und außen sieht. Vom geschichtlichen Standpunkt aus verdient jedenfalls die optimistische Auffassung den Vorzug.

# Jochen Klepper und Robert Musil in ihren Tagebüchern

HUBERT BECHER SJ

Vergleiche sind gefährlich. So sehr sie zu erhellen vermögen und Verborgenes entdecken lassen, so leicht verführen sie auch, Nebensächlichem und Seltsamem eine falsche Bedeutsamkeit zu verleihen, durch Überraschungen zu verwirren und das Eigentümliche und unwiderruflich Einmalige zu übersehen.

* * *

Dies gilt es zu bedenken, wenn man die Tagebücher Jochen Kleppers und Robert Musils einander gegenüberstellt.[1] Neben dem gebürtigen Schlesier, seinem inneren Wesen nach begeisterten Preußen, dessen große Leistung „Der Vater", die dichterische Verklärung des Soldatenkönigs Friedrich Wilhelm I., ist, steht der Österreicher, neben dem Protestanten der anscheinend Ungläubige von katholischer Herkunft, neben dem ehemaligen Theologen und mit Bewußtsein protestantischen Dichter der ehemalige Kadett, Naturwissenschaftler und um die Philosophie bemühte freie Schriftsteller. Kleppers Tagebücher umfassen knapp 11 Jahre, diejenigen Musils reichen von 1898 bis 1942. Klepper schreibt gewissenhaft fast täglich, von 1933 ab unter biblischem Vorspruch. „Vielleicht enthält sein Tagebuch die schönsten Seiten, die er geschrieben hat" (R. Schneider). Musil trug in vierzig Kladden unregelmäßig Einfälle, halbe Gedanken ein, die nur in mühsamer Arbeit nach der Zeit geordnet werden konnten. Der Herausgeber Kleppers ließ alles weg, „was nur privat, tagbedingt und ohne Zeugniswert für den Menschen, das Werk, den Glauben und die Zeit schien" (1137), ließ sich also von einem geistigen Bild leiten. Bei Musil sind nur seine Auszüge aus seiner Lektüre weggefallen, alles andere wurde veröffentlicht, ohne Rücksicht darauf, ob es für den Verfasser peinlich sein könnte (und manches ist peinlich). Angefügt wurden alle theoretischen Äußerungen in Aufsätzen, Aufsatzentwürfen, Reden, so daß man sagen kann, daß hier nichts ausgeschlossen wurde. Musil erreichte ein Lebensalter von 62 Jahren (1880 bis 1942); Klepper (1903—1942) wurde $39^1/_2$ Jahre alt. Jener starb an einer Krankheit am 15. 4. 1942; dieser suchte mit seiner jüdischen Frau und ihrer jüngeren Tochter Renate in der Nacht vom 10. auf den 11. 12. 1942 gemeinsam den Tod durch eigene Hand.

Noch andere Unterschiede könnten gefunden werden. Die einzelnen haben

[1] *Klepper Jochen,* Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932—1942. Mit einem Geleitwort von Reinhold Schneider herausgegeben von Hildegard Klepper. Auswahl, Anmerkungen und Nachwort von Benno Mascher (1172 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlagsanstalt, DM 19,80. — *Musil Robert,* Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden. Herausgegeben von Adolf Frisé (963 S.) Hamburg 1955, Rowohlt-Verlag, DM 36,—.

nicht gleiches Gewicht. Sie verraten verschiedene Persönlichkeiten und darum auch ein eigenes dichterisches Sein, aber keiner ist so geartet, daß er die Gefahr naherückte, daß ein Vergleich das eigene Dichterwesen verundeutlichte.

* * *

Viel größer sind die Gemeinsamkeiten. Musil und Klepper sind nicht nur im allgemeinen Zeit-, sie sind auch Schicksalsgenossen. Klepper wurde verfolgt und ein Opfer der politischen Mächte; Musil starb in der freigewählten, dann aber doch aufgezwungenen Verbannung einsam und verlassen in der Schweiz. Beide standen gegen den Geist der Zeit, und ihr dichterisches Bemühen ging auf die Rettung der bedrohten Grundlagen des einzelmenschlichen und des gemeinschaftlichen Lebens. Wenn auch Klepper geistliche Gedichte schrieb, war doch der Roman seine Form, wie es bei Musil der Fall war. Der Gang in die Geschichte bedeutete für Klepper das Suchen nach der vorbildlichen Gestalt, die auch für Musils kritisches Dichten hinter seinen Personen und Stoffen stand. Beide litten an der Verkennung, an den Mühen ihres geistigen Schaffens, an gesundheitlicher Not und an Armut und Sorge für ihr irdisches Auskommen, und das so häufige Wiederkehren der Klagen macht die Lesung der Tagebücher oft zur Qual. Auch wenn für Klepper der sichtbare und wirtschaftliche Erfolg die Möglichkeit naherückte, ein „wohlhabender Autor" (4. 10. 1938, S. 659) zu werden, bedrohte doch die Gesetzgebung immer mehr auch seine Zukunft. So schufen beide aus innerer und äußerer Bedrängnis. Als Übereinstimmung kann schließlich auch gelten, daß beide Dichter sich eigentlich nur in einem einzigen Werk ganz auswirkten. Die Anfänge des „Ewigen Hauses" Kleppers, der Geschichte der Katharina von Bora, sind unter den Eindrücken der Verfolgungsjahre doch nur eine sehr schwache Leistung. „Die Verwirrungen des Zöglings Törleß" (1906) Musils stehen trotz ihrer Meisterschaft weit unter dem unvollendeten „Mann ohne Eigenschaften". Erst recht treten die übrigen Werke Musils zurück, obwohl auch sie die Klaue des Löwen verraten.

Die Tagebücher ermöglichen uns einen tiefen und vielfältigen Einblick in das Werden des dichterischen Werkes. Darüber hinaus sind sie ein Bild der Dichter selbst. Dies ist auch für die Erkenntnis des Werkes wichtig, das ja als Schöpfung den Charakter des Urhebers widerspiegelt. Beide Dichter dachten nicht an eine Veröffentlichung ihrer Bekenntnisse.[2]

So dürfen wir die Aussagen als unbedingt aufrichtig hinnehmen. Da selbst der kritische Musil gesteht, daß es auch wunderbare und überraschende Nachlässe gebe (806), können wir aus ihnen viel für die Erkenntnis erhoffen.

Bei der Auswertung der Tagebücher müssen für uns alle jene Erkenntnisse unberücksichtigt bleiben, die außerhalb der künstlerischen Welt stehen. Wir

[2] *Klepper:* das Tagebuch wird mit mir verschwinden (15. 3. 1936, S. 341); *Musil:* „Ich bin der einzige Dichter, der keinen Nachlaß haben wird. Ich wüßte nicht wie" (1941, S. 7). „Nicht umsonst hat schon das Wort Nachlaß einen verdächtigen Doppelgänger in der Bedeutung, etwas billiger zu geben. Auch der Nachlaß des Künstlers enthält das Unfertige und Ungeratene, das Noch nicht — und das Nichtgebilligte. Außerdem haftet ihm die peinliche Berührung mit Gemächern an, die nach dem Ableben des Besitzers der öffentlichen Besichtigung preisgegeben waren" (806).

haben kein Urteil zu fällen über die moralische oder religiöse Größe oder Fragwürdigkeit der Personen. Das gilt insbesondere bei Klepper, dessen Aufzeichnungen im strengen Sinn eine Geschichtsquelle für die Jahre 1932 bis 1942 sind. Das gesellschaftliche, künstlerische, kirchliche, politische Leben und seine Schicksale werden hier von einem Menschen mitgeteilt, der in aller Aufrichtigkeit berichtet, seine Leiden schildert, seine Hoffnungen immer gern niederschreibt, sich stets bemüht, gerecht zu bleiben, bis er schließlich das Opfer der Verfolgung wird. Vielleicht ist dies alles sogar wichtiger als die literarische Betrachtung, deren Anlaß seine Tagebücher sind.

## JOCHEN KLEPPER

*Leben.* Jochen Klepper wurde am 22. März 1903 in Beuthen a. d. Oder geboren. Er begann evangelische Theologie zu studieren und predigte auch einmal (1927; 27. 1. 1935, S. 234) statt seines erkrankten Vaters. Jochen fühlte sich aber zum Dichter berufen. Dieser Umstand führte zusammen mit der Heirat mit einer 11 Jahre älteren Jüdin, die zwei Kinder in die Ehe brachte, zum Bruch mit dem Elternhaus, unter dem Klepper auch nach dem Tod des Vaters bis zur schließlichen Versöhnung mit der Mutter 1937 litt. 1931 suchte er sich eine Stellung in Berlin zu schaffen, wohin ihm bald seine Frau nachfolgte, die weithin den Lebensunterhalt, zu seiner Verdemütigung und Beschwernis, aus ihrem ziemlich bedeutenden Vermögen bestritt. Klepper fand einen Posten im Funkhaus, dessen Hetze seiner besinnlichen Natur zuwider war, verlor ihn bald durch die Revolution, kam im Ullstein-Verlag, in bedrückender Abhängigkeit, unter, bis er auch hier wegen seiner Ehe entlassen werden mußte. Ein erster, aus der Heimat geschöpfter Roman „Der Kahn der fröhlichen Leute“ ließ vorübergehend die Möglichkeit, beim Film Verdienst und Stellung zu finden, auftauchen; aber jetzt und auch später scheiterten solche Bemühungen an der geistigen Wesensverschiedenheit des Dichters und des Filmgewerbes. Doch hatte sein Roman den Leiter der Deutschen Verlagsanstalt in Stuttgart, Dr. Kilpper, auf sein junges Talent aufmerksam gemacht. Er übernahm schon im voraus sein neues Werk „Der Vater“ und gewährte ihm durch großzügige Vorauszahlungen wirtschaftliche Erleichterungen und die Genugtuung, nicht ganz von seiner Frau leben zu müssen. Da sich die Vollendung des Buches wegen der äußeren Störungen und der inneren Schwierigkeiten hinauszögerte, der Verlag den allzugroßen Umfang des Werkes gekürzt wissen wollte, konnte „Der Vater“ erst am 4. März 1937 erscheinen. Drei Wochen darauf wurde Klepper aus der Schrifttumskammer ausgeschlossen. Er erreichte nur mit Mühe und dank dem Mitwirken zahlreicher Freunde unter demütigenden Bedingungen (Vorzensur), daß er doch noch weiter arbeiten und daß sein Buch weiter verkauft werden durfte. Es war anfangs ein großer Erfolg, dann ließ der Verkauf nach, um dann ständig und steil anzusteigen, da die Leserschaft in ihm einen politischen und menschlichen Trost suchte und fand. Auch ein Band geistlicher Lieder und zwei Bücher, die Friedrich Wilhelm I. in seinen Briefen und Bildern und in seinem Verhältnis zu den „Stillen im Lande“ darstellten, ferner eine Reihe von Aufsätzen fanden Anklang. Klepper wurde ein gesuch-

ter Autor, der auch wirtschaftlich gesichert war, sich aber auf den Rat der Ministerien und Kammern persönlich völlig zurückhalten mußte.

Das äußere Gelingen wurde indes stark und immer wesentlicher beeinträchtigt durch anderes Leid. Eigene Kinder blieben Klepper versagt, was ihn sehr niederbeugte. Während das innere Einvernehmen mit seiner Frau Hanni sich immer mehr vertiefte, standen ihm deren beide Töchter, Brigitte und Renata, fremd gegenüber. Die Tagebücher scheinen zu verraten, daß er anfangs keinen Weg zu ihren Herzen fand und daß er auch kaum versuchte, ihnen Vater zu sein. So blieb sein Verhältnis wenigstens mit der älteren Brigitte, während sich zu der fröhlicheren und aufgeschlosseneren Renata allmählich eine wahre und beglückende Vater-Tochter-Liebe entwickelte. Um so härter trafen ihn dann die sich immer mehr steigernden Nöte und Sorgen durch die offene und geheime Judenverfolgung. Sie verdüsterten sein Gemüt, machten ihn immer weniger fähig zu arbeiten, so daß der Plan, den Roman des ersten protestantischen Pfarrhauses, den Lutherroman „Das ewige Haus", in dessen geistiger Mitte Katharina von Bora stehen sollte, zu schreiben, nicht über erste Studien und Anfänge hinauskam.

Schon 1933, als die ersten Judengesetze veröffentlicht wurden, die den Juden die Verfügung über ihr Eigentum nahmen, erwog Hanni den Selbstmord, der auch ihren Mann stark beschäftigte.[3] Dieser erste Sturm ging vorüber; es gelang wenigstens zum Teil und vorläufig das Vermögen zu erhalten. Der wirtschaftliche Erfolg des Dichters wird auch zu größerer Beruhigung beigetragen haben. Da die Stellung der jüdischen Frau in den Mischehen zuerst noch gesichert war, bedrohte die Verfolgung nur die Kinder. Es gelang 1939 vor Ausbruch des Krieges, Brigitte ins Ausland zu schicken. Renata sollte mit ihr auswandern; weil sie krank war, blieb sie zurück. Es war aber im Grund ein Vorwand, um das geliebte Kind behalten zu können (2. 9. 1940, S. 918).

Der Krieg führte dann die Katastrophe herbei. Zwar erlebte Klepper noch die Freude, daß sich seine Frau am 18. 12. 1938 und Renata am 9. 6. 1940 taufen ließen. Aber die Verfolgung wurde von Tag zu Tag ernster. Den immer drohenderen Gesetzen suchten die Eltern durch neue Versuche der Auswanderung Renatas in die Schweiz oder Schweden zu entgehen. Gleichzeitig erwogen die Eltern aufs neue, sich das Leben zu nehmen, wenn es zu einer Deportation der Tochter kommen sollte. Auch Renata äußerte, merkwürdig kühl, den gleichen Entschluß, was die Lage der Eltern erleichterte. Im Dezember kam die Erlaubnis zur Einwanderung in Schweden. Da versagte sich der deutsche Sicherheitsdienst, und in der folgenden Nacht schieden Klepper, Hanni und Renata aus diesem Leben.[4]

*Der Bürger.* Unter die Voraussetzungen des Dichtertums Kleppers gehört zuerst die Tatsache, daß er Bürger ist und Bürger sein will (1. 1. 1933, S. 33; 3. 4. 1933, S. 40 usf.). Er versteht darunter den Menschen, der unter seinesgleichen friedlich und sicher wohnt und lebt. Wenn ihn auch die Berufsarbeit

[3] 14. 6. 1933, S. 71; 18. 6. 1933, S. 74; 23. 6. 1933, S. 75; 25. 6. 1933, S. 76—81; 3. 10. 1933, S. 111.

[4] 20. 10. 1941, S. 969; 17. 11. 1941, S. 984f.; 22. 12. 1941, S. 1004; 24. 12. 1941, S. 1007; 11. 1. 1941, S. 1019; 12. 3. 1941, S. 1042; 22. 3. 1941, S. 1047; 16. 9. 1942, S. 1099f.; 12. 11. 1942, S. 1119; 28. 11. 1942, S. 1124; 8. 12. 1942, S. 1131; 10. 12. 1942, S. 1133.

aus dem Haus führt, lebt er doch eigentlich in seinem Heim, besucht sonntags die Kirche (17. 6. 1934, S. 190), obwohl sie ihn häufig leer läßt, macht Familienspaziergänge, nimmt am Konzert- und Theaterleben teil, feiert die Feste des Jahres, empfängt gern Besuch und schließt sich ab gegen das, was von unten, von oben und von draußen droht. Klepper hat in der so schweren Zeit zwei Häuser gebaut, das erste gehörte zwar seiner Frau, und er fand es bitter, wegen der Erbschaftsbedingungen kein Wohnrecht zu haben.

Als er später Anteil bekam, freute er sich darüber, obwohl es die nationalsozialistischen Gesetze waren, die den Erwerb des Mitbesitzrechtes tunlich erscheinen ließen, was ihm freilich die reine Beglückung vergällte. Um so mehr erhob es ihn, daß er dank seiner Einkünfte das zweite Haus selbst (mit) erstellen durfte. Von Anfang an bemühte er sich mit seiner Frau, die Zimmer recht wohnlich und schön zu gestalten und mit edlen Dingen und gediegenem und schönem Hausrat zu schmücken. Noch auf der letzten Reise, im Oktober 1942, in den Süden Deutschlands, erwarb er unter verhältnismäßig hohen Kosten einen gotischen, segnenden Christus (28. 10. 1942, S. 1115). Besonderen Wert legte er darauf, die Feste des Jahres mit aller nur möglichen Feierlichkeit zu begehen. Das Tagebuch hält bis ins einzelne fest, wie die Zimmer, Tische, Bilder geschmückt waren. Bewußt dachte er bei diesen Bemühungen an die Bildung der Kinder. Auch wenn er Besuch empfing, ordnete er liebevoll und sorgsam alles. Mit einer stolzen Befriedigung verzeichnet er, daß die Gäste sein Haus als „eines der schönsten und stimmungsvollsten Dichterhäuser ganz Deutschlands" rühmen (29. 3. 1940, S. 866). Zwar bringen die politischen Verhältnisse es mit sich, daß ihn jeder Besuch quält (4. 8. 1940, S. 912), daß „die Freundlichkeit, Feierlichkeit, Friedlichkeit, Tätigkeit und Schönheit unseres häuslichen Lebens einem immer mehr ans Herz greift, weil alles in zu tiefen Schmerz getaucht ist" (14. 4. 1942, S. 1054); aber dennoch umfängt das geliebte Haus ihn wieder nach seiner letzten Reise, mit allem Frieden, aller edlen Schönheit, warm und licht (31. 10. 1942, S. 1116). Das Schöne im Haus ist nicht bürgerliches Glück allein, es ist religiöser Herkunft (30. 11. 1941, S. 993).

Diese Bekenntnisse werfen auch das rechte Licht auf seine Dichtungen, in denen der König Friedrich Wilhelm I. als Hausvater gezeichnet wird, der sogar daran denkt, abzudanken und Demokrat und Republikaner in Holland zu werden. Auch der Titel „Das Ewige Haus" weist daraufhin, wie er sich das Glück Luthers und Katharinas von Bora im ersten protestantischen Pfarrhaus dachte.

Nur selten begegnen uns Andeutungen, daß diese bürgerliche Behaglichkeit im friedlichen Besitz von Haus und Garten mit seinen Blumen und Baumgruppen nicht das Wesentliche ist.[5] Im ganzen bleibt das Bürgersein „Fundament seines Wesens" (2. 10. 1932, S. 24).

*Der Untertan.* Dem entspricht Kleppers Haltung zum Staat. Er ist für ihn das große Haus, das allen Bürgern Sicherheit gewährt und der dafür Gehorsam und Untertanengesinnung verlangen kann. Selbstverständlich weiß der Dichter, daß die tatsächliche Obrigkeit ihre Gewalt mißbraucht. Er tadelt es auch, daß die Kirche zu diesem Mißbrauch schweigt und sich vor

[5] 12. 12. 1933, S. 115; 25. 12. 1934, S. 221; 20. 6. 1936, S. 356 f.

dem Staat fürchtet. Aber auch das wird ihn nie bewegen, irgend etwas gegen die Vorschriften des Staates, ja gegen den Ratschlag eines Beamten zu tun. So macht man ihm oft „Obrigkeitsmystik" zum Vorwurf (21. 4. 1939, S. 756). Aber er kann nicht aus Bitterkeit gegen das „dritte Reich" Deutschland den Untergang wünschen, auf Rebellion und Putsch hoffen (3. 9. 1939, S. 798) und findet immer ein Wort der Unterscheidung und der Verteidigung. Ein „heimliches Deutschland" anzuerkennen, ist nicht leicht für ihn, der so positiv zum Staat eingestellt ist (29. 7. 1940, S. 910). Es wundert uns darum nicht, daß er etwa Hindenburg gegenüber das Gefühl grenzenloser Verehrung hegt. „Ein einziges Mal hat unser Volk den Beweis politischer Reife erbracht, als es ihn zum Präsidenten wählte, ihn, den einzig Großen in der modernen deutschen Politik!" (31. 7. 1934, S. 200).

*Der Protestant.* Diese Staatsfrömmigkeit erwächst aus seinem lutherischen Glauben und ist ein Teil seiner religiösen Gesinnung wie sein Verhältnis zu Haus und Heim. Sohn einer Pastorenfamilie, bewahrte sich Klepper immer eine tiefe religiöse Überzeugung. Sie steigerte sich im Lauf der Zeit mehr und mehr, so daß er sich öfters vornehmen muß, sich vor religiöser Schwärmerei zu bewahren (z. B. 7. 6. 1933, S. 67). Anders ist es mit seinem Verhältnis zur Kirche. Zeitweise steht er ihr sogar in Haß und ablehnend gegenüber, ohne daß er aber deswegen in ernste Versuchung käme, den sonntäglichen Gottesdienst auszulassen. Auch wenn er ihn leer läßt, wenn die Pastoren nicht die Zeit verstehen und ihr nicht gewachsen sind, wenn die Kirche gegenüber den Untaten gegen die Juden schweigt, die Menschen mehr als Gott fürchtet, bleibt er in ihr. Je mehr die Zeitläufe die Religiosität stärken (trotz zeitweiliger Vorbehalte gegenüber der allzu staatsfeindlichen Bekennenden Kirche), wächst er in die Kirche hinein, fühlt sich mehr und mehr als einen Verkünder des Wortes und sieht es schließlich als Auftrag Gottes an, nur mehr in ihr seinen Dichterberuf zu erfüllen, während er anfangs ablehnt, bewußt reformatorisch zu schreiben, da er nicht von der Überzeugung loskonnte, daß Gott seine Sache ganz allein führt und nur widerstrebend Instrumente gebraucht (1932, S. 20).

Seine religiöse Gesinnung ist dabei ausdrücklich und in immer gesteigerterer Form vom Sündenbewußtsein geprägt. Verworfen vor Gott stehen, immer nur sündigen können, das ist seine Last, aber auch die Wahrheit und die einzige Möglichkeit, vor Gott zu bestehen. Diese Auffassung stützt sich auf Luther, und wie bei ihm ist die Angst das Zeichen der Erwählung (22. 9. 1935, S. 291). Auch Karl Barth wird erwähnt (28. 12. 1933, S. 136). So furchtbar die Sünde ist, so ist doch ihre Anerkennung der einzige Weg zur Gnade. Der Selbstmord, eine wahre und furchtbare Sünde, gehört zu den Möglichkeiten des Christen. Auch er ist vergebbar. Darum kann sich Klepper noch in seiner letzten Eintragung unter das Bild des segnenden Christus stellen, der um uns ringt (10. 12. 1942, S. 1133). Es ist der Endpunkt einer mühsamen und wechselvollen Gedankenarbeit, in deren Verlauf er vorübergehend sich scheute, zum Abendmahl zu gehen (25. 12. 1941, S. 1008).

Neben dem sich rein hingebenden Sündenbewußtsein spielt das sittliche Leben, die Heiligung eine geringe Rolle. Anfänglich erscheinen Ethik und Religion als zwei völlig getrennte Gebiete, dann wird ihm, vielleicht unter dem Einfluß Reinhold Schneiders, die Heiligung „das Problem seines

Lebens, jener Zusammenfluß von Glaube und Ethik, der gewährt sein könnte — Wirklichkeit werden muß?!" (7. 8. 1939, S. 785; 27. 10. 1939, S. 812f.). Da er in qualvollem Nachgrübeln über den Protestantismus wohl auch bei der Arbeit an seinem Roman in ihm eine Krise entdeckt, „einen Abfall innerhalb des Protestantismus und Luther selbst: Abfall von dem Gottgewirkten, Vordrängen des Menschlichen und Teuflischen" fügt er hinzu: „Ausbleiben der Heiligung; das Kernproblem bis heute, bis ins tiefste Ich!" (31. 7. 1940, S. 911). Dennoch bleibt das Sündenbewußtsein für ihn tiefster religiöser Akt, und er fühlt sich nur im Protestantismus verstanden (28. 4. 1942, S. 1059).

Es kann sein, daß diese Erwägungen durch seine Bekanntschaft mit Reinhold Schneider, Romano Guardini und anderen Katholiken angeregt wurden. Jedenfalls ließen sie ihn über das Verhältnis der beiden Konfessionen nachdenken. Für ihn steht der Katholik noch auf einer Vorstufe des Glaubens, in der Gott dem Menschen noch die Würde beläßt, den furchtbaren Blick auf die Unwürdigkeit der Menschen noch erspart (4. 11. 1935, S. 306). Er kann weder den Gedanken verdienstlicher Arbeit (5. 11. 1935, S. 307) noch die erschreckende Wendung „Sich läutern für die Gnade" ertragen (8. 10. 1938, S. 663). Dagegen freut er sich über die äußere Annäherung der Konfessionen und ist der Meinung seiner katholischen Freunde, daß ein Zusammenfinden nie durch äußere Gründe, sondern nur im Glauben erfolgen könne. Anderseits bedrückt es ihn, daß so viele Protestanten katholisch werden. Er meint, es geschehe, weil die katholische Kirche geschlossener dastehe, während das Wissen um die Kirche im Protestantismus viel geringer sei (20. 3. 1942, S. 1044f.).

*Der Dichter.* Von diesen Voraussetzungen aus werden wir verstehen können, wie Klepper sich als Dichter begreift. Sein Erleben führt hier zu einer Wandlung der Auffassung. Anfangs lehnt er es ab, bewußt reformatorisch zu schreiben, wenn auch die depravierte Kirche der vermutliche Romanstoff der kommenden Zeit werde, da der soziale Roman abgewirtschaftet habe (1932, S. 20). Jede bewußte Steigerung des Künstlerischen ins Religiöse wird von ihm verworfen, wenn ihm auch nichts so herrlich erscheint als die religiöse Wirkung der Dichtung (21. 2. 1933, S. 21f.). Schon 1933 wird ihm aber der Dichterberuf eine religiöse Angelegenheit. Er will den verborgenen und den offenbarten Gott verkünden (4. 2. 1933, S. 37) und nichts sein als ein protestantischer Dichter (29. 3. 1933, S. 46). Dann kommen ihm wieder Zweifel am Sinn dieser protestantischen Dichtung, und der Glaube ist ihm ein Widersacher der Kunst (16. 7. 1933, S. 87; 15. 8. 1933, S. 97f.) Gott ist kein Schriftsteller (22. 8. 1933, S. 101). Aber schon bald findet er die Lösung: Man schreibt als Sünder auch in der Kunst, in der Buße, nicht von der Buße und nicht aus Inspiration (27. 8. 1933, S. 102; 3. 9. 1933, S. 103; 4. 10. 1933, S. 113). Gott ist es, der ihn als Dichter anredet, und er spricht aus, was er von Gott erfuhr, und teilt es den Menschen mit (18. 10. 1933, S. 120). „Anrede Gottes" wird für ihn nun die Formel für alles, was er als Dichter schaut, und er macht sich Gedanken über das Verhältnis von Dichter- und Prophetentum. Von dort ist es nicht weit zu der Überzeugung, daß er in der Kirche, für die Kirche, ja sogar im Auftrag der Kirche des Dichteramtes waltet. Dennoch bekennt er wieder: „Ich habe einen tiefen Widerwillen gegen die

Schönheit religiöser Dichtungen (10. 2. 1934, S. 150). Es kommen ihm Bedenken wegen des Widerspruches schöpferischen Künstlertums und des religiösen Gefühls der Nichtigkeit (27. 5. 1934, S. 186). Er weiß, daß der Kunst das Element des Spiels wesentlich ist, mit dem R. Schneider gebrochen hat, so daß er in einem Bezirk steht, der nicht mehr Kunst ist (11. 1. 1935, S. 230). Bedeutet dies ein Urteil über die Kunst, die damit an die zweite Stelle rückt? (3. 7. 1935, S. 267). Schließlich ist es aber die Formel „Anrede Gottes", die ihm wieder den Gedanken eines religiösen, in der Kirche stehenden Dichters nahelegt (10. 6. 1936, S. 355). Alle andere dichterische Autorität bedeutet nichts mehr für ihn (22. 8. 1937, S. 484). Damit trennt er sich endgültig von Weimar, dessen Bildungsgrundlagen vernichtet sind (6. 9. 1937, S. 495). Auch der Liebesroman (21. 1. 1938, S. 549) und die verlogene Lyrik gelten ihm nichts (3. 1. 1934, S. 141), bis er im Kirchenlied doch wieder nach dem Vorbild R. A. Schröders (17. 6. 1937, S. 466) eine Aussagemöglichkeit findet (4. 10. 1937, S. 508). Immer schärfer wird seine Ablehnung der reinen Literatur (25. 4. 1939, S. 758) und selbst des ihm befreundeten R. Schneiders mit seinen großen monarchischen Utopien und kleinen Auflehnungen (23. 8. 1938, S. 631).

Im Nachsinnen über den christlichen Roman bemerkt er aber auch die Gefahr, das eigentlich Dichterische in sich zu unterdrücken (3. 4. 1940, S. 869). Der Homo religiosus wird zum Zerstörer des Künstlerischen (23. 6. 1940, S. 901). Und wiederum ermöglicht ihm die Kunst, der auf geistige Produktivität angewiesene Beruf, die Not der Zeit, das eigene Unglück zu verwandeln und es als ein noch größeres, größtes, symbolisches Unglück in bezug auf Gott zu begreifen. Das wäre dann eine religiöse Erhöhung (5. 8. 1940, S. 914). Ja, die christliche Kunst besteht dann als göttlicher Auftrag (20. 2. 1942, S. 1036).

Die letzte Erkenntnis geht ihm im Widerspruch dazu bei der Lektüre der kleinen Novellen R. Schneiders auf: „Er in diesen Novellen und ich in meiner Schrift vom christlichen Roman haben einen Schritt getan, der an die Grenze der christlichen Kunst führt, und die wir ungestraft nicht überschreiten dürfen. Wir haben von der Kunst etwas preisgegeben, was der Glaube gar nicht von uns fordert, vielmehr weist er uns darauf zurück; aber aus uns selbst können wir dieses blühende, freie, schöpferische Künstlerische gar nicht wiedererlangen. Beide nehmen wir eine eigentümliche Zwitterstellung ein; beide sind wir in der Gefahr des Verlöschens" (14. 5. 1942, S. 1062f.). Der Gedanke liegt nahe, daß die Überzeugung von der Allwirksamkeit Gottes, seiner Anrede an den Dichter, der nur antwortet, zu einer Verwischung der Grenzen zwischen Kunst und Religion geführt und bei Kleppers religiöser Radikalität die Selbständigkeit des dichterischen Schöpfertums zerstört hat.

## ROBERT MUSIL

*Leben.* In Robert Musil begegnet uns eine ganz andere dichterische Persönlichkeit. Er wurde am 6. 11. 1880 in Klagenfurt geboren, wurde vorübergehend, wohl wegen seiner Widersetzlichkeit in eine Kadettenanstalt gegeben, verließ aber den Soldatendienst vor seiner Beförderung, wurde

Ingenieur und war Assistent an der technischen Hochschule Stuttgart, wechselte wieder seinen Beruf und studierte in Berlin Philosophie und Psychologie, doktorierte 1908, kam 1911 als Bibliothekar an die Technische Hochschule in Wien, verließ 1938 Österreich und starb, einsam und kaum gekannt am 15. 4. 1942 in Genf. Schon diese Lebensbahn läßt ahnen, daß der Dichter keinen äußeren Halt wollte und fand, daß er sozusagen außerhalb der wohlbeheimateten Umgebung stand, deren inneres Wesen er in seinen Büchern, vor allem im „Mann ohne Eigenschaften" zu ergründen und darzustellen suchte.

Musil, der sich schon 1898 auf den ersten Seiten seines Tagebuchs monsieur le vivisecteur nennt (25), wird in seinem Leben und Wirken durch ein einziges Grunderlebnis bestimmt, das der Erstarrung und des Toten in der menschlichen Gesellschaft seiner Zeit. In der Welt besteht die absolute Herrschaft der Routine, der Ideen von gestern (216). Sie ist hoffnungslos der Mittelmäßigkeit verfallen. Die Durchschnittsmenschen aber sind die Bazillenträger aller Greuel (196). Nicht der böse Geist, sondern die böse Geistlosigkeit zerstört (399), die Bürokraten im Staat, in der Kirche, im Sozialismus sind der Erbfeind (285). Nicht an den unmoralischen, sondern an den moralischen Bürgern ist Deutschland zugrunde gegangen (261).

*Religion.* Zunächst ist am Verhältnis zur Religion zu zeigen, wie Musil zu dieser Haltung kam. Seine Großeltern waren katholisch. Es herrschte wie im alten Österreich überhaupt die Tonleiter: Vater, Landesvater, Gottvater. Aber der Katholizismus war tot und wurde nicht ausgeübt. Vielleicht herrschte eine Art Theismus, eine Art Gut- und Ordentlichsein, vielleicht auch eine Scheu, viel von Gott zu sprechen, vielleicht auch eine Art Vertrag zwischen der weicheren Mutter und dem von Darwin beeindruckten Vater (490). So wuchs schon der Sohn, Roberts Vater, ohne Glauben auf und war ohne Religion (488). Daß sein Streben dennoch Größe hatte (438), konnte den Sohn erst recht beeinflussen. Von der Stellung der Mutter zur Kirche spricht er nicht, sie übte aber offenbar auf ihn einen erzieherischen Terror aus, den ihr der von Natur heftige Knabe (462) nie vergaß (177, 488). Da man in seinem Haus keine Religion übte und es keinen Ersatz gab (178), offenbar auch nicht in Form des ungeschickten, religiösen Moralunterrichtes, der das Gutsein zu etwas Lächerlichem machte (251), da die Väter die Moral im Munde führten und spießbürgerlich-unmoralisch handelten (260), wurde er mit seiner Generation antimoralisch oder amoralisch. Er stieß sich auch daran, daß von unseren Sonntagen eine Stunde Gott und das übrige einem zu Gott in gar keiner Beziehung stehenden Vergnügen gehörte und damit die Religion ganz ihre Basis vergaß (33). Unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedankens ist er überdies der Meinung, daß das Christentum heute zu viele unzeitgemäße Züge und Elemente enthalte, in ein Mißverhältnis zu den Fortschritten der Wissenschaften geraten sei, an einer zu starren Moral festhalte und ebenfalls das handfeste Mittelmaß bevorzuge (137, 180, 424, 577f.). Insbesondere ist der Katholizismus ein sorgsam ausgebauter Imperialismus des Geistes geworden, der in der Defensive noch etwas leistet, aber um der Herrschaft willen allzu konservativ ist (498).

So wundert es uns nicht, daß er Christus in eine Reihe mit anderen großen

Geistern, wie Buddha, Goethe, stellte (32), ähnlich wie es auch Rilke getan hat. Religion erscheint ihm dann nur nötig, um die Ungebildeten in Zucht zu halten (365). Allerdings vermerkt er auch: „Der schwache, religiöse Ausbruch, den meine Kindheit einschließt, fällt ins 10. oder 11. Jahr und weder vorher noch nachher... bis...?" (387). Doch gehört diese Bemerkung in einen anderen Zusammenhang.

*Wissenschaft.* An Stelle der Religion ist die Wissenschaft getreten. Musil führt zustimmend Karl Lamprecht an, der nachgewiesen habe, daß das Humanitätsideal Lessings und der natürlichen Religion, Leibnizens Selbstvervollkommnungsgedanke, Goethes Selbstkultur, Schleiermachers Selbstdarstellung, Nietzsches Übermensch nur verschiedene Worte für das ethisch-ästhetische Selbst seien (94). Diese Selbstkultur hat nicht nur unsere Kräfte entwickelt, sondern auch alle großen Sehensmöglichkeiten gleichzeitig befreit und zum Wachstum gebracht, das zugleich die Lebensfülle des Denkens, des Fühlens und Wollens erhöht (95). Die Ganzheitsempfindung, die die Natur mitteilt, ist nichts anderes als die Verweltlichung der mittelalterlichen Klostermystik (96). Allerdings hat diese Wissenschaft eigentlich nur im Reinphysischen Gültiges geleistet. Im Geistigen sind wir ganz ohnmächtig geworden. Es hängt das mit der Übertreibung des Rationalen und Intellektualistischen zusammen (664). Auch die Psychologie und die Psychoanalyse haben daran nichts geändert, abgesehen von der Tatsache, daß diese Wissenschaften mißbraucht wurden. Dies wird für ihn dann geradezu zum Symbol der gegenwärtigen Flachheit (499). Schon lange vor den politischen Diktatoren hat unsere Zeit die geistige Diktatorenverehrung hervorgebracht, wie die der George, Freud, Adler, Jung, Klages, Heidegger (398). So kam es zu kleinen Sektenbildungen (Kraus-Sekte, Klages-Sekte, Jung, Adler, die materialistische Geschichtsauffassung), denen dann der Nationalsozialismus folgte, das Gegenstück zu den religiösen Bewegungen des 16. Jahrhunderts. In ihm zerfällt der unreligiöse Glaube (494).

Mit ihm geht auch der moderne Staat zugrunde. Vergebens sucht man ihn durch gewaltsame Förderung des Christlichen und den Klüngel der christlich-sozialen Partei in dem Österreich vor dem Überfall Hitlers zu stützen (324f., 379). Auch der Sozialismus hat nur ungeheure Zweideutigkeiten und Unverläßlichkeiten hervorgebracht (475). Man darf hier keine Kompromisse schließen (477). Wenn Musil auch die Frage stellt, ob dies nicht alles den Beginn von etwas Neuem anzeige, kann er doch keine befriedigende Antwort geben (499).

*Dichtung.* Musil steht also den Gebilden der Welt, Religion, Gesellschaft, Kirche, Staat, Partei zweifelnd gegenüber. Dies bestimmt denn sein Dichtertum. Zunächst wird dadurch sein Urteil über die zeitgenössischen Dichter verständlich. Er lehnt sie meist mit ätzender Schärfe ab. Wie er im „Mann ohne Eigenschaften" die Figur des „Großschriftstellers" schuf und verspottete, so wendet er sich auch gegen die Gebrüder Mann, Ernst Wiechert, Werfel, Wildgans, Joseph Roth, Stefan Zweig, M. Nordau, Kraus, Undset, Galsworthy usw.[6] Er sieht in ihnen Erzphilister (Galsworthy, Und-

[6] 300, 337, 338, 451, 457, 470, 565, 582, 765 u. a.

set, Thomas Mann), singende Kommis, sterile Idealisten (George). „Es gibt zwei Dinge, gegen die man nicht kämpfen kann, weil sie zu lang, zu dick sind, keinen Kopf und keinen Fuß haben: Karl Kraus und die Psychoanalyse" (354). Musil sieht im Gegenwartsroman eine erträgliche, aber scheinheilige, ungeheuer verderbliche Gemütsindustrie (867). Thomas Mann, der zwar schon ein was, aber kein wer ist (544), schreibt mit anderen zu sehr für die Menschen, wie sie da sind, nicht wie sie sein sollen. Man paßt sich dem Publikum an (386). James Joyce, der spiritualisierte Naturalist, der einen Schritt tat, der schon 1900 fällig war, wozu auch die Unanständigkeit gehört, zieht an, weil er darstellt, wie der Mensch im Durchschnitt lebt. Er ist der Dichter der heutigen Auflösung, die er in einer Art freien Assoziierens reproduziert. Das habe etwas Dichterisches oder den Schein davon an sich. Aber er findet in ihm etwas Unlehrhaftes und das Wiederanstimmen eines Urgesanges (584). „Tante" Undsets Kristin Lavranstochter habe eine geistige Bedeutung, wenn das religiöse Abenteuer, das schwerste der Menschheit, in ihm als ein längst überstandenes, in den Gesetzen der Kirche längst geordnetes Abenteuer gelten darf. Er ist sich nicht klar, ob die Verfasserin ein kirchengläubiger Mensch ist oder sich nur auf ihre Zeit einstellt. Jedenfalls bleibt der Roman in sich gebunden, nicht herübergebunden zu uns, die Kinder eines trotzigen Jahrhunderts, die lieber durch eigenen Schaden klug werden als durch Ermahnungen der Älteren (584f.).

Wichtig ist auch, Musils Auffassung vom Gang der Literatur während seiner Lebenszeit kennenzulernen: „In meiner Jugend ist es so gewesen, daß man einen Schuft, einen schlechten Menschen nicht zum Helden eines Romans oder Dramas machen durfte, ohne selbst als verwerflich zu gelten und meist totgeschwiegen zu werden. Die Opposition war der Verismus, der Immoralismus, der mich zu stark gefärbt hat. Nun ist es wieder so. Bloß ist die neue Tugend noch in Saft. Es sollte aber in 20 Jahren, falls sich die Verhältnisse festigen, wieder eine Ästhetik der Wohlanständigkeit kommen" (409). Diese 1938 geschriebenen Sätze verraten das ganze geistige Feingefühl des Dichters, der schon damals die noch keimhafte, „in Saft stehende" Wandlung spürte und mit seiner Voraussage der „20 Jahre" das Richtige traf. Trotz der Schärfe seines Urteils über die zeitgenössische Dichtung weiß Musil zu unterscheiden: Es gibt angewandte Wissenschaften, auch angewandte Dichtung: Dichter, die eine Weltanschauung verkünden und sich als Verbreiter einer Weltgestaltung fühlen, die nicht von ihnen stammt — Dichter, die schreiben, was das Publikum will und sich nach ihm richten. Sie hat es immer gegeben und sie sind in der Mehrzahl. Eine Trennung der reinen Dichtung hat nie bestanden und ist nicht wünschenswert. Aber wenn die angewandte Dichtung den Ton angibt und der Unterschied mißachtet wird, wie es seit langem der Fall ist, verfällt eine Literatur unaufhaltsam (560).

Wir werden nicht irregehen, wenn er die Großschriftsteller seiner Tage zu den Vertretern der angewandten Dichtung rechnet. Aber seine scharfe Kritik, die er selbst „vielleicht eine Unart" (569) nennt, fordert die Untersuchung heraus, ob Musil selbst etwas Wesentlicheres geben wollte und konnte. Da berührt es angenehm, daß er sich selbst prüft, ob bei seinen Urteilen nicht Autismus, Negativismus, Fanatismus mit seinen Varianten

(System, Beschränktheit, schizophrene Komponente usw.) vorliegen. Es sei wahr, daß er selten warm wurde, aber er *könne* warm werden. Darin sieht er, wohl mit Recht, eine Rechtfertigung seines Urteils, das gerade in diesem Zusammenhang seine Ablehnung Thomas Manns überprüft (569). Schließlich zieht er sogar die Nachfolge Christi des Thomas von Kempen heran, um die Wesenslosigkeit und Unfruchtbarkeit der zeitgenössischen Literatur von der echten Dichtung zu unterscheiden (Buch 1, Kap. 10, nn 4—8; S. 559).

Für Musil ist der Roman ein Beitrag zur geistigen Bewältigung der Welt (788). Dies verlangt zuerst vom Dichter selbst eine geistige Anstrengung. Von Anfang an steht Musil dem subjektiven Empfinden mit Vorbehalten gegenüber. Man kann sich nicht völlig auf sich selbst verlassen. Man kann lediglich auf Instinkte hoffen, die vor Verirrungen bewahren (35). Die Tatsache der inneren Inspiration gehört mit dem Überströmtwerden zum Dichtertum (328). Aber daneben bricht sich die Überzeugung Bahn, daß das Durchdenken eines Gegenstandes für den Dichter ebenso wichtig sei und daß es nicht auf die „Stimmung" ankomme. Scharf denken kann man immer. Wenn einem etwas Früheres tot bleibt, soll man das als ein Zeichen nehmen, daß es noch nicht nüchtern und umfassend genug durchdacht ist (130). Er weiß, daß dies Folge seiner wissenschaftlichen Schulung ist, und er erklärt aus dem Nebeneinander von Inspiration und Arbeit die Schwierigkeiten, die er beim Schreiben spürt (328). Dennoch läßt er nicht davon ab: „Die dichterische Improvisation steht tief im Verhältnis zum ernst und mühevoll erlesenen Kunstgedanken. Alle Großen waren große Arbeiter, unermüdlich nicht bloß im Erfinden, sondern im Verwerfen, Sichten, Umgestalten, Ordnen" (466). Das Kunstwerk wird aufgenommen in wenigen Stunden und erzeugt in vielen Wochen (201). Zuerst geht diese geistige Arbeit auf das „Was" der Aussage, dann erkennt er, daß es viel mehr auf das „Wie" ankomme, damit etwas Kunst sei. Vollendet wird die Gedankenentwicklung durch die Einsicht, daß ein Grundzusammenhang zwischen Form und Inhalt bestehe und das alles Wie ein Was sei (81, 103, 718).

Dies besagt keine Intellektualisierung der Kunst, wie man es ihm vorwirft, als ihm die Mitgliedschaft zur Dichterakademie verweigert wird, weil er „zu intelligent" sei (447f.). Der Künstler schafft aus dem Gesamtgeist heraus. „Ein Geist kann nicht reich sein ohne ein volles Gemüt; ein Gemüt ist nicht voll, wenn der Geist fehlt. Ein Idiot kann Gemüt haben ohne Geist, ein Rabulist Geist ohne Gemüt (583). Wir plärren für das Gefühl gegen den Intellekt und vergessen, daß Gefühl ohne diesen — abgesehen von Ausnahmefällen — eine Sache so dick wie ein Mops ist. Wir haben damit unsere Dichtkunst schon so weit ruiniert, daß man nach zwei hintereinander gelesenen deutschen Romanen ein Integral auflösen muß, um abzumagern (595).

Diesen Forderungen für das dichtende Subjekt, die schon das Subjektivistische ausschließen sollen, entspricht die Verpflichtung des Dichters, das Objektive möglichst rein und unbedingt zu erfassen. Auch wenn er sich besonders hingezogen fühlt zu dem Zwielichtigen, zu den „Halb- und Obertönen" (81), strebt er zu dem Sachlichen. Er will nicht fesseln, d. h. geistreich schreiben und langweilige Stellen vermeiden, sondern „spannen" d. h. das Kommende erwarten machen und den Leser mitdenken lassen (71), aus

dem Fluß der Gedanken gewissermaßen die suggestiven Knotenpunkte auswählen (86). Man soll möglichst oft Tatsachen sprechen lassen statt Gefühle. Dadurch entsteht die gewisse schöne Trockenheit, Dinge also, die Anspruch auf objektive Geltung haben, nicht bloß auf subjektive (136). Das ruhige Sicheinfügen in objektive Relationen, was die Psychiater ebenso wie die katholischen Moraltheologen fordern, ist auch für den Dichter entscheidend (137). Aus den Sachverhalten bilden sich die Aussagen (176). Daraus folgt, daß man nur dann erst ernst schreiben kann, wenn man etwas fertig machen kann und die Augen schon ein paar Seiten voraus hat beim Schreiben (186). Dazu ist eine dichterische, psychologische, z. T. philosophische und auch soziologische Ausrüstung notwendig (491). In der darzustellenden Welt ist das Rationale und Irrationale als eine Einheit zu sehen (717).

Da die Dichtung ein Kampf um eine höhere menschliche Artung ist, bedarf es der Untersuchung des Bestehenden. Keine Untersuchung aber ist etwas wert ohne die Tugend des kühnen Zweifels (597). Hier stößt Musil ebenso wie bei der Beurteilung der literarisch Schaffenden auf das Fragwürdige der irdischen Zustände und Beziehungen. Er kann sich nicht zufrieden geben mit den „psychologischen Finessen (36) und der Psychologie = Manie“ (207). Mit Ernst glaubt er in seinen Büchern nicht durchdringen zu können. „Ich benötige dazu ein Pathos, eine Überzeugtheit, die meiner ‚induktiven Bescheidenheit‘ nicht entspricht, auch nicht meiner nach widersprechenden Richtungen beweglichen Intelligenz entspricht, für deren Eifer und heftige Leidenschaft die Ergänzung durch Ironie unerläßlich ist. Man könnte auch sagen philosophischer Humor usw. Denn die Welt selbst ist nicht zum Ernst reif“ (500). So hat er sich also für die Ironie entschieden, die ihm gemäße Schreibweise (455). Sie enthält etwas Leidendes (sonst ist sie Besserwisserei). Feindschaft und Mitgefühl (500) sind in ihr vereint, und zwar ist wohl das Mitgefühl der tiefer liegende Affekt, mit dem er die irdischen Gegebenheiten betrachtet. „Man muß auch das, was man liebt, so durchdenken und beherrschen, daß es satirisch erscheint“ (260). „Der Optimismus, den man als schaffender Mensch doch immer wieder hat, und der Ekel vor dem, was geschieht, sind die beiden Kopfpfeiler des Ganzen“ (254).[7] Da die Ironie den Gegenstand entwertet, kann sie letztlich den schöpferischen Künstler insofern nicht befriedigen, als er doch Zeuge des Gültigen und Echten sein will. Musil lehnt die Dekadence ab, ist der fin-de-siècle-Stimmung abgeneigt und mag deswegen Kierkegaard nicht (400). Zwar kommt die Ironie dem Spielerischen, das der Dichtung wesentlich ist, entgegen. Er hat auch beim Beginn der Arbeit am „Mann ohne Eigenschaften“ daran gedacht, die Sinnlosigkeit, leere Bezüge in sich stehenzulassen. Als Gegen-

[7] Vgl. *Alleman Beda*, Ironie und Dichtung (237 S.) Pfullingen 1956, Günther Neske, DM 16,80. S. 177—220. — Nach einem wohl den Verfasser selbst nicht befriedigenden Kapitel über Friedrich Schlegel behandelt er die Ironie bei Solger, Kierkegaard, Nietzsche, Novalis, Thomas Mann und Musil. Die tiefsinnige Arbeit ist wohl nicht richtig aufgebaut. Ironie ist kein mathematischer Begriff, sondern mehr ein generischer, der viele Formen in sich schließt, je nachdem die einzelnen Elemente verschieden eingestuft werden. Es wäre wohl besser, rein feststellend die einzelnen bei den Dichtern und Denkern erscheinenden Spielarten der Ironie genau zu beschreiben, sie gegen Humor bzw. Satire und Witz abzugrenzen und dann am Schluß einen Gesamtüberblick zu geben, der tatsächlich bei Alleman schon als Einleitung erscheint.

satz zur Brüchigkeit des gesellschaftlichen und menschlichen Zustandes, die durch Ironie entlarvt wurde, konnte auch die Utopie weder als formale noch als inhaltliche Lösung und Grundlegung in Frage kommen. Sein Roman sollte mit einer äußeren Katastrophe, der äußeren Erscheinung der inneren Hohlheit, dem Ausbruch des 1. Weltkriegs enden.

Der schlechte Fortgang seiner Arbeit kann kaum erklärt werden, wenn Musil überzeugt geblieben wäre, daß dies genüge, um den Roman innerlich als ein Ganzes zu vollenden. Zwar quälte ihn viel. „Die Rücksichtslosigkeit der inneren Kämpfe ist nicht geringer als die der äußeren" (296). Dennoch war seine Widerstandskraft sehr groß. Man kann sich natürlich mit der Tatsache abfinden, daß Musil vorzeitig starb.

In diesem Zusammenhang aber ist es nicht ohne Bedeutung, daß seine Gedanken gerade in den letzten Jahren oft um Gott kreisten. Er sinnt nach über den Verlauf seines Gottverhältnisses, entwickelt Folgerungen aus der einmal vorläufig angenommenen Tatsache des Daseins Gottes, unterscheidet Glauben daß ... und ihm glauben oder besser an ihn glauben (543). Das Verhältnis von Glaube und Liebe (543, 548) beschäftigt ihn. Er fragt sich, ob der Selbstmord erlaubt sei und lehnt ihn ab, ob Gott nun irgendwie einen Geistesbeitrag vom Menschen verlangt oder nicht (550—553). Das „Phänomen Jesu" erhält durch den Glauben einen einzigartigen Charakter (576). Ja selbst die katholische Kirche beschäftigt ihn wieder mit fühlbar neuem Ernst. Trotz aller Vorbehalte, die bleiben, schreibt er ihr Aufgaben und Lebensrechte zu, bekennt seine Gewissensnot. Gewiß ist das alles in der Schwebe, aber man kann sich nicht des Eindrucks erwehren, als kehre bei dem Musil der letzten Lebensjahre die religiöse Bewegung um: Seine Vorfahren verharrten noch äußerlich in gläubigen und kirchlichen Bindungen, waren aber innerlich abgestorben; bei ihm ist die religiöse Indifferenz zwar noch die äußere Form seines Gehabens, ist aber schon aus dem Innern ausgestoßen, ohne daß es schon, wenigstens aus den Aufzeichnungen, ganz bewiesen werden könnte, und hat der Annahme, in Gott verwurzelt zu sein, Platz gemacht. Auch die Andeutungen des Romans stimmen mit dieser Auffassung überein.[8] Daß dort, wo die Ideologie fest, der Gegenstand gegeben ist, auch der Dichter und die Kunst des Erzählens geschätzt werden, ist eine Erkenntnis, die ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört.[9]

Dem Suchen des absoluten Ausdrucks (81) entspräche also auch die Verwurzelung im absoluten Grund aller Gehalte. Damit erfüllt Musil die Forderung der dichterischen Theorie, selbst wenn diese Überzeugung noch nicht so stark war, daß sie ihm Kraft zur Vollendung seines Romans gegeben hätte. Bezüge und Relativismen sind nicht möglich ohne den unwandelbaren Angelpunkt, es sei denn, man huldige dem Nihilismus einer ironischen Dichtungstheorie, die mit einer bürgerlichen Geistesdurchschnittlichkeit zusammengeht, wie Musil bei Thomas Mann mit Recht feststellt (565).

* * *

[8] Der Mann ohne Eigenschaften 1061, 1110, 1277, 1331, 1645 u. a.
[9] Aufzeichnungen zur Krisis des Romans 863f.

Klepper und Musil sind weit mehr als es der erste Überblick erwies, voneinander verschieden. Sie stehen sozusagen an entgegengesetzten Endpunkten menschlicher Haltung. Der Preuße und der Österreicher, der Bürger und der Bindungslose, der Gläubige und der Ironiker, der Barockdichter (21. 5. 1937, S. 454) und der Mann der naturwissenschaftlichen Abkunft, so stellen sie sich vor. Dennoch bleiben diese Feststellungen im Vorraum der Literaturbetrachtung. Auch manche Übereinstimmungen, etwa die Radikalität der Kritik, sagen noch nichts von dem, was für die Dichtung von eigentlichem Belang ist. In dem engen Bereich der Kunst erscheinen sie aber durchaus gleich. Es ist die innere Überzeugung vom Gegenständlichen und Gültigen, dem der Dichter Ausdruck gibt. Bei Klepper ist dieser Bereich weit. Er nimmt gläubig die ganze preußische und bürgerliche Welt auf. Aber das sind auch seine Grenzen. Das zeigen nicht so sehr seine doch recht mittelmäßigen und geläufigen politischen Urteile über Menschen, Geschehnisse, Anschauungen, die zuweilen fast erschrecken, wie etwa die Unfähigkeit, den katholischen Geist Süddeutschlands zu fassen, das er auf seiner letzten Reise 1942 besucht (1105ff.). Man kann nicht umhin, zum Vergleich an die köstlichen Erörterungen Musils über das MW (machen wir) erinnern als Ausdruck der Religion und des Ethos der (reichs)deutschen Gemeinschaft, ihres toll gewordenen Imperativs und des Kerns des Militarismus. Aber er findet darin auch die Rechtschaffenheit, die Lebensfreude, den Gemeinsinn und die Kraft des Volkes, die verbieten, daß man darüber die Nase rümpfe. Es sei roher, klotziger, aber wertvoller Idealismus (857).

Beide Dichter wollen Zeugen der Wahrheit sein, nicht im philosophischen, rationalen Sinn des Wortes, sondern im Sinn der (existentialen) Wirklichkeit. Insofern der Dichter sie in sich trägt und von ihr erfüllt ist, so daß es ihn zum Ausdruck und zur Mitteilung drängt, ist er Künstler. Die innere Schau und Erleuchtung, die Klepper in seiner passiven Sünderhaltung für die Anrede Gottes hält, bedarf noch des Handwerklichen, der dichterischen Technik, die alles von der Wahl des einzelnen Wortes bis zum Aufbau des Ganzen überprüft. Auch Dichtung ist Arbeit, und wo nicht gearbeitet wird, hört auch die Kunst auf, Kunst zu sein (vgl. Musil 664).

Der Rang, den ein Dichter hat, hängt im wesentlichen davon ab, inwieweit seine Welt wirklich haltbar ist. Auch wo er Bedingtes und selbst Fragwürdiges darstellt, bleibt er Dichter, wenn er den Grad der Abhängigkeit und das Maß des Zweifelhaften sichtbar macht. Der Grad der artistischen Wortgewandtheit dagegen gehört nur zu den nebensächlichen Eigenschaften, die nicht verachtet, aber auch nicht überschätzt werden dürfen. Indem der Dichter einen Beitrag zur geistigen Bewältigung der Welt leistet, wird er zugleich auch zum Verkünder und Bildner. Als solcher beansprucht und verdient er auch die Anerkennung und die Liebe seines Volkes. Daß Musil in weit höherem Maß als Klepper Dichter ist, aber noch einen geringeren Ruhm genießt, wird weniger dadurch erklärt, daß sein Hauptwerk unvollendet blieb, als dadurch, daß er eine unvergleichlich höhere und trotz der Ironie schmerzhaftere Einsicht in die Wirklichkeit, das Beständige und das Unbeständige, besaß.

# Zum Konkordatsurteil

GÜNTHER KRAUSS

Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts (BVfG) hat durch Urteil vom 26. März 1957 — 2 BvG 1/55 — den Antrag der Bundesregierung zurückgewiesen, festzustellen, daß das Land Niedersachsen durch gewisse Bestimmungen seines Schulgesetzes vom 14. September 1954 gegen das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 verstoßen und damit das Recht des Bundes auf Beachtung der für ihn verbindlichen internationalen Verträge verletzt habe.[1]

Im folgenden wird zunächst eine Übersicht über den Gedankengang des Urteils, beschränkt auf die sachliche Kernfrage, gegeben (A). Sodann wird zu diesem Gedankengang Stellung genommen, wobei noch einige in der Übersicht nicht berührte Punkte miterörtert werden (B). Bezüglich des Verfahrens sei vorweg daran erinnert, daß es sich nicht um eine sogenannte abstrakte Normenkontrolle — oder etwa: selbständige Rechtssatzprüfung — im Sinn von Art. 93 Abs. 1 Nr. 2 des Grundgesetzes (GG) und § 13 Nr. 6 des Bundesverfassungsgerichtsgesetzes (BVfGG), sondern um einen *öffentlich-rechtlichen Streit zwischen Bund und Land* im Sinn von Art. 93 Abs. 1 Nr. 3 GG, § 13 Nr. 7 BVfGG handelte.

* * *

A. Das Urteil hält zwar die *Bundesrepublik* Deutschland, worunter es grundsätzlich — allerdings im Gegensatz zur Bezeichnung der Beteiligten im Eingang — *sowohl den Bund als auch die Länder* versteht, zur weiteren Erfüllung des Konkordats als eines gültig zustandegekommenen und fortgeltenden Staatsvertrags des Deutschen Reiches im Sinn des Art. 123 Abs. 2 GG für verpflichtet, verneint aber ein Recht des Bundes, von den Ländern die Durchführung der ihm gegenüber dem Heiligen Stuhl obliegenden Verpflichtungen zu verlangen.

## I

Art. 123 Abs. 2 GG lautet:

> „Die vom Deutschen Reich abgeschlossenen Staatsverträge, die sich auf Gegenstände beziehen, für die nach diesem Grundgesetze die Landesgesetzgebung zuständig ist, bleiben, wenn sie nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen gültig sind und fortgelten, unter Vorbehalt aller Rechte und Einwendungen der Beteiligten in Kraft, bis neue Staatsverträge durch die nach diesem Grundgesetze zuständigen Stellen abgeschlossen

[1] Das BVfG selbst kürzt sich mit BVerfG ab, obwohl der Sinn der Abkürzung vor allem darin besteht, kurz zu sein. — Der Antrag der Bundesregierung ist hier vereinfacht wiedergegeben, insbesondere unter Weglassung eines nach dem Urteil überflüssigen Zusatzes.

werden oder ihre Beendigung auf Grund der in ihnen enthaltenen Bestimmungen anderweitig erfolgt."

Diese Bestimmung hat nach dem Urteil kurz gesagt den Sinn einer bloßen *Überleitung*, nicht einer *Gewährleistung*. Trotz des Wortlautes, der von Verträgen spricht, soll sie *nicht* die Verträge, sondern das dem Vertragsinhalt entsprechende, ihn „umformende" innerstaatliche Recht, also im Regelfall *Gesetze* im Auge haben. Dieses Gesetzesrecht ist, soweit sein Gegenstand, wie es bei dem hier in Betracht kommenden Schulwesen der Fall ist, unter die ausschließliche Gesetzgebungszuständigkeit der Länder gemäß Art. 30, 70, also nicht unter Art. 124, 125 GG fällt, *Landes,- nicht Bundesrecht*. Abs. 2 des Art. 123 ist für das Urteil nur ein besonderer Anwendungsfall des Abs. 1, der vorgrundgesetzliches, nicht grundgesetzwidriges Recht zwar bestehen läßt, aber in diesem Bestand keineswegs verfassungsgesetzeskräftig gewährleistet. Auch die Art. 124, 125 enthalten keine solche Gewährleistung, so daß Art. 123 Abs. 2 allenthalben von bloßen Überleitungsvorschriften umschlossen ist, was dagegen spricht, daß er selbst eine Bestandsgewährleistung enthielte. Er soll lediglich klarstellen, daß die grundsätzliche Aufrechterhaltung älteren Rechts in Abs. 1 auch das umgeformte Vertragsrecht umfaßt. Dieses Gesetzesrecht soll durch actus contrarius des Landesgesetzgebers, aber auch durch Beendigung der zugrundeliegenden Verträge außer Kraft treten.

## II

Ergibt sich mithin aus Art.123 Abs. 2 GG nichts für eine verfassungsgesetzliche Gewährleistung des konkordatsgemäßen innerstaatlichen Rechts, so spricht nach dem Urteil die den Ländern grundgesetzlich verbürgte *Gestaltungsfreiheit auf dem Gebiet des Schulwesens* zwingend gegen eine solche Gewährleistung. Unbeschadet ihrer Bindung an das Reichskonkordat können die Länder über das zu Landesrecht gewordene Gesetzesrecht frei und ohne Einmischung oder Beteiligung des Bundes verfügen. Andernfalls wäre dieses Recht für die Länder unabänderlich, solange das Konkordat selbst besteht. Dies hinwiederum wäre ganz von der Entscheidung des Bundes abhängig, der allein das konkordatäre Band durch Vereinbarung oder auch einseitige Kündigung lösen könnte und es damit in der Hand hätte, ein der ausschließlichen Gesetzgebungszuständigkeit der Länder unterliegendes Sachgebiet tatsächlich für deren Betätigung freizumachen oder auch *nicht* freizumachen. Darin wäre eine Aushöhlung der Schulhoheit der Länder als eines Kernstücks ihrer Eigenstaatlichkeit zu erblicken. Eine solche Annahme würde auch daran scheitern, daß das vorgrundgesetzliche Recht, also auch das umgeformte Vertragsrecht, nur im Rahmen des GG im allgemeinen und damit der den Ländern im Bereich ihrer Gesetzgebungshoheit verbürgten Freiheit gilt. Das Urteil zieht in diesem Zusammenhang auch die Entstehungsgeschichte des Art. 123 Abs. 2 heran: der Parlamentarische Rat hielt sich nicht zur Beurteilung der völkerrechtlichen oder auch nur innerstaatlichen

Fortgeltung des Konkordatsrechts, sondern nur zur Klarstellung, daß die neue Verfassungs-, insbesondere Zuständigkeitsordnung nicht zur Außerkraftsetzung dieses Rechts führe, für befugt. Die viel weitergehende Frage der Fortgeltung des Konkordatsrechts sollte *gerade nicht entschieden, sondern offengelassen* werden. Eine Bindung des Landesgesetzgebers an einen nach Gültigkeit und Fortgeltung zweifelhaften Vertrag kann nicht in Betracht kommen. Nicht einmal mittelbar, durch Verweisung auf allgemeine Rechtsgrundsätze, über deren Inhalt und Bedeutung dann die Rechtsprechung zu entscheiden hätte, sollte der Landesgesetzgeber gebunden werden. Daraus wäre angesichts der Ungewißheit nicht nur des Wie, sondern auch des Ob einer endgültigen richterlichen Entscheidung eine unerträgliche „Not der Gesetzgebung" für die Länder und eine rechtsstaatswidrige Rechtsunsicherheit erwachsen. Besonders unerträglich wäre es, daß die Länder im Bereich ihrer ausschließlichen Gesetzgebungszuständigkeit in Abhängigkeit nicht nur vom Bund im allgemeinen, sondern auch von der Bundesregierung im besonderen, mit ihrer *Ersten* Gewalt also unter die Herrschaft der *Zweiten* Gewalt des Bundes gerieten. Sie blieben möglicherweise gegen ihren ausgeprägten Willen für unbegrenzte Dauer konkordatär gebunden.

Eine besonders starke Gewährleistung der landesrechtlichen Gestaltungsfreiheit auf dem Gebiet des Schulwesens erblickt das Urteil in Art. 7 GG, der die den Ländern insoweit auferlegten Beschränkungen erschöpfend regele. Der Grundgesetzgeber wäre nicht einmal in der Lage gewesen, den von den Ländern in vorgrundgesetzlicher Zeit geschaffenen, durch starke Nichtbeachtung des Konkordats gekennzeichneten Zustand nachträglich wieder rückzugestalten. Das soll ferner durch die in Art. 141 GG selbst enthaltene Freistellung gewisser Länder von der Gewährleistung des Religionsunterrichts als ordentlichen Lehrfachs in öffentlichen Schulen, entgegen einer konkordatären Verpflichtung, bestätigt sein. Die Ausdrücklichkeit dieser Bestimmung soll stärkere Kraft haben als die nur mittelbare Ableitung einer Bindung der Länder an das Konkordatsrecht im Wege der Auslegung. Ohne Aufrechterhaltung des konkordatswidrigen Status quo wäre sogar die Annahme des GG durch die Volksvertretungen der Länder fraglich gewesen.

## III

Die mithin den Ländern verbürgte Gestaltungsfreiheit ist nach dem Urteil weder durch die an sich bestehende Pflicht zur *Bundestreue* noch durch die *gemeinsame Vertragspartnerschaft* mit dem Bund beschränkt.

In der erstgenannten Hinsicht enthält das Urteil den folgenden, sehr bemerkenswerten Satz: „Es muß dem Einvernehmen von Bund und Ländern auf dem Boden der Gleichordnung überlassen bleiben, im Falle einer Spannungslage zwischen Bundes- und Landesinteressen einen tragbaren Ausgleich zu schaffen" (E III 2 der Gründe).

Aus der gemeinsamen Vertragspartnerschaft des Bundes als des Ganzen und der Länder als der Glieder folgt nach dem Urteil nicht notwendig eine

Bindung der Glieder gegenüber dem Ganzen hinsichtlich der Vertragserfüllung. Eine solche Bindung wäre möglich; sie ist aber nicht notwendig und vom GG nicht gewollt. Ob das mit völkerrechtlichen Grundsätzen vereinbar ist, läßt das Urteil ausdrücklich dahinstehen.

* * *

B. Die Ausführungen, mit denen das Urteil eine Pflicht der Länder gegenüber dem Bund zur Mitwirkung bei der Erfüllung der konkordatären Verpflichtungen verneint, bedürfen gründlicher Überprüfung.

I

Zunächst soll zu einigen *Vorfragen* Stellung genommen werden.

1. Die Feststellung, daß das Konkordat gültig zustandegekommen und noch in Geltung ist, ist von großer Bedeutung. Dennoch muß die Frage aufgeworfen werden, ob sie vom Standpunkt des Urteils aus notwendig und veranlaßt war. Kann der Bund eine Mitwirkung der Länder bei der Erfüllung seiner konkordatären Verpflichtungen nicht fordern, so bedarf die Frage der ursprünglichen Gültigkeit und Fortgeltung des Konkordats nicht der Erörterung.

In diesem Zusammenhang ist noch folgendes bemerkenswert. Das Land Niedersachsen war bemüht, die Frage der Gültigkeit und Fortgeltung des Konkordats außer Streit zu halten. Dagegen legten die dem Lande Niedersachsen beigetretenen Länder Hessen und Bremen gerade auf diese Frage besonderes Gewicht. Die Beteiligung Hessens hat überhaupt dem Verfahren ein völlig verändertes Gesicht gegeben. Dabei ist nicht einmal geklärt, ob der Beitritt der beiden Länder überhaupt zulässig war. Er war es nach dem hier „entsprechend" anwendbaren § 65 Abs. 1 BVfGG nur, wenn die Entscheidung des BVfG für die Abgrenzung der Zuständigkeit der beigetretenen Länder von Bedeutung war (§ 69 BVfG). Wieso es sich bei dem ganzen Streit um Zuständigkeitsfragen gehandelt haben sollte, ist jedenfalls nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Es ist nicht recht befriedigend, daß in einem so überaus bedeutsamen Verfahren Beteiligte auftreten, deren Legitimation kaum geprüft ist. Es ist klar, daß ein Verfassungsstreit ausufern muß, wenn selbst die wenigen in der maßgebenden Verfahrensordnung enthaltenen Einhegungen unbeachtet bleiben.

2. Ferner ist auch die Meinung des Urteils, daß dem Heiligen Stuhl auf staatlicher Seite sowohl der Bund als auch die Länder als Vertragspartner gegenüberstehen, nur schwach begründet. Die Erwägung, daß mit dem Deutschen Reich nicht der Bund — als das Ganze — allein, sondern die „Bundesrepublik" als Zusammenfassung von Bund und Ländern, also als Zusammenfassung des Ganzen mit den Gliedern zu einer Art Über-Ganzem, wesensgleich sei, stellt, jedenfalls in der im Urteil erscheinenden Form, keine

wirkliche Begründung dar. Der grundgesetzliche Sprachgebrauch erlaubt zwar eine Unterscheidung von Bund und Bundesrepublik, während der Name des Deutschen Reichs einer ähnlichen Unterscheidung keine Grundlage geboten hatte. Daß aber der terminologischen Verschiedenheit ein echter sachlicher Unterschied entspräche, ist im Urteil nicht dargetan. Das Reich ist wohl stets als wirkliches staatliches Gebilde, als eine das Ganze der politischen Einheit des deutschen Volkes darstellende Gebietskörperschaft angesehen worden. Die Bundesrepublik dagegen ist, *wenn sie vom Bund unterschieden wird,* keine wirkliche, sondern eine rein gedankliche Einheit, nämlich die Zusammenzählung von Bund und Ländern mit ihren jeweiligen Behörden, Ämtern, Versammlungen usw. Das Reich war ein Staat und konnte Partner eines Vertrags mit dem Heiligen Stuhl sein. Der Bund ist ein Staat und die Länder sind Staaten; die Bundesrepublik im Sinn des Urteils ist es nicht. Ein Nichtstaat kann nicht mit einem Staat wesensgleich sein.

Der Heilige Stuhl erscheint zunächst nicht beschwert, wenn ihm nach dem Urteil nicht nur der Bund *oder* die Länder, sondern beide nebeneinander verpflichtet sind. Doch wäre es wohl schwieriger gewesen, dem Bund ein Recht auf Mitwirkung der Länder bei der Vertragserfüllung zu versagen, wenn er für sich allein als mit dem Reich wesensgleich und damit auch allein als Vertragspartner des Heiligen Stuhls angesehen worden wäre. Das Reichskonkordat war mit dem Reich als Ganzem abgeschlossen. Auch das Urteil setzt gelegentlich den Bund mit dem Ganzen gleich und vermag die Unterscheidung von Bund und Bundesrepublik schon im Eingang nicht aufrechtzuerhalten, wo als Antragsteller „für die *Bundesrepublik* Deutschland die Bundesregierung" erscheint. Man darf die Frage stellen, wie der von der Bundesregierung vertretene Antragsteller vom Standpunkt des Urteils aus richtigerweise hätte bezeichnet werden müssen. Daß die grundgesetzliche Vollübertragung der Schulhoheit auf die Länder nicht zur Auswechselung des Vertragspartners des Heiligen Stuhls führen konnte, dürfte ohne weiteres einleuchten.

## II

Der eigentlich tragende Grund des Urteils ist der Gedanke einer *völligen Beziehungslosigkeit zwischen Bund und Ländern* auf dem hier fraglichen Gebiet.

1. Der Auslegung des Art. 123 Abs. 2 GG durch das Urteil ist nicht zu folgen.

Wenn diese Bestimmung ausdrücklich von „Staatsverträgen" spricht, muß es überraschen, daß sich das Urteil für die Ansicht, unter Verträgen seien *nicht* Verträge, sondern innerstaatliche Gesetze zu verstehen, ausgerechnet auf den Wortlaut beruft. Natürlich kann sich die Auslegung vom Wortlaut entfernen, wenn innere Gründe es gebieten; nur darf sie sich dann nicht gerade auf den Wortlaut berufen. Im übrigen fehlt es an inneren Gründen für die Auslegung, die das Urteil versucht.

Das Urteil hält Art. 123 Abs. 2 für sinnlos, wenn er Verträge, für sinnvoll dagegen, wenn er innerstaatliche Gesetze meine. Richtig ist, daß sich die Bundesrepublik nach völkerrechtlichen Grundsätzen nicht einseitig von gültig abgeschlossenen und fortgeltenden Verträgen lösen konnte, auch nicht durch eine Verfassungsbestimmung. Richtig ist aber auch, daß die Geschichte Fälle der einseitigen Aufkündigung von Verträgen, insbesondere solchen eines gestürzten Regimes, kennt. Für den Grundgesetzgeber bestanden gute politische Gründe zur ausdrücklichen Bekräftigung solcher überkommener Verpflichtungen. Art. 123 Abs. 2 ist also, wenn man den besonderen politischen Sinn von Verfassungen im Auge behält, keineswegs sinnlos, wenn er nach seinem eindeutigen Wortlaut auf Verträge bezogen wird.

Die bundesverfassungsgerichtliche Auslegung gibt dem Art. 123 Abs. 2 nicht mehr Sinn als die abgelehnte Auslegung. Denn jene läuft ausgesprochen darauf hinaus, daß Art. 123 Abs. 2 die Frage der ursprünglichen und gegenwärtigen Geltung des Konkordats — als des weitaus wichtigsten der behandelten Verträge — nicht entscheiden, sondern offenlassen wollte. Um diese Frage offenzulassen, hätte es des Art. 123 Abs. 2 nicht bedurft. Den Sinn einer Klarstellung hat Art. 123 Abs. 2 bei der bundesverfassungsgerichtlichen Auslegung keinesfalls: er stellt dann überhaupt nichts klar, nicht einmal die Absicht, die Frage der Gültigkeit und Fortgeltung des Konkordats offenzulassen, was vielleicht noch als eine Art Klarstellung angesehen werden könnte.

Der Wortlaut der Bestimmung deutet im übrigen darauf hin, daß sie nicht nur eine Überleitung, sondern auch eine zeitlich begrenzte Gewährleistung des Bestands der Verträge meint. Diese werden ausdrücklich bis zum Eintritt gewisser Ereignisse — dem Abschluß neuer Vereinbarungen oder der Beendigung der alten Verträge aus innervertraglichen Gründen — in Kraft erhalten. Gegenüber diesem doch völlig eindeutigen Wortlaut besagt der Hinweis auf Abs. 1 des Art. 123 und auf die Art. 124, 125 nichts; diese Bestimmungen enthalten keine ähnliche Klausel.

Mit diesen einfachen, aus dem Wortlaut geschöpften Erwägungen, deren Ergebnis durchaus sinnvoll ist, dürfte der bundesverfassungsgerichtlichen Auslegung des Art. 123 Abs. 2 der Boden entzogen sein. Wenn diese Bestimmung eine verfassungsgesetzliche Gewährleistung der behandelten Verträge enthält, kommt ein Recht des Bundes in Betracht, die Beachtung der Verträge von den Ländern zu fordern. Daß die Voraussetzungen der Gültigkeit und Fortgeltung für das Konkordat erfüllt sind, hat das Urteil zutreffend dargelegt.

Bezöge sich übrigens Art. 123 Abs. 2 nicht auf Verträge, sondern auf Gesetze, dann wäre dem Urteil kaum zu folgen, wenn es diese Gesetze nicht nur durch actus contrarius des Gesetzgebers, sondern auch durch Beendigung der Verträge außer Kraft treten lassen will. Auch im letzten Fall wäre aus Gründen der Rechtssicherheit und letztlich aus allgemeinen Erwägungen bezüg-

lich des Verhältnisses von Völkerrecht und staatlichem Recht ein actus contrarius des Gesetzgebers vonnöten.

2. Während nach Ansicht des Urteils Art. 123 Abs. 2 GG den Antrag der Bundesregierung nicht zu stützen vermag, liegt der eigentliche Grund für seine Zurückweisung in der grundsätzlichen Ausgestaltung des Verhältnisses von Bund und Ländern. Entgegen dem Urteil wird aber die Gewährleistung der *Schulhoheit der Länder nicht ausgehöhlt,* wenn deren Betätigung im Hinblick auf fortgeltende Verträge gewissen Einwirkungen des Bundes unterstellt wird. Eine Aushöhlung läge nur vor, wenn der Gegenstand der Schulhoheit sich mit dem Gegenstand der Einwirkung des Bundes im wesentlichen deckte. Nun soll die Bedeutung des durch bekenntnismäßige Bindung oder Bindungslosigkeit bestimmten Schulgepräges hier gewiß nicht verkannt werden. Diese Prägung erschöpft indessen die Schulhoheit bei weitem nicht. Ferner fehlt eine Begründung dafür, daß der Bestand der den Landesgesetzgeber bindenden Verträge ausschließlich von Bund und Bundesregierung abhinge. Nach dem Urteil sind Bund und Länder gemeinsam Vertragspartner. In welchem Verhältnis sie als solche zueinander stehen, hat das Urteil nur mit verneinenden Feststellungen erörtert. Entweder können Bund und Länder völlig unabhängig voneinander vorgehen. Dann hängt die Gestaltung des Vertragsverhältnisses der Länder nicht vom Bund ab. Oder sie können nur gemeinsam vorgehen. Dann hängt diese Gestaltung nicht *allein* vom Bund ab. Auch bedürfte es wohl der Untersuchung, wie sich die angebliche alleinige Verfügungsbefugnis der Bundesregierung zur Vertragschließungsbefugnis des Bundespräsidenten verhält. Einer weiteren Vertiefung der Frage bedarf es indessen nur vom Standpunkt des Urteils, nicht vom Standpunkt dieser Betrachtung. Keinesfalls kann man dem Urteil darin folgen, daß widerstrebenden Ländern die Lösung vom Konkordat ermöglicht werden müßte.

Die Ausführungen des Urteils über das Verhältnis des durch Art. 123 Abs. 2 aufrechterhaltenen Rechts zum GG im allgemeinen lassen sich auf den kurzen Satz zurückführen: Verträge nur im Rahmen der sonstigen grundgesetzlichen Ordnung. In dieser Zusammenfassung wirken sie befremdend. Nach Art. 25 GG besteht ein Vorrang des allgemeinen Völkerrechts vor dem Gesetzesrecht des Bundes und der Länder. Es wird die Ansicht vertreten, dieser Vorrang gelte nur gegenüber einfachem Gesetzesrecht, nicht gegenüber dem GG selbst. Man muß aber bezweifeln, daß sich selbst der Verfassungsgesetzgeber über allgemeines Völkerrecht hinwegsetzen könne. Richtiger wäre wohl, und zwar vom Standpunkt sowohl des GG als auch des Völkerrechts: Verfassungsrecht nur im Rahmen des allgemeinen Völkerrechts. Auch der Grundgesetzgeber konnte, was das Urteil auch nicht verkennt, über gültige und fortgeltende völkerrechtliche Verträge nicht hinweggehen. Er stand diesen Verträgen nicht so frei gegenüber wie dem vorgrundgesetzlichen Gesetzesrecht des Art. 123 Abs. 1. Dann aber ist nicht einzusehen, wieso das Konkordatsrecht vor der Schulhoheit der Länder zurückweichen müßte.

Das Urteil meint, unklare Bestimmungen nach Art des Art. 123 Abs. 2 könnten den Landesgesetzgeber nicht binden. Wenn aber alle in ähnlicher Weise unklaren Bestimmungen für den Landesgesetzgeber unverbindlich wären, wäre es schwierig, den Ländern überhaupt noch grundgesetzliche oder gemäß Art. 31 GG bundesgesetzliche Bindungen aufzuerlegen. Auch wäre nicht einzusehen, warum die Unverbindlichkeit unklarer Verfassungsbestimmungen nur dem Landesgesetzgeber zunutze sein sollte. Man müßte dann eine ähnliche Freiheit auch für den einfachen Bundesgesetzgeber etwa gegenüber Art. 3 oder 12 GG in Anspruch nehmen. Noch niemals bisher ist so betont von einer „Not der Gesetzgebung" gesprochen worden. Diese „Not" besteht infolge des Art. 1 Abs. 3 GG schon seit geraumer Zeit, ohne daß sich das BVfG ihrer in ähnlicher Weise angenommen hätte. Mit der Verweisung auf allgemeine Rechtsgrundsätze in Art. 123 Abs. 2 wird der Rechtsprechung keine unlösbare Aufgabe gestellt. Daß diese Grundsätze gerichtlich erkennbar und justitiabel sind, ergibt das Urteil selbst, indem es sie zutreffend auf das Konkordat anwendet. Die „Not der Gesetzgebung" wird hinsichtlich des Konkordats auch noch dadurch wesentlich gemildert, daß Folge eines konkordatswidrigen Gesetzes nicht etwa dessen Nichtigkeit, sondern nur eine dem Bund gegenüber bestehende Beseitigungspflicht wäre. Die besondere Rechtsunsicherheit, die an die Nichtigkeit eines Gesetzes anknüpft, ist hier nicht gegeben. Um so mehr überrascht es, daß das Urteil gerade hier die „Not der Gesetzgebung" so stark betont.

Dem Urteil kann man auch darin nicht folgen, daß Art. 7 GG eine erschöpfende Begrenzung der Gestaltungsfreiheit der Länder bezüglich des Schulwesens enthielte. Art. 7 betrifft, wie seine Stellung im Grundrechtsabschnitt erkennen läßt, überhaupt nicht das Verhältnis von Bund und Ländern. Mithin können sich sehr wohl aus anderen Bestimmungen Beschränkungen der Gestaltungsfreiheit der Länder ergeben. Die gültigen und fortgeltenden Verträge enthalten ohnehin Beschränkungen. Ob der Bund zu ihrer Geltendmachung berufen ist, kann nicht aus Art. 7, der keine Zuständigkeitsvorschrift ist, entnommen werden.

Wenn vorgrundgesetzliches Landesrecht vielfache Verletzungen des Konkordats enthält, so ist das in jedem Fall zu beklagen, gleichviel ob heute noch Möglichkeiten der Rückgestaltung bestehen. Wenn sich für jene Verletzungen eine Art rechtsgestaltender Kraft des Unrechts in Anspruch nehmen ließe, wäre das kein Grund, diese Kraft auch noch weiter, insbesondere für die nachgrundgesetzliche Regelung des niedersächsischen Gesetzes vom 14. Sept. 1954, in Anspruch zu nehmen. Was aber den Art. 141 GG betrifft, so konnte er die Länder nur von grundgesetzlichen, nicht von vertraglichen Bindungen befreien, was übrigens auch seinem Wortlaut zu entnehmen ist. Und selbst wenn noch im Jahr 1949 die Verhältnisse stärker waren als das Recht, selbst des ein Höchstmaß an Rechtsstaatlichkeit verheißenden GG, so ist das kein Grund, auch jetzt noch das GG in seinem nicht durch Art. 141 berührten Anwendungsbereich an Verhältnissen scheitern zu lassen, die es

beherrschen, nicht hinnehmen soll. Wohl selten ist mit so schwachen Gründen wie hier eine Art normativer Kraft des Faktischen bemüht worden. Ob das GG bei klarerer Anerkennung konkordatärer Verpflichtungen in den Volksvertretungen der Länder gescheitert wäre, ist eine ebenso unlösbare wie müßige Frage.

3. Im dritten und letzten Gedankengang der tragenden Gründe des Urteils wird die Gestaltungsfreiheit der Länder auch der Pflicht zur Bundestreue und der durch gemeinsame Bindungen begründeten besonderen Gemeinschaft der Vertragspartner übergeordnet.

a) Die ausschließliche Gesetzgebungszuständigkeit der Länder kann in Wahrheit keine Freistellung von der Pflicht zur Bundestreue bewirken. Wenn zwischen beidem ein wirklicher Widerspruch besteht, muß die Bundestreue als das ranghöhere Prinzip angesehen werden. Sie, und nicht das eigensüchtige Bestehen auf Ausschließlichkeitsrechten, ist es, was den Bundesstaat, der letztlich auch ein Staat und eine Einheit sein soll, zusammenhält. Im Hinblick auf seine Verpflichtung und völkerrechtliche Haftung muß dem Bund, unabhängig von der Frage der selbständigen Verpflichtung der Länder, ein Recht auf deren Mitwirkung eingeräumt werden. Das Urteil begnügt sich statt dessen mit einem Appell an das bisher offensichtlich gestörte Einvernehmen der Beteiligten. Gewiß: die große moralische Bedeutung eines solchen Appells darf nicht verkleinert werden. Auch die nach Ansicht des Urteils nur moralische Verpflichtung gegenüber dem Bund werden die Länder mit Ernst zu erwägen haben. Sie tritt zu der auch nach dem Urteil echten rechtlichen Verpflichtung gegenüber dem Heiligen Stuhl verstärkend hinzu.

b) Auch die Würdigung der besonderen Verbundenheit von Bund und Ländern durch die gemeinsame Vertragspartnerschaft hätte dazu führen müssen, dem Antrag der Bundesregierung stattzugeben. Bund und Länder können auch insoweit nicht beziehungslos nebeneinander gestellt werden. Es wäre seltsam, wenn nur zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Bund einerseits, dem Heiligen Stuhl und den Ländern anderseits, nicht aber zwischen Bund und Ländern Erfüllungspflichten begründet wären.

Auch in diesem Zusammenhang muß die ausgesprochene Gleichgültigkeit des Urteils gegenüber völkerrechtlichen Grundsätzen beunruhigen. Wie immer man die grundgesetzliche Bezugnahme auf völkerrechtliche Regeln beurteilen mag: sicherlich entspricht es dem Geist dieses Verfassungswerks, alle Bestimmungen des innerstaatlichen Rechts so auszulegen, daß sie mit dem Völkerrecht im Einklang stehen. Daß jede völkerrechtsgemäße Auslegung hier von vornherein ausgeschlossen wäre, kann man unmöglich sagen.

## III

In mehrfacher Hinsicht zerschneidet das Urteil ohne stichhaltige Gründe sowohl bundesrechtliche als auch völkerrechtliche Bindungen. Es verstärkt in bedrohlicher Weise die in der Verfassungsentwicklung unter dem Grund-

gesetz hervorgetretenen auflösenden Strömungen, die sich leider betont auf die föderalistische Grundentscheidung der Verfassung berufen. Um so wichtiger bleiben die Bindungen, die das Urteil unberührt läßt und sogar seinerseits stark unterstreicht. Das Reichskonkordat bindet die Länder auf dem Gebiet des Schulrechts weiterhin gegenüber dem Heiligen Stuhl. Diesem kann auch der konkordatswidrige Status quo als rechtliches Argument nicht entgegengehalten werden.

# Durch Serbien und Mazedonien

JEAN DÉCARREAUX

Mazedonien und Serbien, das im Süden an das Autonome Gebiet von Kosovo-Metohija mit vorwiegend albanischer Bevölkerung angrenzt, zählen zu den ärmsten Volksrepubliken Jugoslawiens. Von den Ebenen des rechten Donau-Ufers bis zur griechischen Grenze, soweit das Auge reicht, nichts als Mais- und Tabakfelder, Obstgärten und auf den Bergen Buschwälder. Nur wenige Täler und Straßen dringen in das Bergland ein. Und was sind das für elende Straßen, selbst die große Verkehrsader von Belgrad nach Saloniki der Morava und dem Wardar entlang, mögen die Reiseführer noch so dreist das Gegenteil behaupten! Staub und Schlaglöcher hemmen die Fahrt im Auto derart, daß man zufrieden sein kann, wenn man am Tag 200 Kilometer schafft.

Noch haben wir wenig Sehenswertes zu Gesicht bekommen: ein paar kleine Städtchen mit bescheidenen Gasthäusern, ein paar Moscheen oder Kirchen; Serben in Schnürhosen und krummen Stiefeln, die graue Militärmütze auf dem Kopf; Albaner mit weißen Filzkappen, Muselmanen mit Turban, Mazedonier in ihren weißen Kitteln, vor allem aber die bunt gekleideten Frauen in den lebhaftesten Farben, ob sie nun in der langen, bauschigen Hose daherkommen oder in ihrem Sonntagsstaat: alle tragen sie kurze gestickte Mieder, einen breiten Flanellgürtel und weite, farbige Beinkleider. Ein malerisches Bild, gewiß; doch allzuoft ist es die malerische Wirkung von Lumpen und Elend.

* * *

Will man das Land erleben, so empfiehlt es sich nicht, auf den großen Strecken dahinzufahren, sondern die Reise geruhsam zu machen: mit Autobussen, die vor Sonnenaufgang aufbrechen und ankommen, wann sie wollen;

mit Zügen, die mit Holzkohle betrieben werden und nach recht großzügig gehandhabten Fahrplänen verkehren; mit Lastwagen oder zu Pferd oder auf Bauernkarren oder — wenn eine Panne nach langen Stunden Halt in einem verlorenen Dorf doch nicht mehr behoben werden kann — mit dem Partei-Jeep.

Doch, was immer die Menschen dort drunten denken mögen — gastfreundlich sind sie. Die Hotels der kleinen Städte sind zwar mehr als bescheiden — alle unverehelichten Gäste gleichen Geschlechts übernachten in ein und demselben Raum —, verlassen wird sich der Reisende niemals fühlen. Wo immer er anklopft, stets empfängt er dieselben Zeichen der Gastfreundschaft: einen Löffel Honig, eine Tasse türkischen Kaffees und ein Glas frischen Wassers. Stets wird er einen Menschen finden, der Zeit hat und für den Fremden da ist. Und daß er als Dank nur kein Geld anbiete! Er beginge eine nicht wiedergutzumachende Ungeschicklichkeit. Freude macht man dagegen immer, wenn man ein Glas „slijvovika" anbietet, das ist ein Obstschnaps, den man dort drunten in unglaublichen Mengen konsumiert. Noch oft, wenn es ans Bezahlen geht, wird der Reisende sagen hören: „Lasset das, mein Herr, Ihr seid unser Gast!"

Weniger liebenswürdig ist die Polizei. Die Polizisten, streng, korrekt, gut angezogen, tragen in Ausübung ihres Dienstes ein forsches Wesen zur Schau, wie ihnen Partei-Ideologie und guter Glaube befehlen. Daß es an beidem nicht mangle, dafür sorgt eine ausgiebige Verpflegung. Man wirft ihnen Zudringlichkeit vor und weiß ich was für Übrigbleibsel von Inquisitoren alter Schule. Ich hatte einigemal nicht gerade freundschaftlich mit ihnen zu tun. Dennoch halte ich die genannten Vorwürfe für übertrieben. Zum Beispiel habe ich niemals bemerkt, daß mein Gepäck untersucht worden wäre. (Ich hatte den Koffer so gepackt, daß die geringste Nachprüfung herausgekommen wäre.) Übrigens verfügt die Polizei über so gute Beziehungen zu den Hotels, daß sie genau weiß, was an Ausländern dort ein und ausgeht.

Ich möchte eher glauben, daß bei jenen biederen Polizisten das Taktgefühl nicht übermäßig entwickelt ist: Anstandsregeln sind ihnen nicht beigebracht worden, und überdies leiden sie an einem Spionagekomplex. Wenn sie einschreiten, geschieht es in barschem Ton, ohne zu grüßen, als ob jeder, der es mit der Polizei zu tun bekommt, nicht bloß verdächtig, sondern bereits schuldig sei. In Skoplje darf man vor einem großen Hotel, vor dem überhaupt kein Verkehr ist, nicht einmal mit dem Auto halten, um das Gepäck auszuladen. Sofort taucht ein weißes Mützenschild und darunter ein von Unwillen tiefrotes Gesicht auf, und manchmal dauert es lange, bis die Mienen wieder liebenswürdiger werden. Noch weniger freundlich werden die Einheimischen behandelt. Sie bekommen auf keinen Fall zu hören, was der Fremde eher schon einmal vernehmen kann, wenn er eine im übrigen wohlverdiente Strafe aufgebrummt erhält: „Statt 500 Dinare brauchen Sie nur 300 zu zahlen; denn Sie sind ein Herr" (ein Gospodin, kein drug, Genosse). Sie müssen jeden Augenblick damit rechnen, mit einer knappen, la-

konischen Geste zur Polizei oder zur Partei beordert zu werden. Gleichmütig begeben sie sich dorthin und gleichmütig kehren sie eine Stunde später von dort zurück. Derlei Besuche sind offenbar in ihr alltägliches Leben eingegangen.

Symbol jedes sozialistischen Staates ist die Industrialisierung. Auch darin wird Jugoslawien, dieses reine Agrarland, mehr und mehr sozialistisch. Sobald man nach Belgrad kommt, betritt man eine ungeheure Baustelle. Die 5 oder 6 Kilometer zwischen Stadt und Flugplatz sind ein einziger Bauplatz: riesige Bauten verschandeln die weite Fläche und werden, so hoffen wir wenigstens, den Arbeitern Wohnungen bieten. Fabriken aller Art schießen aus dem Boden und sollen sich bereits in naher Zukunft rentieren. Überhaupt besitzt jede noch so winzige Kleinstadt ihren Betrieb oder ihre Fabrik. Ob sich all diese Werke rentieren, ist eine andere Frage. Doch vielleicht ist das schon eine zu bürgerliche Fragestellung. Die Ingenieure sind jung. Sie bringen Begeisterung für den Aufbau des Sozialismus mit; ob sie die nötige Fachkenntnis und Erfahrung besitzen, ist nicht ebenso gewiß. Was fehlt, ist die Mittelschicht: die Werkmeister und Facharbeiter. Die Arbeiter kommen vom Land und müssen erst alles lernen, und bei den vielen Analphabeten, die es unter ihnen gibt, ist das keine leichte Sache. Kein Wunder, daß die Leistung nicht immer dem Soll entspricht. Man hat mir Betriebe genannt, die mehr Ausschuß als Handelsware erzeugen. Unerfahrenheit und die unglaubliche orientalische Nachlässigkeit sind daran mitschuld.

Die Arbeit ist theoretisch nicht schlecht organisiert; aber den praktischen Erfordernissen der Wirtschaft scheint sie nicht zu genügen. Rechtlich gehören die Betriebe den Arbeitern. Jeder von ihnen ist in seinem Bereich und auf seiner Stufe der Arbeitshierarchie verantwortlich. So hat jede Kategorie der Arbeiter, vom Kehrer bis zum Ingenieur, ihre Vertreter beim Direktor. Dessen Aufgabe ist es, die ganze Belegschaft zum Besten des Unternehmens zu koordinieren, wobei er sich nicht zuletzt nach den Befehlen von oben zu richten hat. Das ist, wie sich versteht, keine leichte Aufgabe. Ich habe Direktoren gesprochen, — offenbar besaßen sie keine starken Nerven —, die mir gestanden, daß sie es unter diesen Umständen nur zwei Jahre auf ihrem Posten ausgehalten hätten. Überdies sind die Steuern und Abgaben erdrükkend; da der Gewinn zusätzlich zum Lohn zu gleichen Teilen an die Arbeiter auszuzahlen ist, müßte oft Überschuß zur Verteilung kommen; nur ist in Kleidung und Lebenshaltung davon nichts zu merken; mag sein, daß man ihn verheimlicht.

In den Städten tritt die Armut nicht allzusehr in Erscheinung; auf dem Lande ist sie dafür um so sichtbarer. Die Stadt ist meist mit Anstand, doch ohne Eleganz gekleidet. Das Land geht in Lumpen. Die Bodenreform, die jeden nicht vom Eigentümer bewirtschafteten Grund enteignete und „dem Volk schenkte", nachdem sie das Land zerstückelt hatte, hat offenbar keine Goldgruben erschlossen. Der Familienbesitz ist auf 5 Hektar eingeschränkt; ist der Boden schlecht oder die Familie zahlreich, dann sind es etwas mehr.

Die neuen Eigentümer können sich zu gegenseitiger Hilfe in Genossenschaften zusammenschließen, die, vom Staat unterstützt, den Ertrag zu steigern und den Forderungen des Fiskus großzügiger nachzukommen vermögen. Auch können die Bauern noch umfassendere landwirtschaftliche Kollektive bilden. Sie behalten in diesem Fall ein Stückchen Land zu ihrer persönlichen Verwendung und stellen im übrigen ihre Kraft, ihre Mittel und ihren Besitz einer Art Bauernverein zur Verfügung. Selbstverständlich begünstigt der Staat diese Arbeitsform.

Und doch, trotz einer gewissen Leistungssteigerung, die den nicht eben zahlreichen Maschinen zu danken ist, scheint die Landwirtschaft in Serbien und Mazedonien nicht so viel zu erzeugen, wie man von ihr erwarten könnte. Unter dem Druck der Steuerlast arbeiten nicht alle Bauern mit Freudigkeit, ja es gab Zeiten, da sie die Produktion auf ihre rein persönlichen Bedürfnisse beschränkten; und statt die Landwirtschaft, diese natürliche Hilfsquelle, bis zum letzten auszuschöpfen, schickt man die Bauern in die Fabriken. Darunter muß das wirtschaftliche Gleichgewicht leiden, da das Land nicht trägt, was es einbringen soll, und die Industrie erst allmählich anläuft. Nicht wenige Beobachter haben mir bestätigt, daß die Landwirtschaft eher zurückgeht, wogegen die Industrie sehr viel kostet. So sieht man sich genötigt, unentbehrliche landwirtschaftliche Produkte auszuführen, um für die Industrie Maschinen anzuschaffen, die sich nicht rentieren.

Auch die übrigen Arbeitszweige sind bis auf das Handwerk kollektiviert. Geschäfte, Hotels und Gasthäuser von einiger Bedeutung sind der freien Konkurrenz entzogen. Der Hoteldirektor und der Geschäftsleiter beziehen genau wie ihr letzter Angestellter einen gesetzlich festgelegten Grundlohn. Daneben gibt es die sogenannte „freiwillige Arbeit für das Volk", die unwillkürlich an die „spontanen" Kundgebungen von ehedem erinnert. Solcher Arbeiter gibt es nicht sehr viele; im Mittelalter nannte man sie Fronknechte. Ich habe ihrer nur wenige gesehen, und diese „Freiwilligen" ohne jede Qualifikation für die geforderte Arbeit erzeugen lediglich eine Stachanow-Nervosität übelster Sorte.

* * *

Die Löhne sind sämtlich besteuert und liegen sehr niedrig. Sie staffeln sich von 6000 Dinar (DM 84,—), dem Lohn eines Hilfsarbeiters, bis zu 35000 Dinar (DM 490,—), dem Gehalt des Dekans einer Fakultät oder eines hohen Fabrikdirektors (1 Dinar = DM 0,014). Sie reichen gerade für ein schmales Leben und eine bescheidene Wohnung. Freilich wohnt man wirklich billig, und die im freien Handel reichlich erhältlichen Lebensmittel sind nicht teuer. Die Kleiderfrage macht den Arbeitern der untersten Kategorie keine Sorge: oft stellt der Betrieb die Arbeitskleidung, die mit zwei roten Hämmern gezeichnet ist; tut er es nicht, so begnügen sie sich mit ihren Lumpen. Wenn aber ein Professor oder Ingenieur mit einem Gehalt von 12—15000 Dinar (oder 168,— bis 210,— DM monatlich) nach Kost und

Miete für ein Paar Schuhe 3000 Dinar (das sind DM 42,—), für ein Hemd ungefähr 2500 Dinar (DM 35,—) und für einen schlechten Anzug 10—12000 Dinar (146,— bis 168,— DM) bezahlen muß, dann sieht man nicht, wo er die hernehmen soll, es sei denn, daß er sie sich vom Mund abspart. Nur selten habe ich auf meiner Reise Kritik am herrschenden Regime gehört; wohl aber überall Klagen über die völlig unzureichenden Löhne und Gehälter. Neben dem Jammern über die Steuerlast war dies das ständige Klagelied. Lediglich Polizei, Miliz und Armee werden gut bezahlt. Sie seien auch, so hat man mir versichert, die einzigen echten Kommunisten. Sie machen, so sagt man, ein Fünftel der Bevölkerung aus. Die andern seien nur aus politischer Berechnung bei der Partei eingeschrieben.

Die verschiedenen Zweige der sozialen Fürsorge haben im Land Fuß gefaßt und ohne Zweifel manchen Mißstand beseitigt. Im großen und ganzen sind sie denen in den westlichen Ländern nicht überlegen; aber in diesen meist rückständigen Gebieten werden sie — nicht zuletzt mit Hilfe der Propaganda — als Errungenschaften des Sozialismus gepriesen. Die Sozialversicherung ist für jeden Pflicht und begreift kostenlose Krankenversicherung, Altersrente, zweiwöchigen bezahlten Urlaub und (selbst für die hierin den Arbeitern angeglichenen Priester) kostenloses Begräbnis in sich. Das ist unleugbar ein Fortschritt, vor allem auf dem Land; scheint es doch z. B. eine Herkulesarbeit zu sein, eine Mohammedanerin dahin zu bringen, sich anders als durch magische Formeln und Altweibermittel kurieren zu lassen.

Für die Kranken wird viel getan. Das große Krankenhaus von Belgrad ist nach den Aussagen unparteiischer (und ausländischer) Fachleute mit den modernsten Apparaten ausgerüstet. Bemerkenswert sind die Erholungsheime der Gewerkschaften; sie gehören zu den sehenswertesten Leistungen des Regimes. Am Ende meiner Reise verspürte ich, obwohl kein gewerkschaftlich organisierter Arbeiter, das Verlangen, mich nach der langen, verrückten Herumfahrerei etwas zu erholen. Das große Heim von Orce-Nikolow über dem Ochridasee, das zur Zeit fast leer stand, war so freundlich, mir seine Tore zu öffnen. Dort habe ich einen Luxus genossen, wie ich ihn nirgendwo anders mehr fand, nicht einmal in den großen Hotels von Belgrad und Skoplje. Ich habe nicht nur nicht in den Bettüchern meiner Vorgänger geschlafen und unter dem Kopfkissen keinen Schlafanzug eines andern Reisenden entdeckt, sondern die Wäsche war frisch, das Zimmer peinlich sauber und die Wasserhähne funktionierten ausgezeichnet.

Das Haus am Ochridasee zählt 250 Zimmer, alle gepflegt und wohnlich eingerichtet. Das Personal macht einen guten Eindruck und ist überaus gefällig; überdies sehr besorgt um das fleckenlos weiße Jakett, das gebügelt und nach der besten Mode der bürgerlichen Gesellschaft geschneidert ist. Ein Restaurant mit 1000 Plätzen öffnet sich auf eine reich mit Blumen geschmückte Terrasse zum See hinaus. All dies, dem Ausländer für einen geringfügigen Preis zugänglich, kostet die Jugoslawen, die diese Vergünstigung verdient haben, praktisch keinen Pfennig. Doch welche Gedanken werden

dem Arbeiter kommen, der dort seinen Urlaub verbracht hat, wenn er zu Hause wieder sein enges, oft schmutziges Haus, seine harte Arbeit und seinen armseligen Lohn vorfindet? Vielleicht denkt er, daß dieses schnell vergangene Wohlleben reichlich viel Angabe ist und all das Geld, das dieser Luxus kostet, besser dazu verwendet würde, seiner mageren Börse aufzuhelfen.

* * *

Eines Morgens befand ich mich in einer Droschke, die verdient hätte, bei einem Altwarenhändler ausgestellt zu werden, wenn diese noch mit solchen Objekten handelten. Außer dem arg zusammengewürfelten Gepäck war der Wagen auch mit Reisenden beladen: drei auf der Sitzbank, ebenso viele auf dem Klappsitz und noch weitere drei auf dem Kutscherbock, darunter ein Polizeioffizier. Im Verlauf der Fahrt begrüßte ein Serbe neben mir sehr herzlich einen orthodoxen Priester und begann, ohne übermäßige Vorsicht vor dem Ausländer, den Polizeioffizier hinter dessen Rücken zu verspotten. Ich schloß daraus, daß offenbar nicht alle orthodoxen Gläubigen als Stützpfeiler des Regimes betrachtet werden können.

Als ich ein andermal mit einem Mohammedaner, einem waschechten Kommunisten, offen diskutierte, kamen wir zufällig auf Friedhöfe zu sprechen. Mein Gegenüber konnte sich nicht verständlich machen und zeichnete mir auf ein Stück Papier Gräber und Kreuze. Als ich begriffen hatte, zerknüllte er das Papier, sah sich um, ob er es wegwerfen könne, tat es in den Aschenbecher, besann sich aber gleich eines Besseren und ließ es in seiner Tasche verschwinden. Offenbar scheute er sich, als Regierungsbeamter die geringste Spur einer Unterhaltung über religiöse Dinge zurückzulassen.

Nach dem Krieg hätte der neue jugoslawische Staat gern alle Religion abgeschafft. Indes mußte er sehr bald einsehen, daß sich $8^1/_2$ Millionen Orthodoxe, 6 Millionen Katholiken und 2 Millionen Mohammedaner nicht mit einem Federstrich liquidieren lassen, auch wenn sich unter den Orthodoxen und Mohammedanern praktisch viele Atheisten befinden. Daher hat die Verfassung von 1946 das Verhältnis des jungen Staates zur Religion klar umschrieben.

Der jugoslawische Staat hat sich von jeder Religion getrennt und beansprucht für sich die ausschließliche Erziehung der Jugend. Die Religion will er nicht ignorieren. Der Wortlaut der Verfassung anerkennt Gewissens- und Kultfreiheit. Die Kirchen können Unterstützung erhalten. Religionsunterricht ist außerhalb der Schule erlaubt. Das Strafgesetzbuch sieht sogar Maßnahmen gegen jeden vor, der die Ausübung der Religion hindern sollte.

Die orthodoxe Kirche besitzt in Jugoslawien eine theologische Fakultät und zwei Seminare mit etwa 100 Zöglingen. Die Katholiken haben zwei theologische Fakultäten, fünf große und sieben kleine Seminare, die übrigen Privatschulen nicht eingerechnet, die teilweise ebenfalls als kleine Seminare gelten können. Die orthodoxe Kirche erhält vom Staat ziemlich beachtliche

Unterstützungen, und in den Republiken, in denen die Katholiken in der Überzahl sind, wird auch ihnen nicht jede Hilfe verweigert.

Dennoch sind zwei aufs Geratewohl aus der Verfassung herausgegriffene Texte bezeichnend und beunruhigend. Die Seminaristen werden, heißt es dort, „unter die Aufsicht des Staates" gestellt. Man wüßte gern, worin diese Aufsicht besteht. Ein anderer Artikel erklärt, daß „die religiösen Gemeinschaften, deren Überzeugungen der Verfassung nicht widersprechen, in ihren religiösen Angelegenheiten und in ihrem Kult frei sind". Man wünschte wenigstens darüber Bescheid, wann eine Überzeugung der Verfassung widerspricht und wann nicht, ob insbesondere die Ablehnung der marxistischen Lehre eine Übertretung darstellt oder nicht. So geben diese Texte mit der einen Hand und behalten sich vor, es mit der andern jederzeit wieder zu nehmen. Ein engstirniger und einigermaßen geschickter Fanatiker bei den Behörden könnte viel Unheil anrichten und bliebe doch unter dem Schutz des Gesetzes.

Der orthodoxe Klerus scheint sich ohne allzu große Schwierigkeit mit dem Regime abgefunden zu haben. Als im September vorigen Jahres der orthodoxe Erzbischof von Athen den serbischen Patriarchen der orthodoxen Nationalkirche besuchte, zeigten die offiziellen Feierlichkeiten, bei denen die Machthaber des laizistischen Regimes unter den prominenten Gästen in Erscheinung traten, deutlich genug, was es mit den Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und dem Staat auf sich habe. Ist die orthodoxe Kirche auch nicht Staatsreligion und genießt sie auch keine eigentlichen Vorrechte, so doch manche materielle Vorteile. Dies setzt eine gewisse Fügsamkeit und Bereitschaft zur Koexistenz voraus.

Nicht immer folgt der niedere Klerus einmütig seinen Vorgesetzten. Aus vielen meiner Gespräche ergab sich, daß manche sich notgedrungen in die Lage schicken, weil sie leben müssen. Viele Priester sehen, wie ihnen die Jugend durch die geschickte Kombination von Schule, Sport und Militärdienst täglich mehr entgleitet, und fragen sich, was sie tun sollen, wenn ihnen praktisch keine Gläubigen mehr verbleiben. Vor dem Kriege kamen auf einen Priester 2600 Orthodoxe. Heute sind es sicher viel weniger.

Die Lage des Mönchtums ist noch viel schlimmer. Von 400 Mönchen, die es 1933 noch gab, sind nur noch ganz wenige übriggeblieben. Zwei weibliche Konvente zu Ravanica bei Cuprija und zu Vazitcha bei Kraljevo zählen noch je vierzig Nonnen, unter ihnen auch jüngere Frauen. Nur noch fünf Nonnen leben in Gratchanica bei Pritchtina, ebensoviel in Sopotchani bei Novi-Pazar und in Manassia bei Despotovacs. Die Mönche sind wohl noch weniger zahlreich. Im großen Kloster von Studenica fanden sich im vergangenen September nur zwei für die Feier der Liturgie, wobei einige andere freilich verstreut in den Einsiedeleien der Berge lebten. Von diesen habe ich einen in Detchani, fünf im Patriarchat von Petsch angetroffen. Die Klöster bei Skoplje, Marko, Matka, St. Andreas von Treska, Nerezi und St. Naum südlich des Ochridasees stehen leer. In Svetka Petka, in Prizren, in St. Klemens

von Ochrida und in Staro Nagoritchino bei Kumanovo habe ich in den Kirchen keine Spur von Gottesdienst gefunden. Oft genug besitzen Mönche und Nonnen nicht einmal den Kirchenschlüssel; der Besucher muß ihn bei Laien in der Umgebung erbitten.

In den großen Städten wie Belgrad und Skoplje sind die Kirchen gefüllt. Aber sie sind weder sehr groß noch sehr zahlreich, und so dürfte es nicht schwer sein, genügend Kirchenbesucher zu finden. In Pritchtina, einer Stadt mit vorwiegend albanischer Bevölkerung, also Mohammedanern, müssen die Orthodoxen 10 Kilometer schlechter Straße zurücklegen, wenn sie die Sakramente empfangen wollen. In der Patriarchatskirche von Petsch folgten fünf oder sechs Gläubige der Sonntagsmesse. In Lazarica von Kegevacs und in der kleinen Kirche vom heiligen Johannes Bolnitchki in Ochri waren es kaum mehr. Sie beteten aber sehr andächtig. Einige, denen die Zeitung „Borba" aus der Tasche schaute, folgten in Andacht versunken der würdig gefeierten, von eindrucksvollen Gesängen begleiteten heiligen Handlung. In den Klöstern war ich oft der einzige, der der Messe beiwohnte, was mir nach dem Gottesdienst jeweils eine gute Tasse Mokka mit den hochwürdigen Vätern oder ein gern gegebenes dürftiges Mahl einbrachte.

* * *

Die Kirchen und Klöster in Jugoslawien sind heute eher Museen als Gebetsstätten. Doch muß man zugeben, daß die Gebäulichkeiten, soweit sie eine nationale oder künstlerische Bedeutung besitzen, unter bedeutenden Kosten restauriert worden sind und vom Staat in bestem Zustand erhalten werden; und — eine erstaunliche Tatsache an der Schwelle zum Orient — sie sind von einer Reinlichkeit, wie ich sie kaum anderswo angetroffen habe, z. B. auf dem Athos. Die Fresken, die eine beachtliche Anzahl von Malereien aus dem 11. bis 15. Jahrhundert aufweisen, sind von der Kalkschicht befreit, mit der die Türken sie einst übertüncht hatten, und sorgfältig gereinigt. Da man täglich neue Malereien entdeckt, ist kein Ende der Arbeit abzusehen. Die bedeutendsten Werke werden von Spezialisten kopiert und in einem Belgrader Museum ausgestellt, wo sie leicht zugänglich sind. Vielleicht gelten diese Gebiete in einigen Jahren, wenn erst die Straßen von Serbien und Mazedonien befahrbar sind, als ein wahres Archäologen-Paradies.

Diese Fresken, die der Nationalismus als mittelalterlich und jugoslawisch ausgibt, sind nach ihren Motiven, ihrer Komposition und theologischen Tradition zum größeren Teil offenkundig byzantinisch. Es wäre unsinnig, dies leugnen zu wollen, da ja das Christentum von Saloniki aus nach Belgrad gedrungen ist; das heißt: die Zivilisation hat jene Länder durch die Täler des Wardar, des Ibar und der Morava erreicht. Von daher gesehen, ist es eine Schande, daß die jugoslawischen Historiker sogar die entscheidende Bedeutung zu schmälern suchen, die den Schülern der heiligen Cyrill und Methodius bei der Christianisierung des Landes zukommt. Doch können sie nicht

ungeschehen machen, daß hier wie anderswo in der Welt die Kirche die Mutter der Zivilisation gewesen ist.

Neben der orthodoxen Kirche nimmt sich die katholische Kirche in Jugoslawien wie eine recht armselige Schwester aus. Da sie inmitten einer orthodoxen und mohammedanischen Bevölkerung existiert, unterliegt sie dem harten Gesetz der Minderheiten und kann zum Beispiel nicht mit der Christenheit Sloweniens und Kroatiens verglichen werden, wo sich sehr starke katholische Volksteile finden. Vor allem aber hat sie schwer daran zu tragen, daß sie, wie man dort sagt, „ihre Beziehungen zum jugoslawischen Staat nicht geregelt" hat. Sie wird indes geduldet. Die katholischen Geistlichen können im Talar ausgehen, und ich habe sogar in kleinen Städten, wo ich es nicht erwartete, Schwestern des heiligen Vinzenz von Paul in freilich recht abgetragener Tracht angetroffen. Die katholischen Kirchen, die ebenfalls nicht sehr groß sind, sind zu den verschiedensten Gottesdiensten mit Gläubigen gefüllt. In Skoplje läuten die Glocken. Äußerlich lebt die katholische Kirche in Jugoslawien.

Doch die Lage der katholischen Priester läßt, wenn sie auch nicht ganz so schwierig ist wie in andern Volksrepubliken, nur ein mühseliges und, wie man fürchten muß, unsicheres Dasein zu. An Schweigen und Zurückhaltung gewöhnt und stolz auf ihre Glaubenstreue, sind sie nicht die Leute, ihre Sorgen groß zur Schau zu tragen. Aber auch wenn man sie auch nicht mehr offen verfolgt und so leicht einsperrt wie zu Beginn der Revolution, so spüren sie doch, wie ihr Wirken inmitten der allgemeinen Gleichgültigkeit und des Atheismus gelähmt ist. Jeden Augenblick kann der Faden, an dem das Damoklesschwert über ihrem Haupte hängt, reißen. Nichtsdestoweniger halten sie tapfer aus, und zwar um so mehr, je mehr sie, in den Augen der Behörde verdächtigt, Gefahr laufen, in ihrer eigenen Heimat als Bürger zweiter Klasse zu gelten. Sie wissen, daß eine „Regelung der Beziehungen zum Staat" auf Kosten der Lehre der Kirche ginge; aber sie scheinen auf Mittel zu sinnen, um etwas aufatmen und weniger ungeschützt arbeiten zu können.

Darüber mit Kommunisten, auch intelligenten und kultivierten, zu streiten hat wenig Sinn. Man spricht einfach nicht dieselbe Sprache. Die wichtigsten Worte: Religion, Gewissen, Freiheit, Toleranz sind zweideutig und werden auf beiden Seiten verschieden verstanden. Was wir zum Beispiel Religion nennen, bedeutet für viele von ihnen Aberglauben oder im günstigsten Fall überlebtes Mittelalter. Das Gewissen muß nach ihrer Doktrin, um richtig zu urteilen, von der marxistischen Ideologie geformt werden. Es gibt, behaupten sie, volle Freiheit; aber sie wird für jeden einzelnen durch strenge Bestimmungen beschnitten. Die Toleranz werde genauestens eingehalten, da man sich ja nicht mit Religion befasse; aber wer kann leugnen, daß diese Art von Toleranz bei der Jugenderziehung so viele junge Menschen von der Religion abwendig macht? Gibt es schon in der Theorie keine Verständigung, so noch viel weniger in der Praxis. Die katholische Kirche wird beschuldigt, Politik zu treiben oder betrieben zu haben. Aber man müßte sich über die

Bedeutung der Worte einigen und feststellen, ob zum Beispiel die Ablehnung einer Ideologie oder gewisser Methoden ein politisches Vergehen darstellt und eine schlechte staatsbürgerliche Gesinnung beweist.

Nicht viele Reisende, die hinter die Oberfläche geschaut haben, werden mit Begeisterung für das in Jugoslawien Gesehene in den Westen zurückkehren. Vor allem wird keiner wünschen, der Sozialismus möchte in sein Land und an seinen Herd verpflanzt werden. Jedes Polizeiregiment, mag es sein, wie es wolle, ist eine Fessel für die Freiheit, wie wir sie verstehen. Mag es im Augenblick auch schwer sein, ein gültiges Urteil über die industriellen und landwirtschaftlichen Versuche, die noch in den Anfängen stecken, zu fällen, so steht doch eines fest, daß der Sozialismus in Jugoslawien das Los der Arbeiter nicht wesentlich gebessert hat. Sicher war manches von dem, was abgeschafft wurde, fehlerhaft; aber was an seine Stelle trat, ist keineswegs immer hervorragend. Den gläubigen Reisenden muß es verletzen, wenn er sieht, wie die kirchlichen Bekenntnisse zur Bedeutungslosigkeit verurteilt sind; wie man darauf wartet, daß sie eines Tages lautlos verschwinden. Die Aufwendungen, die der Staat zur Erhaltung kirchlicher Baulichkeiten von historischem Wert macht, bedeuten letztlich nichts anderes als das Interesse an einer Mumie, die nur mehr musealen Wert besitzt. So kommt es, daß manche Jugoslawen ziemlich offen klagen. Ohne Zweifel hoffen sie, daß einmal der Tag komme, wo Freiheit, besseres Leben und die Achtung vor dem Glauben nicht nur unverbindliches Gerede, sondern Wahrheit und Wirklichkeit sein werden.

# Die Katholiken und die Bundesrepublik

GUSTAV GUNDLACH SJ

## I

Es gibt heute Gruppen in Deutschland, die eine eigengeartete katholische Haltung dem gegenwärtigen Staat gegenüber, die sogar organisatorischen Ausdruck finden könnte, ausschließen wollen. Sie fürchten, sich damit von den anderen Bürgern abzuschließen, ins Ghetto zu gehen. Wort und Haltung sind nicht neu. Als Julius Bachem sein Wort „Aus dem Turm heraus" schrieb, forderte er den Abschluß einer uns aufgezwungenen Kulturkampfhaltung, wobei dahingestellt sein mag, wieweit er sich Illusionen über die Bereitschaft der damaligen außerkatholischen Menschen und Schriften hin-

gab (vgl. diese Zeitschrift 156 [1955] 103ff.). Aber man muß doch sagen: niemals war die Haltung der Katholiken, auch nicht in den Zeiten des Kulturkampfes, ganz und gar die einer Abschließung. Wohl handelte es sich um ein Zusammenfassen der Kräfte, aber echte politische Kraft hatte sich der deutsche Katholizismus auch in der ihm aufgezwungenen Kulturkampfhaltung immer bewahrt. Und in der Tat wäre eine solche Ghettohaltung eine Verstümmelung des Christseins im katholischen Menschen, ein Defaitismus, der unerlaubt ist angesichts der Tatsache, daß der katholische Mensch in seiner übernatürlichen und natürlichen Fundierung tatsächlich alle Elemente umkreist, die für eine Haltung zur Welt hin genügen können und genügen müssen. Dieser katholische Mensch ist sowohl seiner Erkenntnis wie auch seinem Willen nach in der Tat der Mensch, der die Welt im Sinne Gottes zu gestalten durchaus in der Lage ist. Er handelt also nicht aus dem Bewußtsein der Angst, sondern aus dem einer wirklichen christlichen Lebensführung, und er ist auch nicht der Meinung, daß er sich abschließen soll vor den anderen Menschen. Insofern diese die wahren christlichen und naturrechtlichen Elemente übernehmen, sind sie durchaus in der Lage, mit den Katholiken eine Einheit einzugehen, und umgekehrt wird der Katholik ihnen gegenüber immer offen sein. Diese Haltung ist also das Gegenteil einer Abschließung. Sie geschieht aus einer Lebensfülle heraus, einer Offenheit gegenüber den anderen, soweit diese die Wahrheit Gottes, sei es in der Übernatur, sei es in der Natur anerkennen.

Neben dieser ersten Gruppe gibt es noch eine zweite, die von einer eigengearteten katholischen Haltung dem heutigen Staat gegenüber sinngemäß sprechen zu können verneint. Man sagt, der Staat als der gegenwärtige Staat sei in jedem Fall äußere Ordnung, er sei in jedem Fall Macht, sei in jedem Fall machtvolle Institution, und das sei zu allen Zeiten dem wahren Sinn des Christentums entgegen. Denn Christentum sei in seinem tiefsten Sinn Innerlichkeit, innere Dynamik, charismatische Liebeskraft, die der Heilige Geist uns eingebe. Das alles habe mit äußerer Macht, mit Beziehungen zu äußeren Machtgebilden, also zum Staat gar nichts zu tun, und das Unglück der Kirchengeschichte sei, daß sie uns immer wieder die Versuche aufzeige, Macht zu entfalten, ein Machtgebilde zu sein oder auch in den Schutz eines Machtgebildes wie des Staates zu flüchten. Das alles, so sagt man, widerspreche dem wahren Christentum und seiner eigentlich inneren Natur als charismatischer Liebeskraft an den Menschen. Das Unglück habe schon im Mittelalter begonnen.

Eine solche Meinung ist nichts anderes als falsche Innerlichkeit. Christentum ist eben doch das, was uns Gott gegeben, uns vorgelegt hat, sei es der Glaubensschatz, sei es die Normenwelt in seiner geschaffenen Ordnung, die Ethik, das Naturrecht. Und das alles dringt hinein in die Welt, in ihren inneren und äußeren Aufbau, gibt auch dem Staat seinen Sinn, und es gibt nichts Christliches als Innerlichkeit, was sich nicht unter diesen göttlichen

Logos stellt. Christlicher Bios, Lebenskraft als reines Charisma, ist ohne die Formung dieses göttlichen Logos, der sich in der naturrechtlichen und normativen Ordnung der Welt ausspricht, unmöglich. Man unterliegt hier einem Antiintellektualismus, der geradezu den Intellekt und das, was er sieht und annimmt, nicht als etwas Lebendiges ansieht, sondern als etwas Abstraktes, geradezu in Gegensatz stellt zu dem mehr oder weniger Unbewußten, was der Mensch von innen heraus entwickelt. Auch das Christsein sei im Grunde nichts anderes als so ein übernatürlicher Bios, Dynamik der Liebe, und nichts anderes. Und dieses intellektuelle Element im Christentum sei eigentlich immer in Gefahr, dieses Innerliche, diese eigentlich innerliche dynamische Kraft in ihrer Schöpferkraft zu mäßigen oder gar zu ersticken.

Es ist aber doch daran festzuhalten, daß diese Art von Innerlichkeit, die in das Christentum hineingetragen wird, mit dem Tatbestand nicht übereinstimmt. Innerlichkeit ist nur dann innerliches Leben im Menschen, wenn sie sich eben an Gott und Gottes Wort hält. Der Intellekt ist nicht dieses Unlebendige, sondern eine der tiefsten Äußerungen der Lebendigkeit des Menschen.

Eine dritte Gruppe, die es ablehnt, von einer eigengearteten katholischen Haltung zum gegenwärtigen Staat zu sprechen, ist die Gruppe derer, die das Religiöse in einer falschen Weise übertreiben. Sie lassen alles im Religiösen als dem Totalen aufgehen und gestehen so eigentlich auch dem Staat keine Eigenzwecklichkeit mehr zu. Infolgedessen sind sie immer in Gefahr, aus der politischen Betätigung eine solche des Glaubens zu machen. Damit löschen sie das Politische eigentlich aus. Hier macht man die Religion zu einem Bekenntnis des Totalitarismus. Alles, auch der Staat, geht im Religiösen auf. Er verliert seinen eigenen Sinn, seinen Zweck. Unglücklicherweise spielt dieses Wort von dem Religiösen, dem Katholischen als dem Totalen, auch in den Diskussionen mit dem heutigen Kommunismus eine Rolle. Allzuoft wird behauptet — und es ist reichlich mißverstanden worden — beide, der Katholizismus und der Kommunismus, seien total. Aber es ist doch zu sagen: es ist ausgeschlossen, daß man aus dem Katholizismus einen Totalitarismus ableiten kann. Wo Gott am Anfang der Schöpfung und auch der Erlösung steht, ist ja gerade dieses gesichert: daß er in seiner Weisheit den einzelnen Sachgebieten ihre relative Eigenständigkeit belassen hat, bestimmt hat, positiv sie gegeben hat. Niemals kann sich etwa das, was Kunst, was Staat ist, völlig in das Religiöse auflösen. Das ist vom katholischen Standpunkt aus, von der Schöpfungsordnung und vom Schöpfergedanken her völlig ausgeschlossen. Was am meisten dem Totalitarismus, wie ihn Hitler von der Rasse, Mussolini von der Nation, der Bolschewismus vom Proletariat her hat, was am meisten diesem Totalitarismus entgegengesetzt ist, ist gerade das Weltbild des Katholizismus, die katholische Auffassung vom Menschen in der Welt. Man könnte eher noch sagen — und irgendwo hat es der berühmte Vertreter der liberalen Staatstheorie Hans Kelsen ge-

sagt —, es ist noch eher Gefahr, daß der Liberalismus in einen Totalitarismus verfällt als der Katholizismus, wenn er sich treu bleibt.

Eine letzte Gruppe, die es ablehnt, von einer eigengearteten katholischen Haltung dem gegenwärtigen Staat gegenüber zu sprechen, geht davon aus, daß katholische Haltung aus sich heraus durch und durch mit Geschichtlichkeit getränkt sei. Dieser gegenwärtige Staat aber sei durchaus ungeschichtlich. Dieses bundesrepublikanische Gebilde von Bonn habe nichts hinter sich, aus dem es herausfließe, und nichts vor sich, wohin es strebe; denn es sei ja nach eigenem Bekenntnis ein Provisorium, es habe noch nicht einmal eine Verfassung, sondern nur ein Grundgesetz, und es habe keine Brücken, weder in die Vergangenheit noch in die Zukunft. Es sei aus einer absoluten Katastrophe geboren, wie sie die Welt kaum auf politischem Gebiet erlebt habe. Dieser gegenwärtige Staat sei eine bloß rationale Konstruktion im Katastrophenraum einer völligen tabula rasa. Er sei noch nicht einmal so, wie es bei dem Staate war, der aus der großen französischen Revolution hervorging; dieser sei doch schließlich aus lebendig-menschlichen Kräften der Reaktion auf absterbende Mächte geboren. Das verbinde diese französische Republik eigentlich mit der Geschichte. Davon sei in der Bonner tabula rasa nichts zu spüren. Es sei auch nicht so wie bei dem jungen Staat der Vereinigten Staaten von Amerika, der auch wieder aus einem geschichtemachenden Pionierbewußtsein entstand, aus unverbrauchten, unermeßlich offenem Boden erwachsen sei. Auch davon sei bei dieser rationalen Konstruktion von Bonn nichts zu spüren. Sie habe keine Geschichte. Wie also will man das Geschichtliche, dieses durch und durch mit Geschichte getränkte Katholische damit in Verbindung bringen?

Zweifellos verlangt die katholische Haltung dem Staat gegenüber irgendwie einen geschichtlichen Zusammenhang. Sie will schauen, wie es steht, worauf man aufbauen kann. Zweifellos auch, daß die Bonner Gründung aus einem Zustand beschlossen wurde, wo alle unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhänge nicht mehr bestanden. Und doch, diese Gründung von Bonn war nicht eine bloße rationale Konstruktion in einem Raum der tabula rasa; der Katholik muß in jener Zeit der Neugründung die Offenbarung des religiösen Urgrundes menschlicher Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit erblicken. Es galt damals, im Auftrag und im Namen Gottes in einem Katastrophenraum Vorsehung zu üben, staatsschöpferisch zu sein, weil die menschliche Natur dazu drängte. Dabei war man von der in aller Not und trotz aller Not unzerreißbaren Familie getragen, die immer noch zusammenhielt. Und man war gestärkt durch die Gegenwart der Kirche. Diese Kräfte standen hinter der katholischen Haltung, soweit sie sich an der Neugründung von Bonn beteiligte. Es war also keine leere rationale Konstruktion, und es wäre gut, wenn man diese aus religiösen Motiven erfließende Tat der Neugründung, diese staatsschöpferische Handlung, den Menschen immer wieder nahebrächte. Denn der Mensch hat dort das getan, was ihm Gott in der Geschichte

und in der Gesellschaft aufgetragen hat: er hat unter schwierigsten Umständen und angetrieben von der Not der Familien, die nach dem Staat verlangten, Vorsehung geübt. Und dabei wurde er durch das Eintreten der Kirche gestärkt, die bei allem, was da vergangen war und was dunkel vor uns lag, Zeugin der wirklichen Kontinuität der Geschichte war, die einzige noch verbliebene Zeugin für den deutschen Menschen von damals.

## II

Es ist also durchaus sinnvoll, von einer eigengearteten katholischen Haltung dem gegenwärtigen Staat gegenüber zu sprechen. Ist es nun aber angebracht, eine solche Haltung auch zu betätigen? Auch hier ist mit einem klaren Ja zu antworten. Diese katholische Haltung hat dem Katholiken wenigstens einen festen Standpunkt in der Problematik gesichert, die der gegenwärtige Staat nun einmal hat.

Diese enthält zunächst die oft erwähnte Ost-West-Spannung. Sie ist dem Staat durch allerlei Umstände des Kriegsendes und durch seine Stellung gegen den Kommunismus auferlegt. Aus dieser Situation kann sich die Bundesrepublik aus vielerlei Gründen, die hier nicht zu schildern sind, nicht lösen. Sie muß sich um ihrer selbst und um des kommenden Friedensvertrages willen gegen den Kommunismus stellen.

Aber es besteht doch heute die große Gefahr, daß immer mehr Menschen in Deutschland die antikommunistische Stellung der Bundesrepublik aus einer falsch verstandenen geistigen Weite und scheinbarer Großzügigkeit ablehnen, alle jene nämlich, die nicht die geistige Kraft aufbringen, der ständigen Einebnung und Vernebelungstendenz entgegenzutreten. Tagein, tagaus kommen immer wieder die Vergleiche von Ost und West und oft mit der Tendenz, daß es im Grunde genommen bei uns nicht besser sei. Noch neulich wurde gesagt, daß wir so scharf gegen die Arbeitsverfassung im Osten seien, gegen die Kolchosenverfassung, die keinen Sonntag mehr kenne. Und man hat gefragt, ob es denn bei uns besser sei. Man wolle doch auch hier die gleitende Arbeitswoche einführen und damit sei es mit dem Sonntag aus. Und so ist es in vielen anderen Dingen. Im Bewußtsein der Menschen wird der Antikommunismus als wirkliches Element der Problematik unseres bundesrepublikanischen Staates gewissermaßen weggeredet, vernebelt, nivelliert, eingeebnet.

Und doch ist es wahr, was kürzlich in der Diskussion einem Redner gesagt wurde: Ja, wenn ein Bischof im Osten gegen diese Entheiligung des Sonntags redet, wird er wegen Sabotage eingesperrt. Aber wenn wir hier uns von seiten der Kirche oder von Laienseite gegen die Sonntagsschädigung der gleitenden Arbeitswoche aussprechen, wird niemand eingesperrt. Jeder kann noch ein freies Wort sagen. Das ist immerhin noch ein Unterschied, einer neben vielen anderen noch sehr großen Unterschieden. Man sollte diese Vernebelungs- und Einebnungstendenzen mit allen Kräften unterbinden. Freilich haben die Menschen, auch hier im Westen, keinen festen Stand-

punkt mehr. Wenn man da hören kann: es ist ja schließlich gleich, wenn ein anderes System kommt, ich bin auch da Manager, — oder wenn ein Unternehmer eines Familienbetriebes sagt: heute noch ist mein Betrieb der Familie gehörig, wie er es seit Jahrzehnten war, aber die Knochen tun mir nicht weh, wenn nach 20 Jahren das nicht mehr sein wird, ein anderes System kommt danach, — ist das wirklich noch ein fester Standpunkt, der sich dem Kommunismus gegenüber behauptet? Findet hier nicht ein Weichwerden statt, ein Vernebeln und Einebnen tiefster Gegensätze? Hier kann nur ein fester Standpunkt helfen, der mit einer klaren katholischen Grundsatzhaltung gegeben ist. Das Festhalten an Gott, an seiner Weltordnung, am Naturrecht begründet einen Antikommunismus, der mehr ist als reine Negation, der positiv eine neue Ordnung schaffen kann. Wer gegen die Freiheit gleichgültig ist, hat weder die Wirklichkeit Gottes erfaßt noch jene des Menschen, den Gott zur Freiheit erschaffen hat. Und jener Unternehmer, der so gleichgültig von dem vielleicht kommenden Verlust seines Familienbetriebes redet, hat nicht begriffen, was in Gottes Ordnung die Familie ist.

Nach all diesen Seiten hin kann eine lebendige katholische Haltung wirklich die Möglichkeit geben, einen positiven Antikommunismus zu gewinnen und zu bewahren gegenüber dem, was heute bei uns in dieser Bundesrepublik an Einebnungstendenzen vor sich geht. Man sagt uns zwar, daß der Kommunismus es nicht auf Gott abgesehen habe und ihn bekämpfe oder daß er doch eines Tages seine Feindschaft gegen Gott ablegen werde, weil die Gottlosigkeit diesem System ganz unwesentlich sei. Wenn wir aber die Geschichte des Marxismus anschauen, wo immer er lebendig geworden ist und Einfluß gewonnen hat auf die Gestaltung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens, sehen wir ihn als einen Bekämpfer der Religion, als einen Zerstörer jener Gebilde, die wir für natur- und gottgegeben halten. Man sagt uns trotzdem, er sei rein zufällig gottlos, er sei kein weltanschaulicher, sondern ein politischer Atheismus, der uns da gegenüberstehe. Marx sei eben Kind seiner liberalen Zeit gewesen. Er habe gegen Thron und Altar gekämpft, vor allen Dingen gegen das preußische Königtum und gegen den Zaren von Rußland, und diese seien in erster Linie auf der Idee des Gottesgnadentums gegründet gewesen, verknüpft mit der Religion. Wenn man diese Mächte habe stürzen wollen, habe man auch die Religion bekämpfen müssen. Aber das sei nicht wesentlich für den Kommunismus. Man sieht nicht, wie man das beweisen will. Atheismus und Materialismus hängen eng zusammen. Und wenn man erst das praktische Gebaren in der Schulpolitik des Ostens und leider auch in manchen Ländern der Bundesrepublik sieht, kann niemand bestreiten, daß Atheismus und marxistischer Materialismus wesentlich zusammengehören. Aber solche Stimmen werden heute laut. Sie drängen hinein in unser katholisches Volk, vor allen Dingen in unsere intellektuelle Schicht. So behauptet man kühn; die Problematik, die sich die Bundesrepublik durch ihren Antikommunismus auferlege, sei von ihr selber. Sie könne sie morgen ablegen und loswerden, wenn sie nur mehr

auf das einginge, was da drüben wirklich sei, wenn sie Gespräche führte, Begegnungen hätte usw. Auch in unserem katholischen Lager werden solche Stimmen vernommen. Aber ist das vereinbar mit der Enzyklika Pius' XI. über den gottlosen Atheismus, wo wahrhaftig aus dem Wesen der kommunistischen Lehre argumentiert und gegen den Atheismus angegangen wird, wo nicht die Spur jener Auffassung zu finden ist, als handle es sich bei diesem Atheismus nur um etwas Politisches, um etwas Unwesentliches, was man bei irgendeiner Entwicklung heute oder morgen loswerden könne? Wenn der Kommunismus heute seinen Atheismus ablegte, wäre er nicht mehr Kommunismus.

Eine zweite Problematik kommt von jenen Gruppen in diesem Staate, die, jeweils verschieden, alle darin übereinstimmen, daß sie von einem Tage „X" her nicht in der Gegenwart leben, sondern nur von diesem Zukunftstag her. Das ist einmal die Gruppe derer, die, in solcher Geistesverfassung gewiß nicht allgemein, aber doch sehr entschieden bei den Vertriebenen zu finden sind. Dann bei all jenen Kräften, die sich wieder betont als nationale Kräfte bezeichnen, nicht wenig auch bei jenen Kräften, die von einem religiösen und christlichen Standpunkt aus nur im Gedanken an die Rechristianisierung Rußlands leben. Alle diese Gruppen belasten die Politik dieser Bundesrepublik durch eine radikale Gegenwartskritik, durch ein Nichtmitmachenwollen in diesem Augenblick, durch das beständige Betonen „ohne uns". Sie leben nur im Tage der Zukunft, in diesem Tage „X".

Es sind auch Gruppen zu nennen, die dieselbe Richtung einschlagen, Gruppen, die dauernd von einer absoluten Gerechtigkeit reden, die zu erreichen, von einer absoluten Befriedung, die zu erwarten sei. Die Frucht all dieser Gruppen, die am Tage „X" leben, wo die Welt eine absolute Gerechtigkeit realisieren und jede Kriegsdrohung aufgehoben sein wird, die Frucht jener Gruppen ist jedenfalls zunächst weder Gerechtigkeit noch Friede, sondern eine Lebensdynamik, die eigentlich nur von der Unzufriedenheit getrieben wird, die unfruchtbar ist im praktischen politischen Geschehen, die leicht einem Utopismus der Machtlosigkeit verfällt, die auch die Kirche verschmäht, weil sie, beseelt von echter christlicher Realistik hinsichtlich des Menschen und des Menschenlebens, an die absolute Gerechtigkeit und an die absolute Befriedigung in dieser Welt nicht glauben kann.

Die Vollkommenheit, die jene Gruppen erstreben und wofür sie doch das Diesseits schon ausersehen, liegt im Jenseits. Dort ist der einzige Tag „X", der wirklich für den Christen gilt. Aber dieser Tag „X", die jenseitige Vollendung des Menschen und der Menschheit, schwächt nicht für die Gegenwart, sondern leitet uns im Gegenteil an, mit aller Energie in und an der Gegenwart zu arbeiten, weil sie immer die uns gestellte Aufgabe im Hinblick auf die jenseitige Vollendung ist. Dieser Tag „X" allein macht den Christen stark für die Gegenwart, auch für die Arbeit an der politischen Problematik, erfüllt ihn bei aller Enttäuschung mit einem nie erlahmenden

Optimismus, der schließlich sagt: ich tue das, was von mir abhängt, das andere steht bei Gott. Aber das, was von mir abhängt, werde ich nie unterlassen zu tun. So macht auch in dieser Problematik der Bundesrepublik, die durch die mannigfachen Gruppen gegeben ist, die vom Tage „X" leben, die katholische Haltung fähig, eine bestimmte und klare Linie der Politik geistig zu beeinflussen.

Nicht anders ist es, wenn wir an die dritte Problematik denken, die dieser Bundesrepublik auferlegt ist. Es ist die Problematik durch die Existenz freischwebender Machtgruppen, die sich immer mehr zwischen Individuen und Staat einschieben. Nicht daß diese Gruppen Interessen vertreten ist es, was sie problematisch macht, aber daß sie diese Interessen nicht mehr an objektive Wesens- und Wertziele des gesamten gesellschaftlichen Lebens knüpfen, daß sie in Machtinteressen individualistischer Gruppenegoismen verkrampft sind. Politische Parteien, die keine mehr sind, weil sie nicht auf das objektive Wertziel des Ganzen ausgerichtet sind, sind für den Katholiken untragbar. Denn dem Staat, wie immer seine Verfassung auch sein mag, bleibt doch wesentlich, daß er das Gemeinwohl zu vertreten und zu organisieren hat und daß es deshalb seine Aufgabe ist, sich auch machtvoll entgegenzusetzen, wenn Gruppeninteressen den Staat zu überwältigen drohen. Das ist im gegenwärtigen Augenblick eine äußerst gefährliche Problematik der Bundesrepublik. Von katholischer Haltung zum politischen Geschehen her wird der Staat in seinem echten Bestreben, sich gegen Gruppenegoismen zu behaupten, die stärkste Unterstützung erfahren. Es wird deshalb auch die Aufgabe der Menschen sein, die sich von katholischer Haltung her dem politischen Geschehen widmen oder ihm auch nur als Wähler nahekommen, sich darüber klar zu werden, daß katholische Haltung auch innerhalb einer bestimmten Partei doch nur bedeuten kann, die Verschiedenheit der Interessen immer und immer wieder auf eine Linie des praktischen Handelns zu bringen, den Versuch dazu zu machen, weil ja doch der eine bestehen muß, der Staat.

Es ist noch eine letzte Problematik zu erwähnen, die ebenfalls der Bundesrepublik auferlegt ist, und zwar im Gefolge des geschichtlichen Geschehens. Noch steht nämlich die positive Überwindung der vorausgehenden Periode, nämlich des Nationalsozialismus im deutschen Raume aus. Das Bonner Grundgesetz ist in vielen seiner Erklärungen und Festlegungen nur als Versuch zu verstehen, im Hinblick auf den ausgestandenen Nationalsozialismus Normen der Vorsicht und des Schutzes zu treffen. Dieses Bestreben hat zweifellos auch da und dort organisatorisch und normentechnisch zu Unebenheiten geführt, die man immer und immer wieder verspürt. Aber das, was eigentlich noch zu leisten ist, nämlich die positive Überwindung des Nationalsozialismus, ist noch eine Problematik, die dieser Bundesrepublik auferlegt bleibt. Hier ist die eigentliche Schwierigkeit. Der echte Kern des Antinationalsozialismus ist zweifellos nicht der Liberalismus, sondern das unzerstörbare konservative Element in der Gestaltung des Lebens des Staa-

tes und der Völker. Geschichtlich dürfte die Katastrophe des Nationalsozialismus in Deutschland damit zusammenhängen, daß der liberale Staat auf die Spitze getrieben war und so in sein Gegenteil umschlug. Das rechte Verständnis für echte konservative Werte im Leben des Staates und der Völker war schon längst nicht mehr gepflegt worden und beinahe untergegangen. Deshalb wird die positive Überwindung des Nationalsozialismus im deutschen Raum erst dann vor sich gehen, wenn unsere Politik nicht eine Richtung auf irgendwelchen Konservativismus nimmt, der immer zu verurteilen ist, sondern wenn diese Politik die Richtung auf echt konservative Werte nimmt, ihren Schutz und ihre Entwicklung. Konservativ heißt das bewahren, was weithin und unter allen Umständen zu erhalten ist, das aufrecht halten, bewahren, fördern und stärken, von dem wir bei aller Betonung des Fortschritts niemals fortschreiten dürfen. Wir denken da vor allem an die konservativen Elemente, die im Familiengedanken enthalten sind, in diesem Zusammenhang auch im Gedanken des Privateigentums, im Gedanken an den Schutz der Berufe und ihrer Ordnungen, im Gedanken auch an den Schutz, den das öffentliche Leben verlangen kann, daß es nämlich auch Zeugnis davon gibt, daß religiöse Menschen den öffentlichen Raum erfüllen. Daß die Religion in ihrem Einfluß auf das öffentliche Leben und seine Gestaltung ausgeschaltet ist oder immer mehr wird, ist durchaus unkonservativ. Katholische Haltung wird also in dieser ganz konkreten Richtung die gegenwärtige Problematik der gegenwärtigen Bundesrepublik geistig inspirieren.

## III

Nach welcher Richtung soll sich katholische Haltung zum gegenwärtigen Staat betätigen? Vor und über allem muß das Bewußtsein der Wirklichkeit Gottes im Leben der Gesellschaft vertieft werden. Die ordnende Funktion des an Gottes Ordnung gebundenen Gewissens des einzelnen, sei es des Beamten, sei es des Bürgers, sei es der Regierenden, sei es der Regierten, muß wiederum mehr Rücksicht finden. Daß dies nicht der Fall ist, daß man der ordnenden Funktion des gewissenhaften Beamten, des gewissenhaften Bürgers nicht viel zutraut, ergibt sich daraus, daß wir eine unglaubliche Produktion von Gesetzen haben, die eigentlich der persönlichen Entscheidungsbefugnis des Beamten keinen Raum mehr läßt. Man traut ihm nicht, und deshalb stellt man ihn in die mechanistische Einengung durch die Fülle von Gesetzen mit ihren lähmenden Kontrollen, Gesetzen und Novellen wiederum zu diesen Gesetzen. Im Gegenteil, es müßten die Gesetze so sein, daß sie nur Rahmenordnungen enthalten, daß aber der Staat in der Lage sein muß, dem gewissenhaften Ermessen der ausführenden Organe zu vertrauen, und daß auch der Bürger in diese Geistesverfassung kommt. Dann hört das Schreien nach Gesetzen und wiederum nach Gesetzen auf, und im Leben des Volkes und im staatlichen Vollzug wird das Gewissen, das an Gottes Ordnung gebunden ist, bei der Ausführung der Gesetze wieder eine entscheidende Rolle spielen. Ist hier nicht ein Punkt, wo gerade die katholische Haltung zum

Staat auf den konkreten Gang der Politik und vor allen Dingen der Gesetzgebung und Verwaltung einen sehr bestimmten geistigen Einfluß ausüben kann? Die ordnende Funktion des Gewissens wird eben dann die Wirklichkeit Gottes im Leben der Gesellschaft wiederum mehr zur Geltung bringen. Sie ist ja so sehr vergessen, diese Wirklichkeit Gottes im Leben der Gesellschaft! Denkt man nur an die Entwicklung des Strafrechtes, an seine Erweichung, dann möchte man doch meinen, daß die Wirklichkeit Gottes auch hier in sträflicher Weise in den Hintergrund gerückt ist. Die Angst, ein Fehlurteil zu fällen, ist natürlich dann um so unüberwindlicher, wenn Gesetzgeber und Richter nicht mehr daran denken, daß hinter der irdischen Gerechtigkeit, selbst wenn sie mit den besten Mitteln ausgestattet ist, selbst wenn sie mit dem besten Willen vorangeht und dann dennoch ein Fehlurteil gefällt wird, daß dann eben doch noch Gott der Herr dahintersteht, der der endgültigen Gerechtigkeit Raum geben wird. Aber die Angst vor Fehlurteilen führt dazu, daß man weich wird, lässig, und daß man dem Unrecht einen Schutz angedeihen läßt, den man ihm nicht angedeihen lassen darf, wo immer der Gedanke an die Wirklichkeit Gottes wirklich in den Menschen lebendig ist.

Die Wirklichkeit Gottes im Leben der Gesellschaft wird auch dann wiederum mehr zur Geltung kommen, wenn wir uns darauf besinnen, daß unsere Gesetzgebung, unsere ganze Ordnung von Fürsorge und Wohlfahrt den Gedanken der persönlichen Liebesbetätigung leider arg in den Hintergrund gedrängt hat. Und doch ist ohne sie nicht auszukommen. Diejenigen, die täglich in solcher Arbeit stehen, spüren dies auch täglich. Aber wir werden dem Volk doch wahrhaftig keinen Gefallen tun, wenn es den Sinn für persönliche Liebesbetätigung verliert, weil es der Auffassung ist, der sozialpolitische, der wohlfahrtspflegende, der fürsorgetreibende Staat und die fürsorgetreibende Gemeinde würden ja alles tun. Der Christ, der die Wirklichkeit Gottes wirklich ins Leben der Gesellschaft stellt, wird einen solchen politischen Fehler — denn darum geht es hier — nicht begehen. Der wird eine politische Ordnung, die die Liebe verdrängt und nur noch das Recht gelten lassen will, nicht als eine politische Weisheit ansehen.

Die zweite Richtung der Betätigung katholischer Haltung muß dahin gehen, daß wir die moderne Neigung zu abstrakten Gruppenbildungen vermeiden und wiederum lernen, in wirklichen sozialen Ordnungsstrukturen konkreter Art zu denken. Solche konkrete soziale Strukturen sind etwa die Gemeinde, der Beruf. Sie sind Bildungen, die auf Gottes Naturordnung zurückgehen. Sie sind fähig, die Menschen deshalb zu tragen, weil sie von den Menschen getragen werden. Gerade dies aber ist in Gefahr, heute vollkommen durch abstrakte Bildungen in den Hintergrund gedrängt zu werden. Lohnempfänger, Zinsenbezieher, Rentenempfänger, Kapitalisten, nicht arbeitende Generation, nicht mehr arbeitende Generation, arbeitende Generation, alle diese Abstrakta stehen heute im Vordergrund politischer und

ordnender Gestaltung. Aber gerade darin scheint der Fehler zu liegen. Diese ordnende Politik, in diese Abstrakta eingebettet, denkt nicht mehr menschlich im echten Sinne und deshalb auch nicht konkret im echten Sinne. Auf die Dauer wird aus solchem abstrakten Ordnungsdenken keine fruchtbare Ordnung folgen.

Noch unsinniger ist natürlich der abstrakte Gedanke des übersteigerten Liberalismus, der von dem auf freiem Felde fechtenden einzelnen alles Heil erwartet. Auch dies ist gegen das konkrete Ordnungsbild Gottes. Der Mensch ist niemals ein auf freiem Feld fechtender einzelner, sondern ein in die Gesellschaft Gebetteter. Die Beziehungen zu seinesgleichen, zu Familie, Beruf, Umwelt, alles das trägt ihn und soll ihn tragen, allerdings auch in dem Maße, wie er all diese Bildungen trägt. Aber ein auf freiem Feld fechtender einzelner ist der Mensch nach Gottes Ordnung nicht. Das ist ein reines Abstraktum eines übersteigerten Liberalismus. Solche konkrete Ordnungsstrukturen liegen in den gottgewollten natürlichen Sozialstrukturen. Hier wird zwar die Geschichte immer andere Formen geben, aber der Kern dieser natürlichen Sozialstrukturen wird immer derselbe bleiben, und die Menschen, die sich in ihnen bewähren, sind eben auch die geborenen Führungsmenschen, bestimmt, auch zum Teil wenigstens aufzusteigen in die höheren Führungsschichten. Auf diesem Wege nur ist das natürliche Selektionsprinzip zu finden, das in einem Volke in den kleinen, in den mittleren und in den weiteren Lebenskreisen eine Elite hervorbringt.

Die katholische Haltung wird sich auch politisch-geistig fruchtbar auswirken für den Weg der Sozialpolitik. Sie zeigt sich ja immer mehr heute am Ende eines Weges sozialpolitischer Fruchtbarkeit und verlangt nach neuen Formen. Sozialpolitik als Neuordnung des im Staat verbundenen und wirtschaftenden Volkes ist das weitere Ziel, das weit über den bisherigen Rahmen der Sozialpolitik hinausgeht, die ja doch an die Auseinandersetzungen auf dem Arbeitsmarkt zwischen Kapital und Arbeit anknüpfte. Hier wird eine geistige Sicht vertiefter Art notwendig sein, die gerade von der katholischen Haltung aus geleistet werden kann. Heute geht es sozialpolitisch darum, daß bestimmte grundsätzliche Einsichten in das Volksbewußtsein eingehen, z. B. daß vor Steigerung der Produktivität der Arbeit die Wertbeständigkeit des Erarbeiteten steht, daß das Problem der Automation uns nicht daran hindern darf, die Gefahr, die für die Wertbeständigkeit des Erarbeiteten gerade von der Technik her gefordert wird, recht zu sehen. Die Gefahr der Inflation ist auch die Gefahr der Wertbeständigkeit des Erarbeiteten. Sie ist weitgehend nicht als solche Gefahr gesehen, müßte aber von der katholischen Betrachtung her doch klar als solche Gefahr erfaßt werden. Denn ein Volk, das nicht mehr in der Lage ist, die Wertbeständigkeit des auf materiellem Gebiet Erarbeiteten zu erhalten, wird auch auf den übrigen Gebieten der Kultur nichts Wertbeständiges mehr leisten. Diese weitsichtige Feststellung der Gefahr durch Inflation ist gerade Sache des katholischen Menschen im politischen Geschehen.

Und dann, vor der Sorge für die Nutzung der Freiheit, die uns vielleicht durch die Automation beschert wird, steht doch die Sorge um Schätzung von Familie und Beruf, Schätzung der Arbeit selber. Der katholische Politiker wird der Auffassung sein, daß sich die Sorge für die Nutzung der Freizeit weitgehend dann erledigt, wenn die zweite Frage gut gelöst ist, nämlich die Sorge um Schätzung von Familie und Beruf und des Arbeitsgedankens selbst. Denn ein solcher Mensch wird niemals Sorge um die Nutzung seiner Freizeit haben. Und dann, auch dies legt der Gedanke an die Automation dem katholischen Menschen im Hinblick auf die Erfahrung der letzten Jahre nahe, sollte man nicht dauernd Lebensstandard mit Wohlstand verwechseln. Wohlstand bedeutet doch auch den Menschen, der vom Materiellen her geistig in seinem Beruf, in seiner Familie steht, in seiner ganzen Lebensauffassung und Lebensbeherrschung. Er wird niemals ein lediglich Getriebener sein dürfen.

Schließlich sei die Richtung katholischer Haltung und ihrer Betätigung in außenpolitischen Dingen angedeutet. Wir reden heute von Europa und sprechen von einem uns hoffentlich noch zufallenden vereinigten Deutschland inmitten von Europa. Wir legen auf dieses Wort „inmitten von Europa" ganz großen Wert. Wir wollen diese außenpolitische Konstruktion in den Vordergrund stellen. Die katholische Haltung zum gegenwärtigen Staat, zu diesem außenpolitischen Ziel, zu dieser außenpolitischen Wertvorstellung hat eine ganz besonders geeignete Beziehung. Deutschland inmitten von Europa wird doch dann am besten gesichert sein, wenn es von seinem westlich-südlichen Kern getragen wird, der schon ein Jahrtausend hindurch geschichtsbildend und -tragend gewesen ist. Und da hat nun ja doch der katholische Mensch Entscheidendes hineingelegt. Katholisches, deutsches Wesen wird also vom westlichen und südlichen Kern unseres Vaterlandes her dem Grundgedanken des größeren Deutschlands in Europa ganz besondere Antriebskräfte leihen können. Denn, daß Deutschland ein solches sein muß, ist klar. Nur so wird es ein bindendes Glied zwischen allen sein, die zu Europa gehören.

Es ist den katholischen Menschen nicht leicht gemacht worden, eine positive Haltung zu den politischen Formen zu finden, die das Reich seit seiner Gründung durch Bismarck erfahren hat. Das bismarcksche Reich, kurzlebig, das müssen wir doch heute feststellen, kurzlebig, wenn auch mit höchster Staatskunst gesteuert, aber doch nicht in wahrer Unterordnung unter den Ordnungsgedanken Europas, den wir heute verstanden haben. Das hat die katholische Haltung immer in eine schwierige Lage zum Bismarck-Reich gebracht. Wir können und müssen das heute rückblickend sagen. Es war nicht nur der Kulturkampf, mit dem Bismarck seine neue Gründung wie eine Last dem katholischen deutschen Menschen auferlegte. Es war auch das Drängen auf eine Politik der Größe, des Glanzes, des Prestiges der deutschen Nation als einer Großmacht, die ihrer dienenden Rolle in Europa nicht mehr bewußt war. Das mußte besonders der katholische Deutsche als etwas

Fremdes empfinden, mehr vielleicht als die andern Deutschen. Dann kam die Weimarer-Republik: bester Liberalismus, zweifellos, aber unitarisch und geistig viel zu stark von einer Intelligenz getragen, die frei im Raume schwebte, ohne Beziehung zu objektiven Werten und vor allen Dingen zur Religion. Wiederum war eine Situation entstanden, die den katholischen Menschen diese Form des Reiches nicht leicht machte. Ihre Außenpolitik vor allen Dingen war zweifellos von echtem Liberalismus weltbürgerlicher Art getragen, aber von einem Liberalismus, der für die die Menschen verbindenden Werte des Christentums, wie sie der katholische deutsche Politiker vertrat und vertreten mußte, keinen Platz oder wenigstens kein Verständnis hatte. Dann kam die Katastrophe, die alles, was sich an politischen Untugenden auch außenpolitisch vorher schon ausgewirkt hatte, gewissermaßen zum Höhepunkt trieb: dieses Drängen auf nationales Prestige, diese aufdringliche Tüchtigkeit, dieser Mangel an Verständnis für andere. Die heutige Situation bestätigt dem katholischen Menschen seine Haltung zum gegenwärtigen Staat, sie läßt ihm die Hoffnung, daß das, was in den letzten hundert Jahren vielfach in gutem Willen fehlerhaft erstrebt wurde, nämlich Deutschland in Europa, doch noch einmal erreicht wird, und hoffentlich so, daß der katholische Einfluß, dem dieser Gedanke naturhaft gehört, auch wirklich positiv zur Geltung komme.

Das ist die katholische Haltung zum gegenwärtigen Staat. Es war viel zu sagen, vielleicht mehr, als mancher meinte, vielleicht mehr, als manchem lieb ist, der dieses Thema katholischer Haltung nicht versteht, dem es sogar vielleicht eine Last ist in der gegenwärtigen Situation, wo der katholische Mensch politisch mit andern zusammengeht, Gott sei Dank zusammengeht, aber wo man es dann doch manchmal als unrecht, als eine Last empfindet, als eine Belastung, daß man überhaupt angesichts solcher christlicher Verbrüderung noch von katholischer Haltung spricht. Aber seien wir uns darüber klar: Christentum in diesem gegenwärtigen Staat wird nicht praktisch zum Zuge kommen, wenn wir nicht auch katholische Menschen haben. Das ist die Erfahrung. Wenn wir nicht die Möglichkeit haben, uns auf die dem katholischen Menschen eigene Haltung zu besinnen, sie unserer Jugend beizubringen, sie unter Erwachsenen immer und immer wieder zu diskutieren und an maßgeblicher Stelle vorzubringen, wenn wir diese Möglichkeit nicht mehr haben oder gar auf sie aus einer falschen Ghettoangst oder aus einer falschen Aufgeschlossenheit verzichten. Dann werden wir den Dienst, den der katholische deutsche Mensch dem Volke zu leisten hat, dem ganzen Volke zu leisten hat, nicht leisten können, weil keine katholischen Menschen mehr da sind, die wirklich das katholische Ordnungsbild in Politik, in Staat und Gesellschaft kennen. Was uns not tut, ist also die Bildung solcher Menschen, sei es im Klerus, sei es bei den Laien, sei es bei den Männern, sei es bei den Frauen, sei es bei der Jugend, sei es bei den Erwachsenen. Was hier

vorgelegt wurde, schreit geradezu nach der katholischen Schule und vor allen Dingen nach der höheren katholischen Schule. Wenn der Mensch nicht mehr diese Bildung bekommt, die ihm die katholische Tradition Europas, vor allen Dingen auch Deutschlands, vermittelt, dann wird er nicht mehr in der Lage sein, jene positiven Werte zu verwirklichen, die aufgezeigt wurden.

Das Thema ist behandelt, seine Ausführung ist noch zu leisten. Und es ist zu sagen, mit allem Ernst zu sagen: die Ausführung ist die Frage der Menschen, die solchen Aufgaben gewachsen sind, die sie erfüllen, nicht nur des katholischen Christentums wegen, sondern um des Wohls unseres gesamten deutschen Volkes willen.

# ZEITBERICHT

**Eine wichtige Lehräußerung der französischen Bischöfe — Militärische Hintergründe der sowjetischen Führungskrise — Zur Nachwuchsfrage in den weiblichen Orden — Kommunismus und Atheismus — Gefahr des Zigarrettenrauchens — Opfer des Verkehrs**

## *Eine wichtige Lehräußerung der französischen Bischöfe*

Am 30. April 1957 überreichte der Erzbischof von Bourges, Josef Lefebvre, der Versammlung des französischen Episkopats einen *„Rapport Doctrinal"* (Éditions Tardy, 15 rue Joyeuse, Bourges), der sich mit der Kirche und der Stellung des Katholiken zu ihr befaßt. Der Bericht ist das Ergebnis der Zusammenarbeit aller französischen Bischöfe, die ihn auch vor seiner Veröffentlichung noch einmal einsahen. Man darf ihn darum als amtliche Lehräußerung der französischen Kirche ansprechen.

Gegenüber den geistigen Strömungen der Gegenwart: einem durch die Naturwissenschaft genährten Relativismus, einem Rationalismus, der sich als Humanismus und Existenzialismus tarnt, und dem Marxismus, dessen Kraft weniger in der Theorie als vielmehr in der Praxis beruht, gegenüber all diesen Strömungen verweist der Bericht auf die ungebrochene und ungeschmälerte katholische Lehre. Die Fülle der geoffenbarten Wahrheit findet sich allein in der Kirche. Sie ist der eigentliche Gegenstand des Berichtes. Daß es heute so viele Schwierigkeiten gegen sie gibt, hängt nach der Meinung der Bischöfe damit zusammen, daß der lautere und reine Gottesbegriff mehr und mehr schwindet. Über der Sorge um den Menschen hat man Gott aus den Augen verloren, ohne zu bedenken, daß der Mensch nur so viel Mensch ist, als er von Gott her lebt.

Punkt um Punkt der heute in Frankreich, aber auch darüber hinaus erörterten Meinungen gehen die Bischöfe durch und sprechen klärende Worte. Sie scheuen sich nicht, die Dinge beim Namen zu nennen, vieles zuzugeben, aber auch manche schiefe Meinung richtigzustellen.

„Wenn schon die Christen in allen Lebenslagen Zeugnis ablegen müssen, um wieviel mehr muß die Kirche Zeugin Christi im gesamten Leben dieser Welt sein. Sie hat deswegen nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, überall mitzureden, wo es um die Grundsätze des sittlichen Lebens und um das ewige Schicksal des Menschen geht, in den Fragen der Familie, des sozialen und wirtschaftlichen, des staatspolitischen und des internationalen Lebens.

Es gibt heute Christen, die in bester Absicht wünschen, die Kirche solle sich aus allen weltlichen Dingen heraushalten und sich einzig und allein ihrer geistlichen Sendung in Kult und Verkündigung der Frohbotschaft widmen. Sie hätten nichts lieber, als daß auch noch die letzten Spuren einer vom Christentum bestimmten Kultur verschwänden: die Konfessionsschulen und die karitativen Werke der Kirche. Ihrer Ansicht nach ist diese fortschreitende Säkularisierung der menschlichen Kultur und der weltlichen Bereiche die logische Folgerung aus der Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, ein wirklicher Fortschritt in der Geschichte der Kirche, eine Befreiung im eigentlichen Sinn.

Ohne den Laizismus in der Theorie zu vertreten, scheinen sie sich doch mit der Säkularisierung in der Praxis recht gut abzufinden, und ihre Ausdehnung auf alle Gebiete scheint ihnen unausweichlich zu sein. Aus der Feststellung, daß es heute keine ‚Christenheit' mehr gibt, schließen sie etwas voreilig, daß dies ein geschichtlicher Prozeß sei, der nicht mehr rückgängig gemacht werden könne. Es scheint Ihnen daher unnütz zu sein, am Entstehen einer neuen ‚Christenheit' mitzuarbeiten. Ja, man kann gelegentlich hören, daß eine solche Säkularisierung unter Umständen gar nicht so unvorteilhaft sei, da sie die Achtung vor dem Menschen und vor der Freiheit des Glaubens besser schütze. Diese Leute versteifen sich um so mehr auf ihre Position, als die Christen, die sich gegen solche Tendenzen wehren, es aus einer gewissen Sehnsucht nach der mittelalterlichen Christenheit tun ..."

„Deswegen meinen die einen, die ganz in dieser modernen Welt aufzugehen wünschen, auf allen Einfluß des Christentums verzichten zu müssen, den diese Welt so notwendig braucht, um ihr Gleichgewicht zu finden, während die allzusehr der Vergangenheit Verhafteten sich nur schwer in die heutigen Probleme hineinzudenken vermögen und darum im konkreten Leben auch keine echte christliche Lösung finden.

Sehen wir die Dinge jedoch vom wahren Licht her, vom Glauben aus, dann muß es als vergebliche Hoffnung erscheinen, eine echte Kultur aufbauen zu wollen, ohne sie mit christlichem Geist durchtränken zu wollen. Diese Aufgabe aber dürfte nur schwer ohne die Hilfe von Organisationen gelingen, die aus demselben Geist errichtet und geformt sind."

Die Bischöfe nennen dann auch einige der Gründe, die für die Forderung vorgebracht werden, die Kirche solle sich aus dem weltlichen Bereich zurückziehen. Da ist 1. die Meinung, daß sie für die Fragen dieser Welt nicht zuständig sei, und 2. die Ansicht, ihre Aufgabe sei rein übernatürlich und geistlich. Die Bischöfe geben zu, daß die Kirche tatsächlich für die sachlichen Fragen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nicht zuständig ist, daß sie aber wohl mitzureden habe, wenn es sich um die sittlichen Grundsätze handle, die bei der sachlichen Lösung der Probleme zu beachten sind. Außerdem gehe es nicht an, in einer durch das menschgewordene Wort Gottes begründeten Ordnung das Geistliche derart vom Weltlichen zu trennen, wie es heute Mode sei. Diese Spiritualisierung zeige die verheerendsten Folgen, vor allem auf dem Gebiet des Familienlebens und der Erziehung. Man verwechsle Liebe mit sentimentaler Leidenschaft, und darum könne man auch den Kindern nicht mehr jene Geborgenheit geben, die sie brauchten, um Menschen zu werden, die zum ewigen Leben berufen sind.

Dem Hirtenschreiben der französischen Bischöfe kommt zweifellos über Frankreich hinaus eine große Bedeutung für die Kirche zu.

*Militärische Hintergründe der sowjetischen Führungskrise*

Die Umbildung des Zentralkomitees der kommunistischen Partei und der Sowjetregierung – offenbar ein Sieg Chruschtschows und seiner Gruppe – kam für den Westen überraschend. War sie ein Sieg der liberalisierenden Tendenzen, des Willens zur Koexistenz der Sowjetunion, eines Willens, der nach den Ereignissen in Ungarn auch für die Uneinsichtigen im Westen fragwürdig geworden war? Welche Gründe auch immer dafür maßgeblich gewesen sein mögen, sachliche, die dem Außenstehenden nur schwer zugänglich sind, persönliche, die in solchen Diktaturen nie fehlen, eines läßt sich auf keinen Fall übersehen: zum ersten Mal ist ein Soldat, Marschall Schukow, in das Zentralkomitee gewählt worden, und ein weiterer Soldat, Generalleutnant Breschnjew, erhielt einen hohen Posten bei der Umbildung.

Es liegt also nahe, diese Umbildung vom militärischen Gesichtspunkt her zu deuten. Daß eine solche Erklärung nicht so abwegig ist, zeigt auch die Tatsache, daß die Umorganisation der sowjetrussischen Industrie, die am 10. Mai vom Obersten Sowjet beschlossen wurde, aus strategischen Gründen erfolgte.

Von Anfang an, vor allem aber mit den seit 1929 anlaufenden Fünfjahresplänen gingen die Sowjets daran, aus einem reinen Agrarland ein hochentwickeltes Industrieland zu schaffen. Für die Theoretiker des Sozialismus war es klar, daß nur eine Industrialisierung das Land dem ersehnten „Fortschritt" näherbringen könnte. Aber diese Theoretiker waren doch von Anfang an Machtpolitiker, die ein sicheres Gespür für militärische Notwendigkeiten besaßen. So ließ man sich bei der Errichtung der neuen Schwerindustrie nicht so sehr von wirtschaftlichen Gesichtspunkten leiten, wie man es eigentlich von Sozialisten hätte erwarten müssen, als vielmehr von strategischen. Nicht die Nähe zu den Rohstoffquellen war maßgebend, sondern die Entfernung von der als besonders gefährdet erscheinenden Westgrenze. So sah der erste Fünfjahresplan die Errichtung der Industrie im Wolgagebiet vor. Noch weiter nach dem Osten ging man im zweiten Fünfjahresplan, nämlich in den Ural. Die Richtigkeit dieser Überlegungen erwies der während des 3. Fünfjahresplanes ausgebrochene Krieg von 1941. In den ersten drei Kriegsmonaten wurden von den 1360 kriegswichtigen Betrieben, die noch im Westen lagen, 455 nach dem Ural, 250 nach Zentralasien, 210 nach Westsibirien verlagert. Die meisten von ihnen blieben auch nach Kriegsschluß dort. Von 1942 bis 1944 errichtete man überdies noch 2250 kriegswichtige Betriebe in den fernöstlichen Gebieten der Sowjetunion.

Diese rein von strategischen Gesichtspunkten her bestimmten, allein den potentiellen und dann auch den tatsächlichen Gegner Deutschland berücksichtigenden Maßnahmen führten dazu, daß heute von Smolensk bis China um den 55. Breitengrad ein 4500 km langer und etwa 500 bis 700 km breiter Gürtel läuft, in dem fast die gesamte Schwerindustrie der Sowjetunion konzentriert ist. Flächenmäßig macht diese Industriezone 3,5 Millionen qkm aus, etwa $^1/_6$ der Sowjetunion. Verkehrstechnisch bilden neben den Binnenmeeren, Kanälen und Flüssen die transsibirische und die südsibirische Eisenbahn die Hauptverkehrsadern. Gebiete, die nicht in diesem Gürtel liegen, wurden wenig entwickelt und gerieten ins Hintertreffen, so daß in der sowjetrussischen Schwerindustrie viele Engpässe entstanden. Die nach dem Krieg durchgeführten 4. und 5. Fünfjahrespläne änderten an dieser Entwicklung nichts.

Erst die Gefahren, die von der Atom- und Wasserstoffbombe drohten, brachten die Sowjets offenbar allmählich zu der Erkenntnis, wie grundsätzlich ihre strategische Lage sich zu ihren Ungunsten gewandelt hatte. Der ehemalige Gegner, Deutschland, war in den Hintergrund getreten, und an seine Stelle trat eine weit größere Macht, die USA. Sie können über den Nordpol auf verhältnismäßig kurzem An-

flug die gesamten nördlichen Gebiete des Landes erreichen. Darüber hinaus können sie von ihren europäischen, afrikanischen, asiatischen Stützpunkten aus jeden Teil, auch den südlichsten, des Industriegürtels anfliegen; vor allem aber ist ihnen das Zentrum der Schwerindustrie, der Ural, ohne Schwierigkeit erreichbar. Eine Unterbrechung der beiden Eisenbahnlinien, auch nur für kurze Zeit, müßte die ernstesten Folgen für die gesamte in diesem Gürtel aufgebaute, voneinander abhängige Industrie der Sowjetunion zeitigen.

Diese Erkenntnis bedeutete eine Krise für die gesamte bisherige Wirtschaftspolitik der Sowjets. Schon 1949 begannen sie mit der Umorganisation der Luftabwehr. Was immer möglich war, zog man von der Westgrenze ab. Dafür wurde an der Arktis und rings um den Industriegürtel ein dichtes Radarnetz errichtet. Unabhängig davon wurden die Industriezentren um Leningrad, Baku und das westliche Ende des Gürtels bei Moskau in eigene, selbständige Abwehrzentren zusammengefaßt.

Damit noch nicht genug. Die neue strategische Lage bedingte eine Revolutionierung der bisherigen strategischen Konzeption der Sowjets. Noch im 2. Weltkrieg hatten sie nur eine Front, die gegen den Westen. Daß sie in einem neuen Krieg nicht mehr diese Chance hätten, war ihnen klar. So begannen sie trotz allen Unbehagens – was konnte ihnen unangenehmer sein als verhältnismäßig selbständige militärische Führer in den verschiedenen Verteidigungsbezirken des Landes? – das ganze Land in voneinander unabhängige Verteidigungsgebiete einzuteilen, deren endgültige Errichtung freilich wegen des erwähnten Unbehagens nur langsam voranging. Am schnellsten wurde das westliche Gebiet umorganisiert. Es umfaßt die Gebiete vom Baltikum bis zum Schwarzen Meer und hat sein Hauptquartier in Insterburg. Mit eingeschlossen darin sind die Länder des Warschauer Paktes unter dem Kommando von Marschall Konev. Weitere Verteidigungsgebiete sind das skandinavische mit dem Quartier in Leningrad und das kaukasische, das von der Nordküste des Schwarzen Meeres, angefangen von der Krim, bis zum Kaspischen Meer reicht und die Gebiete nördlich des Kaukasus und Transkaukasien umfaßt. Sein Hauptquartier liegt in Tiflis. Das 4. Verteidigungsgebiet ist das zentral-asiatische. Es schließt sich an das kaukasische ostwärts des Kaspischen Meeres bis zum Baikalsee an und umfaßt Turkestan, den südlichen Teil des Urals und einen Teil Sibiriens mit dem Hauptquartier in Taschkent. Das 5. Verteidigungsgebiet ist der Ferne Osten, der alle Gebiete jenseits des Baikalsees bis nach dem Fernen Osten umfaßt. Sein Hauptquartier liegt in Cita. Endlich als letztes Verteidigungsgebiet das Polargebiet, das vom Weißen Meer bis zum Golf von Anadyr reicht. Es umfaßt das Gebiet von Archangelsk, den Nordural, Nordsibirien, die nördlichen Teile von Transbaikalien und des Fernen Ostens.

Fast die Hälfte der Landstreitkräfte, von den 175 bis 180 Divisionen etwa 80, sind im Westen stationiert. Die Luftwaffe, vor allem die Langstreckenflugzeuge, sind auf das Polargebiet verteilt, und hier wiederum vor allem auf die Halbinseln Kola und Tschuktschen.

Diese Aufteilung, so sinnvoll sie ausgedacht sein mag, leidet vorerst an einem für die Sowjets tödlichen Fehler. Nur zwei von diesen Gebieten, das fernöstliche in seinem südlichen Teil und das Polargebiet im Zentralural, verfügen über eine eigene Schwerindustrie. Alle übrigen sind auf die in den Gürtel verlagerte Industrie angewiesen.

Von hier aus ergab sich die Notwendigkeit, die Industrie zu dezentralisieren. Rohstoffvorkommen und Industrie dürfen nicht mehr wie bisher sinnlos voneinander getrennt werden, sollten die einzelnen Gebiete für einige Zeit selbständig im Kriegsfall funktionieren. Wieweit diese in etwa autonomen Gebiete dann der politischen Zentralgewalt unterstellt werden, hängt wohl sehr von den jeweiligen innerparteilichen Machtverhältnissen ab, die auch mit dem Ausscheiden der

vier angeblichen „Stalinisten" noch keineswegs endgültig geregelt sein dürften. Daß diese strategischen Rücksichten der eigentliche Grund der sowjetrussischen Dezentralisation sind, folgt auch aus einer Rede, die Chruschtschow hielt und von der die *Iswestija* vom 4. Juni 1957 berichtet. Chruschtschow sagte da unter anderem: „Im Ausland sagt man jetzt: Wenn sich die Russen jetzt entschlossen haben, die Verwaltung ihrer Industrie umzuorganisieren, so haben sie sicher militärische und strategische Ziele im Auge, da eine dezentralisierte Verwaltung der Industrie bessere Bedingungen für den Fall schafft, daß ein Wirtschaftsgebiet auch dann noch selbständig funktioniert, wenn ein anderes durch Kriegsfall ausfällt. Wenn die bourgeoisen Politiker unsere Umorganisation so verstehen, so werden wir es nicht dementieren." *(Bulletin des Institute for the Study of the USSR 4 [1957] 21.)*

### *Zur Nachwuchsfrage in den weiblichen Orden*

Der Mangel an Nachwuchs in den Schwesterngenossenschaften nimmt allmählich beängstigende Formen an. Was denken heutige Mädchen über den Ordensberuf? 600 Mädchen verschiedener New Yorker High Schools von 12 bis 19 Jahren gaben darauf Antwort. Die Vinzentinerin Miriam de Lourdes Mc Mahon hat diese Aussagen in einer Doktorarbeit der Fordham University (New York) wissenschaftlich bearbeitet und berichtet darüber in *Lumen Vitae* (12 [1957] 339ff.).

Die Mädchen stammen aus den verschiedensten sozialen Schichten und Klassen, gehören den verschiedensten Nationalitäten und Rassen an.

Die größte Überraschung bildet die Tatsache, daß 94% der Mädchen überlegt haben, ob sie nicht in einen Orden eintreten sollen. Die Zahl war um so höher, je gehobener das geistige Niveau der Mädchen war. Nicht weniger als 66% der begabten Mädchen, die vor dem Abschluß standen, dachten noch daran, in einen Orden einzutreten. Man wundert sich keineswegs über diese hohe Zahl, wenn man hört, daß insgesamt 95% der Mädchen ein Leben höherer Vollkommenheit ersehnten, wenn auch vielleicht nur vorübergehend. Und auch hier wieder: je begabter die Mädchen waren, um so höher lag die Prozentzahl. Freilich gaben 57% Mädchen zu, bei dem Gedanken an einen Ordensberuf erschrocken zu sein. Sie fürchteten die Last des Berufes. Wieweit von den oben erwähnten 66% echte Ordensberufe waren, wieweit vielleicht echte Berufe darunter aus den verschiedensten Gründen, wohl auch aus Nachlässigkeit von seiten der Seelsorge, ihren Beruf wieder verloren, müßte noch genauer festgestellt werden.

Bemerkenswert ist, was die Mädchen über das Verhalten ihrer Eltern sagen. 75% der Mädchen meinen, daß ihre Mutter einen Eintritt in einen Orden gut aufnehmen würde, und nur bei 10% würde die Mutter dagegen sein. Für die Väter ergaben sich etwas ungünstigere Zahlen, 61% würden einen solchen Schritt billigen und 13% wären dagegen. Der Widerstand der Väter ist größer bei den geistig gehobeneren Schichten. Auch scheinen die Väter einen größeren Einfluß auf die Wahl eines bestimmten Ordens ausüben zu wollen.

Aufschlußreich sind die Angaben über das religiöse Leben der Mädchen. 15% haben einen festen Beichtvater. 40% gehen für gewöhnlich zum gleichen Priester, 15% beichten wöchentlich und 30% monatlich. Interessant ist ein Vergleich mit Zahlen aus früheren Zeiten: von den Schwestern, die zwischen 1919 und 1929 in einen Orden eintraten, beichtete die Hälfte vor ihrem Eintritt wöchentlich. Mit der Häufigkeit der Kommunion verhält es sich ähnlich: Nur 7% der Mädchen gehen täglich zur heiligen Kommunion, 26% alle acht Tage. Auch hier fällt ein Vergleich der heutigen Jugend mit der damaligen zu ungunsten der heutigen Jugend aus. 7% der Mädchen halten täglich eine geistliche Lesung, 13% einmal im Monat und 19% überhaupt nie, der Rest ab und zu einmal.

Schwester Miriam erteilt auf Grund ihrer Untersuchungen folgende Ratschläge zur Weckung von Ordensberufen:

1. Auf allen Unterrichtsstufen sollte man Kindern von der Berufung zum Ordensstand reden, wobei das lebendige Beispiel – sie spricht zunächst von Ordensschulen – am wichtigsten ist.
2. Auch in der heutigen Jugend weckt Gott in seiner Gnade Ordensberufe.
3. Man muß die Kinder zu einem Leben echter Tugend erziehen.
4. Die Weckung von Ordensberufen geschieht am besten allmählich, nicht abrupt.
5. Vor allem muß der Beruf, übrigens auch der zur Ehe, auf den Geist des Opfers und der Verantwortung dem Leben gegenüber aufgebaut werden.
6. Man muß den Schülern häufig die theologischen Grundlagen des Ordensberufes klarmachen.
7. Man soll die jungen Menschen wieder mehr zur häufigeren Beichte und Kommunion führen.
8. Die regelmäßige geistliche Lesung ist äußerst wichtig, da sie gegen die Einflüsse anderer Lektüre schützt.
9. Man soll den jungen Menschen Gelegenheit zu persönlicher Aussprache geben, um damit manche Mißverständnisse beseitigen zu können.
10. Am meisten wird die heutige Jugend vom Geist echter Gemeinschaft in den Orden angezogen.
11. Es scheint, als ob Priester und Beichtväter, aber auch Eltern das große Anliegen der Kirche in den Ordensberufen nicht recht sehen.

Gewiß sind die Ergebnisse zunächst aus Antworten amerikanischer Mädchen gefunden worden. Ob die Dinge bei uns noch so günstig liegen, kann man mit Recht bezweifeln. Um so mehr dürften die Ratschläge, die die Schwester den Eltern, Erziehern, aber auch den Priestern gibt, für uns gelten.

*Kommunismus und Atheismus*

Daß Kommunismus und Atheismus untrennbar zusammengehören und daß dieser Gedanke ihrer unzertrennlichen Einheit auch heute noch in weiteste Kreise des Volkes getragen wird, geht aus der in einer Auflage von 10000 Stück 1957 erschienenen deutschen Übersetzung des Buches von M. P. Baskin hervor: Materialismus und Religion (Dietz Verlag Berlin). Es heißt in dem Buch u. a.: „Der Materialismus ist die philosophische Grundlage des *Atheismus*. Die materialistische Weltanschauung lehnt die Religion rundweg ab. Das Wort ‚Atheismus' stammt aus dem Griechischen und bedeutet Gottlosigkeit. Der konsequente Materialismus ist mit Religion unvereinbar.

Nicht alle Materialisten der Vergangenheit traten offen gegen die Götter auf. Einige von ihnen vertraten die ‚doppelte Wahrheit', das heißt, sie versicherten, man könne bei Untersuchung von Naturerscheinungen die Existenz Gottes verneinen und sie zugleich bejahen, wenn man über die Sittlichkeit und über die Aufgabe des menschlichen Lebens meditiert. Man kann sich leicht davon überzeugen, daß diese Materialisten inkonsequente Menschen waren, die einer direkten Antwort auf die Grundfrage jeder Weltanschauung, was nämlich der Welt zugrunde liege: das Sein oder das Bewußtsein, die Natur oder der Geist, die Materie oder Gott, auswichen" (11).

Nachdem der Verfasser die „Vorzüge" der materialistischen Philosophie gegenüber allen idealistischen Philosophien gezeigt und die verschiedenen materialistischen Systeme der Geschichte dargestellt hat, fährt er weiter: „Erst der Marxis-

mus, dessen Entstehung eine revolutionäre Umwälzung in der Philosophie bedeutete, vermochte die religiös-idealistische Weltanschauung gründlich zu widerlegen und den Volksmassen den richtigen Weg zur Überwindung der religiös-idealistischen Vorurteile zu weisen.

Der dialektische Materialismus ist die höchste Form des Materialismus, ist die konsequenteste atheistische Weltanschauung. Die grundlegenden Besonderheiten der marxistischen Philosophie sind die untrennbare Einheit von materialistischer Theorie und dialektischer Methode und die Ausdehnung des dialektischen Materialismus auf die Erkenntnis der gesellschaftlichen Erscheinungen. Der dialektische Materialismus stellt somit, zum Unterschied vom alten Materialismus, eine Einheit von wahrhaft wissenschaftlicher Methode dar, die sich auf diese richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit stützt und eine richtige Einstellung zur Erkenntnis beliebiger Erscheinungen und zur praktischen Tätigkeit hat" (78).

Die Unvereinbarkeit der philosophischen Grundlagen kommt dann auch in der Unvereinbarkeit der kommunistischen, nur den Marxismus folgerichtig entwikkelnden Moral mit der auf der Religion aufgebauten Sittlichkeit. „Die kommunistische Moral ist der religiösen Moral nicht nur ihrer Klassengrundlage nach, sondern auch ihrem theoretischen Inhalt nach entgegengesetzt" (140). Wie das konkret ausschaut, wird an einem aufschlußreichen Beispiel gezeigt: „Im Gegensatz zur religiösen Moral, die in der Regel die Eroberungskriege als Kriege ‚für den Glauben', ‚im Namen Gottes' rechtfertigt, verurteilt die kommunistische Moral entschieden ungerechte, imperialistische Kriege. Sie geht von den Grundinteressen der werktätigen Menschen aus, die an friedlicher und freier Arbeit interessiert sind. Daher heißt heute Anhänger der kommunistischen Moral sein, aktiver Kämpfer für den Frieden und gegen die Kriegsbrandstifter sein.

Zugleich ist die kommunistische Moral keine Moral von Pazifisten, die bereit sind, vor den imperialistischen Aggressoren zu kapitulieren. Die kommunistische Moral lehrt, die nationale Souveränität und die Unabhängigkeit der Völker, der großen wie der kleinen zu verteidigen. Die kommunistische Moral lehrt, allen Aggressoren und Interventen, die Anschläge auf die Freiheit und Unabhängigkeit der Völker verüben, eine entschiedene und harte Abfuhr zu erteilen" (144). Es erübrigt sich, Beispiele „dieser entschiedenen und harten Abfuhr" aus der jüngsten Vergangenheit anzuführen.

Wie sich nach dieser kommunistischen Moral die gesellschaftliche Ordnung darstellt, sei noch kurz erwähnt: „Zum Unterschied von der individualistischen religiösen Moral ist die kommunistische Moral eine Moral des Kollektivismus. Sie ruft die werktätigen Menschen auf zum gemeinsamen Kampf für ein frohes glückliches Leben. Dabei geht die kommunistische Moral davon aus, daß im Sozialismus die persönlichen und die gesellschaftlichen Interessen zusammenfallen. Mit der Vervollkommnung der Persönlichkeit fördert sie die Vervollkommnung des Kollektivs" (146).

Man könnte es sich sparen, auf ein solches Buch einzugehen, wenn es nicht in 10000 Exemplaren in der von den Sowjets okkupierten Zone verbreitet würde und wenn nicht anderseits im Westen eine besorgniserregende Unwissenheit über die letzten Grundlagen des Sozialismus herrschte:

„‚Der Atheismus ist ein organischer, untrennbarer Bestandteil des Marxismus, des theoretischen und praktischen wissenschaftlichen Sozialismus.'[1] Diese Formulierung des amerikanischen Verlegers marxistischer Klassiker[2] enthält eine treffende, mehr noch, eine maßgebliche Kennzeichnung eines der wichtigsten Merkmale der geistigen und philosophischen Wesenheit des Kommunismus, einer

[1] *W. I. Lenin*, Religion, International Publishers Co, New York 1933, Einleitung S. 3.
[2] Es handelt sich um die International Publishers Co, New York.

Wesenheit, die übrigens von Forschern in keineswegs genügendem Maße gewürdigt wird. Dieser Umstand ist nicht unbedingt Folge von Parteinahme oder Vorurteilen, obwohl letztere leider meistens vorherrschen. Allein: irrtümliche oder sogar absichtlich tendenziöse Deutungen des Kommunismus sind nicht imstande, seine innere antireligiöse Gerichtetheit zu verbergen, jene Gerichtetheit, die nicht nur von Kritikern und Interpreten des Marxismus festgestellt wurde, sondern aus der auch seine Theoretiker und Schöpfer kein Hehl machten." Mit diesem Absatz beginnt Alexander Kischkowsky sein Buch, *Die sowjetische Religionspolitik und die Russisch-Orthodoxe Kirche* (München 1957, Institut zur Erforschung der UdSSR), das einen ausgezeichneten Überblick über die letzten 40 Jahre der Orthodoxen Kirche gibt, die heute unter dem „religiösen NEP" zwar eine relative Freiheit genießt, letzten Endes aber doch nur dazu dienen muß, einem gottlosen Regime die Wege zu den ahnungslosen Bewohnern Westutopiens zu ebnen.

*Gefahr des Zigarettenrauchens*

Großbritannien hat einen schweren Schock erlebt, und zwar durch die Veröffentlichung des Forschungsergebnisses, zu dem eine Kommission von 14 Ärzten und Gelehrten in 8jähriger Arbeit kam. Danach soll die Zigarette schuld sein am Entstehen des Lungenkrebses. Unter 18 Todesfällen findet sich in Großbritannien einer mit Lungenkrebs. Während von den Nichtrauchern nur einer von 300 an Lungenkrebs stirbt, ist das Verhältnis bei den starken Rauchern 1 zu 8. Frauen sind vorerst noch weniger davon befallen, da die latente Periode des Krebses etwa 20–25 Jahre dauert und die Zahl der Raucherinnen erst mit dem Jahre 1930 beträchtlich gestiegen ist. Die Gefahr nimmt mit der Zahl der täglich gerauchten Zigaretten zu. Das Ergebnis der Untersuchung ist, wie die Kommission selbst zugibt, nicht absolut sicher, da noch einige unbekannte Faktoren am Entstehen des Krebses mitwirken. So werden die amerikanischen Zigarettenfabriken, die ihrerseits Untersuchungskommissionen gebildet haben, alles daran setzen, um das Ergebnis zu erschüttern. Immerhin scheint zu folgen, daß die Zigarettenraucher in besonderem Maße für krebserregende Stoffe, die anderweitig die heutige Atmosphäre, vor allem die der Großstädte, verseuchen, besonders anfällig sind.

Einen solchen Stoff fand man bei Versuchen mit einem „Roboter-Raucher", die man in der Stiftung Curie in Paris unter der Leitung von Dr. R. Latarjet anstellte. Es handelt sich um das Benzpyren. Dieses findet sich vor allem im Papier der Zigarette; deswegen sind offenbar Pfeifenraucher weniger für den Lungenkrebs anfällig. Zwar konnte man mit stickstoffhaltigen Substanzen diesen Krebserreger auf ganz geringe Ausmaße zurückschrauben, doch bekam dadurch der Tabak einen schlechten Geschmack.

Interessant sind noch einige Vergleichszahlen. Am meisten Zigaretten werden in den Vereinigten Staaten geraucht, 3173 auf den Einwohner, es folgen England mit 1864, Frankreich mit 1118 und Deutschland mit 956. *(Le Monde, Selection Hebdomadaire 454.)*

*Opfer des Verkehrs*

Das Sekretariat der Wirtschaftskommission für Europa der Vereinten Nationen veröffentlicht die Zahl der Verkehrsunfälle für 11 Länder Europas im Jahr 1955. Danach sind insgesamt 35831 Menschen getötet und 1024534 verletzt worden. Den traurigen Ruhm, über $^1/_3$ dieser Zahlen zu stellen, hat die Bundesrepublik, 12340 Tote und 350486 Verletzte. Frankreich hat 8058 Tote und 173329 Verletzte, während in Großbritannien 5526 Tote und 261396 Verletzte Opfer des Verkehrs wurden. *(Le Monde, Selection Hebdomadaire 454.)*

## Das Museum: Vom Raritätenkabinett zur Repräsentation des Geistes

*Zur Eröffnung der Alten Pinakothek in München*[1]

Die Ausstellungen wachsen. Immer neue Museen erstehen. Ganze Galerien wandern. Eine Unzahl von Kunst- und Kulturgegenständen werden vor uns ausgebreitet. Mag man nun an die Umgestaltung des Fortunaheiligtums in Praeneste in ein Museum denken oder über den Neubau des Walraff-Richartz-Museums in Köln diskutieren und die Wiedereröffnung der Alten Pinakothek in München feiern, alle diese Unternehmungen stellen mit großer Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn der Darbietungen.

Sicher möchte man kein antikes Museum aufbauen, einen Bezirk, in dem die Musen verehrt werden oder Bibliotheken, mit Statuen großer Männer geschmückt, die Raum für die Gelehrtenwelt bieten. Solche Bauten errichteten die hellenistischen Herrscher in Alexandrien. Auch die Raritätenkammern der beginnenden Neuzeit sind nicht mehr Leitbilder unserer Museumsdirektoren, und der Kunsttempel des 19. Jahrhunderts wird ebensowenig angestrebt. Vielmehr gelten die Bemühungen jenem „Imaginären Museum", von dem André Malraux spricht, und das nichts anderes ist als eine Selbstdarstellung des menschlichen Geistes, eine Erfassung des Absoluten, das nach Hegel gerade in der Kunst anschaubar wird. Einige Hinweise auf den Werdegang des Museums können diese moderne Auffassung verständlich machen.

In seinem Roman „Der abenteuerliche Simplicissimus" läßt Grimmelshausen den Besucher einer Kunstsammlung erklären, „ich ästimiere die Rarität!"[2] Dieser Ausdruck kennzeichnet den Geist der fürstlichen Kunstkabinette der Renaissance. Man suchte seltsame Dinge und Kuriositäten. Herr-

---

[1] Die Wiedererrichtung der Alten Pinakothek in München verdanken wir vor allem dem Generaldirektor der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen Professor Ernst Buchner. Die Erneuerung des Baues — namentlich die Gestaltung der beiden Treppenaufgänge — ist ein Werk des Architekten Döllgast.

Im Anschluß an die Wiedereröffnung erfolgte die Publikation eines großartigen Tafelbandes: Buchner, Ernst: Die Alte Pinakothek in München. Meisterwerke der Europäischen Malerei. (68 S. mit 98 Schwarzweißbildern und 42 Farbtafeln. München 1957. Hirmer-Verlag. DM 78,—.

Der verdiente Forscher bietet eine Einführung in die Werke der Alten Pinakothek, die von ebenso großer Wissenschaftlichkeit wie Einfühlungskraft getragen ist. Die Bearbeitung des beigegebenen Bilderverzeichnisses verdanken wir Dr. Carl Graepler. Für die gute Qualität der Abbildungen bürgt der Name des bekannten Verlags für wissenschaftliches Lichtbild, Max Hirmer.

[2] *Grimmelshausen, Johann Jakob Christoph:* Der abenteuerliche Simplicissimus. 1. Buch, 24. Kapitel.

„Ich kam einsmals mit einem vornehmen Herrn in eine Antiquitäten- und Kunstkammer, darin schöne Raritäten waren. Unter den Gemälden gefiel mir nichts besser als ein Ecce-Homo wegen seiner erbärmlichen Darstellung, mit welcher es die Anschauer gleichsam zum Mitleiden verzuckte. Darneben hieng eine papierne Karte, in China gemalt; darauf stunden der Chinesen Abgötter, in ihrer Majestät sitzend, deren teils wie die Teufel gestaltet waren. Der Herr im Haus fragte mich, welches Stück in seiner Kunstkammer mir am besten gefiele? Ich deutete auf besagtes Ecce-Homo. Er aber sagte, ich irre mich; das Chineser Gemäld wäre rarer und dahero auch köstlicher; er wolle es nicht um zehen solcher Ecce-Homo manglen. Ich antwortete: ‚Herr! ist euer Herz wie euer Mund?' Er sagte: ‚Ich versehe michs.' Darauf sagte ich: ‚So ist auch euers Herzens Gott derjenige, des Conterfait ihr mit dem Munde bekennet, das köstlichste zu sein.' — ‚Phantast', sagte jener, ‚ich ästimiere die Rarität.' Ich antwortete: ‚Was ist seltener und verwundernswürdiger, als daß Gottes Sohn selbst unsertwegen gelitten, wie uns dies Bildnus vorstellet?"

scher- und Philosophenbilder verzeichnen die alten Inventare der bayerisch-herzoglichen Kunstkammern. Bilder von Übeltätern und Mißgestalten werden angeführt; ebenso ein Salvator mundi „mit einem Schnürl, damit man des Bildes Augen bewegen kann".[3] Dazu kamen ausgestopfte Tiere, schwerfällige Uhren und Gegenstände aus fremden Ländern. So wird aus der frühmittelalterlichen Schatzkammer das Kuriositätenkabinett oder die Wunderkammer, und beide bilden den Ursprung unserer Museen.

In diesem geschichtlichen Vorgang kommt ein allgemeines Gesetz zum Ausdruck: Die Rarität, die Ausnahme, regt unseren Geist zunächst an. Erst später forschen wir nach dem Gesetz und der Regel, die unser Sein sichern und die Ordnung des Geistes gewährleisten. In Bayern begünstigte ein besonderer Umstand die Entstehung der Alten Pinakothek und damit die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten in den gesammelten Werken: die Sammlungen der pfälzischen Wittelsbacher gingen durch Erbschaft nach München. Die Mannheimer Galerie und die Bilder aus Zweibrücken trafen ein und vor allem die Düsseldorfer Gemälde, die mit ihren Rubenswerken der Stadt München einen internationalen Vorrang sicherten.

Die Umsiedlung der Düsseldorfer Werke erfolgte im Jahr 1805. Inzwischen hatten sich zwei weltgeschichtlich bedeutende Ereignisse vollzogen, die nicht ohne Einfluß auf die Auffassung des Museums blieben: die französische Revolution und die Säkularisation. Beide brachten zunächst den staatlichen Sammlungen einen Zuwachs an sakralen Kunstgegenständen aus den aufgehobenen Klöstern. Darüber hinaus eröffneten sie die Galerien, die bis dahin der Aristokratie vorbehalten waren, dem Volk. Schließlich beschleunigten sie den Profanisierungsvorgang der vorwiegend religiösen Werke: Eine Altartafel, die man aus der Kirche fortnimmt und in einem Ausstellungsraum neben andere Dinge setzt, hört auf, ein Gegenstand der Frömmigkeit zu sein. So wundert es uns nicht, wenn das Museum in der Zeit des Klassizismus und der Romantik Religiöses mit Ästhetischem mischt und das Ideal im Kunsttempel gesehen wird. Es scheint nur folgerichtig, wenn Schinkel das Alte Museum in Berlin (1823) mit einer Säulenfront versieht und das Pathos antiker Tempel lebendig werden läßt.[4] Ein Vorspiel für dieses Ereignis läßt sich schon bei Hölderlin nachweisen, der eine ästhetische Kirche ins Leben rufen will. Am 4. Juni 1799 schreibt der Dichter von Homburg aus an seinen Bruder Karl: „Du hast nichts Kleines vor, lieber Bruder! wenn Du die Organisation einer ästhetischen Kirche darstellen willst und Du darfst Dich nicht wundern, so viel ich einsehe, wenn Dir während der Ausführung Schwierigkeiten aufstoßen, die Dir fast unübersteiglich scheinen. Die Bestandteile des Ideals überhaupt und ihre Verhältnisse philosophisch darstellen, würde schon schwer genug sein, und die philosophische Darstellung des Ideals aller menschlichen Gesellschaft, der ästhetischen Kirche, dürfte vielleicht in der ganzen Ausführung noch schwerer seyn."[5] Diese ästhetische Kirche" Hölderlins ist verwandt mit dem „Pantheon der Kunst" Hegels: „Was nun also die besonderen Künste in vereinzelten Kunstwerken realisieren, sind dem Begriff nach nur die allgemeinen Formen der sich entfaltenden Idee der Schönheit, als deren äußere Verwirklichung das weite Pantheon der Kunst emporsteigt, dessen Bauherr und Werkmeister der sich selbsterfassende Geist des Schönen ist, das aber die Weltgeschichte erst in ihrer Entwicklung

[3] *Reber, Franz von:* Zur Geschichte des Bayerischen Gemäldeschatzes. Im Katalog der Älteren Pinakothek zu München. München 1922, S. XI.

[4] *Sedlmayr, Hans:* Verlust der Mitte. Salzburg 1948. S. 31ff.

[5] *Hölderlin:* Große Stuttgarter Ausgabe. VI. Band. Stuttgart 1954. S. 330.

der Jahrtausende vollenden wird ..."[6] Dieser „sich selbsterfassende Geist", die „selbstbewußte Innerlichkeit",[7] der „Absolute Geist"[8] findet bei Hegel ebenso eine soziologische Gestalt wie bei Hölderlin. Hölderlin sucht die „ästhetische Kirche". Hegel fordert, daß wir „von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde fortschreiten, als zu Gott, wie er im subjektiven Bewußtseyn lebendig und präsent ist".[9]

Diese Gedanken des Philosophen beeinflußten vor allem die Staatsauffassung und Gesellschaftslehre. Sie entwickelten aber auch im künstlerischen Raum eine eigene Dynamik. Man setzte nämlich in seiner Nachfolge die künstlerische Form in Beziehung zur Gesellschaftsordnung und zum Zeitgeist.

Die Voraussetzung dazu war eine formale Betrachtung der Werke, die das Museum selbst nahelegte. Die Fülle der Kunstgegenstände forderte nämlich eine eigene Ordnung. Diese Ordnung konnte nicht mehr die Rarität, die Ausnahme gewährleisten, sondern das Gesetz, und zwar das Formengesetz der Kunstwerke selbst. Es wäre nun sehr reizvoll zu beschreiben, wie man allmählich und unter großen wissenschaftlichen Anstrengungen die Epochen unterschied; wie man von der Renaissance die Gotik und den Barock trennte und die Romanik als eigene Formenwelt schätzen lernte. Fast jede Forschergeneration hob eine neue Epoche der Geschichte in die Helle des menschlichen Bewußtseins. Für unsere Betrachtung genügt es zu beachten, wie mit einem Mal die Form einen Vorrang vor dem Inhalt erhielt. Man setzte Heiligenbild neben Fürstenporträt und Kreuzigung neben Genreszene, wenn nur die Stilverwandtschaft, der Fortschritt des Meisters, die großen Werte der Kunst und des Geistes einer Zeit sichtbar wurden. Diese formale Betrachtung der Werke ist uns so selbstverständlich geworden, daß man sie sogar als naturgegeben bezeichnet hat.[10] Und doch ist der Kirchenväteraltar von Pacher nicht für das Museum geschaffen und der Dreikönigsaltar von Rogier van der Wyden nicht für die Alte Pinakothek gemalt.

Aus der formalen Sicht der Kunstwerke wird auch verständlich, daß der Bundespräsident vor einem Jüngsten Gericht von Rubens die Alte Pinakothek eröffnen und Generaldirektor Buchner Dürers Apostel „Penaten", das heißt Hausgötter, nennen konnte. Beides – die Eröffnung vor dem Rubensbild und der Ausdruck für Dürers Werk – wollen nicht die christlichen Inhalte der Gemälde herabsetzen, sondern auf den geistigen Vorrang dieser Meister in der Münchener Pinakothek hinweisen.[11]

Der religiöse Mensch neigt dazu, diese Vorgänge zu beklagen. Sollte man nicht wenigstens die sakralen Werke in den Kirchenraum zurückbringen? Abgesehen davon, daß solche Rückführungen praktisch unmöglich sind, kommt in diesen Klagen eine gewisse Wertblindheit zum Ausdruck. Auch im Museum behält nämlich das Werk sakrale Wirkkraft. Nicht so sehr vom Inhalt her – wir haben vorher darauf hingewiesen, daß die sakralen Inhalte der Bilder museumstechnisch zu wenig Beachtung finden –, sondern von der Form her. Wir vermögen zwar André Malraux nicht ohne Vorbehalt zu folgen, wenn er mit Hilfe des Museums ein neues sakrales Formgesetz aufzeigt, den Stil schlechthin, den er gegen alles Profane abgrenzt. Das Sakrale in der Form erscheint nach ihm überall dort, wo die strenge Linie vorherrscht, im Primiti-

[6] *Hegel, G. W. F.:* Vorlesungen über die Ästhetik. 1. Band, S. 132, 12. Band der Jubiläumsausgabe. Stuttgart 1927.

[7] *Hegel,* a.a.O. S. 120.

[8] *Hegel,* a.a.O. S. 123.

[9] *Hegel,* a.a.O. S. 124.

[10] *Lachner, Johann:* Post festum. Kritische Gedanken zur Alten Pinakothek. In *Süddeutsche Zeitung:* Montag, den 24. Juni 1957, S. 9. „Die Disposition im ganzen stimmt; sie ist von Natur aus gegeben."

[11] Der Ausdruck „Sanctissimum" (= Allerheiligstes) für Dürers Apostel scheint jedoch die Grenzen des rhetorisch Zulässigen zu überschreiten. Vergleiche *Neue Zürcher Zeitung.* Fernausgabe Nr. 180, Mittwoch, 3. Juli 1957, Blatt 3.

ven, Byzantinischen, Romanischen und schließlich wieder bei Cézanne und vielen Modernen. Dieser „Stil", diese sakrale Form in der Kunst ließ sich eben erst durch die Zusammenschau der Werke verschiedenster Epochen sichtbar machen, die das Museum bot. Ebenso das Profane, das nach Malraux vor allem die Griechen der klassischen und hellenistischen Periode entwickelten und das nachher die Renaissance, der Barock und der Naturalismus wiedergebracht haben. Solche Gedanken sind wohl kaum kritiklos hinzunehmen, aber sie regen an. Vor allem aber kann man von Malraux eine weltgeschichtliche Betrachtung der Form lernen. Denn tatsächlich repräsentieren die nach Epochen geordneten Werke den Geist. Zunächst den menschlichen Geist von seinen Anfängen, die wir beispielsweise in den Höhlenmalereien schauen können, über die archaischen Epochen des Orients und Ägyptens bis zu den Griechen und der Abendländischen Kunst. Das Museum zeigt die Ordnung der Denkmäler auf, die Gesetzmäßigkeiten der Form und wird so zu einer gewaltigen Heerschau der Geschichte und des menschlichen Geistes. Die Größe des Vorgangs und der Ordnungen aber transzendiert, das heißt übersteigt die Fassungskraft des einzelnen Menschen. So erweist sich das Museum tatsächlich als eine Manifestation des Absoluten Geistes im Sinne Hegels. Der religiöse Mensch aber vermag diesen Absoluten Geist nicht anders zu begreifen als den persönlichen Gott, der die Geschicke der Welt lenkt.

Eine eigene Gefahr zeigt Ernst Jünger auf, der im musealen Trieb die Todseite unserer Wissenschaft sieht.[12] Damit ist jedoch nur der Schatten der Museumsarbeit gemeint. Geht man vom Vitalen und Biologischen aus, sieht man in den Unternehmungen unserer Museumsfachleute die Auswirkung eines triebhaften Tuns, so mag dieses Urteil treffen. Erkennt man aber hinter ihrer Arbeit die Bemühung des Geistes, so offenbart sich im Museum jene Ordnungsmacht, die Geschichte schafft, und die der Christ Gott nennt. Für eine solche Arbeit sind wir den Männern der Wissenschaft, die im Museum tätig sind, zu Dank verpflichtet. Es geht ihnen nämlich nicht mehr darum, Raritäten anzuhäufen. Man müht sich auch heute längst nicht mehr um jenen elfenbeinernen Turm eines zweckfreien Ästhetizismus, der das Ideal des Klassizismus war. Vielmehr wird in allen Unternehmungen das Bemühen um eine kollektive Imagination erkennbar, der Versuch, im Spiegel des Kunstwerkes den Sinn der Geschichte zu erfassen. So kann man über das moderne Museum jene Worte Edward Youngs setzen, die Charles Baudelaire aufzeichnete: „Imagination hat für mich nicht einfach die Bedeutung eines wunderlichen Einfalls, in welchem Sinne dieses vielmißbrauchte Wort benützt wird. Ich verstehe darunter vielmehr jene konstruktive Imagination, die eine weitaus höhere Funktion erfüllt und die, insoweit der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist, eine ferne Beziehung zu jener Macht in sich trägt, durch die der Schöpfer sein Universum plant, schafft und erhält."[13]

Herbert Schade SJ

## Der Piltdown-Betrug

Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet ist das Piltdown-Problem gelöst. Der „Eoanthropus" oder „Morgenröte-Mensch" oder „Dawn-Man", wie die Engländer sagen, existiert nicht mehr, ja hat nie existiert. Alle gefundenen Reste des Schädels ebenso wie die Tierknochen und Werkzeuge haben sich eindeutig als künstlich zurechtgemacht oder doch we-

[12] *Jünger, Ernst:* Das Abenteuerlich Herz. Hamburg 1938/41. S. 149.

[13] *Baudelaire, Charles:* Zur Ästhetik der Malerei und der bildenden Kunst. Übersetzt von Max Bruns als der vierte Band von Charles Baudelaires Werken in deutscher Ausgabe. Minden/W. (ohne Jahr). S. 190ff.
Vergleiche auch *S. Giedion:* Architektur und Gemeinschaft. Hamburg 1956. S. 93ff.

nigstens als in die Piltdown-Kiese mit Absicht eingelegt oder ausgestreut erwiesen, wie wir schon in dieser Zeitschrift (156 [1955] 222; 157 [1956] 457) berichteten. J. S. Weiner hat die wissenschaftlichen Untersuchungen, die zur Entdeckung des Betruges führten, nebst den Beweisen geologischer, paläontologischer, anatomischer, chemischer und physikalischer Art in seinem Buch „The Piltdown Forgery" (Oxford 1955) noch einmal zusammengestellt und eine ganze Reihe weiterer, bisher nicht bekanntgewordener Anhaltspunkte hinzugefügt. Damit hat die nicht enden wollende Diskussion über diesen sensationellen Fund, der mehrere hundert wissenschaftliche Veröffentlichungen veranlaßte, ein ebenso sensationelles Ende gefunden.

Noch aber besteht ein geschichtliches Problem, das sehr interessiert. Wie kam es zu diesem außergewöhnlichen Betrug? Wie konnte er sich zu solchem Ausmaß entwickeln, so viele Fachleute täuschen und so lange unentdeckt bleiben? Wer waren der oder die Fälscher, wer die Mitwisser? Welches waren die antreibenden Motive? Darüber haben sich bisher die offiziellen Berichte schamhaft ausgeschwiegen. Aber gerade diesen Fragen ist Weiner, der maßgeblich an der Entdeckung des Piltdown-Betrugs beteiligt war und wohl auch den ersten Anstoß zu einer Nachforschung gegeben hat, mit Scharfsinn und größter Sorgfalt nachgegangen. Er bemüht sich in seinem Buch, auf Grund der aus Archiven, Briefen, Rücksprachen mit noch lebenden Zeugen und andern Personen gewonnenen Unterlagen die Situation der kritischen Jahre von 1908–1915 zu umreißen, die an der Piltdown-Angelegenheit beteiligten Personen uns näherzubringen und den Urheber des Betrugs herauszufinden.

Der Fälscher legte seinem Unterfangen, so meint Weiner, vor allem zwei Überlegungen zugrunde, die den Betrug gelingen lassen sollten, aber auch den gesamten vorliegenden Befund hinreichend erklären. Zunächst lag ihm daran, eindeutig durch fossile Dokumente zu erhärten, daß der Fund sehr alt sei, d. h. voreiszeitlichen (spätpliozänen) Schichten nach Art der „Red Crag"-Lagerstätten, die von „Sussex-Downs" in Ostengland bekannt waren, entstammte.[1] Er „pflanzte" deshalb echte Fossilien, z. B. Reste eines Flußpferdes und eines altertümlichen Elefanten aus den englischen „Red Crag"-Schichten in bestimmte dunkelbraune oder rostfarbene Kieslagen der Piltdown-Schichten ein. Er brauchte sie wegen ihres natürlichen mahagonifarbenen Aussehens nicht weiter künstlich zu färben. Dagegen andere, ebenfalls echte Fossilien anderer Herkunft färbte er künstlich, um sie der Farbe der Kiesschichten anzugleichen. Auf Grund dieser eindeutigen fossilen Zeugen mußten die Fundschicht und die in ihr zu Tage tretenden Schädelreste unbedingt als pliozänzeitlich gelten. Nur so hatte der seit langem erwartete und angekündigte Pliozän-Mensch Aussicht, daß sein hohes, pliozänzeitliches Alter Anerkennung finde. Von hier aus erklärt sich auch der Name „Eoanthropus", d. h. „Morgenröte-Mensch". Die mitgefundenen, mit Absicht eingelegten und zum Teil gefärbten Steinwerkzeuge wurden „Eoanthropus" ebenfalls zugeschrieben, obwohl sie zusammen mit fossilen Resten eines Bibers und eines Hirsches in einer etwas höheren Lage angetroffen wurden. Damit galt der gesamte Fundkomplex von Piltdown als spätpliozänzeitlich.

Eine zweite Überlegung des Fälschers offenbart sich in dem Versuch, eine Mensch-Affen-Kombination aufzubauen. Er legte, nachdem einige Stücke des massiven Hirnschädels (wohl eines Neolithikers) gefunden worden waren, den Unterkiefer eines rezenten Orang-Utan aus, den er gefärbt und durch geschicktes Abbrechen des größeren Teiles, besonders der charakteristischen Kinn-

[1] Inzwischen ist durch ein internationales Übereinkommen die Grenze zwischen Eiszeitalter und Tertiär (Pliozän) etwas weiter in die Vergangenheit hinein zurückgeschoben worden, so daß jetzt gewisse spätpliozäne Schichten, z. B. die „Red Crag"-Formation, zum frühesten Eiszeitalter gerechnet werden.

region und des Gelenkendes, und durch Ausbrechen der Zähne bis auf zwei Backenzähne entsprechend zugerichtet hatte. Die beiden Backenzähne hatte er dazu abgeschliffen, um das verräterische Zahnkronenmuster zu beseitigen und die hohen Kronen zu erniedrigen und damit menschenähnlicher zu machen. Damit nun nicht der Verdacht aufkommen könne, diese ganze erstaunliche Versammlung von Steinwerkzeugen, Tier- und Menschenknochen an der Fundstelle Piltdown I sei zufällig und die einzelnen Stücke gehörten eigentlich nicht zusammen, vielleicht auch, wie Weiner meint, unter dem Eindruck der heftigen Kritik an „Eoanthropus", die schon bald nach der Bekanntgabe des sensationellen Fundes (Dezember 1912) einsetzte, legte der Fälscher 1913 an der gleichen Fundstelle den abgeschliffenen und mit einer bräunlichen Farbpaste überzogenen Eckzahn eines jungen Orang Utan aus, der dann auch mit Jubel aufgefunden und als triumphales Ereignis gefeiert wurde. Der Zahn entsprach nämlich genau dem, was man erwartet hatte und bestätigte die Zusammengehörigkeit von Schädel und Kiefer. Wahrscheinlich ist der Eckzahn sogar nach einem von Smith Woodward hergestellten und öffentlich vorgelegten Modell entsprechend zurechtgemacht worden. 1914 folgte dann, ebenfalls in Piltdown I, der Fund eines „Werkzeugs" aus Knochen, das aber seine Form weithin der Bearbeitung mit einem Metallmesser verdankt. Schließlich inszenierte der Fälscher 1915 an einer anderen Stelle (Piltdown II) eine Imitation von Piltdown I, die die gleiche, wenn auch weniger reichhaltige Fossilienkombination enthielt, nämlich je ein Stück von einem menschlichen Scheitel- und Hinterhauptsbein, einen „menschlichen" Bakkenzahn und einen Flußpferdzahn der pliozänen „Red Crag"-Formation, um damit auch hier das hohe Alter der Fundstücke zu dokumentieren.

Der große Erfolg des Piltdown-Betruges ergab sich jedoch, wie Weiner sagt, „aus der klaren Überlegung des Ausführers, daß ein menschlich-äffisches Wesen („man-ape") von richtigem Alter eine sehr gute Aussicht hatte, die Paläontologen zu täuschen" (S. 75). Der Fälscher hat sich tatsächlich nicht verrechnet. Die epochemachende Entdekkung einer uralten Menschenform wurde am 18. 12. 1912 im überfüllten Hörsaal der Geologischen Gesellschaft im Burlington House nach einem ausführlichen Bericht des Bearbeiters, Arthur Smith Woodward, und des Finders, Charles Dawson, von der erregten Versammlung mit Enthusiasmus aufgenommen. In diesem Piltdown-Menschen hatte man nämlich endlich den schier unwiderlegbaren Beweis für die Abstammung des Menschen von tierischen Vorfahren in den Händen, und das ausgerechnet hier in England. Das bedeutende wissenschaftliche Ereignis wurde später (1915) auf einem mächtigen Ölgemälde verherrlicht, das die Autoritäten beim Studium des „Eoanthropus Dawsoni" darstellt und einen Ehrenplatz im Britischen Museum in London erhielt. Den Fundplatz erklärte man zum Nationalen Monument und stellte eine Gedenktafel auf.

Wer war nun der Fälscher, der sich von solch planmäßigen Erwägungen leiten ließ? Es muß ohne Zweifel jemand gewesen sein, der gute geologische und paläontologische Kenntnisse besaß, die Möglichkeit hatte, an Fossilien und Steinwerkzeuge zu kommen, und sich auf Färbemethoden verstand. Aber ebenso mußte er mit der Fundstelle und mit der Art und Weise, wie sich die Piltdown-Angelegenheit in den Jahren von 1908 bis 1915 entwickelte, sehr gut bekannt gewesen sein. Diese Voraussetzung erfüllt natürlich vor allem der Entdecker, Dawson, in dessen Händen sich sicher schon um 1908 das eine oder andere Stück des Schädels befunden hat, aber auch der Bearbeiter, Smith Woodward, dem Dawson 1912 die Fundkombination von Piltdown I zur wissenschaftlichen Begutachtung übergab. Als weiterer käme noch P. Teilhard de Chardin S. J. hinzu, da dieser im Juni 1912 in Piltdown I das Stück eines fossilen „Stegodon"-Zahnes und das gefärbte Feuer-

steinwerkzeug und am 30. 8. 1913 auch noch den mit Jubel aufgenommenen Eckzahn fand.

Smith Woodward († 1948) vermochte Weiner als Täter auszuschließen. Es ist nämlich völlig sicher, daß er von den Piltdown-Funden erst durch einen Brief Dawsons vom Februar 1912 etwas erfuhr. Es besteht, wie Weiner betont, „nicht der geringste Zweifel an seiner Unbescholtenheit" (S. 137). Er ist vielmehr das eigentliche Opfer des Betrugs. Auch P. Teilhard de Chardin SJ († 1956), der damals in Hastings seine Theologie absolvierte, scheidet nach Weiner aus verschiedenen Gründen als Täter aus, auch wenn er mit Dawson gut befreundet war und Piltdown kannte, bevor noch Woodward etwas von Dawsons Entdeckung gehört hatte. Der Eckzahn war wohl ausgelegt, wie Weiner meint, damit er ihn finden sollte. Im Oktober 1913 kehrte P. Teilhard nach Frankreich zurück und besuchte für viele Jahre England nicht mehr. Zweifel an „Eoanthropus" und dessen Merkmalskombination sind in ihm stets lebendig geblieben. Er schrieb noch 1953 an Oakley, der Piltdown-Mensch stelle anatomisch eine „Art Monstrum" dar und es sei „vom paläontologischen Gesichtspunkt aus in gleicher Weise unerhört, daß der ‚Dawn Man' in England vorkommen konnte". Auch eine Reihe von Randfiguren, die mit dem Piltdown-Fund in Berührung kamen, scheiden nach Weiner aus verschiedenen Gründen als Urheber der Fälschung aus.

Der Verdacht der Täterschaft konzentriert sich also auf den Finder der meisten Stücke, Charles Dawson († 1916), den „Zauberer von Sussex", wie man ihn nannte, einen Mann, der das völlige Vertrauen Smith Woodwards und auch P. Teilhards genoß und sich für erstaunlich viele Dinge interessierte. Er entdeckte z. B. eine Naturgasquelle, die als Leuchtgaslieferant ausgenutzt werden konnte, fossile Säugetiere der Wealden-Formation und Reste aus den Zeiten der römischen Besiedlung Englands. Er verstand sich auf Eisenwaren, auf die Färbung von Fossilien und Feuersteinen und machte selbst Färbungsexperimente. Er legte zahlreiche Sammlungen an und schrieb ein Werk über die Geschichte des Schlosses von Hastings, das sich aber bei den von Weiner vorgenommenen Nachforschungen über die Persönlichkeit Dawsons zum größten Teil als ein Plagiat aus einem älteren Werk erwies. Sein besonderes Interesse galt den sogenannten „Zwischen- oder Übergangsformen" im zoologischen wie im kulturellen Bereich.

Was ihn am meisten belastet, ist wohl die auffällige und merkwürdige Tatsache, daß die Fundumstände für die „Eoanthropus"-Reste, die Begleitfauna und die Steinwerkzeuge weithin nicht geklärt sind. Es gibt über die Ausgrabungen kein Tagebuch, kein Protokoll, noch nicht einmal ein summarisches. Es fehlen genaue Messungen und Aufzeichnungen darüber, wie die verschiedenen Fundstücke lagerten und miteinander in Beziehung standen. Das wenige, was berichtet wird, ist unklar und verschwommen. Die Ausgräber müssen – so sonderbar dies auch klingt – alles andere als planmäßig vorangegangen sein. So liegt über dem Beginn der Funde in Piltdown I um 1908 ebenso wie über der Geschichte mit der „Kokosnuß" (= „Eoanthropus"-Schädel), die die Arbeiter in der Kiesgrube zertrümmert haben sollen, ein eigenartiges Dunkel. Man kennt auch nicht die genaue Anzahl der von Dawson vor 1912 gefundenen Schädelbruchstücke, mit denen die Fälschung ihren Anfang nahm. Bei einigen Resten und gerade bei den entscheidenden lassen sich begründete Zweifel erheben, ob sie wirklich „in situ", d. h. in unberührter Lagerung, angetroffen wurden, obwohl das in den dürftigen Fundbeschreibungen behauptet wird. Die genaue Lage der Fundstelle Piltdown II, deren Inhalt so manchen Zweifler bekehrte, weil eine gleichartige Kombination von Stücken wie in Piltdown I unmöglich ein zweites Mal zufällig vorkommen konnte, ist überhaupt nicht bekannt. Mit den Resten dieser Fundstelle

von 1915 reißt dann die Fundserie endgültig ab. Dawson liegt seit dem Winter 1915 schwer krank darnieder und stirbt noch im Verlauf des Jahres 1916. Seither wurde trotz verschiedener gründlicher Grabungen in den Piltdown-Kiesen, die zum Teil Smith Woodward durchführte, außer „Eolithen" (scheinbare Feuersteinwerkzeuge) nicht das mindeste mehr an fossilen Tier- und Menschenknochen gefunden.

War nun Dawson wirklich der Urheber der Fälschung? Das läßt sich nicht direkt nachweisen, da Dawson nicht bei der Fälschung überrascht wurde. Die Untersuchungen Weiners ergaben nur, „daß es nicht möglich ist zu behaupten, Dawson könne nicht der wirkliche Täter gewesen sein" (S. 202). Er besaß eben alle die Eigenschaften, die oben schon erwähnt wurden, nämlich die Erfahrung und das notwendige Wissen, die Beziehungen und die Fähigkeit, Färbungen vorzunehmen, die Kenntnis der Fundplätze und die Orientierung über die sich immer weiter entwickelnde Pildown-Angelegenheit, so daß er die Fälschung durch ihre verschiedenen Phasen hätte steuern können. Niemand war so eng über so viele Jahre mit der Fundgeschichte verbunden wie er. Das Tun und Handeln des Fälschers, wie es sich nachträglich rekonstruieren ließ, deckt sich weithin mit dem Verhalten Dawsons. Ihn als Täter auszuschließen, dagegen steht auch die Schwierigkeit, „sein uns bekanntes Tun als vereinbar mit einem völligen Nichtunterrichtetsein über die wirkliche Lage der Dinge anzunehmen", wie Weiner es formuliert (S. 203). So bleibt der Verdacht an Dawson haften.

Was mag nun, so fragen wir noch, Dawson oder wer es auch gewesen sein mag, zu dieser großangelegten Fälschung veranlaßt haben? Jede Aussicht auf finanziellen Gewinn scheidet als Tatmotiv völlig aus. Wohl kommt persönlicher Ehrgeiz in Frage. Die Tatsache, in einer nachweislich dem Tertiär (Spätpliozän, nach der heutigen Einteilung: frühestes Eiszeitalter) angehörenden Kiesschicht einen menschlichen Schädel mit äffischen Merkmalen in Begleitung von Steinwerkzeugen geborgen zu haben, der als echter Rivale des Heidelberger Unterkiefers (gefunden 1907) vorgewiesen werden konnte, mußte dem Finder als Entdecker des „missing link" (fehlendes Glied) zwischen Affe und Mensch weltweiten Ruhm einbringen. Vielleicht gelänge es ihm auf diese Weise sogar, der hohen Ehre eines Mitglieds der Royal Society teilhaft zu werden. Dazu konnte unter dem starken Einfluß der Evolutionstheorie die Vorstellung, mit „Eoanthroups" „das gut zu machen, was die Natur zwar geschaffen, aber zu bewahren versäumt hatte" (S. 118), auf einen fanatischen Biologen und Paläontologen eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausüben.

Paul Overhage SJ

## Autobusreisen

Man kann sich fragen, ob das Auftauchen der Eisenbahn das Leben unserer Vorfahren so gründlich umgestaltet hat, wie es heute durch das Auto und insbesondere durch den Autobus geschieht. Das Reisen und der Tourismus jedenfalls sind mit dem Autocar in ein ganz neues Stadium getreten; und, wie immer, wenn die Zeit einen Schritt vorwärts tut, nehmen es viele mit Entsetzen zur Kenntnis.

Das Stahlroß hat sich schließlich auf den Bahnkörper und den oft ziemlich abgelegenen Bahnhof beschränkt; der Bus dagegen dringt mitten in unser Stadtbild ein. Allenthalben begegnen sie uns: die verchromten, glasgedeckten Autobusse aus Berlin und Schweden, aus Madrid und dem Rheinland. Aus allen Ländern der (freien) Welt kommen sie in unsere friedliche Stadt und durchqueren sie, während der Reiseleiter am Mikrophon seine Erklärungen abgibt. Dreißig oder vierzig Gesichter mit dunkler Sonnenschutzbrille blicken zum Rathaus hinüber, und schon biegt der Bus um die Ecke.

Wir sind, wie gesagt, entsetzt über den Welttourismus, der auf vollen Touren läuft. Dennoch sollte man mit den Äußerungen des Entsetzens zurückhaltend sein. Ist der Tourismus wirklich so neu? Jeder Geschichtskundige weiß von den „Itinerarien" der Alten, womit teils bädeckerartige Reiseführer, teils Schilderungen vollbrachter Reisen gemeint sind. Aber geben wir uns Rechenschaft über den Umfang, den das Reisewesen in der alten Welt bereits angenommen hatte?

Kenner der Spätantike z. B. sind der Meinung, daß die Menschen von damals weder weniger häufig noch weniger weit gereist sind als wir heutzutage. Sowohl einzeln wie in Gruppen waren damals Unzählige zu Pferd, zu Fuß, zu Wagen oder auf Schiffen unterwegs. Aus allen möglichen Anlässen sieht man ganze Volksteile in Bewegung, und oft führt die Reise in weit entlegene Länder.[1] In dem Augustus-Buch von Lord Tweedsmuir kann man nachlesen, wie dabei den Reisenden ein Verkehrsnetz zur Verfügung stand, das praktisch erst von unserm modernen Bahnnetz übertroffen werden sollte.[2]

Die Religion war übrigens nicht die letzte Macht, die die Menschen zu solchen Reisen in Bewegung setzte. Bezeichnend ist, wenn wir gleich die christliche Weltzeit ins Auge fassen, daß die Apostelgeschichte bereits einen großen Reisebericht darstellt. Die apostolische Tradition des Wanderns wird von den Bischöfen der ersten Jahrhunderte aufgenommen. Es gibt ausgesprochene „Reisebischöfe"; als ihnen vom Jahre 314 an die Kaiserliche Post für die Reise zu Kirchenversammlungen kostenlos zur Verfügung steht, nimmt ihre Reisefreudigkeit geradezu beunruhigenden Charakter an. Nach dem (allerdings heidnischen) Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus, der um 400 starb, versetzte „die ständige Inanspruchnahme der Postpferde durch die Menge der Prälaten, die von Synode zu Synode eilten ... (die Leute) des öffentlichen Verkehrswesens (geradezu) in eine gereizte Stimmung".[3]

Daß das Wandern schon früh zu den Gepflogenheiten des östlichen und westlichen Mönchtums gehörte, ist bekannt. Es gab auch hier förmliche Gruppenreisen. „Die Mönche von Tabennisi z. B. standen mit Alexandrien in regelmäßiger Verbindung. Sie besaßen Schiffe, die den Verkehr zwischen den verschiedenen Mönchskolonien aufrechterhielten und bis zur Hauptstadt fuhren, wo sie die von den Mönchen gefertigten Waren absetzten und die nötigen Einkäufe tätigten."[4] Aber auch sonst finden sich auf jeder Seite der frühen Kirchengeschichte die Namen bedeutender Reisender: von Hegesipp, Polykarp und Irenäus bis zu Melania, Paula und Ätheria.

Die Kirchengeschichte als Reisegeschichte, das wäre eine verlockende Fährte, der wir hier unmöglich folgen können. Denn mit dem Fortgang der Jahrhunderte schwillt diese Pilgerbewegung nur immer mehr an. Man denke etwa an die iroschottischen Wandermönche. Die Geschichte der Weltmission im besonderen ist eine einzige Geschichte kühner, abenteuerreicher Fahrten; und wir sollten uns vielleicht weniger wundern, so manchen Generaloberen oder so manche Generaloberin auf den internationalen Fluglinien anzutreffen. Es ist das nur, auf die heutigen Möglichkeiten übertragen, der dynamische Geist jener Männer und Frauen, die den Auftrag verspürten, das Reich Gottes bis an die Grenzen der Erde auszubreiten. Zog nicht selbst die Klöster gründende Teresa von Avila mit ihren Schwestern im Planwagen über die staubigen, glühenden Straßen der kastilischen Hochebene?

---

[1] *H. Leclercq* in: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. Bd. XV, 2, Paris 1953, Sp. 3209—3236.

[2] *Lord Tweedsmuir:* Augustus, der Herr der Welt. Stuttgart 1955, Steingrüben-Verl.

[3] Hist. Rom. XXI. zit. b. *H. Leclercq* a. a. O. Sp. 3220.

[4] *H. Leclercq* a. a. O. Sp. 3214.

Dennoch wird niemand im Ernst leugnen können, daß unser technisches Zeitalter den Welt- und Reiseverkehr unheimlich intensiviert hat. Der Teufel selbst gibt in einer Satire von Sigismund von Radecki die Anweisung: „Es ist dahin zu wirken, daß alle Menschen alle Jahre überallhin reisen, denn dann wird man schon sehen ... So lange es ein Idyll gibt, das nicht Parkplatz geworden ist, dürfen wir unsere Aufgabe noch nicht als erfüllt betrachten. Die Fabriken sind anzuspornen, unermüdlich noch mehr Autos in die Welt zu schicken, weil Autos zur Reise ja fast zwingen. Sie müssen alle Straßen, Plätze, Waldwege, Aussichtspunkte und Meeresstrände überziehen wie eine Insekteninvasion, wie eine Prozession von Milliarden Blech-Milben, jedoch so, daß auch die Luft durch Auspuffgase infiziert und die Stille durch Motorgeräusch, Lautsprecher und Türenklappen übertönt wird."[5]

Die von den Reisebüros organisierten Autobusfahrten haben innerhalb der Gesamterscheinung Auto ihre Sonderproblematik: Da werden 40 oder 50 Menschen in wenigen Tagen durch alle möglichen Länder, Städte und Sehenswürdigkeiten geschleust; ein Eindruck jagt den andern, und man kann sich fragen, ob selbst die Reisenden mit Vorbildung und echter Aufnahmefähigkeit nicht überfordert und überfüttert werden. Wie soll einer das alles in sich aufnehmen und verarbeiten? Und wie wird es erst in Kopf und Herz derer aussehen, die von Rom und Hellas bisher keine Ahnung hatten und nun mit dem vorliebnehmen müssen, was der Reiseleiter durchsagt. Und wenn er ein Mann von Fach ist und erschöpfend sein will, ist es am Ende noch am schlimmsten.

Armer Reiseleiter, dessen Beruf zu den schwersten und undankbarsten auf dem ganzen Gebiet des Fremdenverkehrs gehört! Welche Mühe mag es ihn kosten, sein buntscheckiges, auseinanderstrebendes Völkchen zusammenzuhalten und sie an den Schuh- und Blusenläden, an den Cafés und Ansichtskarten-Ständen vorbei zu den Monumenten der Kunst hinzugeleiten und sie bei jedem neuen Aufbruch vollzählig und heil wieder beieinander zu haben (von dem Kampf um die Hotelzimmer ganz zu schweigen!).

Ein immer größerer Personenkreis wird vom internationalen Tourismus erfaßt. Immer häufiger begegnet man Menschen, die auf diese Weise schon weit herumgekommen sind (ein besonderes Problem tut sich dabei für die jungen Menschen auf, die durch vorzeitige Auslandsreisen leicht eingebildet und blasiert werden können). Es gibt aber auch innerhalb der Vielen eine ganz besondere, soziologisch interessante Schicht, die sich vor allem aus weiblichen Reisenden zwischen 50 und 65 Jahren rekrutiert. Sie reisen Jahr für Jahr und verwenden offenbar, da sie meist aus bescheidenen Verhältnissen stammen, einen großen Teil ihrer Ersparnisse darauf. Diese Reisenden aus Passion stellen einen ganz bestimmten Typ dar, und die Statistiken kämen wahrscheinlich zu überraschenden Ergebnissen, wenn es gelänge diese „Professionals", wenn wir so sagen dürfen, von der Menge der Touristen abzuheben.

Dieser ganze Tourismus, der mit der gesamten Fremdenindustrie zusammenarbeitet und von der Gepäckversicherung bis zur Papstaudienz alles regelt und einkalkuliert, fordert eine Satire geradezu heraus. Aber es ist die Frage, ob es sich die Satiriker nicht allzu leicht machen und das Kind mit dem Bade ausschütten. Wenn man die heute in Mode gekommenen Autobusreisen sachlich zu würdigen sucht, stößt man neben evidenten Auswüchsen, die sich beschneiden ließen, doch auch auf unleugbare Leistungen.

Schon daß weiteren Kreisen etwa der Arbeiterschaft ein Blick in Gottes weite Schöpfung: nach Frankreich, Italien, Spanien, in das Mittelmeer und nach Griechenland ermöglicht wird, ist doch

[5] Merkblatt für den Reiseteufel. Eine Satire von *Sigismund von Radecki* in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 29. Juni 1957, Nr. 147.

eine soziale Errungenschaft. Bis vor kurzem blieb dieser Genuß einer sehr dünnen Oberschicht vorbehalten. Mag sein, daß es der großen Menge an der nötigen Vorbildung fehlt; dann muß diese Volksbildungsaufgabe eben in die Hand genommen werden. Anderseits handelt es sich bei dieser Erschließung der „Welt" ja nicht nur und so sehr um eine Frage gelehrter Bildung als vielmehr um ein aufgeschlossenes Herz. Und da mag es sein, daß manche Teilnehmer heutiger Busfahrten die Frische eines unverbildeten Geistes mitbringen, während durch Geld oder Wissen blasierte Snobs auch von den unerhörtesten Naturschönheiten nicht mehr wirklich getroffen werden.

Noch sind die meisten Programme überladen. Das scheint uns ein Grundübel dieses ganzen organisierten Tourismus. Man müßte entschieden weniger Länder und Städte „anlaufen" und sich für die wenigen, gut ausgewählten Objekte wirklich Zeit lassen. Im übrigen aber erweist sich gerade der Autobus der Bahn gegenüber in mancher Hinsicht überlegen. Er führt wirkungsvoller als die Bahn in ein Land ein, eben weil er wörtlich in es hineinfährt. Die Bahn ist an den Schienenstrang gebunden, der für die Erschließung der Landschaft keineswegs immer günstig verläuft; auch der Bahnhof besitzt oft keine vorteilhafte Lage. Fast möchte man zugespitzt sagen, daß die Bahnfahrt den Reisenden von einem Punkt zu einem andern Punkt befördert, ohne sich sonderlich um das zu kümmern, was dazwischenliegt. Das Autoreisen dagegen schenkt den Kontakt mit dem Zwischenland selbst.

Das Auto und der Bus erlauben außerdem Umwege zu nahe der Reiseroute gelegenen Sehenswürdigkeiten: man kann mit dem Autobus erst einmal um eine Stadt oder ein Monument herumfahren, um einen Gesamteindruck zu gewinnen; dann steigt man aus und besichtigt das Innere. Und wenn es wahr ist, daß der Reisende im Car stärker dem allgemeinen Gespräch (und Geschwätz) ausgeliefert ist als der Reisende im Bahnabteil, so ist doch auch wieder wahr, daß die Reisegesellschaft, die „Gruppe", durch die gemeinsame Fahrt stärker zusammenwächst und sich eine richtige Gemeinschaft entwickeln kann.

Schon stellt die Bundesbahn selbst den Autobus in ihren Dienst und gesteht damit ein, daß sich die Entwicklung nicht aufhalten läßt. Es gibt bereits Kombinationen von Bahn und Bus, von Schiff und Bus und von Flugzeug und Bus. Der Tourismus verbindet sich mit der Wissenschaft zu akademischen Studienreisen; er gestaltet in wachsendem Ausmaß für die gläubigen Menschen Pilgerfahrten zu den Stätten der Andacht und der Gnade (nur sollten dabei Zwitterformen, die weder die Pilger noch die Touristen befriedigen, vermieden werden). Ein uraltes Phänomen der Menschheitsgeschichte und der Religionsgeschichte lebt im modernen Tourismus weiter. Er stellt nur geschäftsgewandt und reichlich unbefangen die Mittel der Technik in seinen Dienst.

Es ist erstaunlich, was heute unter Ausnutzung dieser Mittel und zu erschwinglichen Preisen im guten Sinn an Erschließung und Zugänglichmachung geleistet wird. Wer je solche Fahrten mitgemacht hat, muß gestehen, daß er als einzelner, auf sich selbst angewiesen und vielleicht der Sprache des Landes unkundig, nicht entfernt etwas Ähnliches zuwege gebracht hätte. Er hätte nie so viel gesehen. Aber die Technik macht es nicht allein. Letztlich kommt alles auf den Reisenden an. Er hat zu schauen und geistig zu verarbeiten, was ihm durch die Organisation zugänglich gemacht wird. Und gerade auf dieses persönliche Aneignen und Verarbeiten sollten die Reisepläne von Bildungsfahrten stärker zugeschnitten sein. Die Erholungsreisen scheinen schon konsequent und erfolgreich ihr eigentliches Ziel anzustreben: eben Erholung zu bieten. Vielleicht könnten sich auch die Studienreisen ihnen stärker angleichen. Ihnen gönnte man mehr Muße, die das Gemeinsame ist zwischen Bildung dung und Erholung.

Franz Hillig SJ

# BESPRECHUNGEN

## Bibeltheologie

*Cullmann, Oscar:* Christus und die Zeit. Die christliche Zeit- und Geschichtsauffassung. (224 S.) 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1948, Evangelischer Verlag. Leinen DM 14,80.

Die Zeit wird im NT nicht zyklisch wie bei den Griechen, sondern wie im AT geradlinig aufgefaßt und zerfällt wie dort in drei Abschnitte, vor der Schöpfung, zwischen Schöpfung und Parusie, nach der Parusie. Aber während das jüdische Denken ganz auf die Enderwartung des Messias eingestellt ist, tritt im Christentum das Neue ein, daß im zweiten Abschnitt durch die Menschwerdung eine absolute Mitte der Zeit und der Geschichte gesetzt ist. Diese Mitte hat das Übergewicht: alles Frühere, auch die Schöpfung, ist auf sie hin geschehen, alles Kommende ist von ihr beherrscht. Damit ist ein absoluter Eschatologismus unmöglich geworden. Auch der Abschnitt zwischen Menschwerdung und Parusie, also die jeweilige Gegenwart, hat eine einmalige heilsgeschichtliche Bedeutung; sie ist zugleich auf die Mitte und auf das Ende bezogen. Hier wirkt die Kirche als Vertreterin, als Leib Christi. Jedoch erstreckt sich die Herrschaft Christi darüber hinaus auf den ganzen Kosmos. Auch der Staat ist, wenn auch nicht primär wie die Kirche, darin einbezogen. Damit nähert sich der Vf. in vielen Punkten dem katholischen Standpunkt. Er sucht sich aber von diesem dadurch zu distanzieren, daß er gegen ihn Einwände vorbringt, die ihn entweder nicht treffen (Verabsolutierung der Gegenwart durch die Kirche) oder auf falschen Informationen beruhen (so S. 129, Anm. 3) oder, wie über das Verhältnis von Tradition und Schrift, nicht gut mit seiner eigenen These übereinstimmen. Er meint nämlich, zuerst habe die Tradition den Vorrang vor der Schrift gehabt; aber mit der Aufstellung des Schriftkanons habe die Kirche die Tradition der Schrift untergeordnet, wo doch die Autorität der Bücher der Heiligen Schrift als Offenbarung zu keiner Zeit aus ihr selbst, sondern immer nur aus der Tradition hergeleitet werden kann. Man darf sich wohl auch fragen, ob der Zeitbegriff, den C. anwendet, nicht zu sehr der heutige, naturwissenschaftlich bestimmte Begriff der an sich leeren und gleichmäßigen Zeit ist. Vor dem Aufkommen der Naturwissenschaft dachte man auch die Zeiten qualitativ verschieden (vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt, München 1950, Kap. 8: Dauer und Zeit). Das wird man auch im Urchristentum getan haben, besonders wenn es sich um die göttliche Art zu dauern, die Ewigkeit, handelte; daß diese von der innerweltlichen Art zu dauern wesentlich verschieden ist, hat man sicher, wenn auch nur unausdrücklich, gewußt. Ebenso besaßen die verschiedenen Aione nach der damaligen allgemeinen Denkweise auch verschiedene Zeitqualitäten. Die Hauptthese des Vf. wird aber durch diese Bemerkungen nicht berührt. A. Brunner SJ

*Bonsirven, Joseph S. J.:* Le Témoin du Verbe. Le Disciple Bien-aimé. (239 S.) Toulouse 1956, Apostolat de la Prière. Geh. ffrs. 690,—.

Der bekannte Exeget und Kenner des rabbinischen Schrifttums gibt hier eine Darstellung des Lehrinhalts der johanneischen Schriften für weitere Kreise. Er handelt von dem Weltbild des Apostels, seiner Gotteslehre, seiner Christologie, vom Christen als dem Kinde Gottes, von der Kirche und von der Eschatologie. Seinem Zweck entsprechend geht das Buch nicht auf Kontroversen ein; diese hat der Vf. in seinen andern Schriften behandelt. Es begnügt sich, die Ergebnisse einer langen Durchforschung der religiösen Welt des Lieblingsjüngers schlicht darzubieten. A. Brunner SJ

*Bienert, Walther:* Die Arbeit nach der Lehre der Bibel; eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. (8°) XIII und 452 S., Evangelisches Verlagswerk Stuttgart o. J. (1954). Brosch. DM 18,20.

Mit viel Liebe und Sorgfalt hat Vf. das geschriebene Gotteswort durchforscht, um zu erschließen, was es über die Arbeit sagt. Mag diese oder jene Auslegung fragwürdig erscheinen und mindestens eine Einzelheit (Verdienstlichkeit guter Werke) im Widerspruch zu katholischer Glaubenslehre stehen, so ist doch die wertvolle und als gesichert anzusehende Ausbeute überraschend reich. Kennzeichnend für die Grundhaltung des Werkes und im Hinblick auf die heutigen Kämpfe um Sonntagsruhe und gleitende Arbeitswoche bedeutsam ist die nachdrückliche Vorbetonung der Ruhe (in Gott) *vor* der Arbeit. In diesem Sinne bezeichnet das wirklich schöne Schlußwort (389—408) das biblische Arbeitsethos als „Arbeitsethos der Gebetshaltung" („laborare ex oratione') und faßt die Ergebnisse zusammen wie folgt (die überraschenderweise lateinisch formulierten Leitsätze werden hier verdeutscht): Arbeiten im Gehorsam gegen Gott zu seiner Verherrlichung, aber auch um der Lebensbedürfnisse willen dem Menschen zunutze; so schon für das AT. Im Neuen Bund darüber hinaus Arbeit als Gottesdienst aus dem Glauben (d. i. mehr als bloße Gehorsamsleistung) gegenüber Gott dem Vater sowie Christo zu Dank, zugleich in christlicher Liebe dem Nächsten zunutze; arbeiten in der Kraft

und unter der Leitung des Heiligen Geistes, zugleich als Glied Christi um der Gemeinde (Kirche) willen; arbeiten im Ausblick auf das ewige Leben und damit auf den Eingang in die ewige Ruhe in Gott. — Wenn es heißt, die Arbeit (als solche) besitze *keine* gemeinschaftsbildende Kraft (62), die rechte Sozialordnung lasse sich *nur* aus dem Glauben ableiten (100), so erscheinen darin die natürliche Ordnung und natürliche Erkenntniskraft zu sehr abgewertet. Das hindert nicht, sich des vom Vf. entwickelten echt gnadenhaft-übernatürlichen Ethos der Arbeit von Herzen zu freuen.

O. v. Nell-Breuning SJ

## Religionsgeschichte

*Schedl, Claus:* Geschichte des Alten Testaments. Bd. 1: Urgeschichte und Alter Orient (XXVI und 374 S.) Bd. 2: Das Bundesvolk Gottes (XVI und 327 Seiten) Innsbruck-München 1956, Tyrolia. Jeder Band DM 18,—.

Die letzten Jahrzehnte haben unsere Kenntnis der Kulturen des Alten Orients, in deren Mitte Israel lebte, gewaltig ausgeweitet. Die geschichtlichen Bewegungen in jenen Gegenden stehen viel klarer vor uns. Vor allem ist es aber jetzt möglich, die Denkweise jener fernen Zeiten besser zu erfassen und so zu einem angemessenen Verständnis dessen zu kommen, was in den alten Texten vom Verfasser gemeint wurde. Jene Völker dachten viel bildhafter und symbolischer als wir. Sie besaßen noch nicht die scharf abgegrenzten Begriffe, zu denen das wissenschaftliche Denken das Abendland erzogen hat. Auch die Verfasser des Alten Testamentes lebten in einer solchen geistigen Welt, und sie mußten ihre Erkenntnisse religiöser Wirklichkeiten und die von Gott geschenkten Offenbarungen mit den Denkmitteln ihrer Zeit ausdrükken. Wie jede Textauslegung muß auch die Erklärung der Schriften des Alten Testamentes versuchen, das dem Hörer oder Leser verständlich zu machen, was der Autor selbst hat sagen wollen. Das vorliegende Werk hat es sich zum Ziel gesetzt, die Ergebnisse der Forschung diesem Zweck dienstbar zu machen. Der 1. Band behandelt die Urgeschichte. Er bespricht die verschiedenen Auslegungen, die der Schöpfungsbericht gefunden hat. Er vergleicht ihn mit den altorientalischen Kosmogonien. Bei äußeren Ähnlichkeiten springt der tiefe religiös-sittliche Unterschied in der Auffassung des Göttlichen und der Bestimmung des Menschen sofort in die Augen. Weiterhin berichtet der Vf. dann kurz über die Geschichte des Alten Orients, wie sie sich heute dem Forscher darstellt. Weit zerstreute Literatur ist hier in ihren Ergebnissen zugänglich gemacht. Der 2. Band behandelt die Patriarchengeschichte und die Gründung des Zwölfstämmebundes bis zur Landnahme Kanaans einschließlich. Noch sind nicht alle Fragen spruchreif. Aber die Forschung bewegt sich doch auf eine traditionsfreundlichere Haltung hin. Schriftliche Aufzeichnungen von Moses selbst sind nach den heutigen Kenntnissen nichts Unmögliches, ja selbst nichts Außerordentliches. Anderseits spielte die mündliche Überlieferung eine unvergleichlich bedeutendere Rolle als heute. Das Buch war mehr eine Stütze dieser Überlieferung, die ihrerseits Lebendigkeit mit Treue zu dem überkommenen Inhalt verband, wie wir sie heute nicht mehr kennen. Das Werk ist so ein willkommenes Hilfsmittel zu einem richtigen Verständnis des Alten Testamentes und zur Beantwortung der geschichtlichen Fragen, die es aufwirft, also besonders für Religionslehrer und Katecheten geeignet.

A. Brunner SJ

*van der Leeuw, G.:* Phänomenologie der Religion. (808 S.) Tübingen 1956, 2. Aufl., J. C. B. Mohr. Ln. DM 39,—.

Die neue erweiterte Auflage, die vom Sohn des Vf. herausgegeben wurde, schließt sich an die französische Ausgabe des Buches an, die der Vf. noch selbst überarbeitet hatte. Schon dort waren zwei neue Abschnitte hinzugefügt worden über das innere Leben und über die christlichen Konfessionen. Das Buch will eine Übersicht über die Erscheinungsweisen, die Phänomene der Religion geben. Es bringt Phänomenologie nur in diesem Sinne, nicht im Sinn der Schule Husserls. Die Überschau ist umfassend und beruht auf einer reichen Kenntnis der Quellen; allerdings scheinen die Veröffentlichungen, die seit der ersten Auflage 1933 erschienen sind, weniger benützt worden zu sein. An dem Aufbau der Arbeit wurde nichts geändert. Immer noch steht der Machtgedanke als die erste religiöse Stufe an erster Stelle. „Gott ist ein Spätling in der Religionsgeschichte", heißt es immer noch (S. 103). Denn der Vf. will die Tatsache der Hochgötter in den primitiven Kulturen nicht wahrhaben. In der neuen Auflage polemisiert er in dieser Frage mit Heftigkeit gegen W. Schmidt. Er selbst sagt (S. 175): „Die Naivität dieser weder theologischen noch auch historischen Gedankengänge könnte uns außer Fassung bringen"; offenbar ist er auch tatsächlich aus der Fassung gekommen. Nun hat ja Schmidt die Pygmäen sicher zu günstig beurteilt, wie seine eigenen Schüler Schebesta und Vorbichler an Ort und Stelle feststellten. Das lag zum Teil an seinen Quellen, zum Teil an dem Kampf gegen die dogmatisch gewordenen evolutionistischen Vorstellungen der Zeit, von denen auch der Vf. nicht ganz freigesprochen werden kann.

Aber die Tatsache des Hochgottglaubens ist so gesichert, auch durch Beiträge nichtkatholischer und ungläubiger Forscher, daß der Vorwurf der dogmatischen Voreingenommenheit, den der Vf. gegen Schmidt erhebt, mit größerem Gewicht auf ihn zurückfällt. Seine protestantische Dogmatik ließ nicht zu, daß gerade die primitivsten Völker eine relativ hohe Auffassung von Gott haben könnten. Darum werden auch die Veröffentlichungen über die Frage, die seit der ersten Auflage zahlreich erschienen sind, gar nicht erwähnt. Die katholische Dogmatik hat hier keine Schwierigkeiten, wie anderseits ihre Erbsündenlehre Schmidt vor einer zu optimistischen Auffassung der Religion der Primitiven eher hätte bewahren können, so daß der Vorwurf des Vf., Schmidt habe römisch-katholische Auffassungen in sein Material hereingesehen, gar nicht begründet ist. Allerdings wenn man die Erfahrung der Ursächlichkeit, die jedes Kind und jeder Primitive im Verkehr mit den Mitmenschen und im Hantieren mit den Dingen macht, mit der reflexen Kenntnis des Kausalsatzes verwechselt, dann muß man den Primitiven eine solche Erfahrung absprechen. Es liegt sicher auch an der protestantischen Einstellung des Vf., daß er, wie schon die Betonung der Macht zeigt, das Irrationale, das es im religiösen Bereich sicher gibt, in den Vordergrund stellt, und allzuschnell bei der Hand ist, das Rationale als rationalistisch zu bezeichnen. Seine Beurteilung katholischer Dinge ist oft schief, so wenn es S. 745 heißt: „Der griechische Katholizismus ist eine Religion des Sakraments; der lateinische Katholizismus ist eine Religion der Predigt. Letztere hat in ihrer römischen Gestalt das Sakrament zu einem Hilfsmittel und einer wunderbaren Gewähr für die Hierarchie herabgesetzt, während sie in ihrer protestantischen Gestalt es zu einem bloßen Hilfsmittel der Predigt machte." In Wirklichkeit ist das Verhältnis im Katholizismus gerade umgekehrt. Der Vf. hatte sicher den besten Willen zur Objektivität. Aber es war Naivität von seiner Seite, wenn er meinte, von seiner Theologie unbeeinflußt zu sein, und wenn er diesen Einfluß nur bei andern sah. Wo dieser Einfluß ihm nicht im Wege steht, da zeigt er ein echtes und tiefes Verständnis des Religiösen in allen seinen Formen.

A. Brunner SJ

Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler herausgegeben von Manfred Schroeter. (CCXCIV und 628 S.) München 1956, 2. Auflage, C. H. Beck. Ln. DM 56,—.

Die neue Auflage ist ein unveränderter Abdruck der ersten. Man kann sich natürlich fragen, was es für einen Sinn hat, eine Auswahl der Werke von Bachofen neu herauszugeben. Denn das Schema, das er für die vorgeschichtliche Entwicklung aufgestellt hat, vom Hetärismus zur Gynäkokratie und dann zu deren Überwindung durch das männliche apollinische Prinzip, wie auch seine Auffassung von der kulturschaffenden Rolle der Frau in den Frühzeiten haben sich nicht bestätigt. Sie sind mehr Ausflüsse seiner romantischen Weltauffassung als geschichtliche Wahrheit. Aber trotzdem haben die Arbeiten Bachofens, wie dies Baeumler in seiner Einleitung, die für sich allein den Umfang eines Buches hat, den Blick für eine Macht in der Entwicklung der Kultur wieder geöffnet, die überall wirksam ist, „eine historische Kategorie, eine Möglichkeit, die immer besteht", für das Weibliche, das Naturhafte und Dunkle, und damit auch für den Einfluß der Toten und des Totenkultes. Diese Seite ist in Homer beiseite geschoben, drängt sich aber doch an einzelnen Stellen, besonders am Schluß der Ilias in der Bestattung des Patroklus und des Hektor, wieder vor. Beherrschend wird sie bei den Tragikern. Baeumler sieht sogar den Ursprung der Tragödie in der Beschwörung der Gegenwart des Heros, des großen Toten, an seinem Grab. Jedenfalls haben die chthonischen Gottheiten im Leben der alten Griechen eine bedeutendere Rolle gespielt, als sie die Gedichte Homers vermuten lassen. Die Frau als Mutter, Nacht, Vergangenheit als Nähe zum Ewigen, Tod, Mythus, das sind aber romantische Urworte, und sie finden sich auch als Leitmotive bei Bachofen. Die klassische Auffassung sah in der Antike nur das Schöne, das Kunstwerk, die helle Tagseite. Für die Romantik ging der Mythus aus der Religion hervor, und sie empfand wieder auch die dunkle Seite des antiken Lebens. In den Werken Bachofens tönt entsprechend ein feierlicher Ernst wie eine Totenbeschwörung und verleiht der Lektüre einen eigenen Reiz. Auch geistesgeschichtlich sind seine Werke von Bedeutung, eben als eine der reinsten Darstellungen romantischen Wesens und romantischer Geisteshaltung. Das weist die Einleitung nach, indem sie nach einem Vergleich zwischen Homer und den Tragikern die Geschichte des Verständnisses der Antike und seines Wandels von Winckelmann bis Bachofen nachzeichnet.

A. Brunner SJ

*Vorbichler, Anton SVD:* Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. (210 S.) Mödling b. Wien 1956, St. Gabriel. Brosch. DM 17,—.

Die Untersuchung der Opfer in den heute noch lebenden Urkulturen ergibt, daß es eine Rückgabe des Lebens der erlegten Tiere oder der gesammelten Pflanzen an das Höchste Wesen bedeutet: „Hier hast

du das Deine; gib mir das Meine", heißt eine dabei gesprochene Formel. Denn das Leben gehört dem Schöpfer, von dem es kommt. Der Mensch aber muß töten, wenn er das Seine, die Nahrung, finden soll. Aber er darf nicht mehr töten, als unbedingt nötig ist. Als Opfergabe spendet man entsprechend die Teile, in denen man die Lebensseele wohnend denkt, das Herz vor allem, auch Lunge, Leber, Augen, Ohren. In den arktischen und sibirischen Kulturen gibt es ein Ganzopfer, bei dem das Tier erdrosselt wird, damit die Seele nicht entweicht; nachher werden Schädel und Knochen als Sitz der Schattenseele sorgfältig und unzerbrochen auf Stangen oder erhöhten Plätzen ausgesetzt. Damit ergibt sich ein neues Verständnis für die in Höhlen niedergelegten Schädel und Langknochen aus der Altsteinzeit; auch sie sind Überreste ähnlicher Ganzopfer. Als Sühnopfer ist die Spende eigenen Blutes weit verbreitet. Nach dieser überzeugenden Studie über den Sinn des Opfers widerlegt V. die Opferauffassungen von Meuli und A. E. Jensen, die beide dem Hochgottglauben der Urkulturen nicht gerecht werden. Er selbst hat die zentralafrikanischen Pygmäen aus eigener Anschauung kennengelernt und seine These bestätigt gefunden.

A. Brunner SJ

*Schebesta, Paul:* Die Negrito Asiens. Bd. II/2: Religion und Mythologie (Studia Instituti Anthropos; 336 S.) Wien-Mödling 1957, St.-Gabriel-Verlag. Geb. DM 38,—.

Die Religion primitiver Stämme zu erforschen ist keine leichte Aufgabe. Wie der Vf. bemerkt, liegt ihr Gottesglaube nicht offen zutage. Am Ituri in Belgisch-Kongo z. B. dauerte es einen Monat, bis er die ersten Spuren von Religion bei den Bambuti entdeckte. Ebenso bedurfte es mehrerer Wochen, bis er hinter einiges religiöse Brauchtum der hier behandelten Semang gelangte. Das dürfte es erklären, daß Forscher, die sich nur kurz bei solchen Stämmen aufhalten und es nicht verstehen, ihr Vertrauen zu erwerben oder keinen Sinn für Religiöses haben, zu der Meinung kamen, sie hätten religionslose Völker entdeckt. Dazu kommt dann die von der unsrigen so verschiedene Denkweise dieser Menschen. Sie bewegt sich an Bildern entlang, und diese sind nicht so scharf gegeneinander abgegrenzt wie unsere Begriffe, vor allem die wissenschaftlichen Begriffe. Das kommt stark zum Bewußtsein, wenn man die hier reichlich mitgeteilten Mythen der Semang und ihre Gesänge zu verstehen sucht. Eine lange Erfahrung, große Vertrautheit mit den zu erforschenden Stämmen und liebevolles Eingehen auf sie machten es Sch. möglich, in ihr religiöses Leben einzudringen. Dies gelang ihm vor allem bei den Semang auf Malakka, wo er sich mehrmals länger aufhielt, jedesmal neue Entdeckungen machte und das frühere Verständnis vertiefte. Auch die Aeta, die Negrito auf den Philippinen, hat er besucht. Für die Religion der Andamanen war er auf die Ergebnisse anderer Forscher angewiesen; aber seine Vertrautheit mit den Zwergvölkern läßt ihn seine Quellen mit andern Augen lesen als den Laien. Diese Quellen hat Sch. auch für die Darstellung der Religion der Semang und der Aeta ausgiebig und vorurteilsfrei benützt. Überall ließ sich das Bestehen eines ursprünglichen Hochgottglaubens feststellen. Er ist allerdings oft sehr blaß geworden und befindet sich unter dem Einfluß der umliegenden malayischen Kulturen vielfach auf dem Rückzug. Auffällig ist das Opfer des eigenen Blutes, das beim Nahen eines heftigen tropischen Gewittersturms dem Schienbein entnommen und mit Wasser vermischt zu einem kleinen Teil auf die Erde gegossen und im übrigen gegen den Himmel geworfen wird, um die Gottheit zu besänftigen. Denn die Verletzung gewisser Verbote, die diese Gottheit gegeben hat, ruft solche Gewitter hervor. Diese Verbote haben nur zum Teil sittlichen Charakter; der Grund der andern ist nicht immer einzusehen. Dieses Opfer konnte Sch. bei den Semang feststellen. Und eine Quelle, die nichts von den Semang wußte, beschreibt ein bis in die Einzelheiten gleiches Blutopfer bei einem Stamm auf den Philippinen. Interessant sind ferner die nächtlichen Feiern bei den Semang, die der Hala' in einer heiligen Sprache ausführt, wie auch die ebenfalls nächtlichen Gebetsfeiern in einer bereits unverständlich gewordenen heiligen Sprache bei den Aeta. Im Hala' sieht Sch. eine Vorstufe des Schamanen. Es fehlt noch die Beteiligung der Geister bei der Beschwörung sowie die Ekstase. Der Hala' wird auf einer Weihrauchwolke bei vollem Bewußtsein zum Höchsten Wesen hinaufgetragen und legt ihm in der heiligen Sprache der Geister seine Bitten vor. Er allein wendet sich als Mittler an dieses. Außer den beim Blutopfer gebrauchten Ausrufen konnten keine Gebete der übrigen Stammesmitglieder festgestellt werden. Auch merkte Sch. bei den Semang keine besondere Andacht während der nächtlichen Feier; dagegen scheint die Gebetsfeier auf den Philippinen mit großer Sammlung vollzogen zu werden, die aber unvermittelt aufhören kann und nach der Unterbrechung ebenso plötzlich wiederkehrt. Ein animalisches Primitialopfer findet sich bei fast allen Aeta, nicht bei den Semang. Ein vegetabilisches wird zuweilen bei den Semang dargebracht, wie überhaupt deren Mythen mehr um die Pflanzen als um die Tiere, den Tiger ausgenom-

men, kreisen. Die Andamanen kennen weder das eine noch das andere. Die Mythologie der Semang ist erstaunlich reich entwickelt. Aber dies geschah unter fremdem Einfluß, doch so, daß doch etwas ganz Eigenständiges dabei herauskam. Magie wird geübt, aber weit weniger als bei den malayischen Nachbarvölkern, die in einer ständigen Furcht vor Geistern leben. An ein Fortleben im jenseitigen Totenreich glauben alle diese Stämme. Bei den Semang wird der Tote in den ersten Tagen, wo man ihn noch in der Nähe seiner Leiche weilend glaubt, sehr gefürchtet. Das Los im Jenseits ist das gleiche für alle; das sittliche Verhalten im Leben hat keinen Einfluß darauf. Eine eigenartige religiöse Welt ist noch kurz vor ihrem völligen Verschwinden für die religionswissenschaftliche Forschung gerettet worden. A. Brunner SJ

## Geschichte

*Gerstenmaier, Eugen:* Reden und Aufsätze. Zusammengestellt anläßlich seines 50. Geburtstages am 25. 8. 1956. Herausgegeben vom Evangelischen Verlagswerk. (439 S.) Ln. DM 14,80.

Eugen Gerstenmaier ist durch das hohe Amt, das er im deutschen Bundestag seit Ehlers Tod innehat, weithin sichtbar geworden. Aber schon vorher war er eine bekannte Persönlichkeit. Der vorliegende Band seiner Reden und Aufsätze spiegelt ebenso die Schicksale des Verfassers und sein weltanschauliches und politisches Bemühen um die Zukunft des deutschen Volkes in der Nazizeit und nach dem Zusammenbruch wider wie seinen karitativen Einsatz nach dem Kriege. Gleichzeitig bietet er ein sehr wichtiges Stück Zeitgeschichte und Geschichte der jüngsten Vergangenheit.

G. stammt aus einer württembergischen Handwerkerfamilie. Seinen Schulungsweg ging er nicht geradlinig. Nach der mittleren Reife wandte er sich für acht Jahre dem kaufmännischen Berufe zu und erst nach diesem ausgiebigen Ausflug in die nüchterne Tatsachenwelt erhielten die humanistischen Musen wieder ihr Recht. Nach dem Abitur studierte er Literaturwissenschaften, Philosophie und Theologie. Schon während dieser Studienzeit, Ausgang der dreißiger Jahre, schrieb und sprach er über das Thema Nationalsozialismus und Christentum.

Man versteht, daß für einen so unbequemen jungen Akademiker unter der Naziherrschaft kein Raum mehr war in einer Laufbahn als Hochschullehrer. Dafür öffneten sich dem jungen evangelischen Theologen die Welt der ökumenischen Bewegung und die Arena des Kampfes für die Freiheit der christlichen Verkündigung im totalitären Machtstaat. Und schließlich mußten die einfachsten Menschenrechte überhaupt gegen die Übermacht der rohen Gewalt verteidigt werden. Es ging ihm dabei die nicht für jeden evangelischen Christen geläufige Erkenntnis auf: daß gegen den totalen Unrechtsstaat schließlich auch der politische Widerstand geboten ist. Dies führte ihn u. a. mit dem Kreisauer Kreis zusammen. Was er und manche Protestanten damals fühlten und dachten, kam in einer späteren Rede zum Ausdruck: „Der Staat ist suspekt geworden, und in den lutherischen Respekt vor der Obrigkeit ist ein sehr bitterer Tropfen gefallen ...“ (164). Und in einer anderen Rede: „... Gottes Dienerin ist nach der Schrift nicht das Gott und Menschen schändende Gewaltsystem, sondern die Macht, die das Recht, das Leben und den Frieden schützt“ (41).

Der Kampf gegen den Unrechtsstaat hat Gerstenmaier in die Gefängnisse des Dritten Reiches und in die Nähe des Todes geführt. Er und seine Gesinnungsgenossen dachten indes nicht nur an die Gegenwart der braunen Gewaltherrschaft, sondern auch an das Chaos und das Elend, das über uns kommen würde, wenn sie in ihrem Weltkrieg unterlegen war. Daraus entsprang die Organisierung christlich-evangelischer Selbst- und Welthilfe nach dem Zusammenbruch. Auch hier ist Gerstenmaier beispielhaft für ein neues Selbstverständnis des Protestantismus, besonders der Landeskirchen, nämlich durch eine umfassendere Sicht der christlichen Verpflichtung und Aufgabe gegenüber der Welt. G. ist dabei Vorkämpfer sowohl im denkenden theologischen Begründen dieser Sicht als auch in der ausführenden Tat und Organisation weitherziger christlicher Bruderliebe.

Beide Linien, die des christlichen Menschen im Aufstand gegen den Gewissenszwang der Staatsgewalt und jene des evangelischen Christen in der planenden Fürsorge für sein Volk und alle Notleidenden verbinden sich in der am neuen Staat bauenden Politik des heutigen CDU-Abgeordneten und Bundestagspräsidenten Eugen Gerstenmaier — in seinem Einsatz für eine bessere Zukunft Deutschlands und der Menschheit. G. F. Klenk SJ

*Zechlin, Walter:* Pressechef bei Ebert, Hindenburg und Kopf. Erlebnisse eines Pressechefs und Diplomaten. (237 S.) Hannover 1956, Schlütersche Verlagsanstalt und Buchdruckerei. Ln. DM 14,—.

40 Jahre deutscher Geschichte aus dem Blickwinkel eines Diplomaten, Regierungssprechers und Pressechefs. Freilich ist es keine wissenschaftliche Studie und nicht mit dem schweren Gerüst historischer Fachgelehrsamkeit gestützt, ebensowenig eine allgemeine Zeit- und Kulturkritik, sondern eine humorvolle und liebenswürdige Plau-

derei, bisweilen allerdings in einem arg lässigen und flüchtigen Zeitungsdeutsch geschrieben. Besonders reizvoll sind die vielen persönlichen Noten aus dem Umgang mit den Präsidenten und führenden Staatsmännern der Weimarer Republik. Zechlin hat nicht nur ein amtliches, sondern auch ein menschliches Verhältnis zu ihnen gehabt. Er hat deswegen auch manche kleine kennzeichnende Züge an ihnen wahrgenommen, die dem Nur-Politiker und Nur-Diplomaten wohl entgangen wären.

Daß Zechlin mit Ebert gut gefahren ist, wundert deswegen weniger, weil sie doch Parteifreunde waren. Viel bemerkenswerter ist dagegen das ausgesprochen gute Verhältnis zwischen Z. und Hindenburg. Das Kapitel über diesen greisen obersten Repräsentanten des Deutschen Reiches dürfte neben demjenigen über das spanische Exil auch für den Historiker erstrangige Bedeutung haben. Zechlin nennt den Feldmarschall einen guten und gerechten Mann (115) und versucht zu erklären, wie es trotzdem zum Sturze Brünings und zu der verhängnisvollen Ernennung Adolf Hitlers gekommen ist. Er sieht schon in der Wiederwahl des überalterten Hindenburgs im Jahre 1932 das Vorspiel des Unheils. Aber gab es überhaupt einen anderen Kandidaten für die Präsidentenwahl, der gegen Hitler Erfolg gehabt hätte? „Hindenburg war der einzige Retter gegen Hitler" (118). Es war schlimm, daß dieser Retter dann doch nicht retten konnte. Sein Alter, seine Vergangenheit, seine rechtskonservative Einstellung hinderten ihn daran. Und vor allen Dingen durchschaute er, der redliche und vornehm denkende Patriot alter Schule, das verwegene, zu allem entschlossene Verbrechertum der Naziführer nicht. Er wollte „den jungen Mann" (Hitler) einmal „zeigen lassen, was er kann", und wenn er nichts konnte, wieder abschieben. Das war der Irrtum mancher Deutschnationaler.

Ebert, Stresemann, Rathenau, Hindenburg, Brüning und viele andere, unter denen wir die deutsche Geschichte der zwanziger und ersten dreißiger Jahre erlebt haben, tauchen vor uns auf in ihrem ehrenhaften Ringen um Deutschlands Zukunft. Und dann ist es trotzdem Nacht und finster geworden. Aber Zechlin überläßt sich keinen Augenblick der Verzweiflung. Geschickt und anpassungsfähig schlägt er sich immer durch: auf der Flucht, in der Verbannung — und schließlich erlebt er den neuen schweren Anfang von 1945—1946 als Pressechef des heutigen Bundeslandes Niedersachsen. G. F. Klenk SJ

*Görlitz, Walter:* Die Junker, Adel und Bauer im deutschen Osten. Geschichtliche Bilanz von sieben Jahrhunderten. (462 S.) Glücksburg/Ostsee 1956, Verlag von C. A. Starke. DM 19,50.

Jede Tragödie adelt ihren Helden. Wenn wir seinen Untergang im Trauerspiel der Bühne gegenwärtig setzen, weht die Zuschauer ein Hauch jener düsteren Verstrickung von Schuld und Schicksal an, von der kaum je eines Menschen Leben ganz frei ist. Wir ahnen, daß da einzelnen eine Sühne auferlegt wird für etwas, worin viele schuldig sind, ohne daß sie der Stahl des Rächers trifft. Das gibt der Tragödie jene große, fast religiöse Weihe, die uns zur Ehrfurcht zwingt.

Ein solches Drama mit tragischem Ende bietet uns das Geschichtswerk von Walter Görlitz „Die Junker". Eine geschichtliche Bilanz von sieben Jahrhunderten des deutschen Ostens. Es ist vor allem eine Geschichte der Grundherren, der Bauer steht darin demütig im Hintergrund.

Zu scheiden ist zunächst zwischen der Epoche vor dem Aufstieg Brandenburg-Preußens und jener im Aufstieg. Der deutsche Orden trug zwar auch eine große Idee in sich, aber es gelang ihm nicht, die Junker streng auf sie zu verpflichten. Etwas Anarchisches haftet dem ganzen deutschen Siedlertum, zumal dem Junkertum an, etwas von jener Anarchie, an der später die polnische Adelsrepublik zugrunde ging.

Als Brandenburg-Preußens Herrschaft und Staatsidee mächtig zu werden begann, begann auch für den märkischen und ostpreußischen, später auch für den pommerschen und westpreußischen Adel die Zeit der Inpflichtnahme für den Herrscher und seinen Staat. Seine Prägung nahm nunmehr Züge an, die ihn sowohl vom baltendeutschen als auch vom mecklenburgischen und schlesischen Adel scharf unterschieden. Aber eigentlich ein Untertan, ein kritikloser Höriger einer rücksichtslosen Staatsräson ist der ostelbische Junker nie gewesen, am wenigsten unter dem preußischen Königtum. Er sah sich selber stets als kleinen König und den König als großen Ritterguts-Besitzer. Er fühlte sich als Lehnsmann, der zwar dem Herrscher zu Treue verpflichtet war, aber auch seine eigenen wohl verbrieften Rechte hatte, für die er zäh einstand. Für eine freiere demokratische Bürgerkultur und ein mächtiges Städtewesen eigenen Rechtes war in diesem Feudalsystem wenig Platz. Und als mählich die Zeit der ständischen Vertretung kam, hätte es der Junker als unsinnig empfunden, dem Bauern eine eigene Stimme zu gewähren. Für den Bauern, der immer stärker an die Scholle gebunden wurde, sprach der Grundherr. Diese Einheit, Gutsherr und Hintersassen, bildete die Grundlage des altpreußischen Staatswesens. Sie war lange Zeit fester als die Staatsidee selbst. Noch Friedrich II. mußte es zu seinem großen Verdrusse erleben, daß nach dem Einfall der Russen der Adel Ostpreußens mit wenigen Ausnahmen keine

Hemmungen zeigte, Katharina II. als neuer Landesfürstin zu huldigen. Der preußische Adel war damals in keiner Weise das, was man heute national nennt. Und wenn er in der Folge auch tief mit dem preußischen Staate verwuchs, nationalistisch ist er, im ganzen gesehen, nie geworden. Der Gegensatz deutsch-polnisch blieb durch Jahrhunderte viel weniger ein nationaler als ein konfessioneller. So kam es, daß sich von Haus aus deutscher Adel tief nach Polen hinein und umgekehrt polnischer Adel tief ins Preußische herein verzweigte.

Der ostelbische Adel hat, wie Görlitz aufzeigt, nur wenig unmittelbare Schuld an der modernen preußisch-deutschen Großmannssucht, die seit Bismarck aufkam. Mittelbar freilich ist er von größter Verantwortung nicht freizusprechen. Ganz anders als der englische Adel fand der preußische nicht den Weg aus dem Feudalstaat in das freie Kräftespiel neuzeitlicher Staatlichkeit. Anstatt in der politischen Arena im freien Wettbewerb mit allen Kräften des Volkes um die Führung zu ringen, verschanzte er sich hinter Privilegien (Dreiklassenwahlrecht). Er verschloß sich dem modernen Staatsbewußtsein, das den Staat von der Person des Repräsentanten trennt — und das wirkte sich später unter Hitler verhängnisvoll aus. Der Aufstand kam zu spät.

G. F. Klenk SJ

Westermanns Atlas zur Weltgeschichte. Herausgegeben von Dr. Hans Stier u. a. (160 S.) Braunschweig 1956, G. Westermann. DM 22,50.

Vor 1945 war der Putzgersche Historische Schulatlas fast allein in Gebrauch. Nach dieser Zeit führte das Bedürfnis nach Schulbüchern und Unterrichtsmitteln zu einer Reihe von Veröffentlichungen, bevor wieder ein neuer „Putzger" nach sorgfältigen Vorbereitungen auf dem Markt erschien. Unterdessen aber hatte auch der Westermannsche Verlag, ohne eine langjährige Überlieferung wie Velhagen und Klasing, einen Geschichtsatlas vorbereitet, der in gleicher Weise für die Wissenschaftler und Liebhaber der Geschichte, die Lehrerschaft und die höheren Schulen bestimmt sein sollte. Er liegt nun vor: Was die Forschung des letzten Jahrhunderts von der Vorzeit bis heute an Erkenntnissen gewonnen hat, was Siedlungs-, Wirtschafts-, Kultur-, Kirchen- und politische Geschichte festgestellt haben, findet in diesem Werk seine Darstellung. Fast möchte man sagen: Je abstrakter die Kunst wird, desto anschaulicher wird die Wissenschaft. In den 440 Karten wird nicht bloß der Zustand in einem gewissen Zeitpunkt festgestellt, auch die Dynamik des Wandels, des Werdens, der Entwicklung wird sichtbar gemacht. Einzelne Kartenblätter sind fast unerschöpflich und stehen an der Grenze der Übersichtlichkeit, so gedrängt sind die verzeichneten Tatsachen. Man kann dem Atlas nur die größte Verbreitung wünschen, auch und gerade an der Schule für ihr arbeitsunterrichtliches Leben.

H. Becher SJ

*Pange, Jean de:* Die Mühlen Gottes. Frankreich, Deutschland, Europa. (399 S.) Heidelberg 1954, W. Rothe. DM 12,80.

Der Sohn eines französischen Militärattachés, der in Wien Dienst tat, später selbst Soldat und Politiker aus einer lothringischen Adelsfamilie, schreibt seine oft anekdotischen Erinnerungen, vermischt mit der Darstellung der miterlebten Zeitgeschichte, ihrer Fragen und seiner politischen und religiösen Anschauungen. Diese Verbindung macht die Lesung des Buches mühsam. Die mit viel Gefühl geladenen Erörterungen sind zuweilen sachlich einseitig, ohne die Überschau über die ganze Wahrheit, und fordern darum manchen Widerspruch heraus. Da so vieles in diesem Buch anklingt, hat es schon seine Bedeutung, ist aber als Geschichtsquelle nur kritisch benutzbar. Daß der Verfasser aber zeigt, in Lothringen und Elsaß sei eine eigene Kultur lebendig gewesen, geeignet zu einem Brückenschlag zwischen Frankreich und Deutschland, ist sein Verdienst. Die Sicht des Adeligen wird trefflich ergänzt durch die anspruchslosen Erinnerungen von Agnes Ernst-Weis, die vom Leben des lothringischen Volkes in Frieden und Krieg erzählt (So war es in Lothringen [131 S.] Frankfurt 1957, A. Ernst).

H. Becher SJ

## Biographien

*Kern, Fritz:* Asoka. Kaiser und Missionar. Hsg. v. W. Kirfel. (208 S.) Bern 1956, Francke. Leinen sfr. 14,—.

Asoka, der Erbe des ersten geschichtlichen Großreichs in Indien, begann seine Herrschaft auf die übliche Weise mit blutigen Eroberungen. Dann aber bekehrte er sich zum Buddhismus. Sein Leben war von nun an getrieben von der Reue über die Greuel, die sein Eroberungszug im Gefolge hatte, und von der Sorge, die Grundforderungen des Buddhismus überall durchzusetzen: „Der heilige Dharma ist was? Unverdorbenheit, viele Guttaten, Mitgefühl, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit, Lauterkeit", so definiert der Kaiser das buddhistische Gesetz auf einer seiner Inschriften, von denen eine Reihe heute noch erhalten sind. Durch ihn hat der Buddhismus seine Laufbahn als Weltreligion angetreten, und darum lebt der Kaiser in dessen Legende heute noch weiter. Der erste Teil des Buches beschreibt auf Grund der erhaltenen Texte Leben und Werk der Herrschers. Aber die Arbeit geht über das bloß Geschichtliche

hinaus. Asoka ist eine der seltenen Herrschergestalten, die sich in ihrem politischen Wirken von religiösen Beweggründen leiten ließen. Nachfolge fand er darin bei seinen Erben nicht, und sein Reich ging schon bald nach ihm unter. Woher entstammte sein Ideal? K. beantwortet diese Frage mit einer Darstellung der brahmanischen Religion und Ethik und zeigt dann, wie sich mit Yajnavalkya zum ersten Mal geschichtlich greifbar eine Erlösungsreligion daraus erhebt. Er beschreibt deren Wesenszüge und Grenzen und ihre Einfügung in die brahmanische Lebensordnung, wodurch ihre Wirkung zu einem guten Teil aufgehoben wurde. Die Darstellung ist klar und weist überall die bei dem leider zu früh verstorbenen Verfasser gewohnte reiche Kenntnis von Geschichte und Religion auf.

A. Brunner SJ

*Sieburg, Friedrich:* Napoleon. Die Hundert Tage. (439 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 16,80.

Es ist kein Geschichtswerk mit umfangreichem wissenschaftlichem Apparat, auch die Literaturangabe wird eingeschmolzen in den Essay „Der Nachruhm". Und doch (oder vielleicht eben deswegen) wird dieses Buch seine Leser finden, vielleicht viele Leser, und sie werden ein Napoleon-Bild in sich aufnehmen, das in der Historie begründet ist und sich in ihrem Gedächtnis lebendig bewahren wird.

Es ist ungewöhnlich, so mit der Geschichte eines großen Eroberers und Staatsmannes umzugehen, wie Sieburg das tut. Es geht dem Untertitel nach nur um die 100 Tage nach Elba — und doch ist das ganze Lebenswerk mit seinen Taten und Untaten umgriffen in Rückschau und Vorschau. Was man einerseits als eine Schwäche anmerken könnte: die Fülle treffsicherer Anekdoten, erhöht anderseits den Reiz des Lesestoffes und macht die Lesung zum Vergnügen. Über geschliffene Einzelperspektiven und Kleinzeichnungen von Gesten, Aussprüchen und dem Verhalten seines Helden und dessen Marschällen, Höflingen, Generälen, Bürgern und Soldaten hinaus dringt der Vf. immer wieder zum Wesens- und Charakterbild durch und versteht es, das in Raum und Zeit Verstreute in blitzend scharfen Formeln zusammenzufassen und einprägsam mitzuteilen.

Und sehr oft enthüllt schon eine Episode verborgene Fäden kommenden Schicksals. Als Bonaparte sich mit seiner kleinen Flotte Anfang März 1815 der französischen Küste nähert, nähert er sich einem Frankreich, das nicht mehr dasjenige der 80er und 90er Jahre ist. Der wilde Überschwang der Revolution hat sich ausgetobt, der ungeheure Aderlaß französischen Blutes, den der Korse auf hundert Schlachtfeldern Europas vorgenommen hatte, hat das Fieber gedämpft. Eben jetzt hatte sich unter den friedlichen Bourbonen das Bürgertum angeschickt, am allgemeinen Aufschwung der Weltwirtschaft teilzunehmen. Gewiß, man schoß nicht auf die kleine Armee des Ex-Kaisers, man gab ihm den Weg frei — man jubelte ihm sogar zu auf dem Zuge über Grenoble, Lyon bis nach Paris — aber trotz allem war es ein anderes Frankreich, nicht mehr gewillt, einfach den Rohstoff abzugeben, aus dem Napoleon sein eigenes göttliches Bild meißelte. Man wollte nicht mehr nur Holz und Stein sein für die Triumphbögen, die ein Weltbezwinger für sich erbaute; man wollte Mensch sein, ein Ich sein und den Frieden in Heim und Haus; man war die blutigrote Gloire der Schlachtfelder satt. So war Napoleons Geschick eigentlich zu einem wesentlichen Stück schon entschieden, als er mit dem Lenz des Jahres 1815 den Fuß auf die Küste seines einstigen Reiches setzte. Er spürte das vom ersten Tage an, und dies machte ihn innerlich unsicher. Das Ränkespiel seiner ehemaligen Mitarbeiter, wie Fouchés, Talleyrands, und die militärische Überlegenheit der Verbündeten haben dann das übrige getan.

Was den Leser dort, wo er sich müht, am Ende der Lesung die menschliche und moralische Summe aus dem Ganzen zu ziehen, nicht befriedigt, ist, daß er vom Vf. für den Versuch eines letzten Werturteils nur Andeutungen erhält. — Für uns Deutsche mag der Hinweis lehrreich sein, daß die Dämonisierung Napoleons nicht etwa von den Franzosen, sondern von unseren Landsleuten vorgenommen wurde. Goethe und Hegel haben hier das schlechte Beispiel gegeben.

G. F. Klenk SJ

*Bonaventura, Johannes Fidanza:* Das Leben des Heiligen Franz von Assisi. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Emmeran Leitl. Mit einem Vorwort von Reinhold Schneider. (89 S.) Freiburg 1956, Herder. DM 3,50.

Eine wichtige Neuerscheinung für alle Freunde des Poverello. Sie macht uns nicht die älteste, wohl aber eine der wichtigsten Quellen zur Kenntnis seines Lebens zugänglich. Ihr waren die Vitae des Thomas von Celano und der „Spiegel der Vollkommenheit" des Bruder Leo vorausgegangen. Immerhin steht auch Bonaventura den Ereignissen noch sehr nahe und konnte noch Augenzeugen befragen (Franz starb 1226, die Biographie des heiligen Bonaventura war um 1263 abgeschlossen). Seine knappe Darstellung besitzt klassisches Maß und wollte bewußt im Streit der Meinungen, die damals die Franziskaner entzweiten, vermitteln. Über diese Zusammenhänge wie über Leben und Gestalt des heiligen Bonaventura gibt das Vorwort von R. Schneider wertvolle Auskunft.

F. Hillig SJ

# Die ganze Kirche

*Zur Frage der Akkommodation in Indien*

JOSEF NEUNER SJ

Letztes Jahr kam Billy Graham, der methodistische Erweckungsprediger, nach Indien und verkündete seine Botschaft vor vielen großen Versammlungen, vor Christen und Nicht-Christen. Er erzählte, wie er vor seiner Indienreise eine Serie von acht Predigten sorgfältig vorbereitet hatte mit dem Bemühen, die christliche Botschaft nach Möglichkeit an indische Verhältnisse und Nöte anzupassen. Als er aber in Madras zum ersten Mal einer wirklichen indischen Hörerschaft gegenübergestanden sei und einige Minuten lang versucht habe, seine erste vorbereitete und angepaßte Predigt zu halten, sei es ihm mit überwältigender Macht zum Bewußtsein gekommen, daß es gar kein angepaßtes Evangelium gebe. Es gebe nur die eine, große, wahre christliche Botschaft, die für alle Menschen gleich sei. So ließ er denn alle vorbereiteten Manuskripte beiseite und predigte in Madras und dann in den anderen Großstädten Indiens dieselbe erlösende Wahrheit, die für alle Zeiten und Länder gilt, die Urwahrheit unseres Glaubens: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Eingeborenen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern ewiges Leben haben" (Jo 3, 16).

Wenn man von Anpassung spricht, soll man diese grundlegende Wahrheit nie vergessen: es gibt nur ein letztes, für alle Zeiten gültiges Wort Gottes, das zu uns Menschen gesprochen ist: Jesus Christus. Anpassung besteht nur in dem Bemühen, die Fülle und Macht des Gotteswortes erstrahlen zu lassen, und zwar für die konkreten Menschen der Gegenwart, in ihrer geschichtlichen Situation, unter den gegebenen kulturellen und sozialen Bedingungen, in ihren Nöten und Hoffnungen, so daß sie wirklich wissen, daß Gottes rettende Liebe zu ihnen gekommen ist, zu jedem einzelnen und zu ihrem Volk; so daß sie in der Kraft des göttlichen Wortes ihre persönlichen Lasten und ihre nationalen Verantwortungen neu auf sich nehmen. Anpassung kann nicht meinen, daß man die christliche Botschaft irgendwie verschleiert, daß man sie unter möglichst annehmbaren Hüllen gleichsam einschmuggelt — leider verbindet man manchmal mit dem Wort Anpassung so etwas wie Unehrlichkeit. Ihr eigentlicher Sinn besteht gerade darin, alles Verdunkelnde und Irreführende fernzuhalten, was diese konkreten Hörer zum Mißverständnis der Botschaft führen, was das Gotteswort verengen oder seine Ver-

nehmbarkeit vermindern könnte; so die Heilsbotschaft darzustellen, daß sie nicht mit einem bloß menschlichen Angebot verwechselt werden kann, sondern wirklich als Gottes Heil und Liebe erscheint.

Die Frage nach der Anpassung in Indien ist also ganz einfach die Frage, ob in Indien in der konkreten Glaubensverkündigung und im wirklichen Leben der Christen die ganze Kirche erscheint, die Kirche, die Gottes Liebe zu uns bringt und in der die indische Nation und Kultur Heil und wahre Heimat finden kann. Wir versuchen einige Ausschnitte aus dieser Frage zu beantworten.

Daß in einer solchen Darstellung nicht nur von Tatsachen, sondern auch von Programmen und Hoffnungen die Rede ist, liegt in der augenblicklichen Situation der Kirche in Indien begründet. Aus den vielen Missionsgebieten wird die eine Kirche, mit Eigenleben, Eigenbesinnung und Eigenverantwortung. Es gibt viel Planen und Tasten. Es gibt auch mehr und mehr überschauende Orientierung und Zusammenordnung für diese Bestrebungen. So trafen sich im vergangenen Jahr eine Gruppe von Bischöfen und Priestern zu Pachmarhi in Mittelindien, um über Fragen der Anpassung und des Apostolates unter den Intellektuellen Indiens zu beraten.[1] Im Dezember tagte in Madras eine Studienwoche mit ca. 170 Priestern, Ordensleuten und Laien, die sich um das Thema der Integrierung indischer Tradition und Kultur in das Leben der Kirche bemühten.[2] Bei solchen Gelegenheiten werden die Versuche und Erfahrungen aus den verschiedenen Gegenden Indiens ausgetauscht und verglichen. Am wichtigsten aber für eine umfassende Orientierung sind die Berichte der Bischofskonferenzen,[3] deren Vertreter sich alljährlich treffen und die Berichte der verschiedenen Sektionen entgegennehmen. Die Berichte umfassen Seminarien, Katholische Aktion, Soziale Aktion, Katechetik, Wachstum der Kirche, Apologetik (Vigilance Section), Erziehung, indisch-christliche Kunst. Sie beruhen auf Informationen, die in ganz Indien gesammelt werden, und geben wie kein anderes Dokument Einblick in die tatsächliche Lage und in die Bestrebungen der Kirche Indiens.

Wenn man in Europa von Akkommodation spricht, denkt man zunächst an die großen Namen der Vergangenheit, an de Nobili, an den heiligen Johannes de Brito. Gibt es so etwas auch heute noch, den Priester, der in Kleidung und Lebensweise des indischen Asketen die christliche Botschaft verkündet? Das Unternehmen des Abbé Monchanin ist wohl bekannt, der in Südindien, in der Nähe von Trichinopoly, seinen „Ashram", d. h. sein kleines indisches Kloster, eröffnet hat. Er hat den Zweck seines Unternehmens selbst

---

[1] Der Inhalt der Tagung ist veröffentlicht in: Apostolic Approach, Souvenir of the first inter-diocesan conference of priests, Pachmarhi 1956. Archbishop's House, Nagpur. Zitiert: Pachmarhi 1956.

[2] Veröffentlicht unter dem Titel: Indian Culture and the Fullness of Christ; All-India Study Week. Catholic Centre, Madras 1. Zitiert: Madras 1956.

[3] Report of the Meeting of the Working and Standing Committees of the Catholic Bishops' Conference of India, Bangalore 1951—1956. Zitiert: CBCI.

beschrieben.[4] Er ist tief davon überzeugt, daß es unerläßlich sei, in Indien auch den beschaulichen Charakter des Christentums vorzuleben. Der unbegreifliche Drang, das Leben des Erwerbs und der irdischen Sorge abzubrechen und mit dem einsamen Wandern in die Sphären der jenseitigen Welt zu vertauschen, mit den Pilgerliedern der Ewigkeit im Herzen, ist etwas wie ein nationales Erbe Indiens. Schon die Upanishaden sprechen von dem unfaßbaren Urgrund alles Seins: „Es ist der Atman, der Hunger und Durst, Wehe und Wahn, Alter und Tod überschreitet. Wahrlich, nachdem sie ihn erkannt haben, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern, nach Besitz und nach der Welt und wandern umher als Bettler."[5] „Indien", so schreibt Abbé Monchanin,[6] „hat vom Allmächtigen eine ungewöhnliche Gabe, den unstillbaren Durst nach dem Geistigen, empfangen. Jahrhundert um Jahrhundert erstanden die Seher und Dichter, die von der Wonne und von dem Schmerz auf der Suche nach dem Einen sangen." Zu oft ist die Begegnung Indiens mit dem Christentum sehr äußerlich. Man sieht die Erziehungs- und Fürsorgeinstitutionen und das Getriebe in Kirche und Pfarrhaus, aber man nimmt wenig wahr von dem eigentlichen Heiligtum. Viele Hindus wissen nicht, daß es auch im Christentum Betrachtung gibt und daß christliche Mystik ebenso alt ist wie das Christentum selbst. Müssen wir nicht Indien zeigen, daß auch die Kirche das Geheimnis der Jenseitigkeit kennt und daß Weltentsagung in der Kirche einen neuen und volleren Sinn erhalten hat. Jesus ist doch auch mit zwölf Jahren, als er nach Jerusalem pilgerte, in der seligen Gegenwart seines Vaters geblieben, und dieses Bleiben war nicht etwa die Frucht der letzten und späten Weisheit eines Lebens, das langsam dieser Welt entwachsen ist, wie es bei den Sanyasis der Fall ist, sondern das Geheimnis seiner Jugend, seines ganzen Wesens. In Jesus sind die Ankerketten, die unser Leben in dieser Welt festigen, zerbrochen, sein ganzes Wesen strömt hinüber in die Ewigkeit und wird zur wandellosen Gegenwart im Hause seines Vaters. Und die Kirche folgt ihm, nicht nur in einzelnen, die die Grenzen ihrer zeitlichen Lebensformen überschreiten, sondern sie selbst, das ganze Wesen der Kirche ist die der Zeit entwerdende und in Gott hineinwachsende Welt. Niemals werden uns die Inder verstehen, wenn sie nicht das Lied der Endzeit unter uns vernehmen: „Komm Herr Jesus"; niemals werden sie die Kirche lieben, wenn sie nicht in ihr die Pilgergemeinschaft auf dem Weg in die andere Welt finden. Das ist die Sendung dieser Mönche, die den Indern in den Formen indischer Traditionen das christliche Mönchstum vorleben, in Trichinopoly und in anderen kleinen Gruppen. Sosehr in ihrem Unternehmen die indischen Formen wesentlich sind, so liegt doch die eigentliche Bedeutung ihrer Gründungen im Vorleben eines Wesenszuges der Kirche, ihrer Zuwendung zum Jenseits.

[4] „An Indian Benedictine Ashram", Tiruchirapalli 1951. — Eine neue, erweiterte Darstellung seiner Idee enthält: „Ermites du Saccidananda, von Jules Monchanin et Henry Saux, Collection Eglise Vivante, Editions Casterman.

[5] Brhadaranyaka-Upanisad 3, 5, 1. [6] Monchanin, a.a.O. S. 10.

Aber sobald wir die tiefe Bedeutung solchen Mönchtums für Indien festgestellt haben, spüren wir die Notwendigkeit der Ergänzung. Kontemplation ist nicht die ganze Kirche; es muß auch die Verantwortlichkeit der Kirche für diese Welt ausgedrückt werden. Gottes Heil besteht nicht in der Flucht aus der Welt, sondern in der Überwindung und Erneuerung der Welt. Hier ist eine Aufgabe von ungeheueren Dimensionen zu leisten. Indien ist heute in Gefahr, sich innerlich zu zerspalten, sich selbst fremd zu werden. Es gibt das religiöse Indien der Vergangenheit, das geistliche Werte an die erste Stelle setzte. Die Welt wurde als Läuterungsprozeß betrachtet, durch den der Mensch, in vielen Wiederkehren immer mehr gereinigt, hindurchgehen muß, um schließlich die Begrenzungen des irdischen Daseins endgültig abzustreifen. Die Welt bleibt zurück, sie dreht sich fort und fort in kreisenden Jahren und Weltzeiten; sie kommt nie an ihr Ziel, weil sie gar kein Ziel hat, außer eben überstiegen zu werden. Es liegt eine erhabene Majestät in dieser Weltdeutung; sie hat unzählige Generationen dazu erzogen, das Leid und die drückende soziale Lage in Geduld zu tragen, sie hat Indien gelehrt, daß die größten Menschen die „Munis" sind, die Schweiger. — Aber das neue Indien beginnt, anders zu denken und zu fühlen. Ein Volk, das sich die politische Freiheit errungen hat, das in seinem ersten Fünfjahresplan die Möglichkeiten wirtschaftlicher Planung erfahren hat und das jetzt, in seinem zweiten Plan, trotz unermeßlicher Schwierigkeiten kühner und weiter ausgreift, um auf seinem Weg zu ökonomischer Gleichwertigkeit mit dem Westen voranzukommen, will von Resignation nichts mehr wissen; es wird seine Not nicht mehr als unabwendbares Geschick hinnehmen. Wenn einmal die Idee sozialer Gleichheit in der Verfassung niedergelegt ist, wenn die ökonomische Aufbauarbeit bis in die entlegenen Dörfer vorgedrungen ist, wenn sich die Arbeiterschaft in einem wachsenden System von Gewerkschaften zu organisieren beginnt, dann ist es unmöglich, soziale Mißstände und Ungerechtigkeiten als unabänderliche Tatsachen anzusehen. So geschieht es, daß heute oft in Indien die Religion für die Unterlassungen der Vergangenheit verantwortlich gemacht wird. Der moderne Fortschrittsglaube wird zur Krise der traditionellen Religion. Die studierende Jugend drängt zu den naturwissenschaftlichen und technischen Fächern. In den Hörsälen und Laboratorien findet sie nicht nur die Aussicht einer gesicherten persönlichen Zukunft, sondern zugleich die Verheißung des nationalen Fortschritts. Man hat feststellen wollen, daß sich mehr als die Hälfte der indischen Studenten als gottlos erklärten, nicht etwa weil ihnen der Sinn für wahre Religion abginge, sondern weil der neue Glaube des technischen Fortschritts mit den Riten und heiligen Liedern (den Mantren) der Vergangenheit nichts zu schaffen hat.[7] Es ist eine seltsame Tragik, daß der Westen, seiner technisierten Welt müde, von der Spiritualität des Ostens träumt, während gleichzeitig der Osten seine Jenseitigkeit wie einen lähmenden Traum abschüttelt und sich in das Abenteuer

[7] Madras 1956, S. 78.

der Technik stürzt.[8] Traditionelle Religion bleibt in den Familien, im Volkstum, im Festkalender als eine Verklärung des täglichen Lebens erhalten, und man soll ihre Kraft gewiß nicht unterschätzen. Aber sie hat keine innere Beziehung zum neuen Indien gefunden. Der moderne Fortschritt ist der religiösen Tradition entlaufen und hat deshalb die religiöse Orientierung verloren.

So scheint es heute eine der größten Aufgaben der Kirche in Indien zu sein, die religiöse Verantwortung und Orientierung auch in weltlichen Belangen auszudrücken. Der moderne Industriearbeiter darf nicht das Gefühl haben, daß er seine Religion in dem Dorf seiner Vergangenheit zurückgelassen hat; der moderne Student darf nicht glauben, daß Gott mit der technischen und sozialen Planung des modernen Indiens nichts zu tun habe. Es ist wahrhafte Anpassung der Kirche an das neue Indien, wenn in verantwortlichen Kundgebungen der Hierarchie, wenn auf Tagungen und in Entschließungen immer wieder die Mitarbeit an der Planung und am Aufbau Indiens dringend empfohlen wird. So wird für Seminaristen gefordert: „Unsere Seminaristen müssen um die nationalen Pläne wissen, um die Tendenzen der Gesetzgebung, um Reformen, um (industrielle und soziale) Entwicklungspläne."[9] In Bezug auf soziale Organisationen verlangen die Bischöfe, „daß der Klerus überall da, wo Gewerkschaften entstanden sind, sich intensiv an ihnen interessieren, sie fördern und, selbst der Entwicklung vorgreifend, sie an neuen Orten einführen soll, statt zu warten bis sie von anderen, unerwünschten Elementen wie den Kommunisten ... organisiert werden".[10] Solche Empfehlungen haben um so mehr Gewicht, wenn man bedenkt, daß in Indien von etwa 7 Millionen Arbeitern erst etwa 2 Millionen gewerkschaftlich organisiert sind; und wenn man vergangene Erfahrungen berücksichtigt, z. B. in den Tee-Plantagen um Darjeeling, wo vor 20 Jahren der Versuch gemacht wurde, die Arbeiter in christlich orientierten Gewerkschaften zusammenzufassen; ein Versuch, der wegen des Widerstandes der Verwaltung aufgegeben werden mußte. Heute sind die Arbeiter der Teegärten geschlossen kommunistisch organisiert. Man begreift die große Sorge der indischen Regierung um die verantwortliche Erziehung der Industriearbeiter, die in der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens eine Schlüsselstellung einnehmen werden. Eine achtköpfige Kommission wurde zum Studium dieser Frage eingesetzt, vier Ausländer und vier Inder. Unter ihnen befand sich auch ein katholischer Priester, A. Fonseca SJ, Mitglied des Sozialinstitutes in Poona. Die indischen Christen müssen mutig in die Welt des neuen In-

[8] Es gibt natürlich Versuche einer Synthese, personifiziert etwa in S. Radhakrishnan, der einen modernisierten Hinduismus lehrt, der als Weltreligion konzipiert wird. Aber solche Versuche liegen eben auf einer akademischen Ebene. Seine Vorschläge einer religiösen Erziehung an den Universitäten haben sich nicht durchgesetzt. Eine tatsächliche Verbindung von Religion und Fortschritt müßte sich in der tatsächlichen, gelebten Religion des Hinduismus vollziehen, nicht in philosophischen Reflexionen.

[9] CBCI 1956, S. 15. [10] CBCI 1956, S. 38.

diens hineingehen, Indiens Probleme müssen ihre eigenen Aufgaben werden. Wir haben es bis jetzt noch nicht genügend getan — das wird von Laien und Studenten in aller Ehrlichkeit eingestanden. Es wird eine der größten Aufgaben der Kirche sein, die Gegenwart des schaffenden und liebenden Gottes im neuen Indien darzustellen.

Wenn die Kirche mit solcher Bereitschaft in das neue und werdende Indien eintritt, dann weiß sie aber doch auch um die Gesetze kultureller Kontinuität. Das neue Indien wird doch immer indisch bleiben. Es gibt freilich viele, die glauben, Indien müsse notwendig mehr und mehr seinen nationalen Traditionen entwachsen. Die Architektur der modernen indischen Städte hat sich an die Formen Europas und Amerikas angeglichen, die Maschinen sind gleich in der ganzen Welt, Verkehrsmittel, Nachrichtenwesen und Vergnügungsformen verwischen die Unterschiede zwischen den Nationen. Sollen wir Christen uns also noch um die traditionelle Kultur kümmern?

Die Antwort ist nicht einfach. Was ist die neue Kultur Indiens? Wie weit werden sich in der technisierten Welt nationale Traditionen erhalten? Wie weit müssen sie sich erhalten, wenn nicht die ganze Nation entwurzelt werden soll? Es handelt sich gar nicht nur um ein Problem des Christentums, sondern um eine nationale Frage Indiens. Die Studienwoche in Madras hat in ihrer Schlußerklärung das Problem der kirchlichen Anpassung in den Zusammenhang des nationalen Kulturproblems gestellt: „Das Kulturproblem ist keineswegs auf unsere katholische Kommunität beschränkt. Das neue Indien sucht nach einer Lebensweise, in dem sich sein Genius auszudrücken und zu vollenden vermag. Es sucht nach einer Orientierung seiner Anstrengungen; nach der Integrierung all seiner Werte, seiner gegenwärtigen Errungenschaften und seiner vielgestaltigen Traditionen; es ringt um die Erfüllung seines Suchens. In diesem Suchen haben wir Katholiken eine besondere und vorteilhafte Stellung. Wir können und müssen eine lebenswichtige und führende Rolle spielen."[11]

Es handelt sich also in der Frage kultureller Anpassung nicht darum, Elemente einer vergangenen oder vergehenden Kultur zu bewahren, sondern um die Schaffung einer neuen Kultur in Indien, in der das Gold der Vergangenheit enthalten ist, bewahrt und doch umgeschmolzen. Es handelt sich um das verstehende und wägende Urteil über den Wert kultureller Traditionen und ihre Eingliederung in die neue Zeit. Dabei stehen ohne Zweifel an erster Stelle die großen ethischen Werte der indischen Vergangenheit: der Sinn für Ehrfurcht, die Heiligkeit der Familie, die Würde der Frau. All diese Werte sind in der größten Gefahr. Das moderne öffentliche Leben hat wenig Sinn für das Heilige. Die moderne Gesetzgebung hat die Grundlagen der Familie liberalisiert, hat die Frau sozial, wirtschaftlich und politisch dem Mann gleichgestellt. Die neuen Bildungsmöglichkeiten der Mädchen haben für die

[11] Madras 1956, S. 7.

Frau den Weg ins öffentliche Leben freigelegt. Mit diesem gewaltigen Fortschritt ist aber die Gefährdung der sittlichen Grundlagen der Familie und Gesellschaft verbunden. Bisher war die Reinheit der Mädchen und Frauen durch unverletzliche Familien- und Kastentraditionen verbürgt, heute muß sie auf einer echten sittlichen Wertung neu gegründet werden. Eine geradezu unendliche Aufgabe der Erziehung ist zu leisten. Woher soll plötzlich das Verständnis für sittliche Forderungen kommen? Wie sollen sich solche Forderungen angesichts der internationalen Öffentlichkeit von Film und Presse durchsetzen? Man hört Hindus, die über die Ideen der modernen Großstadtjugend Indiens von Liebe und Ehe fassungslos erschrocken sind. Wie kann man die großen Ideale der Vergangenheit retten? — Hier ist eine Aufgabe der Kirche, mit deren Erfüllung sie sich den Dank der ganzen Nation sichern wird. Die Kirche ist tatsächlich unaufhörlich daran, diese großen Traditionen zu bewahren und zugleich zu erheben. Sie verkündet die Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Familie; sie kann in unvergleichlicher Weise die Würde der Frau darstellen und begründen — hier liegt die tiefe, kulturschaffende Bedeutung der Marienverehrung weit über die Grenzen der Kirche hinaus; sie muß auch den Sinn der Ehrfurcht und Autorität in der Jugend bewahren und erneuern. Einst war in Indien die Ehrfurcht vor dem Guru, dem religiösen Lehrer, die Grundlage aller Erziehung, heute droht die Ehrfurchtslosigkeit allen erzieherischen Einfluß zu zerstören. Die Kirche leistet mit ihrem weitausgebreiteten Erziehungswesen einen unersetzlichen Beitrag zur Bewahrung eines kostbaren nationalen Erbes, des Sinnes für Autorität und Ehrfurcht. Dieser Beitrag ist wichtiger als die bloße Vermittlung von Schulwissen, und es ist hauptsächlich wegen des erzieherischen Einflusses katholischer Bildungsanstalten, nicht nur wegen der Schulleistungen, daß Jahr für Jahr nicht-christliche Eltern ihre Kinder zu katholischen Schulen bringen, viel mehr, als aufgenommen werden können. In Delhi sagt man, daß es leichter sei, seinen Sohn im indischen Verwaltungsdienst unterzubringen als in einer katholischen Schule.[12] Die Erziehungsarbeit der Kirche ist also eine hervorragende Leistung der Anpassung.

Aber die Kirche muß auch die äußeren Kulturgüter der indischen Tradition bewahren und pflegen. In den genannten Tagungen und Erklärungen war immer wieder davon die Rede. Die Bischofskonferenz empfiehlt für Seminaristen: „Um sich enger an die Kultur und Lebensweise des Landes anzupassen, soll größerer Wert auf das Erlernen indischer Sprachen gelegt werden (für praktische Seelsorgsarbeit sind meistens mehrere Sprachen erfordert). Soweit es Zeit und Umstände erlauben, soll dem Studium des intellektuellen, spirituellen und kulturellen Erbes unseres Landes größere Aufmerksamkeit zugewandt werden."[13] Von den Lehrkräften, die in unseren Schulen tätig sind, wird der Mangel an praktischen Einführungen in die

[12] CBCI 1956, S. 101.

[13] CBCI 1956, S. 22.

Welt indischer Kultur und Religion bitter beklagt. Langsam werden die nötigen Hilfen bereitgestellt: Es gibt bereits gute Einführungen in den Hinduismus; ein Korrespondenzkurs mit Darlegung, Wertung und Vergleichung der hauptsächlichsten Phänomene des Hinduismus ist in Vorbereitung; es gibt seit zwei Jahren einen Sommerkurs für indische Musik, der von P. Edmund O. Cap. fachmännisch geleitet wird. Viel praktische Arbeit wird an Schulen geleistet. Indischer Tanz ist mehr und mehr verbreitet, indisches Singen wird auch an englisch sprechenden Schulen eingeführt. — Vieles wäre über die Auseinandersetzungen um die indisch-christliche Kunst zu sagen. Wenigstens in gebildeten Kreisen setzt sich langsam die Anerkennung der einheimischen Technik und Symbolik für christliche Themen durch, freilich mit dem berechtigten Vorbehalt, daß Anklänge an indische Mythologie zu vermeiden sind.

Kultur erfüllt ihre erhabenste Aufgabe, wo sie die Feier der christlichen Geheimnisse umgibt, in liturgischer Kunst, in Kirchenmusik, in Festgestaltung. Viele indische Christen sind in religiösen Dingen so sehr an westliche Formen gewöhnt, daß sie sich eine Änderung kaum vorstellen können. Aber von andern wird die westliche Atmosphäre vieler Kirchen und Gottesdienste bitter beklagt. Voraussetzung einer Akkommodation der Liturgie ist freilich das liturgische Verständnis selbst. Solange die Gläubigen nicht zur lebendigen Mitfeier an den heiligen Geheimnissen erzogen werden, kann von der Anpassung der Gottesdienste kaum die Rede sein. Der Bericht der Bischofskonferenz stellt fest: „Wir sind eben erst daran, aufmerksam zu werden auf den unendlichen Wert der Liturgie als Hilfe in der seelsorgerischen und missionarischen Aufgabe. Wir sind in dieser Hinsicht fünfzig Jahre hinter der Zeit zurück."[14] Immerhin, dieses Erwachen ist wirklich spürbar. Eine Kommission zur Förderung liturgischen Lebens ist eingesetzt. Das Rituale ist in verschiedenen indischen Sprachen erschienen oder wird bearbeitet, und zwar nicht als einfache Übersetzung des Lateinischen, sondern in geeigneter Anpassung. Für die Bengalische Ausgabe z. B. dient in vielen Punkten das deutsche Rituale als Anregung.

Es ist klar, daß sich Anpassung auf dem Gebiet der eigentlichen Liturgie im Rahmen gegebener kirchlicher Normen halten muß. Es wird eine große Aufgabe der kommenden Jahre sein, innerhalb dieses Rahmens liturgisches Leben zu fördern. Aber es gibt auch den weiteren Rahmen religiösen Brauchtums, wo sich ein großes Feld für Versuche auftut. In der Konferenz zu Pachmarhi hat Msgr. Malenfant solche Versuche, die tatsächlich in verschiedenen Gegenden Indiens unternommen wurden, zusammengestellt.[15] Da ist z. B. Panchami, ein Fest, an dem der Kampf Mahavirs mit den Schlangen gefeiert wird. Am Morgen bringen die Frauen ihre Gaben vor die Ameisenhaufen, in denen oft Schlangen hausen, und tagsüber finden Ringkämpfe und andere Sportübungen statt. Das Fest liegt in der Nähe der Erscheinung von

[14] CBCI 1956, S. 75. [15] Pachmarhi 1956, S. 18f.

S. Michael, der doch auch mit dem höllischen Drachen zu tun hatte. Man kann etwa an dem Tag eine Votivmesse zum heiligen Michael feiern, mit der Epistel vom Kampfe Michaels mit Satan, und dann auf denselben Tag das jährliche Sportfest legen, mit Preisen für die Kämpfer und Süßigkeiten für die Kinder. — Divali ist das große Lichterfest nach der Regenzeit, an dem die Häuser beleuchtet werden, wo sich die Familienglieder treffen und gegenseitig beschenken. Licht ist eines der großen Symbole der Kirche; man könnte an diesem Tag Kerzen weihen, eine Lichterprozession veranstalten usw. — Man kann Erntetage feiern. Man kann die Andachten so über das Jahr verteilen, wie es besser indischen Verhältnissen entspricht. Es wurde z. B. vorgeschlagen[16], den Maimonat wieder mehr zum Monat des heiligen Kreuzes zu machen, wie es noch heute in Goa und anderwärts üblich ist und wie es ja doch auch dem Kirchenjahr entspricht; während die Marienandacht nicht recht in den indischen Mai paßt, wo alle Schulen geschlossen sind und die Natur völlig ausgedörrt ist. Man sollte sie eher in die Zeit nach dem Regen verlegen, wo die Natur grün ist und auch die Schulkinder an den Maiandachten teilnehmen können. Solche Beispiele ließen sich mehren. Sie sind nur gewählt, um zu zeigen, in welcher Richtung Versuche gemacht werden können.

Es wurde auch oft betont, daß die Christen im täglichen Leben mehr Wert auf die Angleichung an indische Lebensformen suchen sollten. Die Christen des Südens sind in dieser Hinsicht viel indischer als die des Nordens. In konkreten Fragen ist es gar nicht leicht, gemeinsame Grundsätze zu finden, weil eben die Verhältnisse in einzelnen Gegenden sehr verschieden sind. Immer muß man erwarten, daß indische Traditionen geachtet werden und daß man Anstoß vermeidet. In konkreten Dingen aber ist viel Toleranz zu üben. Als Beispiel für solch heikle und oft heiß diskutierte Fragen sei hier die Stellungnahme der Studienwoche in Madras zur Frage des westlichen Tanzes angeführt: „Die Frage des westlichen Tanzes wurde ausführlich diskutiert. Es ist richtig, daß sich auf diesem Gebiet die Ansichten einiger Schichten der Bevölkerung wandeln, besonders fortschrittlicher Gruppen wie der Armee. Anderseits wurde allgemein zugestanden, daß bei weitem der größere Teil der Inder auf den westlichen Tanz mit Mißtrauen und Verachtung herabschaut. Deshalb waren manche der Meinung, er solle nicht mehr zugelassen werden. Andere aber betonen, daß für manche Gruppen (Goanesen, Angloinder) der Tanz ein nützlicher und notwendiger Bestandteil des sozialen Lebens darstelle, der sich nicht leicht ersetzen lasse. Eine Tanzgelegenheit unter einwandfreien Verhältnissen wird manche junge Leute vom Tanz unter gefährlichen Verhältnissen abhalten. Man stimmte darin überein, daß der westliche Tanz, wo er nicht in Übung ist, nicht eingeführt werden solle. Wo er in Übung ist ... muß der Eindruck vermieden werden, daß die Kirche den Tanz fördere. Es wäre ein konstruktiver Beitrag zu diesem Problem, wenn

[16] Madras 1956, S. 95f.

ein gleichwertiger sozialer Ersatz für den westlichen Tanz vorgeschlagen werden könnte."[17]

All das kann eben nur als beiläufige Probe des Fragekreises dienen, mit dem sich die Akkommodation im täglichen Leben zu befassen hat. Es handelt sich darum, daß die Kirche und ihre Botschaft nicht durch die fremdländischen oder als anstößig betrachteten Lebensformen entstellt werde; daß umgekehrt die wertvollen Lebensformen Indiens in fortschrittlicher Weise auch bei den Christen stärker Eingang finden.

Es gibt noch ein Gebiet, auf dem die Kirche ihre Sendung in Indien besser erfüllen muß, und zwar gerade im Süden, wo sonst, nach allgemeinem Zugeständnis, das äußere Leben der Kirche und der Christen am besten an die Landestraditionen angepaßt ist. Mit Recht rühmen sich die Christen in Kerala, dem Staat an der Malabarküste, daß bei ihnen das Problem der Entfremdung von Kirche und nationalem Leben nicht existiere. Und doch scheint es uns ein oberflächlicher Schluß, wenn man deshalb das Problem der Anpassung für Südindien als gelöst ansähe. Wenn man sich einmal klar macht, daß Anpassung darin besteht, daß in Indien die ganze Kirche, d. h. die Neuheit und Gemeinschaft der in Christus Erlösten, dargestellt werde, und zwar gerade für Indien, dann muß man sehr nachdenklich werden über das Problem der verschiedenen Riten im Süden. Die Kirche Südindiens ist tief gespalten. Damit meinen wir nicht etwa bloß die Trennung der nicht unierten Christen Südindiens, besonders der Jakobiten, sondern wir meinen auch die unierten Christen. Es gibt ihrer beinahe zwei Millionen. Sie gehören zur führenden und besitzenden Schicht des neuen Staates und müßten in der Lage sein, eine maßgebliche Rolle zu spielen. Aber sie sind gespalten in lateinische Christen, in syrische Christen und endlich in die neue Gruppe von Konvertiten der Jakobiten, die ihren eigenen Ritus beibehalten und unter eigener Jurisdiktion stehen. Es gibt kein Einheitsbewußtsein unter diesen Gruppen und deshalb auch keine gemeinsame Aktion. Es ist doch eine tiefe Tragik, daß gerade dieser neue indische Staat, der bei weitem den größten Prozentsatz von Christen zählt, bei den Wahlen dieses Frühjahres sich eine kommunistische Regierung gewählt hat (vgl. diese Zeitschrift 160 [1957] 296). Man mag dafür viele Gründe finden, politischer und sozialer Natur. Aber es ist doch wohl kaum abzuweisen, daß hier auch ein Versagen der Kirche vorliegt. Wohl haben die meisten Katholiken gegen den Kommunismus gestimmt, aber es gab beträchtliche Ausnahmen. Und sicher hat das Christentum in der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus nicht die vitale Kraft gezeigt, die man hätte erwarten sollen. Zu sehr wurde der Kampf negativ geführt, mit Warnungen und Anklagen, statt mit einem positiven Aufbauprogramm und durch Weckung einer wahrhaft sozialen Haltung. Wo liegt die Schuld? Es gibt doch so viele tiefgläubige Christen, es gibt eine

[17] Madras 1956, S. 97f.

große Zahl von Priester- und Ordensberufen, aber es fehlt die Einheit und die wahrhaft katholische Gesinnung. So viel Energie wird in Parteikämpfen vergeudet, und „Partei" bedeutet eben die rituelle Sondergruppe. Es gibt kaum ein katholisches Zusammengehörigkeitsgefühl über die Riten hinaus. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß doch alle unierten Christen, welchem Ritus sie auch angehören, den gemeinsamen Heiligen Vater anerkennen. Was diese Christen außerdem brauchen, ist die reale, sichtbare, örtliche Einheit, ohne die das kirchliche Leben gelähmt ist. So aber gerät es in die Enge, in lokalpolitische Verwicklungen, es verliert seine inspirierende Kraft. Wenn die Kirche in Südindien ihre Aufgabe wirklich erfüllen soll, muß sie zuerst durch das Opfer der Einigung hindurchgehen.

Damit berühren wir freilich einen der schwierigsten und verwundbarsten Punkte im kirchlichen Leben Indiens. Zunächst muß man betonen, daß die Anhänglichkeit an die Riten in keiner Weise mißachtet werden darf. Sie enthält die Treue zu kirchlichen, und in gewissem Sinn zu apostolischen Traditionen. Nur darf dieses treue Festhalten an der Tradition nicht isoliert werden. Der Sinn für Tradition muß mit einer echt katholischen Haltung immer verbunden bleiben: mit dem Bekenntnis zum gegenwärtigen Christus, mit dem Bewußtsein der Einheit. Diese Einheit muß auch sichtbar sein. Niemand bezweifelt die juridische Möglichkeit von mehreren Bischöfen in der gleichen Stadt, von denen jeder seine eigene Gemeinde mit ihrem eigenen Ritus hat. Aber es scheint doch, daß bei einer solchen Sachlage die juridische Ordnung ihren kirchlichen Sinn nicht mehr ganz erfüllt. Der Bischof ist doch in seiner Kirche nicht nur der Repräsentant einer Rechtsstruktur, sondern auch der sichtbare Ausdruck der Einheit. Er ist, nach Ignatius von Antiochien, das Abbild des Vatergottes,[18] in dem wir geeint sind, er steht in der Mitte des ganzen Geheimnisses der Einheit in der Kirche: „Habt Eine Eucharistie; denn Eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus, und Einer der Kelch in der Gemeinschaft seines Blutes; Ein Altar, wie auch Ein Bischof mit seinem Priesterkollegium und den Diakonen."[19] Es ist nicht genug, auf die Gesinnung der Liebe zu verweisen, die ja auch über die Grenzen des Ritus hinaus geübt werden kann; denn die Einheit der Kirche soll ja nicht „trotz" der rechtlichen und rituellen Trennung bewahrt werden, sondern der einheitliche Episkopat soll der sichtbare Ausdruck der inneren Einheit sein.

Wenn man aber fragt, wie denn eine solche Einheit zu erreichen sei, dann mag man zwei verschiedene oder doch unterscheidbare Fragen auseinanderhalten: Grundlegend für die wahre Gemeinschaft ist die sichtbare, rechtliche Einheit unter einem Haupt, dem einen Bischof. Eine solche Einheit ließe sich zunächst auch unabhängig von der Ritusfrage erreichen. Tatsächlich hat sich die Beziehung zwischen Jurisdiktion und Ritus in mancher Hinsicht gelockert. Es gibt heute viele Priester, die die Erlaubnis haben, die

[18] An die Gemeinde von Tralles 3, 1.
[19] An die Gemeinde von Philadelphia 4.

heiligen Geheimnisse im lateinischen oder orientalischen Ritus zu feiern. Das heißt aber, daß verschiedene Riten unter einer Jurisdiktion möglich sind. Man könnte sich also denken, daß die Diözesen, statt nach Riten aufgeteilt zu sein, die sich überschneiden, territorial organisiert werden, ohne daß deshalb die rituelle Zugehörigkeit des Klerus und der Gläubigen betroffen würde. Es ist selbstverständlich, daß eine solche Aufteilung in strenger Unparteilichkeit zwischen orientalischen und lateinischen Bischöfen vorgenommen werden müßte. Die vielen praktischen Probleme einer solchen Lösung müßte man um des höheren Gutes, um der kirchlichen Einheit willen, in Kauf nehmen.

Natürlich sollte dann auch die Frage des Ritus selbst angegriffen werden. Das kann wohl nicht ohne einen konstruktiven Neuansatz geschehen. Man kann nicht einfach den einen Ritus zu Gunsten des anderen unterdrücken. Aber schließlich könnte doch Indien seinen eigenen Ritus entwickeln. Man könnte aus Elementen beider Riten, und unter Berücksichtigung der besonderen indischen Traditionen einen neuen Ritus schaffen. Ähnliches ist ja doch auch für China versucht worden. Eine solche neue Liturgie könnte zuerst versuchsweise für einzelne kleine Gruppen, etwa in Klöstern, erlaubt werden und dann weitere Verbreitung erlangen.

Es ist hier nicht der Ort, konkrete Vorschläge für so weitreichende Neuerungen vorzulegen. Wir reden von dieser brennenden Frage der Riten ja auch nur im Zusammenhang der Anpassung. Es soll dabei noch einmal klarwerden, daß es sich bei Anpassung nicht nur um äußere Kulturformen handelt, die ins kirchliche Leben hineingenommen werden können und sollen, sondern um ein viel tieferes Problem, eben um die Frage, die wir eingangs stellten: Gibt es in Indien die ganze Kirche? Man kann den Eindruck nicht los werden, daß in Europa die Frage der Anpassung zu äußerlich gesehen wird. Wenn auf einer Missions-Kunstausstellung Kirchenentwürfe in indischem Stil erscheinen, wenn indische Andachtsbilder, indische Paramente und Kelche zu sehen sind, dann haben viele das Gefühl, daß die Kirche in Indien langsam heimisch wird. Diese äußeren Anpassungen sollen gewiß nicht herabgesetzt werden, und sie mögen in vielen Fällen ein Anzeichen dafür sein, daß die Liebe zu Indien und zu seinen Traditionen und das Vertrauen auf seine Kultur in den christlichen Kreisen Indiens stark zugenommen haben. Aber wenn man ausschließlich von diesen äußeren Dingen redet, dann vermischt sich leicht ein unrealistischer Romantizismus mit der Idee der Akkommodation. Dann stellt man sich vielleicht eine akkommodierte Kirche Indiens vor wie eine Art Naturpark, in dem exotisches Brauchtum künstlich erhalten und geschützt wird. Anpassung ist aber viel mehr. Indien braucht die ganze Kirche. Es braucht, wie wir sahen, die reine, jenseitige Kirche, deren Hoffnung und Liebe im Ostergeheimnis des vollendeten Christus enthalten sind; es braucht die Kirche der Verantwortung, die dem indischen Volk in der kritischen Situation eines großen Neuanfangs segnend und

helfend gegenwärtig ist; es braucht die bewahrende Kirche, in der der Mensch und alles, was wahrhaft menschlich ist, geborgen ist, wo also auch Indien, wo die sittlichen Ideale seiner Vergangenheit, wo seine kulturellen Errungenschaften geborgen sind; es braucht vor allem die eine, heilige Kirche, die alle Spaltung heilt und die die Kräfte zum Kampf für Wahrheit und Recht zu wecken weiß. All das muß die Kirche dem heutigen Indien geben, nur dann kann man sagen, daß sie dem heutigen Indien wirklich angepaßt ist.

# Laxness und der Katholizismus

SVEN STOLPE

Als der Isländer Halldor Laxness den Nobelpreis für Literatur erhalten hatte, erhob man verschiedenenorts — meist von seiten katholischer Zeitschriften und Universitäten — besorgt die Frage nach seiner Stellung zum Katholizismus. Ist er wirklich ein guter Katholik gewesen, bevor er sich von der Kirche trennte? Oder war er nie wirklich Katholik?

Daß man über seinen Abfall Näheres wissen wollte, war insofern natürlich, als es unter denen, die die Bedeutung des Katholizismus für Leben und Gedankenwelt zu Anfang tiefernst erlebt und begriffen haben, kaum einen gibt, der wieder abtrünnig geworden ist. Insofern ist die Frage nach Laxness' Katholizismus und nach seinem angeblichen Kommunismus nicht müßig.

Heute kann sie dank der zweibändigen Biographie, die wir Laxness' Freund, Peter Hallberg, verdanken, beantwortet werden. Hallberg hat das Dunkel erhellt, das die Stellung des isländischen Dichters zum Katholizismus zu einem Problem machte.

In einem Jugendbrief schreibt Laxness über Thomas a Kempis: „Vor sieben Jahren fand ich im Ausland hinter dem Schrank eines Freundes ein anderes Buch. Es handelte von der Nachfolge Christi, und ich steckte es in die Tasche, weil ich seit meiner Konfirmation nichts mehr von diesem Christus gehört hatte." Und in einem anderen Brief: „Die Bekanntschaft mit Thomas a Kempis war für mich in Wahrheit ein Schmaus! Mehrere Tage füllte mir nichts so sehr das Bewußtsein wie der Begriff, den er humility nennt. Damit Du ungefähr begreifst, was ich meine, zitiere ich: ‚Entdeckst du etwas Gutes in dir, dann setz noch mehr Gutes bei anderen voraus, auf daß deine Demut dir erhalten bleibe.'" Später, in anderem Zusammenhang, dankt er dem Freund, der ihm das Buch geschenkt hat „an jenem Märzabend, da ich vor

meiner eigenen Unreinheit und meinen in Kopenhagen begangenen Schändlichkeiten zu fliehen begann": „Dieses wunderbarste Evangelium des Mittelalters, dieses grenzenlos herrliche, vom Erlöser selbst inspirierte Buch hatte jahrelang unberührt auf Deinem Bücherbrett gelegen, dieses Buch, das so heilig und so erhaben ist, daß man für die katholische Kirche mit gutem Gewissen den Märtyrertod erleiden könnte, selbst wenn sie zehntausend Brunos verbrannt hätte. Denn eine Institution, die ein solches Buch hervorgebracht hat, muß die heiligste auf Erden sein. Dieses Buch war das erste, was mich an das Tor der heiligen katholischen Kirche führte." Nun begann Laxness' religiöses Leben. Im Juli 1922 — er war damals zwanzig Jahre — schreibt er davon, wie er beten gelernt und Einsicht in die Bedeutung der Worte „Dein Wille geschehe" gewonnen habe. Er fügt hinzu: „Nur während weniger Bruchteile einer Sekunde fühle ich das Unsagbare mir nahen, und gerade hier bin ich ein Suchender! Wieder und wieder hat meine Seele gerufen; denn es ist diese Nähe, die ich ständig zu vernehmen trachte. Ohne deren bewußt zu sein, könnte ja der Mensch — das ist sicher und gewiß — nie von wirklichem Gewinn für die Welt sein oder der wesentlichen Wahrheit gewahr werden."

Laxness hielt sich nun eine Zeitlang auf Fyn beim dänischen Priester Torkild Skat Rördam in Ryslinge auf und trat dann brieflich in Verbindung mit Johannes Jörgensen. Dieser verschaffte ihm eine Einladung als Gast im Benediktinerkloster St. Maurice de Clervaux in Luxemburg. Dieses Kloster bildet den Mittelpunkt einer Gebetsgemeinschaft, die (von Pius X. am 8. März 1910 bestätigt) sich zur Aufgabe gemacht hat, für die Rückkehr der skandinavischen und finnischen Völker zum katholischen Glauben zu beten. Wie heute, so befanden sich auch damals unter den Novizen einige Leute aus den nordischen Ländern. Laxness traf gegen Ende des Jahres 1922 hier ein. Schon im Dezember schreibt er: „Hier bin ich zum ersten Mal im Leben unter gebildeten Menschen. Gleichmäßig, unter Arbeit und Gebet, gehen die Tage dahin. Mein Lehrer in kirchlichen Dingen ist der klügste und liebenswerteste Greis, dem ich je begegnet bin, und er wird auch mein Beichtvater sein. Hier auf dem Berge über dem lieblichen Tal (Clara valla = Clervaux) ist Gott selbst sehr nahe."

Am 4. Januar 1923 schreibt er: „Wenn Ihr mir nächstens schreibt, werde ich schon Halldor Kiljan Laxness heißen. Denn am 6. dieses Monats werde ich mit aller Feierlichkeit hier in der Klosterkirche getauft, ja, der Bischof des Herzogtums erweist mir die Ehre, in eigener Person diese feierliche heilige Zeremonie vorzunehmen." Er hatte nach dem Namen eines isländischen Heiligen für sich gesucht aber keinen gefunden; da wählte er denn den Namen des irländischen Märtyrers Kiljan, der ihm nicht weniger isländisch schien als Kjartan oder Kvaran.

Er ist voll Dank für das Wunder, „daß er aus der tiefsten Hölle der Atheisten und Dekadenten aufsteigen durfte, um in diese Welt der Dienenden geboren zu werden." „In meinen Gedanken stehen nun Pantheisten, Athei-

sten und alle Dekadenten an gleicher Stelle wie Spiritisten, Revue-Verfertiger und Sportidioten. Und erst jetzt darf ich Kraft von Gott erhoffen, um für die Welt etwas Großes auszurichten."

Hier sei erwähnt, daß er später, 1929, diese Briefstellen für Übertreibungen und Kindereien erklärte und behauptete, er habe damals versucht, „sich ein Sündenbewußtsein zu fabrizieren als eine Art Nachfolge der Heiligen".

Hallberg weist jedoch nach, daß Laxness' Abscheu vor Unreinheit und Sünde echt war, ebenso wie auch sein Verlangen nach religiöser Wahrheit und Frieden; doch war er natürlich noch zu jung und unerfahren. Eine große Rolle spielte sein Abscheu vor sexueller Promiscuität, wie er sie unter Studenten in Kopenhagen beobachtet und an der er selbst teilgenommen hatte. Er schreibt damals: „Hier will ich Dir ganz aufrichtig von meinen Erfahrungen in Liderlichkeit und in Gottesbewußtsein berichten: Seit ich erwachsen bin, ist nie eine Woche vergangen, ohne daß ich nicht schwer unter dem gelitten habe, was Verkade „Die Unruhe zu Gott" nennt. Und diese war nicht geringer zu den Zeiten, da ich mir am eifrigsten zu beweisen suchte, daß es Gott nicht gibt."

In seinem Tagebuch berichtet er von Wanderungen in der Umgegend des Klosters und gesteht, daß die schönen Frauen, denen er begegnet, ihm zur Versuchung werden. Er hat Unannehmlichkeiten, weil eine Novelle, die er als Siebzehnjähriger geschrieben hatte, die aber erst jetzt auf Island gedruckt wurde und die den Titel „Sünde" trug, von einer Prostituierten in Kopenhagen handelt. Er mußte sich durch ein „Eingesandt" entschuldigen und wies darauf hin, daß diese Novelle lange, bevor er sich der katholischen Kirche zuwandte, geschrieben worden war. „Mit Erröten und qualvoller Scham" gedenkt er nun dieser seiner „schmutzigen Schreibereien". „Das einzige, was in meiner Macht steht", schreibt er, „ist: mein Bedauern zum Ausdruck zu bringen, daß dieses abscheuliche Produkt je entstanden ist."

Er muß noch einen anderen peinlichen Rückblick auf sein früheres Leben tun; er ist Vater eines Mädchens geworden. Vielleicht, meint Hallberg, hat gerade dieses Ereignis Laxness im Entschluß bestärkt, die Welt zu verlassen und sich ganz der Kirche zuzuwenden. Dieses Kind, sagt Laxness, sei ihm auf seinem Weg ein großes Hindernis; denn sein Trachten gehe dahin, Priester zu werden.

Von seiner geistlichen Entwicklung während der Klosterzeit wissen wir mancherlei. Im März war er schwer niedergedrückt — die Erbärmlichkeit, die er in sich selbst entdeckte, erschütterte ihn zutiefst. Er war mit dem jungen dänischen Novizen Bengt Ballin eng befreundet — doch im März verlor er ihn durch den Tod. Laxness schreibt: „In diesen Tagen bin ich voll Angst und Qual. Kann nicht arbeiten und bin fast nie frei von Todesangst. Heute nacht überfiel sie mich sogar so sehr, daß ich immerzu aus dem Schlummer auffuhr, und vor Grauen, einmal sterben zu müssen, betete und klagte ich im Stockfinstern mit lauter Stimme. Diese Todesangst ist eine schwere

Heimsuchung meiner Seele, und es vergeht kaum ein Tag, ohne daß sie mich längere oder kürzere Zeit ganz erfüllt."

In einer Reihe von Briefen an seine Freunde verteidigte er jedoch seine Kirche und sein Klosterleben. So sagt er: „Wahrscheinlich wird es hinfort dennoch meine Lebensbestimmung sein, Jesuitenpater zu werden — einzutreten in den Kreis der tüchtigsten Arbeiter, die sich für die Sache des Herrn auf dieser Erde geschlagen haben... Erst jetzt, im Laufe der letzten Monate, ist mir aufgegangen, wie heilig und machtvoll der Beruf desjenigen ist, der es sich in den Kopf gesetzt hat, kurzen Prozeß zu machen mit aller Dekadenz, mit Atheismus, geistigem Liberalismus etc. etc. und darauf hinzuarbeiten, die dem Himmel entstammenden Ideale wieder zu erwecken. Für mich handelt es sich nur um zwei Extreme: das eine war, zehntausend Frauen zu erobern, das andere ist: der Gnade teilhaftig zu werden, die mich das gleiche Blut schwitzen läßt wie Jesus Christus im Garten zu Gethsemane in der Nacht, bevor er ans Kreuz geschlagen wurde. Entweder muß man sich mit Haut und Haar dem Teufel ergeben oder Leben und Seele einem göttlichen Gedanken opfern."

In dieser Zeit bildete sich Laxness' Grundeinstellung zum Protestantismus: eine Haltung, die von Dauer sein sollte. Er hatte nur den Zorn der Enttäuschung für einen Protestantismus, wie er sich besonders auf Island herausgebildet hatte. Dort wurde der armen Bevölkerung statt wirklichen geistlichen Lebens entweder ein liberal-verwässerter Protestantismus sehr utilitaristischer Art geboten oder aber ein billiger spiritistischer Aberglaube. Gegen beide Abarten des Glaubens hat Laxness oft polemisiert.

Während seiner Klosterzeit beteiligte er sich am liturgischen Leben; seine Tagebücher sind Beweis für seinen Ernst und seine Liebe. Er las jetzt auch Thomas von Aquin, Ignatius von Loyola, Pascal, Franz von Sales sowie eine Reihe moderner katholischer Schriftsteller, wie René Bazin, Henry Bordeaux, Paul Bourget. Mit der eigentlich katholischen Erneuerung, die sich am Anfang des Jahrhunderts in Frankreich vollzog, kam Laxness jedoch nicht in Berührung. Offenbar besaß das Kloster diese Literatur nicht. Vielleicht wäre Laxness' Entwicklung anders verlaufen, wenn er als junger Mann mit Bloy, Peguy, Claudel und Maritain bekannt geworden wäre.

Am 4. Oktober 1923 erhielt er auf eigenen Wunsch das Skapulier eines oblatus saecularis. Er schreibt: „Es ist eine Art Mönchsstand, insofern ein Oblatus verpflichtet ist, im Geist des heiligen Benedikt ein christliches Leben zu führen."

Von großer Bedeutung waren ihm die gereiften, katholischen Persönlichkeiten, die er im Kloster antraf, so vor allem Dom Beda Hessen, dessen Bild noch heute in seinem Arbeitszimmer hängt und den er hoch verehrt. Er schrieb damals: „Vor ihm sitzend spüre ich, daß er jeden meiner Gedanken liest, noch bevor ich ihn ausspreche, und daß er bis ins Letzte meine Gemütsbewegungen versteht. Einen schöneren Greis habe ich nie gesehen. Ein

inniges, kindliches Lächeln liegt ständig auf seinem Antlitz, aber auch Hoheit und Ruhe. Es gibt gewiß keinen Philosophen, den er nicht in- und auswendig kennt." Der Mönch bedeutete für Laxness einen höheren Menschentyp, „die Personifikation eines höheren Zustandes der Wirklichkeit". Starken Eindruck machte ihm auch der Prior des Klosters, Dom Alexander Ely; er nennt ihn „unendlich streng in unendlich milder Weise". Der Prior verließ jedoch Clervaux, um in einen noch strengeren Orden einzutreten, bei den Kartäusern. Ergriffen beschreibt Laxness seinen Abschied vom alten Kloster: „Heute morgen hat er das Kloster verlassen: so arm wie Jesus Christus selbst, ja nicht einmal mit einem Stab in der Hand. Den Mönchshut tief ins Gesicht gedrückt und die Hände unter dem Schultergewand verborgen, so ging er hin, und niemand begleitete ihn zur Eisenbahnstation — er bedeutete ja nichts mehr für das Kloster! — und ebenso wird er heute in Valsainte an die Klosterpforte klopfen, einsam wie Christus war, arm wie Christus, demütig wie Christus".

Und viel später, 1939, schreibt Laxness: „Hier fügte ich gern hinzu — obschon meine Wege und die des Christentums sich so gründlich getrennt haben, wie sich das nur wünschen ließ —, daß meiner Erfahrung und Überzeugung nach der feinste, edelste und fast in jeder Hinsicht erhabenste Menschentyp auf Erden durch eine besondere Art von Asketen verkörpert wird, die durch einige Orden der Heiligen Kirche hervorgebracht worden sind. Dieser unvergleichliche Menschentyp findet sich unter den höchsten kirchlichen Würdenträgern, ja auch in der Kurie, und daß solche Persönlichkeiten den päpstlichen Stuhl eingenommen haben, gehört keineswegs zu den Ausnahmen."

Im Herbst 1923 reiste Laxness dank eines Stipendiums nach Frankreich und dann nach England. In Paris traf er seinen Landsmann, den isländischen Schriftsteller und Jesuiten Jón Svensson, berühmt durch seine Jugendbücher und in der ganzen Welt bekannt durch seine Vorträge über Island. Zwei Wochen lang hielt er sich in Lourdes auf: Leute, die sich zu den Wundern abweisend verhielten, nannte er „Jongleure, die Tatsachen nicht respektieren". In England wohnte er bei den Kartäusern in St. Hugh, Sussex, und nahm auch an Exerzitien teil. Von dort schreibt er: „Von Stunde zu Stunde wächst meine Überzeugung, daß es nichts gibt, wofür zu leben sich lohnt, es sei denn für Gott; und daß man nirgend Freude oder ein Ziel findet, wenn man sein Leben nicht völlig in Gottes Hände legt und das Kreuz Christi auf die Schultern nimmt." Indes, sowohl in körperlicher wie in geistiger Hinsicht lassen sich nun gewisse Anzeichen einer Überanstrengung merken. Als er am 24. Januar 1924 nach London zurückkehrte, fühlte er sich „ausgemergelt, nervös und niedergeschlagen und ist schlaflos." Am 26. Januar war er in Bergen, von dort fuhr er heim nach Island. Damit schloß seine katholische Lehrzeit ab.

Auf Island bleibt er 1924—25. Unter anderem arbeitete er nun für das

Abitur — abgesehen von Mathematik mit ausgezeichnetem Resultat. Er stellte fest, daß sein Beispiel mehrere Personen zur Nachfolge bewog; als der Dichter Stefan Sigurdsson in der Kirche zu Landakot gefirmt wird, ist er Pate. Aber von Clervaux her ging kein neuer Ruf an ihn; dort hatten offenbar die erfahrenen Väter wohl verstanden, daß es ihm einstweilen noch an Reife und Abgeklärtheit fehlte, so daß er allzu stark von gewissen Äußerlichkeiten der religiösen Lebensführung beeindruckt wurde. Als der holländische Kardinal Willem van Rossum auf seiner Reise durch die nordischen Länder auch Island besuchte, stellte Laxness „das ehemalige katholische Goldene Zeitalter Islands" dem nun herrschenden Luthertum gegenüber. Island, sagte er, besitze an seiner katholischen Zeit eine glänzende Vergangenheit, aber dann sei ihm in höchst brutaler Weise die neuerfundene Ketzerei aufgezwungen worden, und es gebe nirgend ein schändlicheres Christentum als auf Island. Auch den in Blüte stehenden Spiritismus griff er an. In einer Programmschrift: „Von katholischem Gesichtspunkt" begegnete er den Angriffen auf die katholische Kirche, die sein Freund und Opponent Forbergur Fordarson in seinen „Briefen an Lâru" (Bréf til Lâru) veröffentlicht hatte. Jetzt gab er auch seinen ersten katholischen Roman (Undir Helgahnûk) heraus, der jedoch eine recht kühle Aufnahme fand.

Die große Zusammenfassung seiner katholischen Lebensanschauung erfolgte jedoch erst im Roman „Vefarinn Mikli" (Der große Weber), der zum größten Teil in Italien entstand. Im Frühjahr 1925 reiste Laxness nach Rom und im Mai nach Taormina. Anfang Oktober fuhr er wieder nordwärts, besuchte unterwegs den großen Germanisten und Islandfreund Andreas Heusler in Arlesheim bei Basel und war am 21. Oktober wieder in Clervaux, wo er sein altes Arbeitszimmer beziehen durfte. Am 15. Januar legte er seine Profeß ab, d. h. die Gelübde, die seinen Stand eines oblatus saecularis bekräftigten. Er besuchte nun belgische Städte und Klöster, blieb aber bis Anfang April 1926 in Clervaux wohnhaft. Am 28. des Monats war er wieder auf Island, mit dem fertigen Manuskript seines neuen Romans unter dem Arm. Er geriet sofort nach verschiedenen Seiten hin in heftige Polemik und stieß bei den konservativen Kreisen durch gewisse kühne Schilderungen an, so daß er dazu überging, fortab für das sozialdemokratische „Volksblatt" zu schreiben.

„Der große Weber" ist ein bissiger Diskussionsroman, der viele Ausfälle gegen die ökumenische Denkweise enthält. Es heißt da ziemlich ungerecht: „Es waren die falschen Kirchen, die Huren der Lüge, die in Stockholm im Heiligen Jahr zusammenkamen und Gericht hielten. Da wurde gegessen und getrunken und über bürgerliche Politik geredet, aber niemand wagte, anders als in versteckten Wendungen an Jesus Christus zu erinnern; denn jeder Teilnehmer an der Zusammenkunft war in seiner Lüge über Christus gefangen." Zugleich aber kündigt dieses leidenschaftliche Buch eine neue Tendenz bei Laxness an, eine Neigung zur Schöpfung als solcher, zum Le-

ben in Freiheit. Hallberg stellt u. a. starke Einflüsse von Bourgets „Le Disciple" fest, desgleichen von Weiningers Geschlechtsphilosophie, von Strindbergs Auffassung der Ehe, von Victor Marguerites „La Garçonne" (Die Junggesellin) — ein Buch, das damals viel gerühmt und besprochen wurde, ferner von Giovanni Papinis „Uomo finito". Außerdem finden sich gewisse dämonische Züge, die auf Anquetils „Satan conduit le Bal" (Satan führt den Tanz an) zurückgehen. Laxness selbst nannte sein Buch einen katholischen Roman — eine Erzählung von Opfer, Askese und Seelenfrieden und von der Herrlichkeit der Selbstverleugnung. Er läßt die Hauptgestalt des Romans im Kloster verbleiben. „Aber", sagt er, „der ‚Große Weber' gibt keiner Hoffnung Raum. Der Grundgedanke des Christentums — und davon handeln sowohl Anfang wie Ende des Buches — ist völlig unvereinbar mit dem des irdischen Lebens. Wenn Gott alles ist und der Mensch nur Schein und Eitelkeit, so tut man am besten, sich niederzulegen und zu sterben. Als ich im Herbst 1925, auf Sizilien, die letzten Kapitel geschrieben hatte, fühlte ich mich völlig arm und bloß und konnte nicht glauben, daß es irgendwo im Dasein noch einen Fetzen gebe, um meine Blöße zu bedecken."

Er beschreibt, wie er auf der Heimreise seine priesterlichen Freunde mied, desgleichen sich auch der Einladung Jörgensens nach Assisi entzog und endlich in Clervaux anlangte „wie eine geistig gestörte Frau, die das Grab ihres Kindes aufsucht. Natürlich waren hier die Pforten meiner Seele für ewig verschlossen, aber ich wußte, daß der Mönch Beda mir in Freundschaft doch stets seine offenen Arme entgegenstrecken würde, wenn es auch sonst keine Auswege mehr gab." Als er von diesem bewunderten und geliebten väterlichen Freund Abschied nahm, sagte dieser: „Wir sehen uns später, anderswo — wenn nicht hier." Laxness sagt an anderer Stelle, er habe sich das Christentum von der Seele geschrieben, ohne es selbst zu wissen.

Es ließe sich sagen, daß sich die Hauptgestalt des Romans bei der Wahl zwischen reiner Geistigkeit und der geschaffenen Welt für jene entschied, wogegen Laxness selbst die zweite Möglichkeit wählte. Das hatte vielerlei Ursachen: deren eine ist sein unklares Verhältnis zur Frau und zur Sexualität, eine andere seine Unkenntnis des Katholizismus als Wirklichkeitsprogramm, seine Gebundenheit an allzu lebensfeindliche Strömungen innerhalb der klösterlichen Welt und seine Unkenntnis realistischer katholischer Gedankengänge, wie sie Bloy, Claudel und Maritain vertreten. Der junge Laxness sah im Katholizismus ausschließlich Weltverneinung, Askese, eine bestimmte Art von Mystik. Ihm entging eine wesentliche Seite der Kirche: ihre geschichtsbildende Macht, ihr soziales Programm, ihre gestaltende Kraft für das Gemeinwesen. So wurde ihm Religion zu einer privaten Angelegenheit; andere Aufgaben lockten ihn jetzt stark, so vor allem die soziale Reform auf Island. „In unseren Tagen gibt es kein schöneres Christentum als den Knecht unzufrieden zu machen mit seinem Lose, ihn zu lehren, Forderungen zu stellen, Revolution zu machen und Mensch zu wer-

den", schreibt er nach der Heimkehr, und er fügt hinzu: „Was ist schöner als Christus und seine Kirche? Nichts, das ist wahr. Aber primum vivere, deinde philosophari! Schluß mit dem Predigen! Vorwärts mit der Elektrifizierung der Bauernhöfe!" Es ist klar, daß Laxness an eine bestimmte Form des Katholizismus geraten war, die, in sich berechtigt, nicht für die unmittelbaren Aufgaben der Gegenwart geschaffen war und daß es ihm nie gelang, die Aufgaben des Katholizismus auch außerhalb der Klostermauern und Mönchszellen zu sehen.

Von 1927—29 war er in Amerika und machte dort vergebliche Versuche, sich als Filmdichter und Romanschriftsteller durchzusetzen. Das mißglückte ihm völlig. Dem jungen Isländer ist in dieser Zeit ein erstaunliches Kraftbewußtsein und großer Ehrgeiz anzumerken. „Ich bin fest überzeugt, daß ich durch Filme in verhältnismäßig kurzer Zeit eine Million Dollar verdienen könnte ..." Tatsächlich aber erlitt er eine Niederlage, und seitdem hegte er tiefes Mißtrauen gegen dieses Land. Er schrieb nach Hause: „Du mußt verstehen, daß ich nichts habe, worauf ich mich stützen könnte, als meinen eigenen Willen und meine Unverschämtheit, und alles verbündet sich, um mich niederzuhalten. Mir ist nie eine Chance gegeben worden; alles, was ich fertiggebracht habe, ist das Ergebnis unglaublicher Kämpfe und Mühen. Ohne irgendwo Sympathie zu finden, habe ich mich vordrängen, habe ich dem Haß meines eigenen Volkes und der totalen Gleichgültigkeit des Auslandes trotzen müssen".

Indessen, er war alles andere als vernichtet, als er zurückkehrte; er war nun fest entschlossen, „für die Wohlfahrt seines Volkes etwas auszurichten, was sich nicht vergessen ließ". Die Not auf Island und die Erinnerung an die Arbeitslosen in Chicago machten ihn zu einem fanatischen Sozialisten. In Winnipeg hatte er noch schreiben können: „Wenn ich in der Stadt bin, treffe ich oft katholische Priester und gehe zur Kirche". Aber dennoch ändert er langsam seine frühere Lebensführung. Hallberg will geltend machen, daß er im Herbst 1927 gänzlich mit seiner katholischen wie überhaupt mit jeder christlichen Orientierung brach, und weist in diesem Zusammenhang auf einen Essay hin, der damals erschien: „Einleitung zu einer Kritik des Christusbewußtseins". Laxness schreibt darin: „... auch habe ich meiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß das von der katholischen Kirche repräsentierte Religionssystem das vollkommenste ist von allen, die sich je in der Welt geltend gemacht haben. Und davon bin ich auch heute noch überzeugt." Und er fügt hinzu: „Für den Einfluß und die Bedeutung dieser Glaubensform in unseren Tagen habe ich hingegen nur geringes Verständnis an den Tag gelegt."

In gewissem Maß ging sein Weg von Rom zu Marx. Aber wohlgemerkt — dies bedeutet nicht, daß er etwa die religiöse Wahrheit oder seine eigenen religiösen Erlebnisse verleugnete. Das einzige, worüber er sich nicht klarwerden konnte, ist dieses: wie dieser an und für sich wahre Glaube für den

Kampf um verbesserte Lebensbedingungen auf Erden fruchtbar gemacht werden könne. Im „Großen Weber" war, wie Hallberg sagt, „sein Gottsuchen ein egozentrisches und fanatisches Verlangen nach Vollkommenheit. Als Dichter war er dabei auf einen Holzweg geraten." Später, in seinen großen Romanen, hat er ein glänzendes Bild geschichtlicher Geschehnisse und gewisser Gegenwartsprobleme auf Island gegeben, er wurde Menschengestalter und beteiligte sich auch an sozialen Kämpfen; dies geschah eine Zeitlang mit ausgesprochener Sympathie für die kommunistische Revolution. Ohne Zweifel ist er nicht das, was man einen praktizierenden Katholiken nennt: er schloß auch eine neue Ehe. Aber Spuren einer wirklichen Glaubenskrise finden sich bei ihm nicht — er hat nie behauptet, daß er sich völlig geirrt habe und daß der Katholizismus Lüge und Illusion sei. Daher hängt denn auch noch heute in seinem Arbeitszimmer das Bild seines väterlichen Freundes Dom Beda, das er Besuchern gern zeigt, und noch vor einigen Jahren verteidigte er — anläßlich des Skalholt-Jubiläums — den Katholizismus gegen den Protestantismus, für den er seit je nur Abneigung gehabt hat. Daß er das Problem nicht lösen konnte, katholischen Glauben und Dogma mit dem sozialen Leben der Volksgemeinschaft zu vereinen, ist nicht der Fehler der Kirche. Sein Verhalten erklärt sich daraus, daß er gewisse irdische Werte nicht opfern wollte, daß er irregeleitet wurde durch eine Form des Katholizismus, die nicht die seine war, so daß er die gewaltigen Kräfte innerhalb der Kirche übersah, so z. B. die katholische Fachvereinigung, die Bildungsförderung, die katholische Forschung, die Schulen und den katholischen Weltkampf gegen den Kommunismus und dessen barbarische Äußerungsformen.

Im Roman „Gerpla" bringt Laxness zum letzten Mal katholische Motive und rechnet rücksichtslos mit aller früheren Verherrlichung isländischen Heldentums ab. Den norwegischen König Olav den Heiligen stellt er hier als abscheulichen Heuchler dar. Dabei stützt sich Laxness zum Teil auf Dokumente; Olavs Jugend war tatsächlich unglücklich. Laxness übersieht aber, daß Olav seinen Anfängen entwuchs und daß sein Wirken doch etwas ganz anderes wurde als das eines Gewaltmenschen und Tyrannen. Man mag Olavs menschliche Schwachheiten noch so hell beleuchten. Dadurch wird die Auswirkung seiner Taten nur noch unerklärlicher. Tatsächlich machen gerade Olavs menschliche Mängel deutlich, daß Gott es war, der ihn als Werkzeug benutzte. Darüber geben die Bücher von Sigrid Undset und Fredrik Paasche Auskunft.

Was dem katholischen Betrachter nach genauem Studium von Laxness' Entwicklung in die Augen fällt, ist die Gefahr, die aus einer einseitigen Form katholischen Lebens gerade den Konvertiten bedroht. Hätte Laxness nicht nur die eine Seite des Katholizismus kennengelernt, sondern auch seine andere, die weltzugewandte, wie sie mit den Namen Maritain und Claudel gekennzeichnet ist, wie ganz anders hätte sich seine Entwicklung gestaltet!

# Gemeinde der Heiligen und „Massenheilsanstalt“

NIKOLAUS MONZEL

Vor 35 Jahren stellte Karl Neundörfer in einem Aufsatz über „Die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit“[1] die Fragen: „Kann die Masse wirklich Religion haben? Sind nicht Religion und Masse nach Weltanschauung, Lebensgestaltung und Gemeinschaftsordnung derart verschieden, daß Religion gar nicht zur Masse und Masse gar nicht zur Religion kommen kann? ... Kann Religion als Organisationsprinzip in die Masse eingehen, ohne sich selbst aufzugeben? Und kann die Masse sich von der Religion organisieren lassen, ohne ihre Eigenständigkeit zu opfern?“ Heute drängen sich solche Fragen noch stärker auf als vor einigen Jahrzehnten. Man mag mit Recht darauf hinweisen, daß neben dem allgemeinen Prozeß der Vermassung beachtliche Tendenzen der Privatisierung der Lebensführung einherlaufen.[2] Aber deshalb ist die Redeweise von der Massengesellschaft doch keine bloße Phrase; ihr entspricht eine täglich zunehmende Wirklichkeit. Freilich gibt es darüber viel triviales Gerede; wird doch geradezu „massenhaft“ von der Vermassung gesprochen und geschrieben — ohne Gründlichkeit und schon darum ohne die heilende Kraft echter Einsicht.

Neundörfer ging in dem erwähnten Aufsatz von der Idee einer „natürlichen Idealkirche“ aus. Er wollte nicht Theologie, sondern „natürliche Kirchenphilosophie“ treiben — eine durchaus sinnvolle Aufgabe der Religionsphilosophie und der allgemeinen Religionssoziologie. Er schloß mit der Feststellung: „Den innersten Bedürfnissen unserer Zeit zu entsprechen und darum in unserer Zeit zu wirken vermag nur eine Kirche, die jene Spannungen, zu deren Lösung sie berufen ist, in ihrer ganzen Stärke und Tragik empfindet und aus solcher Empfindung heraus sowohl dem Eigengesetz der Religion wie dem der Masse gerecht zu werden versteht.“ Dabei meinte er zweifellos, ohne sie zu nennen, die katholische Kirche. Auf sie soll im folgenden die eingangs umschriebene Fragestellung angewandt werden, jedoch nicht in der Weise einer „natürlichen Kirchenphilosophie“, sondern in ausdrücklich theologischer Sicht: mit den Augen des christlichen Offenbarungsglaubens, der sich um tiefere Einsicht durch die Aufnahme rationaler Methoden und auch durch die Einbeziehung soziologischer und psychologischer Erkenntnisse bemüht.

---

[1] Zuerst veröffentlicht im „Hochland“ 1922; abgedruckt in Neundörfers Aufsatzsammlung: Zwischen Kirche und Welt. Herausgegeben von *Ludwig Neundörfer* und *Walter Dirks* 1927.

[2] Vgl. *Theodor Geiger*, Die Legende von der Massengesellschaft, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 39. Jahrgang (1951).

## I

Wie ist es möglich, daß die Kirche Jesu Christi die der Vermassung anheimgefallenen Menschen aufnimmt, ohne ihr eigenes, durch Jesus Christus begründetes Wesen aufzugeben, ohne ihrer übernatürlichen Bestimmung als „Gemeinde der Heiligen“ (vgl. z. B. Röm 1, 7; 1 Kor 1, 2; Eph 1, 1) untreu zu werden? Der Antwort muß eine Bestimmung dessen vorausgehen, was unter „Masse“ und „Vermassung“ zu verstehen ist.

Sieht man sich in den täglich zahlreicher werdenden Veröffentlichungen zu diesem Thema genauer um, so zeigt sich, daß mit dem Worte Masse bzw. Vermassung vor allem zwei verschiedene Erscheinungen gemeint sind. Einmal die vorübergehenden Zusammenballungen großer Menschenmengen, die durch Schrecken, Angst, Haß, Sensation oder Begeisterung gemeinsam erregt und bewegt sind. Sie könnte man die „laute“ Masse nennen. Wenn wir im folgenden die Problematik von Kirche und Vermassung behandeln, so geht es in erster Linie nicht um dieses Phaenomen der „lauten“ Masse, sondern um etwas anderes, das ebenfalls mit den Worten Masse und Vermassung bezeichnet wird. Gemeint ist jener Dauerzustand, bei dem die Menschen sich gewöhnt haben, ihre Selbstverantwortlichkeit und ihre Solidaritätsverpflichtungen auf andere, vor allem auf die organisatorischen Leitungsinstanzen großer Sozialgebilde abzuwälzen. Das könnte man die „stille“ Masse nennen. Beide Arten von Vermassung sind deutlicher zu unterscheiden, als es gemeinhin geschieht. Aber beiden Arten ist auch etwas Entscheidendes gemeinsam, nämlich die Verringerung oder gar restlose Auslöschung des persönlichen Verantwortungsbewußtseins. Zwar ist seit je in der psychologischen und soziologischen Literatur der Schwund des Verantwortungsbewußtseins als ein Merkmal der Vermassung behandelt worden, aber kaum einmal als das konstitutive Wesensmerkmal, in dem die auffälligsten Eigenschaften und Verhaltungsweisen, die man in den zahlreichen Schilderungen des Massenmenschen und des Massenzeitalters findet, schon einbegriffen sind.[3] Eine kurze Analyse läßt diesen Zusammenhang erkennen. Dabei fassen wir in erster Linie die „stille“ Masse ins Auge. Die Schilderung trifft aber im Grunde auch die „laute“ Masse. Vier Merkmale stellt unsere kurze Analyse heraus.

Da die Menschen im Zustand der Vermassung die Selbstverantwortung für ihr Denken und Werten abschieben, gelten sie mit Recht als denkfaul. Hier sind die Menschen Masse, nicht weil sie viele, sondern weil sie träge sind, sagt Ortega y Gasset.[4] Meinungen und Werturteile übernehmen sie kritiklos von anderen. Es gibt in der Masse nicht nur die Gefühlsansteckung, die Scheler[5] so meisterhaft beschrieben und analysiert hat, sondern auch die Überzeu-

---

[3] Eine Ausnahme bildet z. B. der Aufsatz von *Kurt Stavenhagen,* Masse und Gemeinschaft, in: Der Bund. Jahrbuch 1948/49.

[4] *José Ortega y Gasset,* Der Aufstand der Massen. Deutsche Ausgaben 1931 ff.

[5] *Max Scheler,* Wesen und Formen der Sympathie. 5. Auflage 1948, und: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 3. Auflage 1927.

gungsansteckung. Oft ist sie unbewußt, zumal in der „lauten" Masse; in der „stillen" Masse jedoch oft bewußt und freiwillig geduldet, indem man auf eigene Einsicht und dazu auch auf eine einsichtige Begründung der Autorität anderer verzichtet und sich blindlings auf die Meinung anderer Menschen verläßt. Das ist bequem. — Verantwortungsscheu und kritiklos übernehmen die Menschen in der Vermassung auch fremdes Wollen. Aus diesem Fehlen eigenverantwortlicher und werteinsichtiger Entscheidungen erklärt sich der Wankelmut der Massen, die durch flüchtige Eindrücke sich bald so, bald anders lenken lassen. — Aus dem Hauptmerkmal der Verantwortungslosigkeit ergibt sich ferner die Hemmungslosigkeit und Triebhaftigkeit des Verhaltens. Zwar kann eine erregte Menschenmenge als „laute" Masse auch, wie G. Le Bon[6] es geschildert hat, heroische Taten vollbringen; aber das sind heroische Taten mit geschlossenen Augen, d. h. ohne eigene Werteinsicht und selbstverantwortliche Entscheidung. Darum sind solche „heroische" Aktionen nicht ethisch wertvoll — und übrigens auch viel seltener als das Gegenteil: hemmungslose, brutale Daseinsbefriedigung, weil eben auf die verantwortliche Kontrolle des triebhaften Verlangens durch den eigenen Intellekt verzichtet wird. — Schließlich hängt mit dem Aufgeben echter Selbstverantwortlichkeit noch ein viertes Merkmal zusammen: die Unduldsamkeit der Masse. Wenn der Massenmensch sieht, daß seiner viele geworden sind, wenn, wie in unserem Jahrhundert, auf Grund einer beispiellosen Bevölkerungsvermehrung und großer Bevölkerungszusammenballungen in Großstädten und Industriebezirken die Masse gleichsam sichtbar geworden ist, dann steigt ihr Wir- und Machtbewußtsein. Sie proklamiert jetzt ihr „Recht auf Gewöhnlichkeit" (Ortega y Gasset) und spricht jedem, der sich höheren Werten verpflichtet fühlt, das Recht ab, anders zu sein als die Vielen.

Damit das bisher Gesagte richtig verstanden und das über unser eigentliches Thema noch Auszuführende im rechten Lichte gesehen werde, ist eines wohl zu bedenken: Massenmenschen, auf die unsere Beschreibung paßt, hat es immer gegeben; trägt doch jeder Mensch die Möglichkeit dazu in sich, nämlich die Neigung, die Last echter Selbst- und Mitverantwortung auf andere abzuschieben. Auch daran ist ja zu denken, wenn die Bibel sagt, daß „das Herz des Menschen zum Bösen geneigt ist von Jugend auf" (1 Mos 8, 21). Es gibt keinen Wesensunterschied zwischen Massenmenschen und Elitemenschen in *dem* Sinn, daß die einen unabänderlich zur Masse und die anderen unwiderruflich zur Elite gehören. „Vermassung" ist wie manche andere soziologische und psychologische Typenbegriffe ein Gradbegriff.[7] In allen sozialen Schichten kann es Vermassung geben. Allerdings ist in fast ganz an schwere körperliche Arbeit gebundenen Schichten, zumal wenn die Arbeit sehr mechanisch ist und abstumpfend wirkt, ein besonders günstiger Boden

[6] *Gustav Le Bon*, Psychologie der Massen. 1885. Neueste deutsche Ausgabe 1951.

[7] Ich übernehme diesen Ausdruck von *Othmar Spann*, der ihn auf die Nation anwendet: Über den Begriff der Nation, in: Die Geisteswissenschaften. 1. Jahrgang (1914).

für die Vermassung. Die Menschen solcher Schichten bedürfen im Denken, Werten und Handeln mehr als andere der Führung. Wenn nun die Geführten ihre Leitungsinstanzen in gewissenhafter Prüfung als legitime Autoritäten anerkannt haben, dann liegt in dem Sich-führen-lassen durchaus kein Vermassungsverhalten. Dann handelt es sich ja nicht um eine mit schlechtem Gewissen gesuchte Flucht vor der Selbstverantwortlichkeit, sondern um die ethisch geprüfte Hinnahme einer Hilfe, die zur Verwirklichung höherer Werte als notwendig eingesehen wird. Immerhin, es bleibt gerade bei den so von einem Teil der Selbstverantwortlichkeit durch die Führung entlasteten Menschen eine besonders große Gefahr wirklicher Vermassung.

In unserem Jahrhundert sind der Vermassung auch viele Menschen verfallen, die als Intellektuelle früher zu den Eliten im soziologischen Sinn gehörten. Das hat nun, unbeschadet der größeren oder geringeren Verantwortlichkeit dieser Intellektuellen für ihre eigene Entpersönlichung, auch objektive, soziale Ursachen, von denen hier zwei genannt seien. Erstens: die räumliche Dichte der seit 150 Jahren gewaltig angewachsenen zivilisierten Bevölkerungsmengen; diese Dichte ist noch gesteigert worden durch die moderne raumüberbrückende Technik der Nachrichtenvermittlung und öffentlichen Meinungsbeeinflussung durch Zeitungen, Kino, Rundfunk, Fernsehen u. dgl. In der vervollkommneten öffentlichen Nachrichtentechnik liegt auch für die Intellektuellen eine gesteigerte Gefahr zur Entpersönlichung durch kritiklose Übernahme fremder Meinungen und Bestrebungen. Dazu kommt noch ein Zweites: In den durch wachsende Mitgliederzahlen angeschwollenen Sozialgebilden mannigfacher Art, handle es sich nun um Gemeinden, Staaten, Religionsgemeinschaften, Gewerkschaften oder was immer, sind wegen dieses Größenwachstums immer zentralere Organisationsstellen und mehr und mehr automatisch funktionierende bürokratische Einrichtungen notwendig geworden. Schon in der Existenz dieser organisatorischen Apparaturen liegt eine große Verlockung zur Abwälzung der Selbstverantwortung auf die Zentralstellen, auf anonyme Instanzen — eine Gefahr und Verlockung, der heute auch viele Intellektuelle erlegen sind. Dabei kommen sie den vorher schon vermaßten Menschenmengen der geistig unselbständigeren Schichten in der Weise entgegen, daß sie ihre eigene Existenzberechtigung als Intellektuelle (das Wort im weitesten Sinn verstanden: als Politiker, Wissenschaftler, Künstler, Geistliche usw.) bereitwillig dadurch nachzuweisen suchen, daß sie sich immer ausschließlicher in den Dienst primitiver Massenbedürfnisse und Massenziele stellen.

Was können nun diejenigen tun, die auf Grund ihrer Einsicht in die Gefahren der allgemeinen Vermassung und Verpöbelung und auf Grund ihrer Stellung als Erzieher in den Bereichen der Politik, Kultur und Religion für das geistige Leben eine besonders hohe Verantwortung zu tragen haben? Es gibt hier drei Möglichkeiten, zwei negative und eine positive. Die erste der beiden Verhaltungsweisen könnte man die „privatisierende“ nennen. Sie be-

steht darin, daß sich die geistigen Eliten von der Masse zurückziehen: vornehmes Privatisieren kleiner Kreise, die als kulturelle oder auch als religiöse Zirkel und Sekten sich selber dazu auserlesen, aus dem Niedergang des geistigen Lebens gerettet zu werden. Aber eines übersehen sie dabei: Wer objektive Mitverantwortlichkeit von sich abzuwälzen sucht, ist dadurch selbst schon der seelischen Vermassung nahe. Eine philosophische Analyse des Wesens und der Formen der Solidarität könnte zeigen, daß echte Selbstverantwortlichkeit immer irgendwelche Grade und Arten von Mitverantwortlichkeit einschließt. Denn der Mensch ist niemals nur isoliertes Individuum; immer steht er in einem unübersehbaren Zusammenhang seelischer Wechselwirkungen mit anderen Menschen. Das vornehme Preisgeben der Massen ist der vergebliche Versuch, ursprünglich gegebene Mitverantwortlichkeit auf anonyme Instanzen abzuschieben: auf den fatalistisch gedeuteten Gang der Geschichte, auf soziologische Gesetzmäßigkeiten oder dergleichen. Überdies geben sich solche schöngeistigen Zirkel und selbstgerechten Konventikel einer Täuschung hin. Es kann leicht geschehen, daß ihre vornehm abgedichteten Archen von der Sintflut der anwachsenden Vermassung und Verpöbelung nicht zu besseren Ufern getragen, sondern verschlungen werden.

Die zweite, ebenfalls negative Verhaltungsweise der für das geistige Leben besonders verantwortlichen Eliten gegenüber den Massen könnte man die „politische" nennen. Sie besteht darin, daß man die Existenz seelisch dumpfer Menschenmassen bejaht als dauernd notwendig für den vitalen und materiellen Unterbau jeder höheren Geisteskultur. Aber, so heißt dann die Losung, man verwende doch keine vergebliche Erziehermühe auf die Massen! Man gebe ihnen Brot und Spiele und soviel Kenntnis von Lesen, Schreiben, Gesundheits-, Arbeits- und Verkehrsregeln, daß sie den Eliten die materiellen Daseinslasten abnehmen und als Humus für den Aufbau einer exklusiv-aristokratischen Kultur dienen können. Das war der Rat Nietzsches und die versuchte Praxis faschistischer Politiker.

Gegenüber einem solchen zynischen Herrentum verspürt der wache Christ, um mit Kierkegaard zu sprechen (Tagebücher 1854), „das Grauen und die Wehmut, die dessen Brust erfüllen müssen, der, selbst Individualität, in jedem einzelnen Menschen etwas durchaus ebenso Bedeutungsvolles sieht, etwas von unendlichem Wert — und nun sieht, wie sie millionenweise als bloße Exemplare verspielt werden". In Bezug auf jenes beschriebene vornehme Privatisieren aber gelten Kierkegaards wahrhaft christliche Sätze (Tagebücher 1847): „Die Aristokraten nehmen an, daß da beständig eine ganze Masse Menschen ist, die verlorengehen. Aber dies verschweigen sie, sie selbst leben zurückgezogen, sie tun, als wären diese vielen, vielen Menschen gar nicht da. Das ist das Gottlose an der Vornehmheit der Aristokraten, daß sie, um es selber gut zu haben, auch nicht einmal die Menschen aufmerksam machen." Warum ist das gottlos? Weil jeder Mensch ein Ebenbild Gottes ist. Im vermassten Menschen ist dieses Ebenbild entstellt, seine

Individualität und Schönheit ist überdeckt von der trüben Farbschicht gleichmacherischer Masseninstinkte und anonymer Massenmeinungen. Es mehr und mehr freizulegen, die Würde und Bestimmung seiner Individualität, die personalen Werte selbstverantwortlicher Entscheidungen dem in der Vermassung dahintreibenden Menschen erstmalig sichtbar oder wieder erkennbar zu machen, das ist die dritte, die einzig positive Möglichkeit gegenüber der Masse: nicht vornehmes Ignorieren, nicht kulturpolitische Ausbeutung, sondern wirkliche Erziehung.

Die katholische Kirche hat immer in dieser dritten Möglichkeit ihre Aufgabe gegenüber der Masse gesehen. Sie war von Anfang an eine „Volkskirche". Sie hat ihre Tore immer offengehalten auch für solche Menschen, die nur zu einem geringen Grad intellektueller Selbständigkeit fähig und nur zu einem geringen Grad ethischer Selbstverantwortung bereit sind. So hält die Kirche auch diese Menschen in einem Mindestkontakt mit dem Heiligen und dem Sittlichen und hält sich dadurch prinzipiell die Möglichkeit offen, sie mehr oder weniger aus der Vermassung emporzuführen. Ein Blick auf die Geschichte der Kirche läßt erkennen, daß sie den Weg zwischen elitenhafter, sektiererischer Abschließung und bloß äußerlich wirkender Massenorganisation gegangen ist — unter manchen Schwierigkeiten und auch unter großen Gefahren für das Heilige, das ihr anvertraut ist in Gotteswort und Sakrament.

## II

In den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte gab es vier große Auseinandersetzungen, bei denen es — soziologisch gesehen — um die Frage Elite- oder Volkskirche ging. Das waren die Auseinandersetzungen mit dem Gnostizismus und dem Montanismus, der Streit um die Ketzertaufe und die Abwehr des Donatismus.

Wir wissen, daß in den urchristlichen Gemeinden „nicht viele Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene" waren (1 Kor 1, 26). Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts jedoch wurden auch Menschen aus solchen Kreisen in größerer Zahl in die Kirche aufgenommen. Viele von ihnen wurden sich bald des Abstandes bewußt, der in Bezug auf das intellektuelle Verständnis der christlichen Heilslehren zwischen ihnen und den „Ungebildeten" in der Kirche bestand. Sicherlich hat viel Hochmut bei der Ausbreitung der Gnosis mitgespielt, die den intellektuell begabten und philosophisch interessierten Christen das Vorrecht tieferer, umfassenderer Einsichten in die christlichen Offenbarungslehren und *deshalb* auch eine höhere Christlichkeit zusprach. Aber es bestand und besteht ja auch ein wirklicher Unterschied im Glaubenswissen, ein Unterschied, der eben auf der Verschiedenheit der natürlichen intellektuellen Begabung und Bildungsfähigkeit beruht. Für die weniger Begabten und Bildungsfähigen, zumal unter den an schwere körperliche und abstumpfende Arbeit gebundenen Menschen, ist nach der

Lehre der Kirche eine summarische, unentwickelte Glaubenserkenntnis das ausreichende Mindestmaß. Wenn solche Menschen nur die christlichen Kernwahrheiten kennen, aber aufrichtigen Herzens sprechen: „O Gott, ich glaube alles, was du geoffenbart hast und uns durch deine heilige Kirche zu glauben lehrst", so haben sie Platz in den Mauern der Kirche. Die fides implicita öffnet ihnen das Tor.

Einen zweiten Versuch, ihren Bereich zu verengen, wies die Kirche ab, als sie im zweiten und dritten Jahrhundert sich gegen den Montanismus wandte. Die Frage war: Müssen die Christen, die, nachdem sie Taufe und Abendmahl empfangen und sich zum Blutzeugnis für Jesus Christus bereit erklärt haben, doch wieder in schwere Sünden fallen, nicht aus der Kirche ausgeschlossen werden? Können zur Kirche, die sich die „Gemeinde der Heiligen" nennt, auch Menschen gehören, die in ethischer Hinsicht so schwach sind, daß sie oft rückfällig werden, und so unselbständig, daß sie sich allzu leicht von dem ethisch minderwertigen Verhalten ihrer nichtchristlichen Umgebung anstecken lassen? Wir wissen, daß die Kirche den montanistischen und tertullianischen Rigorismus abgelehnt und die sittlich Schwachen und Unselbständigen innerhalb ihrer Mauern behalten hat. Die eine Zeitlang umstrittene, dann aber grundsätzlich festgehaltene Möglichkeit der häufigen Sündennachlassung durch das Bußsakrament sichert ihnen einen Platz in der Kirche.

Aber wie ist es mit den Spendern der Sakramente? Müssen sie nicht besonders heilig und rechtgläubig sein, damit die Sakramente wirksam seien? Im Ketzertaufstreit des dritten Jahrhunderts hat die Leitung der Kirche gegen die Ansicht angesehener Bischöfe, wie Cyprians von Karthago, diese Frage verneint. Wie auf seiten des Empfängers ein Mindestmaß an religiöser Vorbereitung genügt, so genügt auf seiten des Spenders die rechte Absicht und die amtlich erteilte Vollmacht. Weitgehend wird so von subjektiven sittlichen Voraussetzungen abgesehen und die Wirkkraft der Sakramente in den objektiven Vollzug gelegt. So bedeutet auch die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato ein Offenhalten der Kirchenportale für die Vielen, die nur selten und nur schwer von einem starken religiös-sittlichen Aufschwung erfaßt werden.

Rigoristische Bewegungen sind jedoch immer wieder in der Kirche entstanden. Als im vierten Jahrhundert die Kirche im Römerreich die Freiheit erhielt und unter Kaiser Theodosius das katholische Christentum gar zur Staatsreligion wurde, flutete mit den breiten Massen ein ganzer Strom von Weltlichkeit und Sünde in die Kirche. Im fünften Jahrhundert schrieb der Kirchenschriftsteller Salvian: „Die Gemeinschaft der Christen, was ist sie anders als die Hefe der Laster!" Vorher schon hatten die Donatisten nach einer Reinigung der Kirche von den unheiligen Massen gerufen, ein Ruf, der in den folgenden Jahrhunderten und das Mittelalter hindurch immer wieder erhoben wurde. Aber zumal seit Augustinus war sich die Kirche wohl be-

wußt, daß Weizen und Unkraut auf ihrem Acker stehen bleiben müssen bis zur Ernte am Weltende. Auf diesem Acker ist ja möglich, was sonst nicht möglich ist: Unkraut kann Weizen werden. Hier gibt es eine mystische Gemeinschaft der Gnaden und Verdienste. Der Gnadenreichtum der Heiligen strömt über wie das übernatürliche Leben in Jesus Christus selber und fließt auf die Fürbitte der Kirche in die Seelen der Vielen, die arm an Gottesliebe und wenig fähig zu christlichem Heldenmut sind. Die Communio sanctorum hält auch die Unheiligen und Schwachen in der Gemeinschaft der Kirche.

Fassen wir zusammen: Fides implicita, öftere Beichte, bei der unvollkommene Reue genügt, objektive Wirksamkeit der Sakramente und die Gnadengemeinschaft aller in der Communio sanctorum — das sind einige dogmatische Grundlagen der Kirche als Volks- oder Massenkirche.

Damit haben wir nun ein Wort ausgesprochen, das manchem Frommen anstößig klingt. In der Tat wird diese Bezeichnung zuweilen angewandt, um der katholischen Kirche den einzigartigen, übernatürlichen Goldglanz zu nehmen, in dem das Auge des Glaubens sie sieht. So hat z. B. Scheler nach seiner Abkehr von der Kirche sie ressentimenterfüllt als eine der „Massenheilsanstalten" oder „Heilsmassenanstalten" geschildert, in denen Massendruck und Massenführer endgültig über „die höheren, reineren Formen spiritueller Frömmigkeit" gesiegt haben und die Gewissen durch den „nur soziologisch bedingten Vorgang" der Vergottung des Stifters, einen Vorgang „von einer geradezu dämonisch zu nennenden Doppeldeutigkeit", von der anstrengenden Pflicht möglichst vollkommener Nachfolge des Stifterbildes entlastet werden.[8]

Aber nicht immer geschieht es in solcher Absicht soziologischer Entzauberung und radikaler Abwertung, wenn die katholische Kirche als Massenorganisation oder ähnlich bezeichnet wird. Mit echtem Respekt haben protestantische Theologen, wie A. v. Harnack und E. Troeltsch, für sich selbst andere Formen christlicher Gemeinschaft wählend, von der „Heils- und Gnadenanstalt" gesprochen, „die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann, weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann".[9] Den katholischen Christen sollte kein törichter Spiritualismus und Supranaturalismus davon abhalten, das Zutreffende dieser Charakterisierung seiner Kirche zu erkennen. Karl Neundörfer ist hier vorangegangen. Allerdings ist ein Vorbehalt zu machen, wenn Neundörfer es als möglich und wünschenswert hinstellt, daß die Masse sich „von der Religion organisieren lasse, ohne ihre Eigenständigkeit zu opfern". Die Kirche Christi hat gegenüber den in der Vermassung dahintreibenden Menschen niemals bloß die Aufgabe, sie

[8] *Max Scheler,* Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926, 71ff.

[9] *Ernst Troeltsch,* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 1912, 967; vgl. auch *Adolf Harnack,* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Auflage 1910, III. 903.

zu organisieren, sondern sie zu erziehen auf Christus hin. Und worin besteht die „Eigenständigkeit" der Masse? Sieht man, wie oben dargelegt wurde, das konstitutive Merkmal der Vermassung in der — im extremen Fall bis auf Null zurückgehenden — Verringerung der persönlichen Verantwortungsbereitschaft, so kann selbstverständlich nicht davon die Rede sein, diese Einstellung als „Eigenständigkeit" der Masse unverändert zu lassen, wenn sie dem christlichen Leben zugeführt werden soll. Hier würde uns Neundörfer der Sache nach ohne Zweifel zustimmen. Aber sein Begriff der Masse und ihrer „Eigenständigkeit" ist nicht hinreichend geklärt, und seine oben zitierte Formulierung ist mißverständlich. Die Kirche ist zur Massenseelsorge bestimmt und befähigt. In diesem Sinn konnte Neundörfer mit Recht schreiben: „Die Kirche ist ihrem Wesen und Willen nach Massenorganismus." Sie ist *nicht nur* das, aber sie ist das *auch*. Das volle Wesen der Kirche — soweit wir auf Erden dieses Mysterium erfassen können; denn die Kirche Christi ist nicht weniger Mysterium als die Inkarnation — erschließt sich nur in einer theologischen Betrachtung. In sie müssen auch soziologische Blickweisen einbezogen werden. Dann aber mag es erlaubt sein, mit aller Sachlichkeit auch Bezeichnungen wie Massenkirche und Massenheilsanstalt anzuwenden, um den Unterschied der katholischen Kirche gegenüber allen exklusiven Gruppenbildungen und esoterischen Religionsgemeinschaften herauszustellen. Die Kirche ist durch ihr Wesen, wie es die Dogmatik beschreibt, befähigt, die Massen zu erfassen. Das aber ist die notwendige Voraussetzung für die *Ent*massung durch Erziehung. Wer die Massen nicht erfaßt, kann sie auch nicht erziehen.

Freilich sind mit jenen dogmatischen Grundlagen der Massenkirche auch Gefahren verbunden. Wenn die fides implicita genügt, macht sich bei den Menschen von geringer intellektueller Bildung leicht der Aberglaube breit, in seltsamen Vermischungen mit christlichen Glaubensanschauungen. Allzu leicht schieben sie die Verantwortung für ein vollständigeres und klareres Glaubenswissen auf die Seelsorger, auf die Männer des kirchlichen Lehramtes und auf die katholischen „Gebildeten". Die Gebildeten aber, die doch dank ihrer allgemeinen intellektuellen Bildungsfähigkeit und äußeren Bildungsmöglichkeiten zu einem entwickelteren Glaubenswissen fähig wären, geben sich vielfach denkfaul mit einem recht primitiven Mindestmaß religiösen Wissens zufrieden. Weiter: in der Möglichkeit des beliebig oft wiederholbaren Empfanges des Bußsakramentes liegt für viele die Versuchung, der Pflicht sittlicher Besserung sich zu entziehen und doch oft wieder in den „Stand der Gnade" zu kommen. Drittens: mit der Überzeugung von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato ist gar leicht verbunden die Neigung, die Verantwortung für eine möglichst gute religiöse Disposition abzuschieben auf den genauen äußeren Vollzug der Sakramente, da sie ja aus sich wirksam sind, eine Anschauung und Praxis, die dann auch auf die Sakramentalien und mancherlei religiöse Bräuche übertragen wird.

Endlich: die Lehre von der Gnadengemeinschaft mit den großen Heiligen kann sich leicht so auswirken, daß viel mehr ihre Fürbitte angerufen als ihre Nachfolge ernsthaft angestrebt wird.

Solche Gefahren sind in der Kirche immer mehr oder weniger aktuell gewesen. In besonderem Maß wurden sie Wirklichkeit, nachdem die Kirche des Mittelalters ganze Völker und Stämme durch Kollektivbekehrungen aufgenommen und in der Frömmigkeitspraxis das Sakraments- und Sakramentalienwesen sowie die Heiligenverehrung sich weit entfaltet hatten. Man muß Luther zugestehen, daß ihn neben eigenen religiösen Erschütterungen auch der schmerzliche Anblick eines vermaßten, veräußerlichten und verantwortungsscheuen Christentums zu seiner Reformpredigt veranlaßt hat. Aber gerade protestantische Theologen haben ausgeführt, daß Luther durch die Ablehnung oder Umdeutung der genannten dogmatischen Lehren und sakramentalen Einrichtungen die Grundlagen der Volkskirche erschüttert oder, wie Harnack sich ausdrückte, „ohne Rücksicht auf die Schwachen“ zerschlagen hat.[10]

Diese religionssoziologischen Konsequenzen der reformatorischen Lehre können hier nicht ausführlich dargelegt werden. Nur die Hauptlinien seien skizziert: Wenn nur diejenigen wirklich Gläubige sind, denen im Vertrauen auf Christi Kreuzestod das Gewißheitserlebnis ihrer Rechtfertigung zuteil wird, wenn die Beichte kein moralisch sicherer Weg zur häufigen Sündenvergebung ist, wenn ferner die von Luther noch beibehaltenen Sakramente der Taufe und des Abendmahles nur wirken gemäß dem Grad der aktuellen Andacht und subjektiven, religiös-sittlichen Disposition von Spender und Empfänger, wenn endlich, zwar noch nicht konsequent von Luther,[11] aber von vielen protestantischen Theologen um so konsequenter, die Lehre von einer wirksamen Gnadengemeinschaft aller Erlösten verworfen wird und jeder Mensch sich im Grunde allein vor Gott hingestellt sieht — dann kann die Kirche nicht mehr in dem Maß wie vordem eine Volks- oder Massenkirche sein für die Vielen, die geistig unselbständig, schwach und anlehnungsbedürftig sind. Dann ist zwar die Gefahr der Vermassung weitgehend aus der Kirche gebannt, aber zugleich sind die Massen der religiös-sittlichen Verwahrlosung preisgegeben.

Die katholische Bewegung im Reformationszeitalter hat sich unter Führung der Jesuiten gegen solche Verengung der Kirche gewandt. Dabei hat man begreiflicherweise den Nachdruck auf *die* kirchlichen Lehren und Einrichtungen gelegt, die es den Verantwortungsschwachen und Anlehnungsbedürftigen einigermaßen leicht machen, in und mit der Kirche zu leben. In der Seelsorge wurde betont, daß, die Kenntnis weniger christlicher Kernwahrheiten vorausgesetzt, der bereitwillige Gehorsam, implicite alles zu

[10] A.a.O. 686.

[11] Über die mit der katholischen Auffassung noch gemeinsamen Elemente der Lehre von der Communio sanctorum bei Luther vgl. z. B. *Paul Althaus,* Communio sanctorum. 1929.

glauben, was die Kirche lehrt, schon genügt. Man dringt auf die häufige Beichte, weil sich viele so ohne große sittliche Anstrengungen von ihren Sünden frei machen können. Der häufige Kommunionempfang wird jetzt auch den Durchschnittschristen sehr empfohlen mit der Begründung, daß die Sakramente ja eine objektive Wirkkraft in sich tragen und daß schon ein Minimum an seelischer Vorbereitung zu ihrer Gültigkeit und Wirksamkeit genügt. Mit großem Eifer weisen die Seelsorger jetzt hin auf die Möglichkeit, aus dem reichen Gnadenschatz der Heiligen durch deren Anrufung und durch die Ablaßzuwendung der Kirche Gnade und Nachlaß der Sündenstrafen zu gewinnen. Das Christentum wird gegenüber dem Rigorismus der Reformatoren wieder leicht gemacht — in der Volksseelsorge und in der Heidenmission. Was Novalis in seinem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" von den Jesuiten sagt, trifft auch auf viele andere Seelsorger und Missionare zu: „Was in Europa verloren war, suchten sie in den anderen Weltteilen ... vielfach wiederzugewinnen ... Sie blieben in den Bemühungen nach Popularität nicht zurück."

## III

Solches Lob auf die Volkstümlichkeit und massenerzieherische Wirksamkeit der katholischen Kirche wird vielfach von nichtkatholischen Stimmen ausgesprochen, freilich meistens nicht so uneingeschränkt wie bei Novalis. Vor einigen Jahrzehnten schrieb Jules Payot: „Die katholische Kirche wird durch die Beichte und durch die Leitung der Gewissen mit den tiefsten Wahrheiten der praktischen Psychologie bekannt und entwirft nun eine breite Straße für jene Herde der Drahtpuppen, unterstützt die Schwachen, wenn sie schwanken, und drängt nach einer deutlich einheitlichen Richtung hin jene Menge, die sonst, unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit, auf den Standpunkt des Tieres hinabgesunken oder auf diesem Punkte geblieben sein würde."[12] Soll man das als Lob oder als Tadel verstehen? Auch Goethe hat den erzieherischen Einfluß der katholischen Kirche auf die Massen gewürdigt, aber er glaubte doch, wie Eckermann (unter dem 11. März 1832) berichtet, ihr einen schweren Vorwurf machen zu müssen: „Die Kirche hat die Freiheit des christlichen Gewissens verraten; erfüllt von falschem Mitleid mit den Massen, denen die Nachfolge Christi zu schwer wird, hat sie die erhabenen Forderungen seines Evangeliums umgedeutet und leichter gemacht. Die Herrschaft über die Massen geht ihr über die Reinheit des Evangeliums."

Diese Auffassung des Wirkens der Kirche hat in der Legende vom Großinquisitor in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasoff" eine eindrucksvolle künstlerische Gestaltung gefunden: Jesus Christus hat einst aufgerufen zu seiner Nachfolge auf dem schmalen Weg durch die enge Pforte. Aber nur

[12] *Jules Payot*, Erziehung des Willens. 1893. Deutsche Ausgabe von T. Voelkel, 3. Auflage 1910, 136.

sehr wenigen ist diese Nachfolge möglich. Viele können auf diesem Weg gar nicht gehen. Sie müßten verzweifeln, wenn nicht menschenkundige Kirchenmänner wie der Großinquisitor das Evangelium Christi den Massen angepaßt hätten. So spricht der Großinquisitor zu Jesus Christus, der, wie diese Legende erzählt, im 16. Jahrhundert wieder auf die Erde gekommen ist: „Du hast dich in den Menschen getäuscht. Du dachtest von den meisten zu hoch. Was geschieht mit den Millionen, die dir auf dem schmalen Weg gar nicht folgen können? Um ihretwillen haben wir dein Werk verbessert, und sie sind froh, daß wir sie führen auf einem bequemen Weg.“ —

Gegenüber dieser verbreiteten Auffassung ist es nun gut, einmal das Evangelium selber aufzuschlagen. Ist im Evangelium kein Platz für die Menge der Verantwortungsschwachen und Anlehnungsbedürftigen? Ohne Zweifel wurden die hohen Forderungen der Bergpredigt nur von wenigen begriffen und annähernd verwirklicht. Nicht einmal die Apostel waren sogleich fähig dazu, geschweige denn die großen Scharen, die Jesus zuströmten. Dennoch hat er sie nicht von sich gestoßen, sondern gesagt: „Mich erbarmt des Volkes“ (Mt 15, 32); denn sie sind „wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (Mt 9, 36). „Ich bin gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war“ (Lk 19, 10). „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“ (Mt 9, 12; Mk 2, 17). Er wollte „das geknickte Rohr nicht zertreten und den glimmenden Docht nicht auslöschen“ (Is 42, 3; Mk 12, 20). Seine Kirche sollte nach seinem Willen und nach seinen eigenen Worten sein wie ein Feld mit Weizen und Unkraut, wie ein Netz mit guten und schlechten Fischen. Die unwissende, wankelmütige Menge hat er ins Gottesreich eingeladen und auch für die, die „nicht wissen, was sie tun“ (Lk 23, 34), sein Erlöserblut vergossen. Er hat sich nicht, wie der Atheist Iwan Karamasoff durch den Mund des Großinquisitors behauptet, in den Menschen getäuscht. Seine Kirche ist nicht erst nachher durch kluge Kirchenmänner zu einer Kirche für die Massen gemacht worden, sondern er selbst hat sie dazu bestimmt, und schon Paulus hat in seinen Briefen gefordert, auf die „Schwachen“ in den ersten christlichen Gemeinden Rücksicht zu nehmen.

Im Einklang mit diesem Grundzug des Evangeliums sieht katholisches Denken in den oben besprochenen dogmatischen und sakramentalen Grundlagen der Volks- oder Massenkirche nicht erst nachträglich eingeführte Rechtfertigungen und Hilfsmittel der kirchlichen Massenpädagogik, sondern auf Jesus Christus selbst zurückgehende Lehren und Einrichtungen. Protestantisches Glaubensverständnis sieht darin folgenschwere Veränderungen des Evangeliums. Wieweit diese verschiedenen Auffassungen der Botschaft und Stiftung Jesu Christi sich auf exegetische und geschichtliche Beweise stützen können oder unbeweisbare Glaubenssache sind, das soll hier nicht ausgeführt werden. Katholisches Glaubensverständnis ist Voraussetzung unserer Überlegungen.

Sehen wir also die Kirche durch ihren gottmenschlichen Stifter selbst be-

auftragt und durch ihn selber in der beschriebenen Weise befähigt, den Schwachen, Mühseligen und sehr Führungsbedürftigen das Evangelium zu verkünden und sie in der christlichen Gnadengemeinschaft zu halten und zu tragen, so darf uns das doch nicht die ernsten Gefahren der Massenseelsorge übersehen lassen. Es gibt von Gott erlesene Seelen, die zu den steilen Pfaden heroischer Christusnachfolge, des durch Spekulation oder Kontemplation vertieften Glaubensverständnisses und der mystischen Gotteserfahrung berufen sind und nicht durch die Maßnahmen der kirchlichen Massenseelsorge daran gehindert werden dürfen. Ihnen hat Jesus Christus geboten: „Wer es fassen kann, der fasse es!" (Mt 19, 12). Und lassen sollen sie es nur, wenn drängende Not hilfsbedürftiger Mitmenschen sie von den steilen Pfaden herabruft. Ferner dürfen die breiten Massen des Kirchenvolkes nicht in ihrer Verantwortungsschwachheit und Unselbständigkeit sich vorbehaltlos bestätigt fühlen durch das pädagogische Eingehen der kirchlichen Erzieher auf sie. Was Notbehelf ist, darf nicht als Ideal angesehen werden. Die besprochenen dogmatischen Grundlagen der Massenseelsorge enthalten nur Mindestforderungen zu einer elementaren Kontaktherstellung mit dem übernatürlichen Leben, das die Kirche vermittelt; sie bringen noch nicht die Fülle dieses Lebens. Jesus Christus aber hat gesagt: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Jo 10, 10). Es ist wohl angebracht, einmal zu überlegen, ob nicht in der Reaktion gegen Luthers Lehre von der unsichtbaren Kirche, darin „der rechten Christen wenig" sind, die katholische Seelsorge manchmal zu sehr in die Breite und zu wenig in die Tiefe zu wirken bestrebt war.[13]

Die mit dem Auftrag der Massenseelsorge immer verbundenen Gefahren der Einebnung christlicher Hochziele und der Vernachlässigung der Selbstverantwortlichkeit sind besonders groß in unserem Zeitalter einer allgemeinen Vermassung des Lebens, der Zusammenballungen angewachsener Bevölkerungsmengen, der mechanistischen öffentlichen Meinungsbildung und der unvermeidlichen bürokratischen Lenkung aller großen Sozialgebilde, auch der religiösen. K. Rahner hat auf das Zunehmen einer verantwortungsscheuen, kollektivistischen Kirchenwilligkeit unter den katholischen Christen hingewiesen.[14] Er führt aus: Heute ist leicht ein Zustand der Kirche denkbar, bei dem innerhalb der Mauern alles „klappt". Bei vielen Katholiken findet sich eine bemerkenswerte Art von Kirchenwilligkeit. Man ist, auch in Fragen, über die man in gewissenhafter Überlegung selbst entscheiden könnte, gerne bereit, kirchenamtliche Weisungen einzuholen und zu befolgen, weil einem damit auch ein Stück Verantwortung abgenommen wird. Auch für große, feierliche Gottesdienste und kirchliche Kundgebungen

[13] Obwohl z. B. auch gerade wieder die Jesuiten, von deren Wirken in die Breite oben die Rede war, durch die Exerzitien auf intensive Weise eine innerlich vertiefte und selbständige Elite heranbildeten; und keineswegs die Jesuiten allein.

[14] *Karl Rahner*, Der Einzelne in der Kirche, in dieser Zeitschrift 139 (1946/47) 260.

sind viele leicht zu haben. — Gewiß darf solchen Veranstaltungen nicht jeder religiöse Wert abgesprochen werden. Es kann ja dabei sich ereignen, was Maria Stuart in Schillers Drama (V, 7) sagt: „Wo Tausende anbeten und verehren, da wird die Glut zur Flamme, und beflügelt schwingt sich der Geist in alle Himmel auf.“ Das ist, wie es in Stefan Georges Gedicht auf Papst Leo XIII. heißt, die „tausendköpfige Menge, die schön wird, wenn das Wunder sie ergreift“. Aber solche Verwandlung der breiten Menge ist nicht garantiert durch noch so geschickte Organisationskünste. Vor hundert Jahren schrieb Lacordaire in den „Briefen über das christliche Leben“: „Die Menge ist niemals groß durch sich selber, sie ist es nur durch eine Emanation von oben; zieht sie sich vom Himmel zurück, so fühlt sie nur mehr die Erde unter ihren Füßen.“[15] Nur das „Wunder“, nur der „Himmel“, d. h. nur der wirkliche Kontakt mit der Sphäre des Heiligen, der auch in der Gemeinschaft sich in jedem einzelnen Herzen eigens vollziehen muß, bewahrt jeden von uns auf die Dauer davor, in der Masse aufzugehen und mit ihr herabzusinken auf das Niveau verantwortungsfreien Denkens, Wertens und Handelns, auf dem sie sich nicht erziehen, sondern nur organisieren läßt. Das wäre dann kein christliches Kirchenvolk mehr, sondern ein Termitenhaufen.

Die Kirche Christi ist ihrer Bestimmung nach keine esoterische Religionsgemeinschaft, keine Elitekirche. Aber *in* der Kirche muß es christliche Eliten von Betern und Büßern, Gottesgelehrten und Sehern, Propheten und Hirten geben. Das sind keine Eliten, die sich vornehm-selbstgerecht abschließen von einer Massa damnata oder sich nach der Art von Dostojewskis Großinquisitor begnügen, die Masse der Durchschnittschristen bloß äußerlich zu lenken und sie mit dem billigen Glück eines von aller Selbstverantwortlichkeit befreiten Gewissens zu befriedigen. Es sind von Gottes Gnade gerufene Eliten, die den Vielen dienen durch das überaus mühselige Werk wirklicher Erziehung; durch den im Geist Jesu Christi immer wieder erneuerten Versuch, die einzelnen aus der Vermassung herauszulösen, sie fähig und willig zu machen zu christlicher Verantwortung.

Christliche Eliten sind nur dann christlich, wenn sie außer der Selbstverantwortung auch solidarische Mitverantwortung bereitwillig tragen. Der Grad der Christlichkeit eines Menschen wird in erster Linie nicht bestimmt durch die Fülle seiner Einsichten in die göttlichen Dinge und auch nicht durch die Härte seiner asketischen Übungen, sondern durch die Bereitschaft, die Liebesbewegung des allgütigen, in Jesus Christus sich zu den Schwachen, Hinfälligen und Haltlosen herabneigenden Gottes mitzuvollziehen. Diese Bereitschaft wird um so größer sein, je mehr damit das demütige Bewußtsein verbunden ist, daß auch denen, die andere führen, leiten und stützen, (1 Kor 4, 7) gesagt ist: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?“

[15] *Henri Lacordaire*, Briefe über das christliche Leben. Deutsche Ausgabe 1922.

# Zur Gewerkschaftsfrage heute

OSWALD VON NELL-BREUNING

Nachstehender Aufsatz soll den Anfang einer Reihe von Beiträgen bilden, in denen wir versuchen wollen, etwas zur Klärung einiger im deutschen Katholizismus brennenden Fragen beizutragen. Selbstverständlich maßen sich weder Schriftleitung noch Mitarbeiter an, in einer dieser Fragen etwas zu entscheiden; das steht ihnen nicht zu. Wir glauben, das Unsrige getan zu haben, wenn wir sachlich fundierte *Beiträge zur Aussprache* bringen. Die Schriftleitung

## Die Einheitsgewerkschaft

### ... *als Ziel*

In den Jahren des Naziterrors haben die christlichen Bekenntnisse gelernt, über das, was sie trennt, das Gemeinsame nicht zu vergessen; die gemeinsame Not ließ sie Zwistigkeiten vielerlei Art begraben und alle Kräfte zusammenfassen, um dem gemeinsamen Gegner zu widerstehen. Ähnliches vollzog sich im gewerkschaftlichen Raum. Da aber die Gewerkschaften — anders als die unter aller Beengung und Bedrängung noch legal fortbestehenden Kirchen — aufgelöst waren und infolgedessen gewerkschaftliche Verbundenheit nur illegal und daher nur im geheimen und verborgenen aufrechterhalten werden konnte, wußten nur wenige Eingeweihte um das, was sich vollzog und was sich vorbereitete. So kam es, daß, als nach dem Zusammenbruch die Besatzungsmächte zunächst nur die Gründung von Einheitsgewerkschaften zuließen, der Eindruck entstehen konnte, hier werde der deutschen Arbeiterbewegung, die man nicht anders als in der Gestalt der Richtungsgewerkschaften kannte, von außen her eine ihr wesensfremde Form aufgezwungen.

Diese irrige Meinung, die in den ersten Jahren weit verbreitet war und im Schrifttum ihren Niederschlag fand, ist auch heute noch hie und da anzutreffen. Die führenden Männer der Einheitsgewerkschaft empfinden das als verletzend. Man muß Verständnis dafür haben, wenn sie sich gegen die Auffassung wehren, der Wandel von den Richtungsgewerkschaften zur Einheitsgewerkschaft sei ihnen wider Willen aufgezwungen worden, da tatsächlich das, was die Besatzungsmächte wollten bzw. allein gestatteten, genau den Absichten entsprach, zu denen sich die deutschen Gewerkschaftsmänner selbst in der Zeit der Illegalität durchgerungen hatten. Ja, das Streben, die Spaltung in Gewerkschaften verschiedener „Richtung" zu überwinden, hatte sich schon in der Weimarer Zeit geltend gemacht; es wurde durch den Naziterror nicht so sehr geweckt als vielmehr nachdrücklich verstärkt.

## ... *und in der Verwirklichung*

Ist das Ziel, in der Bundesrepublik Deutschland eine einheitliche Gewerkschaftsbewegung — etwa nach angelsächsischem Vorbild — zu schaffen, wirklich erreicht worden? Kein Zweifel kann sein, daß (wenigstens zunächst) die vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus bestandenen Richtungsgewerkschaften nicht wieder aufgelebt sind. Statt dessen wurde eine einheitliche Gewerkschaftsorganisation ins Leben gerufen, in der Arbeitnehmer aller weltanschaulichen Überzeugungen nicht nur Raum haben, sondern eine Heimat finden sollten. Allerdings zeigte sich bald, daß eine die Kommunisten einschließende Einheit nicht möglich war. So kam es Ende 1949 in London zur Sprengung des stark unter kommunistischem Einfluß stehenden Weltgewerkschaftsbundes und zur Gründung des IBFG (Internationaler Bund freier Gewerkschaften), in dessen Namen das Wort „frei" die Absage an den kommunistischen Terror besagt.[1] Die im DGB zusammengeschlossenen Einheitsgewerkschaften der Bundesrepublik standen und stehen noch vor der sehr schwierigen, um nicht zu sagen, unlösbar schweren Aufgabe, sich der *kommunistischen Unterwanderung* zu erwehren, ohne doch den Charakter der Einheitsgewerkschaft einzubüßen und wider Willen zur Richtungsgewerkschaft zu werden. Glücklicherweise besteht in der Bundesrepublik Deutschland nicht die gleiche Anfälligkeit für den Kommunismus wie in Frankreich und Italien; wären die Kommunisten nicht so hervorragend geschult und so außerordentlich aktiv, könnte man die Frage vielleicht als in der Bundesrepublik nicht allzu bedeutsam beiseite schieben. Immerhin bedarf es einer ständigen Wachsamkeit gegen Infiltrationen; unermüdlich müssen Versuche der FDGB-Gewerkschaften, zweideutige „Kontakte" aufzunehmen, abgewehrt werden. Diesbezüglich liegen klare Entschließungen der obersten gewerkschaftlichen Instanzen vor; gegen Abweichungen, die namentlich in einzelnen Gewerkschaften immer wieder einmal vorkommen, wird ebenso regelmäßig von oben immer wieder eingeschritten.

Keinem von all denen, die in den Jahren der Illegalität die Einheitsgewerkschaft vorbereitet und nachher sie verwirklicht haben, war es darum gegangen, ein Sammelbecken zu schaffen, das kommunistischen Hechten Gelegenheit bieten sollte, sich unter nichtkommunistischen Karpfen zu tummeln. Erwies es sich als unmöglich, Kommunisten unbeschränkte Betätigungsfreiheit im Rahmen der Einheitsgewerkschaft zu gewähren, so bedeutete das für sie kein Scheitern ihres Vorhabens. Als wirklichen und ernsten Fehlschlag dagegen mußten sie es empfinden, daß die erstrebte Vereinheitlichung von Arbeiter- und Angestelltengewerkschaften und darüber hinaus die Einbeziehung der Beamtenschaft in eine alle Arbeitnehmer umfassende

[1] In der SBZ bezeichnet sich umgekehrt die SED-istisch-kommunistische Gewerkschaftsorganisation als „frei"; im Sprachgebrauch totalitärer Systeme erleiden eben viele Wörter einen Bedeutungswandel zum Gegenteil dessen, was sie ursprünglich bezeichnen.

Organisation nur unvollkommen gelang. Wieweit eine Nivellierung des bei uns überkommenen und tief in unseren Vorstellungen verwurzelten, dem Amerikaner dagegen völlig unverständlichen Unterschieds von Arbeitern und Angestellten begrüßenswert wäre oder nicht, braucht an dieser Stelle nicht behandelt zu werden. Ebenso bedarf es hier keines Eingehens auf die vielfältige Problematik gewerkschaftlicher Organisation der Beamtenschaft, insbesondere der Beamten im engeren Sinn, das ist der Hoheitsbeamten. Hier kommt es nur auf die Feststellung an, daß die Bemühungen, eine Einheitsgewerkschaft von Arbeitern, Angestellten und Beamten zu schaffen, zwar zu einem Teilerfolg geführt haben, letztlich aber gescheitert sind. Erhebliche Teile der Angestelltenschaft bevorzugen eigene Angestelltengewerkschaften; ein sehr beachtlicher Teil der Beamtenschaft, an erster Stelle natürlich der Hoheitsbeamten, aber auch der sogenannten Betriebsbeamten (z. B. bei Bahn und Post) lehnt gewerkschaftliche Organisation grundsätzlich ab und organisiert sich in Beamtenverbänden nichtgewerkschaftlichen Charakters.

### *Die „Einheit"*

So hat sich der Gedanke einer Einheitsgewerkschaft von Arbeitern, Angestellten und erst recht Beamten von Anfang an nicht voll verwirklichen lassen. Anders der Gedanke der Einheitsgewerkschaft im Gegensatz zu Richtungsgewerkschaften, der sich — organisatorisch gesehen — wenigstens zunächst einmal voll durchgesetzt hat.

„Organisatorisch gesehen", das will sagen: neben den Einheitsgewerkschaften, die sich 1949 zum DGB zusammenschlossen, bestanden keine konkurrierenden Richtungsgewerkschaften. Das ist der Zustand, der in der Bundesrepublik bis zur Wiederbegründung Christlicher Gewerkschaften im Herbst 1955, beziehungsweise bis zur Eingliederung des Saarlandes mit seinen dort bestehenden Christlichen Gewerkschaften bestand. Richtet man das Augenmerk jedoch nicht auf den äußeren organisatorischen Befund, sondern auf die *tatsächliche Haltung* der Gewerkschaften, so muß man auf Grund der inzwischen gemachten Erfahrungen eingestehen, daß die Aufgabe, wie die Gründer sie sich gestellt hatten, nicht oder jedenfalls nicht ausreichend gelöst ist.[2]

Einer der gewichtigsten Gründe, weshalb die Einheitsgewerkschaft sich nicht von Anfang an als ein so überzeugender Erfolg erwies, daß der Versuch unbestritten als geglückt angesehen werden könnte, dürfte darin bestehen, daß sich die maßgeblichen Traditionsträger des Gedankenguts der einstigen christlichen Gewerkschaften 1945 zum großen Teil der Politik zu-

[2] Bei allen nachstehenden Überlegungen scheidet *eine* der im DGB zusammengeschlossenen Gewerkschaften aus: die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW). Die GEW ist weder weltanschaulich neutral noch will sie es sein. Sie betreibt Schulpolitik und setzt sich dabei offiziell und eindeutig für eine den Forderungen der Kirche stracks zuwiderlaufende Richtung ein. Vgl. „Kulturautonomie schützt Hessen vor Konfessionsschule", in: *„Welt der Arbeit"*, Beilage „Stimme der Arbeit aus Hessen", Nr. 27, 5. 7. 1957.

wandten, wo sie wichtige Stellungen einnahmen, damit aber der gewerkschaftlichen Arbeit verlorengingen. Wenige Wochen vor seinem Tod hat Hans Böckler dem Verfasser dieses Aufsatzes seine schmerzliche Enttäuschung darüber ausgesprochen, daß nur so wenige der früheren christlichen Gewerkschaftler ihm beim Aufbau der Einheitsgewerkschaft zur Seite gestanden hätten; er war sich völlig klar darüber, daß infolgedessen entgegen seinen eigenen Absichten die Einheitsgewerkschaft Schlagseite bekommen hatte. — Vielerorts hat weiterhin der Einfluß des Klerus gerade die glaubensstarken und kirchentreuen katholischen Arbeitnehmer vom Beitritt zur Gewerkschaft oder doch vom aktiven Einsatz in der Gewerkschaft zurückgehalten. Indem wir abwarteten, ob die neue Einheitsgewerkschaft „ohne uns" den rechten Weg nehmen würde, um uns, wenn sie die Bewährungsprobe bestanden hätte, ihr anzuschließen, haben wir das ohnehin vorhandene Übergewicht der Sozialisten in der Gewerkschaftsbewegung noch verstärkt. Daß die Gewerkschaften zunächst einmal „ohne uns" *unseren* Weg einschlagen sollten, hieß eine Vorleistung verlangen, mit der sie überfordert waren.[3]

Insgesamt hat man in den Jahren nach 1945 die Aufgabe, die man sich gestellt hatte, *zu leicht* genommen. So hat man, ohne sich viel Gedanken zu machen, die neue Einheitsgewerkschaft kurzerhand nach dem Modell der alten Richtungsgewerkschaften organisiert. In vielen Stücken war das zweifellos richtig, und es kam etwas anderes gar nicht in Frage. Aber es war eben doch unzureichend. Wenn sich der Mitgliederbestand der Gewerkschaften aus Anhängern verschiedener Weltanschauungen zusammensetzt, ist die *demokratische Willensbildung* der Gewerkschaft eine sehr viel schwierigere Aufgabe, als wenn alle Mitglieder sich zur gleichen Weltanschauung bekennen. Diese Schwierigkeit wurde bei der Gründung der Einheitsgewerkschaft nicht erkannt oder jedenfalls bei weitem unterschätzt. Man verließ sich darauf, Einsicht und guter Wille würden ohne institutionelle Sicherungen ausreichen, um die Einheitsgewerkschaft einen Weg finden zu lassen, den alle ihre Mitglieder ungeachtet ihrer unterschiedlichen weltanschaulichen Überzeugungen gemeinsam gehen könnten. Diese Erwartung war zu hoch gespannt und konnte sich daher nicht oder doch nur in unbefriedigendem Maß erfüllen.

Es sind zwei Gruppen der Gewerkschaftsmitglieder, die von verschiedenen weltanschaulichen Ausgangspunkten herkommen: eine die ganz überwiegende Mehrheitsgruppe, die sich selbst als *sozialistisch* bezeichnet, und eine Minderheitsgruppe, die sich als christlich, richtiger als *christlich-sozial* bezeichnet und damit zu verstehen gibt, daß ihr gesellschaftliches Ordnungsbild im Rahmen eines Gesamtbildes der Welt steht, das mehr als nur das

[3] In seiner Predigt am Vorabend des 1. Mai 1950 hat Kardinal *Frings* eine weitblikkendere Haltung eingenommen: ohne der Einheitsgewerkschaft Vorschußlorbeeren zu erteilen, forderte er die katholischen Arbeiter „zur Mitgliedschaft *und Mitarbeit*" (Hervorhebung vom Vf.) in ihr auf. Wäre diese Haltung allgemein von den Seelsorgern geteilt worden, hätte vieles glücklicher laufen können.

diesseitige Leben umfaßt, ja dessen wesentlicher Gehalt jenseits des Lebens liegt, das mit dem leiblichen Tode endet. Wären beide Gruppen, die sich als sozialistisch und die sich als christlich-sozial bezeichnende, je in sich geschlossen und handelte es sich um zwei klar umrissene Ordnungsbilder, die sich möglicherweise nur darin unterschieden, daß das eine bewußt darauf verzichtet, die ganze Welt und den ganzen Sinn des Menschenlebens einzubegreifen, während das andere ebenso bewußt allumfassend sein will, so könnte es nicht allzu schwer sein, Klarheit darüber zu schaffen, ob sie sich nur durch den verschiedenen Umfang dessen, was sie beinhalten oder zu beinhalten beanspruchen, unterscheiden oder ob auch in dem, was beide einbegreifen, weltanschaulich bedingte Gegensätze bestehen.

In Wirklichkeit verhält es sich nicht so einfach: die sich als „sozialistisch" bezeichnenden Gewerkschaftsmitglieder bekennen sich zu sehr unterschiedlichen Vorstellungen von Sozialismus und dürften nur darin übereinstimmen, daß sie wohl alle der sozialdemokratischen politischen Partei angehören oder doch nahestehen. Das hat gewiß große praktische Bedeutung. Angesichts der breiten Streuung der Auffassungen, die auch in der sozialdemokratischen Partei selbst besteht, trägt es aber kaum dazu bei, die Auffassungen der sich als Sozialisten bekennenden Gewerkschaftsmitglieder auch nur in sozialpolitischen oder speziell in gewerkschaftlichen Fragen auf einen Nenner zu bringen. Kaum anders verhält es sich auf der christlich-sozialen Seite. Nicht nur, daß auf dieser Seite sowohl katholische als auch evangelische Christen stehen; ebenso schwer dürfte wiegen, daß sich hier alle Schattierungen vom bewußt aus seinem christlichen Glauben lebenden Menschen bis zum bloßen Namens-, Traditions- oder Kirchensteuerchristen finden, solche, die ein christliches Ordnungsbild der Gesellschaft haben oder zu haben wünschen und seine Verwirklichung erstreben, und solche, die von ihrer Gewerkschaft nichts anderes als die Vertretung materieller Interessen erwarten. Viele dieser christlichen (christlich-sozialen) Gewerkschaftsmitglieder werden den politischen Parteien der CDU oder CSU nahestehen, wobei vermutlich kultur- und kirchenpolitische Gesichtspunkte (Schulfrage, Ehegesetzgebung u. dgl. m.) ausschlaggebender sind als die Leitgedanken und Zielsetzungen der christlichen Soziallehre oder gar ein christliches Ordnungsbild der Gesellschaft.

Nur so viel läßt sich mit Sicherheit sagen: weder wird von der einen Gruppe ein scharf umrissenes sozialistisches noch von der anderen Gruppe ein eindeutiges und klares christlich-soziales Ordnungsbild vertreten, die auf ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit geprüft werden könnten; auf beiden Seiten herrscht vielmehr ein großes Maß von Unklarheit, ja Verworrenheit. Die Einheitsgewerkschaften haben nichts getan und tun nichts, um hier Klarheit zu schaffen. Man wird sagen müssen, daß sie es gar nicht können, ja nicht einmal dazu berufen sind. Diese grundsätzliche Klärung muß im außergewerkschaftlichen Raum herbeigeführt werden. Hier hat die Wis-

senschaft eine große Aufgabe. Insoweit es sich um das gesellschaftliche Ordnungsbild der *katholischen* Soziallehre handelt, sind die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes zu beachten und können gegebenenfalls neue Verlautbarungen notwendig werden.

### *Das Grundsatzprogramm des DGB*

Der DGB hat sich nun aber auf seinem Gründungskongreß ein Programm gegeben, das kein bloßes Aktionsprogramm, sondern schon ein echtes *Grundsatzprogramm* ist. Hier kann und muß daher die Frage gestellt und beantwortet werden, ob dieses Programm — gegebenenfalls mit gewissen Vorbehalten — für den gläubigen Katholiken, der auf dem Boden der kirchenamtlichen Soziallehre steht, annehmbar ist oder nicht. Es wäre offenbar für den gläubigen Katholiken unannehmbar, wenn es ein Bekenntnis zu derjenigen *Auffassung der Gesellschaft* enthielte, die Papst Pius XI. in Quadragesimo anno nr. 119 als die sozialistische beschreibt und als mit dem katholischen Glauben unvereinbar bezeichnet, jene aus dem zu Ende gedachten Individualismus sich ergebende Auffassung, wonach die Gesellschaft reine „Nutzveranstaltung" ist, in die der Mensch nur zum Zweck des sachrationalen Vollzuges der Gütererzeugung entweder aus Einsicht in die Zweckmäßigkeit (für ihn selbst!) sich freiwillig einordnet oder notfalls entgegen seinem Willen gewaltsam eingeordnet wird. Einer solchen Gesellschaft liegt kein tieferer Sinngehalt zugrunde; sie kann daher auch keine sittliche Bindung auferlegen, und darum ist in ihr auch kein Raum für eine die Gewissen bindende Autorität und schon gar nicht für eine solche, die als Stellvertreterin Gottes angesprochen werden könnte. Diese Gesellschaft wäre nichts anderes als ein seelenloser Produktionsapparat, dessen Sinn sich darin erschöpft, den Menschen so reichlich mit Sachgütern auszustatten, daß er nach Absolvierung seines Acht- oder Wievielstundentages dank seiner reichlichen Verfügung über materielle Güter ein wirklich freies Leben führen kann. Man kann vielleicht darüber streiten, ob das 1949 in München aufgestellte Programm des DGB eine solche Auffassung der menschlichen Gesellschaft und damit der gesellschaftlichen Wesensanlage des Menschen zwingend ausschließt; daß es sich nicht zu dieser Auffassung bekennt, steht außer jedem Zweifel.

Unzweifelhaft aber hat das Programm eine deutliche Schlagseite zur *dirigistisch* verstandenen Planwirtschaft und zur Sozialisierung. Bedeutet dies, daß das DGB-Programm in einem für den gläubigen Katholiken unannehmbaren Sinn sozialistisch ist? Es läßt sich nicht umgehen, die beiden Punkte Plan-(Zwangs-)wirtschaft und Sozialisierung genauer unter die Lupe zu nehmen.

Die christliche Soziallehre tritt entschieden dafür ein, daß „Wirtschaften" zunächst Sache der privaten Wirtschaftssubjekte ist, der Staat oder allgemeiner die öffentliche Hand jedoch nur insoweit wirtschaften solle, als

durchschlagende Gründe des Gemeinwohls dafür sprechen. Sie gibt also grundsätzlich der — im richtigen Sinn verstandenen — freien Marktwirtschaft den Vorzug und anerkennt ein Recht des Staates zur Reglementierung und erst recht zur Sozialisierung nur in dem Umfang, in dem diese Maßnahmen zur Wahrung des Gemeinwohles erforderlich sind, wobei der schärfere Eingriff nur dann zulässig ist, wenn der mildere nicht ausreicht: Lenkung mit der schweren Hand also erst, wenn abzusehen ist, daß Lenkung mit der leichten Hand nicht oder nicht rechtzeitig oder nicht zuverlässig genug zum Ziele führen wird. Das ist die *grundsätzliche* Seite der Frage. Die Urheber des Münchner Programms glaubten und seine heutigen Verfechter glauben bis zur Stunde, eine verhältnismäßig weitreichende Lenkung nicht allein mit der leichten, sondern auch mit der schweren Hand, sowie Sozialisierung der Grundstoffindustrien und einiger weiterer Schlüsselstellungen der Wirtschaft seien unerläßlich, um einen sozial befriedigenden Ablauf des Wirtschaftsprozesses zu sichern. Diese Ansicht kann heute unbedenklich als überholt bezeichnet werden. Derartig weitgehende Eingriffe sind nicht notwendig; im Gegenteil: ein größeres Maß von Freiheit (selbstverständlich nicht zügellose Freiheit!) wäre der Wirtschaft gerade auch unter sozialer Rücksicht zuträglicher. Die Meinungsverschiedenheit bzw. der Irrtum liegt aber nicht im Grundsätzlichen, am allerwenigsten im Weltanschaulichen, sondern liegt auf *tatsächlichem* Gebiet: wir verfügen heute über ein viel differenzierteres und leistungsfähigeres Instrumentarium an Lenkungsmitteln der leichten Hand, als dies noch vor einigen Jahren oder gar Jahrzehnten der Fall war; dadurch sind Eingriffe mit schwerer oder gar harter Hand, die früher unerläßlich gewesen wären, heute entbehrlich geworden; wir können das, was notwendig ist, heute „eleganter" machen.

In welchem Umfang nichtsdestoweniger auch heute noch Lenkung mit der schweren Hand oder gar Sozialisierung unerläßlich sind, läßt sich mit voller Sicherheit überhaupt nicht entscheiden. Die Wirksamkeit jeder Maßnahme hängt im höchsten Grade davon ab, wie die von ihr Betroffenen reagieren werden; diese aber sind Menschen mit freier Selbstbestimmung, die rational oder auch irrational darauf ansprechen können. Wie in der gesamten Politik, so ist auch in der Wirtschaftspolitik kaum jemals ein vollkommen sicheres Urteil möglich, ob eine Maßnahme zum Ziel führen wird oder nicht, ob ein bestimmtes Mittel, das man einsetzt, ausreichend, unzureichend oder überstark dosiert ist; es gibt stets nur eine mehr oder minder gut begründete Mutmaßung. Nach heutiger bestmöglicher Erkenntnis *überdosiert* das Münchner Programm seine Maßnahmen; diese Überdosierung ist ein sachlicher Irrtum, der dringend der Berichtigung bedarf. Psychologisch wird diese Berichtigung um so leichter zu erreichen sein, je mehr es gelingt, die Gewerkschaften davon zu überzeugen, wie sehr sie hinter dem Fortschritt der wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse, aber auch hinter der Entwicklung in der politischen Partei, der ein so großer Teil ihrer Mitglieder

angehört oder nahesteht, bereits zurückgeblieben sind und Gefahr laufen, völlig den Anschluß an die Entwicklung zu verlieren.[4]

Es ist nicht nur möglich, sondern in hohem Grade wahrscheinlich, daß bei Hans Böckler und anderen, die an der Abfassung des Münchner Programms beteiligt waren, Reminiszenzen eines heute überlebten revisionistisch-marxistischen Sozialismus mitgespielt haben. Entscheidend ist aber nicht, wie etwas in das Programm hineingekommen ist, sondern einzig und allein, was tatsächlich im Programm steht; denn nur der Inhalt des Programms ist maßgebend. Was im Münchner Programm des DGB steht, ist zum Teil irrig und bedarf darum der berichtigenden Abänderung; zur neoliberalen Orthodoxie steht es in grundsätzlichem Widerspruch; ein grundsätzlicher Widerspruch zur katholischen Soziallehre besteht nicht.[5] Immerhin hätte eine stärkere Beteiligung von Kräften, die in der christlichen Soziallehre wurzeln und daher von Haus aus der staatlichen Wirtschaftstätigkeit und namentlich der Sozialisierung kritischer gegenüberstehen, mit großer Wahrscheinlichkeit die Schiefheit und heute immer mehr fühlbare Rückständigkeit des Münchner Programms verhüten oder jedenfalls mildern können.

### *Um die geistigen Grundlagen*

Offenbar hat man bei der Gründung der Einheitsgewerkschaft und hat auch ein so überlegener Mann wie Hans Böckler nicht erkannt, wie notwendig es war, die verschiedenen *geistigen Ausgangspunkte,* von denen man herkam, zu klären. So fehlte es den einzelnen an Klarheit über ihre eigene Position; noch viel mehr fehlte Klarheit über die Position des oder der anderen. Man glaubte, mit dem gesunden Menschenverstand und ein paar hausbakkenen Parolen auszukommen; man beruhigte sich vorschnell mit der nahezu vollständigen Übereinstimmung im Vordergründigen und unterschätzte bei weitem die Bedeutsamkeit der weltanschaulichen Hintergründe, die man irrtümlicherweise glaubte sozusagen ausklammern zu können.

Obschon acht Jahre zurückliegen, sind mir die *Aussprachen* noch in leb-

---

[4] Vgl. *Georg Kanthak,* Die DGB-Wirtschaftsuhr ist stehen geblieben, in: *Die andere Seite,* Februar 1956, S. 3—7. („Die andere Seite" ist ein von sozialistischen Gewerkschaftern herausgegebenes „Diskussionsorgan für Gewerkschafter", in mancher Hinsicht das Gegenstück auf sozialistischer Seite zu den von der Christlich-sozialen Kollegenschaft getragenen, gleichfalls in grüner Farbe erscheinenden „Gesellschaftspolitischen Kommentaren".)

[5] Wenn die Gewerkschaften bestimmte Sozialisierungsforderungen stellen, stützen sie sie fast ausnahmslos auf die Begründung, die Pius XI. in Q. a. nr. 114 gegeben hat. (Das enthebt selbstverständlich nicht der Notwendigkeit, in jedem Einzelfall sorgfältig zu prüfen, ob dieser Grund auch tatsächlich vorliegt.) Auf den viel umfassenderen Katalog von eine Sozialisierung rechtfertigenden Gründen, den Pius XII. in seiner Ansprache an die Delegierten der italienischen christlichen Arbeitervereine vom 11. 3. 1945 (Utz-Groner Soziale Summe Pius' XII. Nr. 2919) aufzählt, wird kaum je zurückgegriffen; diese Gründe werden im allgemeinen nur zur Rechtfertigung obrigkeitlicher Planungsmaßnahmen, also des weniger tiefen Eingriffs, ins Feld geführt.

hafter Erinnerung, die in Frankfurt/Main zwischen Vertretern der Gewerkschaften und Kreisen aus beiden christlichen Konfessionen über das Verhältnis von Kirche und Gewerkschaft stattfanden. Die Aussprachen verliefen in sehr guten Formen, doch gelang es nur sehr begrenzt, in größere Tiefen vorzustoßen. Auf gewerkschaftlicher Seite bestand die Meinung, die Einheitsgewerkschaft habe kein *weltanschauliches Fundament* und komme ohne ein solches aus, ja sie müsse von einem solchen ausdrücklich absehen. Am Gegensatz zwischen dem kommunistisch beherrschten Weltgewerkschaftsbund, den die im DGB zusammengeschlossenen Gewerkschaften zusammen mit vielen anderen Gewerkschaften der freien Welt gerade verlassen hatten, und dem IBFG, den sie ihm entgegensetzten,[6] konnte leicht gezeigt werden, daß zwischen kommunistischen Gewerkschaften und „freien" Gewerkschaften ein grundlegender weltanschaulicher Gegensatz klafft. Die nicht-kommunistischen Gewerkschaften anerkennen Grundwerte und bauen ihre ganze Tätigkeit auf der Anerkennung dieser Grundwerte auf, die von den kommunistischen Gewerkschaften mit Füßen getreten werden. Mit anderen Worten: sie haben eine Weltanschauung und bekennen sich in Wort und Tat zu ihr. Weiter konnte festgestellt werden, daß der christliche Glaube diese humanitären Grundwerte nicht allein anerkennt, sondern in ihnen die natürliche Grundlage erblickt, auf der die Gnade aufbaut.

Zur weiteren Vertiefung der Frage, wieweit es möglich sei, auf der gewiß schmalen weltanschaulichen Basis, die der „humanitären Konfession" mit den christlichen Konfessionen gemeinsam ist, eine gemeinsame gewerkschaftliche Arbeit aufzubauen, kam es nicht mehr. Das *Dilemma* stellte sich so dar: je schmäler die gemeinsame weltanschauliche Basis (je kleiner die Zahl der übereinstimmend anerkannten Werte), um so enger muß der Wirkungskreis gezogen werden, d. h. um so mehr ist die Gewerkschaft genötigt, sich auf die Vertretung bloß materieller Interessen zu beschränken. Anderseits aber kann es nicht unser Anliegen sein, daß sich die Gewerkschaften ausschließlich als „organisierte Interessentenhaufen" gebärden, und vollends unmöglich ist es, daß wir Christen die Gewerkschaften auf die Vertretung materieller Interessen beschränken, um ihnen dann den Vorwurf zu machen, sie seien Materialisten. Ist die Gewerkschaftsbewegung die stärkste oder gar die tragende Säule der ganzen Arbeiterbewegung, dann muß sie eine Kulturbewegung sein — ganz abgesehen davon, daß Wirtschaft selbst ein Kultursachbereich ist, daß die Gestaltung der Arbeitsbedingungen kein bloßes Oeconomicum, sondern zugleich und in eminenter Weise ein Humanum ist und daß die Herauslösung der Wirtschaft aus dem Gesamtzusammenhang menschlichen Kulturlebens dem christlichen Menschenbild und christlichen Ordnungsbild der Gesellschaft ins Gesicht schlüge.

[6] Vgl. S. 437.

### *Um echte Toleranz*

Die eben erwähnten Frankfurter Gespräche hatten nur örtliche Bedeutung, führten aber immerhin bis an die grundsätzlichen Probleme heran. Bei den später zwischen dem Bundesvorstand DGB unter Zuziehung maßgeblicher Vertreter der Einzelgewerkschaften mit Vertretern der beiden christlichen Bekenntnisse geführten Aussprachen standen organisatorische Probleme im Vordergrund. Wie kann in der Einheitsgewerkschaft *institutionell* gesichert werden, daß eine Minderheit nicht von der Mehrheit überfahren wird? Bemerkenswert dabei war, daß gerade die „christlichen" Vertreter von den Christen in der Gewerkschaft immer als Minderheit sprachen, wogegen von gewerkschaftlicher Seite eingewendet wurde, es verstehe sich doch keineswegs von selbst, daß die Christen immer in der Minderheit seien. Die Forderung des Minderheitenschutzes in den Vordergrund zu schieben, war gewiß nicht glücklich. Im Grunde disqualifizierte man sich damit selbst. Worauf es in Wirklichkeit ankam, war die *Toleranz,* zuerst das rechte Verständnis der Toleranz, dann die Frage, welche Vorkehrungen getroffen werden könnten, welche Einrichtungen allenfalls zu schaffen wären, um unter den tatsächlichen Gegebenheiten die Toleranz üben zu können. Kurz: was hatte man bei Gründung der Einheitsgewerkschaft vorzukehren unterlassen? Welche Lehren waren aus den seither gesammelten Erfahrungen zu ziehen? Wie ließ sich dem, was fehlte, abhelfen?[7]

Bei diesen Aussprachen wurde jeder Gedanke an eine „Fraktionsbildung" nach österreichischem Muster von gewerkschaftlicher Seite auf das entschiedenste abgelehnt; alle Vorschläge und Anregungen in dieser Richtung stießen auf Granit. In der Tat liefe die Fraktionsbildung — jedenfalls wie die Dinge bei uns in Deutschland liegen — darauf hinaus, in die gewerkschaftliche Gesamtorganisation neue Richtungsgewerkschaften *hineinzubauen.* Obendrein wäre die in der Minderheit befindliche Fraktion in keiner Weise davor geschützt, von der Mehrheitsfraktion vergewaltigt zu werden.

Andere Vorschläge zielten darauf ab, die *innergewerkschaftliche Demokratie* zu vervollkommnen, namentlich dadurch, daß auch die Wahlen zu den höheren gewerkschaftlichen Gremien als *Ur*wahlen durchgeführt würden. Dadurch könnte zum mindesten verhütet werden, daß Gruppen, die bei den Wahlen zu den örtlichen Gremien nicht zum Zuge kommen, damit von vornherein von jedem Einfluß auf die Zusammensetzung der Spitzengremien ausgeschlossen sind. Leider wurden keine fertig ausgearbeiteten Ent-

[7] Einzelne „christliche" Vertreter ließen von Anfang an erkennen, daß sie sich von dem Gedankenaustausch nichts versprachen, was die Aussicht auf einen guten Ausgang von vornherein beeinträchtigen mußte. Einer der großen Gewerkschafts-„Bosse" erklärte rundheraus, er verstehe überhaupt nicht, was diese Aussprachen sollten: die Gewerkschaften könnten der Kirche nicht helfen und die Kirche den Gewerkschaften nicht; worüber also rede man? Eine solche Äußerung ist kennzeichnend dafür, wie schwer es ist, sich mit Menschen, die sozusagen von Berufs wegen dem Zweckdenken verhaftet sind, über grundsätzliche Dinge auszusprechen.

würfe für die erforderlichen Satzungsänderungen vorgelegt, so daß es nicht möglich war, dieses gewichtige Anliegen an Hand konkreter Modelle durchzusprechen. Der ultimative Vorstoß einer Gruppe von acht Männern unmittelbar nach der Bundestagswahl 1953, der an den Bundesvorstand DGB Forderungen stellte, die dieser ohne Bruch der Satzung gar nicht erfüllen konnte, bereitete allen Plänen solcher Art ein jähes Ende.[8]

Wieder ein anderer Vorschlag wollte einen *Beraterkreis* beim Bundesvorstand schaffen, dessen Aufgabe es sein sollte, gewerkschaftliche Vorhaben und Maßnahmen auf ihre Vereinbarkeit mit den verschiedenen, im Mitgliederkreis der Gewerkschaften vertretenen Weltanschauungen zu prüfen, um auf diese Weise vorzubeugen, daß die eine oder andere Gruppe in ihren weltanschaulichen Überzeugungen überfahren oder ihr gar zugemutet würde, sich an gewerkschaftlichen Aktionen (z. B. Kampfmaßnahmen) zu beteiligen, die sie aus Gewissensgründen glaubte nicht verantworten zu können. Ebenso war daran gedacht, einen kleinen Kreis von Vertrauensleuten verschiedener Weltanschauung mit der Betrachtung der *Gewerkschaftspresse* zu betrauen, um hier Verstöße gegen das, was mit dem nicht ganz zutreffenden Ausdruck „weltanschauliche Neutralität" gemeint war, soviel wie möglich zu verhüten, notfalls nachträglich wieder geradezubiegen.

Alle derartigen Pläne stellten natürlich eine gewisse Zumutung an die Gewerkschaften dar. Es ist leicht zu verstehen, daß man von gewerkschaftlicher Seite keine große Begeisterung dafür aufbrachte; in der Tat kam man über eine lauwarme Bereitschaft nicht hinaus.[9] Soweit man von Schuld sprechen kann, liegt diese aber auch hier nicht auf gewerkschaftlicher Seite allein. Mit Vorschlägen zu Maßnahmen oder Einrichtungen, die zu ihrem Funktionieren beiderseitigen guten Willen und gegenseitiges Vertrauen erfordern, kann man nicht kommen und noch weniger kann man deren Annahme erwarten, wenn man gleichzeitig erkennen läßt, daß man selbst von abgrundtiefem Mißtrauen erfüllt ist. Selbstverständlich hat auch die Uneinigkeit in christlich-sozialen Kreisen entscheidend dazu beigetragen, die Position derjenigen sozialistischen Gruppen, die zu keinem Entgegenkommen bereit waren, zu stärken. Wie es auf christlich-sozialer Seite Kreise gab und gibt, die zur Richtungsgewerkschaft zurückzukehren wünschen, ebenso gab und gibt es sozialistische Gruppen, die nichts sehnlicher wünschen, als sich der Rücksichtnahme auf die christlich-soziale Minderheit, die ihnen durch die Einheitsgewerkschaft auferlegt wird, entschlagen zu können, und nur darauf

[8] Das ultimative, an den Bundesvorstand DGB gerichtete Schreiben vom 16. 9. 1953 der acht Männer findet sich abgedruckt unter anderem in *Sozialer Fortschritt* 2 (1953) S. 224 und neuerdings bei *G. Triesch*, Die Macht der Funktionäre, Karl Rauch-Verlag, Düsseldorf 1956, S. 320f.

[9] Eine späte Frucht der damaligen Überlegungen kann man vielleicht in den Vorkehrungen erblicken, mittels deren der Bundesvorstand DGB einer Wiederholung der Entgleisungen des Wirtschaftswissenschaftlichen Instituts der Gewerkschaften (WWI), wie sie unter Dr. Victor Agartz vorkamen, vorzubeugen bestrebt ist.

warten, daß diese christlich-soziale Minderheit entweder aus eigenem Entschluß die Gewerkschaft verlasse oder sich derart ins Unrecht setze, daß man sie ausschließen könne, um so aus der Einheitsgewerkschaft wieder eine sozialistische Richtungsgewerkschaft zu machen.

### *Agartz-Krise*

Die wirkliche Lage sieht man wohl nur richtig, wenn man drei Gruppen unterscheidet: einen breiten mittleren Block, umfassend eine sozialistische Mehrheit und eine christlich-soziale Minderheit, der für die Einheitsgewerkschaft einsteht und diese so verstanden wissen will, daß beide Teile gleiches Heimatrecht in ihr haben; einen christlich-sozialen Außenflügel, der zu Christlichen Gewerkschaften hinneigt, und einen schwer abzugrenzenden, vermutlich zahlenmäßig etwas stärkeren sozialistischen Außenflügel, der das Ausscheiden aller derjenigen Mitglieder wünscht, die die Gewerkschaft daran hindern, einen einseitig oder sogar radikal sozialistischen Kurs zu nehmen.

Dieser Sachverhalt wurde namentlich durch die *Agartz-Krise* deutlich. Auf dem Frankfurter Gewerkschaftskongreß 1954 hielt der Leiter des Wirtschaftswissenschaftlichen Instituts der Gewerkschaften, Dr. Victor Agartz, die Programmrede, die den DGB auf einen radikalen Kurs festlegen wollte, den auch die im DGB an verantwortlicher Stelle stehenden Sozialisten mehr und mehr als äußerst bedenklich erkannten, nachdem der in der Kongreßhalle herrschende Rausch verflogen war. Damit nahm die Frage Einheitsgewerkschaft/Richtungsgewerkschaften eine ganz neue Gestalt an. Wäre es Victor Agartz gelungen, die gewerkschaftliche Führung mit sich oder gar an sich zu reißen, so hätte dies notwendig zur Spaltung der Einheitsgewerkschaft geführt, aber der Trennungsstrich wäre nicht zwischen Sozialisten und Christlich-sozialen verlaufen, sondern zwischen einer extrem-radikalen, die bestehende demokratische Ordnung verneinenden sozialistischen Gruppe einerseits, und all denen, die auf dem Boden der verfassungsmäßigen Ordnung echt gewerkschaftliche Arbeit leisten wollen, anderseits. Die Agartz-Krise hat mit dem Ausscheiden von Victor Agartz aus der Leitung des WWI geendet. So wenig verkannt werden kann, daß Agartz durch sein persönliches Verhalten es dem Bundesvorstand außerordentlich erleichtert hat, ihn aus seiner Stellung als Leiter des WWI zu entlassen, so steht doch fest, daß der Kampf nicht um diese persönlichen Dinge, sondern um Agartz als „Chefideologen" ging und zu seiner Entlassung als „Chefideologe" geführt hat. *Die Agartzsche Ideologie ist heute tot.* Die Erinnerung an den Frankfurter Gewerkschaftskongreß und an den rauschenden, berauschenden Beifall, den Agartz dort erzielte, wird heute als peinlich empfunden. Viel zu wenig bekannt aber ist, welch entscheidende Rolle beim Sturz von Agartz die „Christlich-soziale Kollegenschaft" gespielt hat.

## Christlich-soziale Kollegenschaft

Diese „Christlich-soziale Kollegenschaft" ist ein ganz lockerer Zusammenschluß von Männern und Frauen, die sich zum christlich-sozialen Gedankengut bekennen und in den zum DGB zusammengeschlossenen Gewerkschaften — zum Teil an verantwortlicher Stelle — stehen und gewillt sind, alle Kräfte daran zu setzen, um die Einheitsgewerkschaft auf der Linie zu halten oder, soweit erforderlich, auf die Linie zu bringen, die es überzeugten Christen und Anhängern des christlich-sozialen Gedankenguts erlaubt, in diesen Gewerkschaften zu stehen und verantwortlich mitzuarbeiten. Die Kollegenschaft betrachtet, um eine von Kardinal *Frings* stammende Wortprägung zu gebrauchen, die Einheitsgewerkschaft nicht als „Dogma", ist auch nicht der Meinung, die Einheitsgewerkschaft habe ihre Bewährung bereits erbracht. Da aber die Gewerkschaft, wie weit oder eng sie ihren Aufgabenkreis absteckt, primär immer Angebotskartell der Arbeitskraft ist und bleibt, so muß ihr Streben naturgemäß dahin gehen, als Einheitsgewerkschaft das gesamte Angebot an Arbeitskraft zusammenzufassen. Eine Mehrzahl von Richtungsgewerkschaften bedeutet eine Schwächung der gewerkschaftlichen Schlagkraft, die man nur aus zwingenden oder doch entsprechend gewichtigen Gründen hinnehmen wird. Die Christlich-soziale Kollegenschaft ist der Überzeugung, daß bis zur Stunde zwingende Gründe, die Einheitsgewerkschaft zu verlassen, nicht vorliegen, und richtet daher ihr ganzes Bemühen dahin, die von ihr grundsätzlich bejahte Einheitsgewerkschaft so zu gestalten, daß die auch von ihr durchaus nicht verkannten Anstände, die zu Einwendungen und Bedenken Anlaß geben, ausgeräumt werden. Dabei steht die Kollegenschaft durchaus nicht etwa einer einheitlichen Front der sozialistischen Gewerkschafter gegenüber; im Gegenteil, verantwortungsbewußte sozialistische Gewerkschafter wissen sehr wohl zu würdigen, welch wertvollen Dienst die Christlich-soziale Kollegenschaft durch ihre aufbauende Kritik der gemeinschaftlichen gewerkschaftlichen Sache leistet.[10]

Wie bereits oben erwähnt, war die Agartz-Krise ein Test-fall für die Bedeutung der Christlich-sozialen Kollegenschaft. Ohne das vom gegenseitigen Vertrauen getragene Zusammenspiel zwischen dem damaligen Vorsitzenden des DGB, Walter Freitag, und der Kollegenschaft, wäre die kritische Lage im Sommer 1955 wohl kaum gemeistert worden. Auf dem Hamburger Gewerkschaftskongreß 1956 hat die Christlich-soziale Kollegenschaft einen von der gesamten großen Presse anerkannten Achtungserfolg errungen; ein Erfolg in der Sache blieb ihr allerdings im wesentlichen versagt. Wenn die

[10] Auch für die Abwehr kommunistischer Unterwanderung und zweideutiger „Kontaktnahmen" mit dem Osten leistet die Kollegenschaft der verantwortlichen Gewerkschaftsführung wertvolle und durchaus hochgeschätzte Dienste.

Ideologie des einstigen „Chefideologen" heute *tot* ist,[11] so ist dies zwar nicht das alleinige Verdienst der Kollegenschaft, aber sie hat wesentlichen Anteil daran. Natürlich ist die Gefahr nicht ausgeschlossen, daß die Agartzsche Ideologie *wieder auflebt;* die Kollegenschaft wird zu ihrem Teil mitzuhelfen haben, dies zu verhüten.

Die besondere Schwierigkeit für die Arbeit der Christlich-sozialen Kollegenschaft liegt darin, daß sie einerseits genügend inneren Zusammenhalt haben muß, um schlagkräftig zu sein, anderseits nicht zur „Fraktion" innerhalb der Einheitsgewerkschaft werden darf, wodurch sie sich im Ergebnis außerhalb der Einheitsgewerkschaft stellen und allen Einflusses berauben würde. Wenn die Kollegenschaft bisher nicht als „Fraktion" abgestempelt und damit entweder kaltgestellt oder ausgestoßen worden ist, so ist das nicht nur ein Beweis dafür, daß sie es verstanden hat, taktisch klug zu operieren, sondern noch mehr dafür, daß auch sozialistische Gewerkschafter ihr Wirken als der gemeinsamen gewerkschaftlichen Sache förderlich ansehen. In der Tat kann man bezweifeln, ob die vernünftigen und verantwortungsbewußten Sozialisten in der Gewerkschaft allein imstande wären, dem Abgleiten in den Radikalismus zu widerstehen. So vieles, was in den letzten Jahren bei uns entweder geschah oder unterblieb, war dazu angetan, dem Radikalismus Auftrieb zu geben und die Lage der besonnenen und verantwortungsbewußten Elemente in der Gewerkschaft zu erschweren; die Bundesgenossenschaft solcher aktiver Gewerkschafter, denen ihr christlicher Glaube eine besondere Widerstandskraft gegen Radikalismus verleiht, kann daher nur höchst willkommen sein.

Eine *„missionarische"* Sendung im engeren Sinn des Wortes beansprucht die Christlich-soziale Kollegenschaft nicht für sich. Das verbietet sich ja schon durch ihren interkonfessionellen Charakter. Sie setzt sich auch nicht zum Ziel, die Einheitsgewerkschaft auf die Verwirklichung eines christlichen Ordnungsbildes der Gesellschaft auszurichten, was so lange nicht in Frage kommen kann, als sich die Mehrheit der Arbeitnehmer überhaupt und der Gewerkschaftsmitglieder im besonderen zu einem wie immer verstandenen Sozialismus bekennt, jedenfalls aber nicht geneigt ist, die christliche Soziallehre — bei allem Respekt, den sie vielfach dieser Lehre, weniger dem von ihm beobachteten praktischen Verhalten der „Christen" entgegenbringt — als für sich verbindlich anzunehmen. Die gleiche *Toleranz,* auf die wir uns berufen, um mit unseren christlich-sozialen Überzeugungen nicht überfahren zu werden, gebietet uns, anderen unser Ordnungsbild nicht aufzunötigen, bevor wir sie für unsere Meinung gewonnen, sie von der Richtigkeit unserer Ansichten überzeugt haben.

[11] *Nicht* tot ist die „expansive Lohnpolitik", die Agartz von dem führenden Theoretiker der einstigen Christlichen Gewerkschaften, Theodor Brauer, übernommen hat. Richtig verstanden und richtig gehandhabt ist expansive Lohnpolitik weder klassenkämpferisch noch inflationistisch.

Die Klippe der Einheitsgewerkschaft unter unseren gegenwärtigen Verhältnissen ist der *Mangel an Toleranz*. Für den als solchen kämpferisch eingestellten Gewerkschafter ist Toleranz eine ganz besonders schwierige Angelegenheit. Was die Christlich-soziale Kollegenschaft erstrebt, worum sie sich müht, ist im Grunde nichts anderes als die echte — und zugleich echt demokratische — Toleranz in der Gewerkschaft. Ihr Kampf um Toleranz kann nur insoweit erfolgreich sein, als sie selbst das Beispiel der Toleranz gibt. Vielleicht ist es nicht überflüssig, an dieser Stelle die Bemerkung einfließen zu lassen, daß derjenige am tolerantesten sein kann, der im Grundsätzlichen der Klarste und Festeste ist.

Während die Kreise, die sich im Lauf der Zeit zur Christlich-sozialen Kollegenschaft zusammenschlossen, der Überzeugung waren, es sei ein lohnendes Ziel, sich für die Erhaltung der gewerkschaftlichen Einheit — ohne sie zum Dogma zu erheben — einzusetzen, wurden in außergewerkschaftlichen Kreisen, so insbesondere bei vielen Seelsorgern, die Bedenken gegen die Einheitsgewerkschaft immer stärker. Mehr und mehr neigten diese Kreise zu der Meinung, der Versuch der Einheitsgewerkschaft müsse als endgültig gescheitert angesehen werden. Auf einer in Honnef am 27. 6. 1955 abgehaltenen Konferenz von in der Sozialarbeit stehenden Seelsorgern wurden die Gründe für und wider in langer Reihe zusammengetragen. Es gab drei Meinungen: nach der einen Meinung überwogen die Gründe für, nach der anderen die Gründe gegen, während eine dritte Meinung dahin ging, ein einigermaßen sicheres Urteil sei nicht möglich. Man kam überein anzuerkennen, daß auch die Meinung, die man selbst nicht teile, aus echter, wohlerwogener Überzeugung vertreten werden könne; man nahm sich vor, auch die Gründe des Andersdenkenden ernst zu nehmen und die Diskussion in mitbrüderlichen Formen zu führen. Von einer Seite, die bereits damals die unverzügliche Wiederbegründung der Christlichen Gewerkschaften in der Bundesrepublik forderte, wurde vorgeschlagen, ein Abkommen zu treffen, wonach „*alle*, die Gegner einer solchen Gründung sind", verpflichtet sein sollten, falls es dennoch zu der Gründung komme, dieser zwei Jahre Schonzeit zu gewähren, d. h. sie publizistisch nicht zu bekämpfen. Eine solche Bindung unbeteiligter Dritter war natürlich rechtlich unmöglich. Tatsächlich aber haben sich die Christlichen Gewerkschaften nach ihrer Gründung dieser Schonzeit erfreut. Übereinstimmung bestand, daß die katholischen Standesorganisationen ihren Mitgliedern die freie Entscheidung lassen müßten, welcher Gewerkschaft sie angehören wollten; alle müßten sich in ihrer katholischen Standesorganisation als gleichberechtigte und gleichwillkommene Mitglieder fühlen können.

## Christliche Gewerkschaft (CGD)

Herbst 1955 kam es zur Gründung der Christlichen Gewerkschaft Deutschlands (CGD). Der hochwürdigste Episkopat begrüßte sie mit betonter Sympathie, ohne jedoch Einwendungen gegen das Verbleiben in den DGB-Gewerkschaften zu erheben.[12] Die Entwicklung der CGD entsprach bekanntlich nicht den auf sie gesetzten Erwartungen. Die Mitgliederzahl blieb sogar noch weit hinter dem zurück, womit man in Kreisen gerechnet hatte, die dem Versuch nur mit Besorgnis entgegengesehen hatten. Es ist verständlich, daß diejenigen, die hauptsächlich aus seelsorglichen Gründen die Wiederbelebung christlicher Gewerkschaften für geboten hielten, nichts unversucht lassen wollten, um der Neugründung Auftrieb zu geben. Am 12. 3. 1956 fand in Frankfurt/Main eine neue Konferenz von in der Sozialarbeit stehenden Seelsorgern statt. In ihrer Entschließung vermied die Konferenz zwar ebenso wie der Episkopat, sich gegen die Mitgliedschaft in DGB-Gewerkschaften auszusprechen, und fand sogar eine positive Wendung, die der Christlich-sozialen Kollegenschaft — ohne sie zu nennen — Daseinsberechtigung zuerkannte; aufs Ganze gesehen aber lautete die Entschließung für die Christlichen Gewerkschaften betont freundlich.[13]

Wer sich des Gewerkschaftsstreits aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg erinnert, nimmt einen überraschenden Wandel wahr. Damals bestanden gegen interkonfessionelle christliche Gewerkschaften stärkste Bedenken, und nur schweren Herzens rang sich Pius X. in „Singulari quadam" (24. 9. 1912) die Ermächtigung an die deutschen Bischöfe ab, die Zugehörigkeit katholischer Arbeiter zu interkonfessionell-christlichen Gewerkschaften zu „tolerieren". Erst Pius XI. wandelte in „Quadragesimo anno" (15. 5. 1931, nr. 35) dieses „tolerieren" ab zu „approbieren". In der damaligen Richtung läge es also, nicht weiter zu gehen, als es katholischen Arbeitern *freizustellen,* sich christlichen Gewerkschaften anzuschließen, wenn sie das für gut finden, d. h. wenn sie sich von diesen christlichen Gewerkschaften eine wirksame

---

[12] „Wenn sich nun christliche Arbeitnehmer aus echter innerer Bedrängnis nach langer Überlegung in Freiheit zur Neugründung entschlossen haben, so achten wir diese sachlich wohlbegründete Entscheidung und erwarten für sie Verständnis vor allem im kirchlichen Bereich. Wir ermahnen alle katholischen Arbeitnehmer, *unbeschadet ihrer Einstellung zur Gewerkschaftsfrage* auf die Wahrung christlicher Bruderliebe bedacht zu sein, sich gegenseitig nicht zu verunglimpfen und sich gemeinsam um die Durchsetzung christlicher Grundsätze und Forderungen zu bemühen" (Schreiben der westdeutschen Bischöfe vom 6. 11. 1955; Sperrung vom Vf.). — Auf evangelischer Seite ging man nach der entgegengesetzten Seite sehr viel weiter; man bezeichnete die geplante Neugründung als unzweckmäßig und unerwünscht und befürwortete mit aller Eindringlichkeit die Einheitsgewerkschaft (Presseinformation Nr. 3 des Komitees zur Erhaltung der gewerkschaftlichen Einheit vom 12. 10. 1955; die Verlautbarung trägt die Unterschriften mehrerer evangelischer Landesbischöfe und anderer führender Kirchenmänner).

[13] Die Teilnehmer der Konferenz „hoffen und wünschen, daß, nachdem die Gründung erfolgt ist, die christlichen Gewerkschaften zum Segen der gesamten deutschen Arbeiterschaft eine kraftvolle Entwicklung nehmen mögen. Sie versprechen sich von der Wiederbegründung christlicher Gewerkschaften eine Förderung des Gewerkschaftsgedankens und gewerkschaftlicher Arbeit überhaupt." KNA/ID Nr. 11, 17. 3. 1956.

Vertretung ihrer Interessen versprechen (nur dieser Grund kann ja für den Beitritt zu einer Gewerkschaft bestimmend sein, während alle anderen Rücksichten nur einen Grund dafür abgeben können, einer bestimmten Gewerkschaft oder Gewerkschaftsrichtung *nicht* beizutreten). Damals war es der *Interkonfessionalismus,* die Besorgnis, in den christlichen Gewerkschaften werde sich ein unklarer Mischmasch von katholischem und nicht-katholischem Christentum breitmachen und die Glaubenstreue der katholischen Arbeiter in Gefahr bringen, woraus Bedenken abgeleitet wurden und weswegen man katholischen Mitgliedern interkonfessionell-christlicher Gewerkschaften die Auflage machte, gleichzeitig einem katholischen Arbeiterstandesverein anzugehören.[14]

Vielleicht darf man annehmen, daß sich, was dies angeht, die Voraussetzungen inzwischen geändert haben, daß wir heute statt von Interkonfessionalismus richtiger von *„Kon-konfessionalismus"* sprechen, das ist nicht Verwischung der bekenntnismäßigen Verschiedenheiten, sondern Zusammenarbeit im vollen Bewußtsein dieser Verschiedenheiten und unter Bedachtnahme darauf, bei gemeinsamen Aktionen weder gegen katholische Grundsätze noch gegen die Überzeugung der beteiligten evangelischen Christen zu verstoßen. Also beispielsweise nichts zu unternehmen, was dem Naturrecht, wie es vom Lehramt der katholischen Kirche als verbindlicher Wille Gottes ausgelegt wird, zuwider wäre, zugleich aber auch nicht die Anerkennung dieses Naturrechts zu verlangen, weil dies der Überzeugung sehr vieler evangelischer Christen sowohl lutherischer als kalvinischer Prägung zuwiderliefe. Daß solche kon-konfessionelle Arbeit möglich ist, ja sogar äußerst fruchtbar sein kann, beweist die Arbeit im Bergbau, wie sie von der Kommende Dortmund-Brackel (kathol.) und Haus Villigst bei Schwerte (evang.) aus seit Jahren in schönstem Einvernehmen betrieben wird. Offenbar hat sich also seit den Jahren vor dem ersten Weltkrieg einiges geändert. Vielleicht wäre es klug gewesen, bei der Neugründung und namentlich bei der Befürwortung christlicher Gewerkschaften von kirchlicher Seite aus hieran zu erinnern; auf diese Weise hätte sich der verwirrende Eindruck vermeiden lassen, bei der gegen das einmütige Votum nahezu aller evangelischer Kreise vollzogenen und alsbald von katholisch-kirchenamtlicher Seite mit so lebhafter Zustimmung begrüßten Neugründung christlicher Gewerkschaften handle es sich (trotz der Beiziehung eines führenden Mannes der — zahlenmäßig nicht sehr bedeutenden — EAB [Evangelische Arbeiterbewegung]) im Grund genommen um eine katholische, nur „christlich" getarnte Unter-

[14] Es ist bemerkenswert, daß weder den katholischen Arbeitern in den angelsächsischen Ländern, die den dort allein bestehenden weltanschaulich neutralen Gewerkschaften angehören, noch auch den katholischen Unternehmern bzw. Arbeitgebern, die den — abgesehen von Holland — in aller Welt weltanschaulich neutralen (tatsächlich meist liberalen!) Wirtschafts- bzw. Arbeitgeberverbänden angehören, die gleiche Auflage gemacht wurde oder wird, was den Schluß nahelegt, daß in der Tat der Interkonfessionalismus der christlichen Gewerkschaften es war, der Papst und Bischöfen Sorge bereitete.

nehmung, die in ihrer Konsequenz darauf hinauslaufe, die vertrauensvolle Zusammenarbeit katholischer und evangelischer Christen, wie sie sich in unserem öffentlichen Leben eingespielt hat, zu sprengen.

## Wandlung der Gewerkschaften

Aber auch auf gewerkschaftlicher Seite haben sich seit den Jahren des unseligen Gewerkschaftsstreites grundlegende Änderungen vollzogen. Die Gewerkschaften der Vorkriegszeit waren — in der *Briefs*schen Terminologie — noch „klassische" Gewerkschaften: die heutigen gehören eindeutig dem Typus der „gefestigten" Gewerkschaft (consolidated union) an. Für die Frage Einheitsgewerkschaft oder Richtungsgewerkschaft ist das von wesentlicher Bedeutung. Die klassischen Gewerkschaften waren eindeutig freie private Vereinigungen, die ausschließlich namens ihrer Mitglieder und für diese handelten, wenn auch die Erfolge ihrer Wirksamkeit mittelbar auch breiteren Kreisen von Nichtmitgliedern zugute kamen. Die heutigen gefestigten Gewerkschaften sind zwar formell immer noch freie private Vereinigungen, sogar in der Rechtsform des nicht-rechtsfähigen Vereins, aber in Wirklichkeit sind sie sehr viel mehr: sie üben in beträchtlichem Umfang öffentlich-rechtliche, in noch weiterem Umfang quasi-öffentlich-rechtliche Funktionen aus; in gewissem Sinne sind sie geradezu als Verfassungsorgane zu bezeichnen. Ein Doktorand, der über die Gewerkschaften in der Rechtsordnung arbeitete, berichtete bereits vor mehreren Jahren, er habe 86 Gesetze gefunden, in denen von den Gewerkschaften die Rede sei; die Zahl dieser Gesetze hat sich seither nur noch weiter vermehrt. In den wenigsten dieser Gesetze werden Vorschriften enthalten sein, die die Handlungsfreiheit der Gewerkschaften einschränken; in der großen Mehrzahl wird es sich um Vorschriften handeln, durch die den Gewerkschaften Zuständigkeiten beigelegt oder Befugnisse zuerkannt werden. An erster Stelle die „Tarifhoheit", d. h. die Machtvollkommenheit, mit dem anderen Sozialpartner Gesamtarbeitsverträge („Tarifverträge") abzuschließen, deren sogenannter normativer Teil für die Mitglieder beider Vertragsparteien unmittelbar mit gesetzesgleicher Kraft verbindlich ist. An zweiter Stelle die Beteiligung der Gewerkschaften an der Arbeitsgerichtsbarkeit, an den Selbstverwaltungsorganen der Sozialversicherung usw. und neuerdings an der Ausübung des Mitbestimmungsrechts. In all diesen Fällen liegt die Vorstellung zugrunde, die Gewerkschaft handle für die *gesamte* Arbeitnehmerschaft, mit anderen Worten die „organisierte Arbeitnehmerschaft" als der regste, interessierteste und verantwortungsbewußteste Teil handle zugleich auch für den unorganisierten Teil, der durch diese seine Unorganisiertheit seine Indolenz und Interesselosigkeit bekunde und sich damit gewissermaßen selbst einverstanden erkläre, bevormundet zu werden. Im Fall der Einheitsgewerkschaft erscheint diese

Fiktion, dieses „pars pro toto", vertretbar, weil die wesentlichen Arbeitnehmerinteressen für alle Arbeitnehmer, gleichviel ob organisiert oder unorganisiert, die gleichen sind. Im Falle von Richtungsgewerkschaften dagegen ist schwer zu verstehen, mit welchem Recht diese den Anspruch erheben, die Arbeitnehmerschaft als *Ganzes* zu vertreten, also auch namens eines Teiles zu handeln, der sich zu keiner dieser Richtungen bekennt, vielleicht sie alle miteinander ablehnt und von ihnen vertreten zu werden sich verbittet. So stellt sich die Frage, ob sich unter solchen Umständen der Übergang von Richtungsgewerkschaften zur Einheitsgewerkschaft überhaupt noch rückgängig machen läßt, mit anderen Worten ob, nachdem sich einmal das Einheitsgewerkschaftsprinzip, wenn auch nicht vollständig, so doch weitgehend durchgesetzt hat, neugegründete Richtungsgewerkschaften überhaupt noch als Gewerkschaften in dem Sinn, wie Verfassungs- und Gesetzesrecht von „Gewerkschaften" sprechen, anerkannt werden können. Führende Arbeitsrechtler verneinen es oder neigen jedenfalls zur verneinenden Meinung.[15] Kommen dann noch Zweifel hinzu bezüglich der gewerkschaftlichen Merkmale der *Gegnerfreiheit* und, was im Fall „weltanschaulich gebundener", kirchenamtlicher Protektion sich erfreuender Gewerkschaften aktueller ist, der *Unabhängigkeit,* so wächst für solche Gründungen die Gefahr, in einem Rechtsstreit zu unterliegen und als Gewerkschaften außer Spiel gesetzt zu werden.[16] Wollen die Christlichen Gewerkschaften dieser Gefahr entgehen, so werden sie äußerste Behutsamkeit anwenden müssen, um jeden Schein, etwa von den konfessionellen Standesvereinen aus „ferngesteuert" zu sein, peinlichst zu meiden.

## Gewerkschaftsfrage — international gesehen

Bis hierhin wurde die Gewerkschaftsfrage vor allem im Hinblick auf die Lage in der Bundesrepublik Deutschland erörtert. Sie hat aber auch einen *internationalen* Aspekt. Bis 1933 bildeten die Christlichen Gewerkschaften Deutschlands das Rückgrat des Internationalen Bundes Christlicher Gewerkschaften (IBCG); seither fehlt ihm dieses Rückgrat, und es wird äußerst schmerzlich vermißt. Dazu kommt, daß die heutigen Christlichen Gewerkschaften Italiens aus Gründen, die sich aus ihrer Entstehungsgeschichte erklären, nicht dem IBCG sondern dem IBFG (Internationaler Bund freier

[15] Vgl. Dr. Gerhard Müller, Senatspräsident am Bundesarbeitsgericht, in: *Frankfurter Neue Presse* Nr. 104, 6. 5. 1957, wieder abgedruckt in „Solidarität und Freiheit", Beilage zu *Gesellschaftspolitische Kommentare* Nr. 10, vom 15. 5. 1957. — Bereits viel früher hatte sich der Präsident des Bundesarbeitsgerichts, Prof. H. C. Nipperdey, im gleichen Sinne ausgesprochen; auch andere Arbeitsrechtler neigen zu dieser Meinung.

[16] Ein solcher Rechtsstreit könnte leicht vom Zaun gebrochen werden, indem von irgendeiner interessierten Seite den christlichen Gewerkschaften die Tariffähigkeit bestritten würde.

Gewerkschaften) angehören und offenbar entschlossen sind, darin zu verbleiben. Zu allem Unglück für die IBCG hat kürzlich auch eine der einflußreichsten christlichen Gewerkschaften Frankreichs, der Christliche Metallarbeiterverband, den IBCG verlassen und sich dem IBFG angeschlossen. Unter Umständen muß damit gerechnet werden, daß weitere christliche Gewerkschaften Frankreichs diesem Beispiel folgen. So läßt sich gut verstehen, daß der IBCG jede nur mögliche Anstrengung unternimmt, um in Deutschland die Christlichen Gewerkschaften wieder zu beleben. Um seine Weltgeltung zu behaupten, müßte er sich auf starke christliche Gewerkschaften in Deutschland stützen können.

Durch diese Verknüpfung mit den künftigen Geschicken des IBCG verschiebt sich die Frage Einheitsgewerkschaft/Richtungsgewerkschaften von der innerdeutschen auf die *internationale* Ebene. Die Frage: soll man die im DGB zusammengeschlossenen Gewerkschaften von ihren zum christlich-sozialen Gedankengut sich bekennenden Mitgliedern entblößen und sie damit wahrscheinlich letzten Endes den radikalen Elementen ihres sozialistischen Flügels ausliefern, erweitert sich jetzt zu der Frage: soll man, um den IBCG zu stärken, das christlich-soziale Element im IBFG schwächen auf die Gefahr hin, daß hier die Gewerkschaften mit überwiegend sozialistischem Mitgliederbestand das Übergewicht gewinnen, oder soll man alles daransetzen, den IBFG auf dem Weg zu halten, auf dem die gewiß nicht sozialistischen USA-Gewerkschaften ihn zu führen bestrebt sind? Soll man darauf vertrauen, die überragende Finanzkraft der USA-Gewerkschaften allein werde ausreichen, um diese Linie im weltweiten, insbesondere also auch im *europäischen* Bereich zu sichern, oder müssen wir dazu auch von Europa, von der Bundesrepublik Deutschland aus, geeignete Männer dorthin entsenden? Heute ist die Führung der AFL-CIO bereit, tatkräftige Hilfe zu leihen, um den Versuch der Einheitsgewerkschaft bei uns zum Erfolg zu führen; es will wohl überlegt sein, ob man diese Hilfe zurückstößt.

Welche Wirkmöglichkeiten der IBCG hat, wieviel Nutzen er stiften kann, wie hoch daher der Preis sein darf, den man für seine Stärkung vernünftigerweise zahlen kann, ist schwer abzuschätzen. Ein Bischofswort ist dahin mißdeutet worden, mit den Beiträgen zu den christlichen Gewerkschaften sollten katholische Missionen in Heidenländern finanziert werden. Das ist natürlich Unsinn. Es gibt aber Missionsgebiete, in denen christliche, das sind wie die Dinge liegen *katholische,* dem IBCG angeschlossene Gewerkschaften eine segensreiche Wirksamkeit ausüben, die rückstrahlend auch wieder der Missionsarbeit zugute kommt. Um dieser Missionsgebiete willen kann der IBCG uns wirklich nicht gleichgültig sein. Wieweit sich diese segensreiche Wirksamkeit christlicher (katholischer) Gewerkschaften auf andere Missionsgebiete ausdehnen läßt, ist allerdings eine andere Frage. Wenn schon in sogenannten altchristlichen Ländern christliche Gewerkschaften meist nur in Gebieten mit starkem katholischem Bevölkerungsanteil möglich sind, nicht

aber in der Diaspora, so muß man sich bewußt sein, daß die Gebiete der Heidenmission — von wenigen Ausnahmen, wie etwa Uganda, allenfalls noch einzelnen französischen Kolonien und Belgisch-Kongo abgesehen — ausgesprochenste Diaspora sind. Bestehen dort überhaupt die Voraussetzungen zu einer starken gewerkschaftlichen Entwicklung, so ist anzunehmen, daß der IBFG nicht versäumen wird, dort Fuß zu fassen. Alsdann ist eine christliche Gewerkschaft in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle unweigerlich dazu verurteilt, eine winzige Minderheitsgewerkschaft zu bleiben, die, auf sich allein gestellt, nichts für ihre Mitglieder tun kann. Sie wird vor der Wahl stehen, entweder sich von der „freien" Gewerkschaft ins Schlepptau nehmen zu lassen oder ein Aschenbrödel-Dasein zu fristen. Wie wird die Wirkung auf die bereits christlichen, wie auf die noch heidnischen Arbeiter sein? Was die Arbeiterschaft in den zurückgebliebenen, noch in feudalismus-ähnlichen Zuständen lebenden, vom Kommunismus bedrohten Ländern braucht, sind die allerprimitivsten Dinge: Schutz gegen brutale Ausbeutung und im Bereich des Bildungswesens nicht kulturelle Spitzenleistungen, wie Ruhrfestspiele u. dgl. m., sondern erste Hilfe zur Überwindung des Analphabetismus. Letzteres können die Missionen, soweit ihnen die schulische Tätigkeit nicht verwehrt ist, selbst leisten; dafür braucht es keine Gewerkschaften, obschon die Bestrebungen des IBFG in solchen Ländern aus sehr gutem Grunde gerade an dieser Stelle einsetzen. Soll man die für die Frohbotschaft von Jesus Christus zu gewinnenden Menschen, die durch das politische Gegeneinander der europäischen Nationen, durch die einander widersprechenden Lehren, die von Missionaren verschiedener christlicher Bekenntnisse an sie herangetragen werden, ohnehin schon verwirrt genug sind, auch noch in den Streit verschiedener Gewerkschaftsrichtungen hineinziehen? Wenn die „freien" Gewerkschaften eine Gefahr für Glaube und Sitten der Neuchristen in sich schließen, dann ist es unvermeidlich; gewahren die Neuchristen dagegen, wie die Gewerkschaft, gleichviel ob frei oder christlich, für ihre Menschenrechte und damit zugleich für ihre Christenwürde eintritt und mit Forderungen, die Kernstücke *auch* der christlichen Soziallehre sind, Ernst macht und sie erfolgreich durchsetzt, dann kann dies ihrem christlichen Glauben und ihrer christlichen Lebensführung keinen Abtrag tun, ihre Widerstandskraft gegen den Kommunismus aber nur stärken.

Aufgabe dieses Aufsatzes kann es nicht sein, und seinem Verfasser steht es nicht zu, in diesen Fragen das letzte oder überhaupt ein entscheidendes Wort zu sprechen. Keine der berührten Einzelfragen konnte ausgelotet werden. Ebensowenig war es möglich, einen vollständigen tour d'horizon zu machen. Der Aufsatz kann nicht mehr tun, als eine Einführung in die außerordentliche Kompliziertheit der Zusammenhänge zu geben, in der Hoffnung, daß andere — Theoretiker *und* Praktiker — die Fragen weiter aufgreifen und vertiefen werden.

# ZEITBERICHT

**Koexistenz? — Katholische Presse in Kirche und Welt — Wieder einmal Jesuitenfabeln — Zur Reform der chinesischen Schrift — Verteilung des Landbesitzes in Südamerika**

*Koexistenz?*

Ein erschütterndes Bild des heutigen Rußlands zeigt in einem eben erschienenen Buch Dr. Ernst Kremer, der im November 1944 mit einem Teil der deutschen Gesandtschaft in Rumänien in russische Gefangenschaft geriet, nach vier Jahren ohne Gerichtsverfahren zu 25 Jahren Gefängnis verurteilt wurde, dann aber nach insgesamt 11 Jahren Gefangenschaft wieder heimkehren konnte (Rußland und die Welt von morgen, München 1957, Isar Verlag).

Der Verfasser berichtet unter anderm auch von der Angst und dem Mißtrauen, die das gesamte Verhalten der Menschen dort drüben beherrschen und bestimmen, und daß man eigentlich nur von den zu 25 Jahren Gefängnis Verurteilten die Wahrheit erfahren könne, da diese nichts mehr zu hoffen und nichts mehr zu verlieren hätten.

„Und da glauben überkluge, besser gesagt, höchst oberflächliche Menschen im Westen, sie könnten etwas von dem Wesen des Bolschewismus, von der wirklichen Situation in der Sowjetunion kennenlernen, wenn sie nur einmal den ‚Eisernen Vorhang' passiert und mit den Menschen dieses Landes gesprochen hätten – sie begreifen nicht, daß sie da erst vor dem Geheimnis des Sowjetmenschen stehen. Es gibt hier ein doppeltes Geheimnis für jeden Europäer: das des russischen Menschen im allgemeinen und das besondere des vom System in seelische und geistige Fesseln geschlagenen Sowjetbürgers. Ein besonderer Charakterzug des Russen, seine Schlauheit und Verschlagenheit, befähigt ihn auch, ein Meister der Tarnung zu werden. Für die übrigen Europäer ist es einfach unbegreiflich, daß ein Mensch so völlig seine Persönlichkeit verdrängen kann, wie es jetzt die überwiegende Mehrzahl der Russen tut" (40).

Von den Europäern haben allein die heute lebenden Deutschen eine ähnliche Erfahrung hinter sich, so daß man annehmen könnte, sie wüßten, wie man mit totalitären Systemen umgehen muß. Um so bedauerlicher ist die Instinktlosigkeit, die gerade Kreise in Westdeutschland an den Tag legen. Der Verfasser berichtet weiter:

„Die kommunistische Presse veröffentlichte einmal einen Bericht von Besuchern aus Westdeutschland, die nach ihrer Rückkehr zum Teil tiefgründige Schlüsse zogen aus der Tatsache, daß es in Moskau Bars und Weinlokale gäbe, in denen die Besucher tanzten und sich amüsierten. Solche Koryphäen auf dem Gebiet der psychologischen Tiefenforschung würden gewiß nach dem Besuch eines Gefängnisses, in dessen kleinen Höfen die Gefangenen während des einstündigen Spazierganges oft lachen, ja singen, mit kluger Miene die Feststellung machen:

‚Menschen, die zu 25 Jahren Gefängnis verurteilt sind, lachen. Ergo sind sie glücklich, und sie zu bedauern ist unangebracht.'

Es gibt aber noch eine andere Gruppe von Besuchern der bürgerlichen Welt: das sind die positiv Voreingenommenen, welche aus den Reden der Sowjetpolitiker nur die Friedensbeteuerungen heraushören und nicht die Nebensätze, aus denen der alte Haß und das alte Programm der gewaltsamen, revolutionären Vernichtung der bürgerlichen Welt hervortönt. Das sind zum Teil nicht nur blinde, sondern auch ehrgeizige Politiker, denen es nur darauf ankommt, in ihren Län-

dern in den Sattel gehoben zu werden mit der neuen Parole: Koexistenz! – Da kommen Geistliche in die Sowjetunion, welche glauben, dem Christentum zu dienen, wenn sie die Tempel der Gottlosigkeit in versöhnlicher Stimmung betreten. Was soll man dazu sagen, wenn eine Delegierte der protestantischen Kirche Westdeutschlands nach ihrer Rückkehr aus der Sowjetunion – so lasen wir es in der kommunistischen Presse – voller Begeisterung über das so tief befriedigende religiöse Leben in der Sowjetunion schreibt und eine Verfolgung der Kirche bestreitet? Natürlich gibt es in der Sowjetunion ein religiöses Leben und nicht nur unter den Menschen der früheren Zeit, die noch religiös erzogen wurden. Aber der Anteil der heranwachsenden Generation am religiösen Leben ist minimal, zumindest soweit dies äußerlich sichtbar ist. Auch hier gilt das Gesagte: Es läßt sich schwer in den Sowjetmenschen hineinsehen ...“ (42).

„Mit Blindheit ist geschlagen, wer nicht erkennt, daß die Duldung jeder religiösen Betätigung den kommunistischen Grundprinzipien völlig widerspricht. Wenn es Ausnahmen gibt, so geschieht dies nur unter dem Druck des Auslandes oder aus der Überlegung, daß man durch eine dem Machtbereich des Staates unterliegende Geistlichkeit eine Kontrolle über die gläubige Bevölkerung und eine Einflußnahme auf sie ausüben kann“ (43).

Der Verfasser zeigt dann, daß der heutige Neo-Leninismus noch genau die gleichen Ziele verfolgt wie Lenin selbst: „Die Ablösung des bürgerlichen Staates durch den proletarischen ist ohne gewaltsame Revolution unmöglich“ (Lenin, Ausg. Werke II, 173). Auf dem VII. Parteitag 1918 erklärte Lenin in seiner Rede über Krieg und Frieden: „Wir müssen auf außerordentliche Schwierigkeiten, auf außerordentlich schwere Niederlagen gefaßt sein, die unvermeidlich sind, weil die Revolution in Europa noch nicht begonnen hat, obwohl sie morgen beginnen kann. Und wenn sie beginnt, werden uns natürlich keine unserer Zweifel mehr plagen, dann werden wir keine Fragen des revolutionären Krieges mehr haben, sondern einen einzigen ununterbrochenen Triumphzug. – Dieser Triumphzug des Weltkommunismus ist und bleibt das unverrückbare Endziel nicht nur Lenins und Stalins und deren von ‚kollektiver Weisheit‘ erfüllten Epigonen, sondern auch der Sektierer vom Range eines Tito oder Gomulka“ (64).

Wie solche Triumphzüge aussehen, hat das deutsche Volk leidvoll erfahren. Es wäre allerdings nie zu solchen Triumphzügen gekommen, hätte nicht eine verantwortungslose deutsche Regierung den Krieg vom Zaun gebrochen. Diese Regierung freilich kam nur zur Macht, weil es in den Jahren vor 1933 zu viele gab, die sich zu Bügelhaltern des Nationalsozialismus hergaben, in bester Absicht vielleicht, aber doch aus einer Arglosigkeit, die ihresgleichen sucht. Gegen die totalitären Systeme gibt es nur eines: eine feste und klare Haltung, die vom Wissen um die gottgegebenen Ordnungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens getragen ist, die wohl zu unterscheiden weiß zwischen den Menschen, die unter einem totalitären System geknechtet sind, und diesem System, mit dem es keine Gemeinschaft und kein Gespräch geben kann. Ein zweites 1933 muß dem deutschen Volk und damit der Welt erspart bleiben.

### *Katholische Presse in Kirche und Welt*

Zum V. Weltkongreß der katholischen Presse in Wien

Vor dem Nationalsozialismus gab es in Deutschland 400 katholische Tageszeitungen, die $^1/_8$ der Gesamtauflage der deutschen Tagespresse ausmachten, dazu kamen 400 katholische Zeitschriften und Zeitungen mit insgesamt 11 Millionen Auflage. Das alles wurde zerschlagen; nach Krieg und Zusammenbruch war es ungeheuer schwer, wieder aufzubauen. Eine katholische Tagespresse war den Mächten, die zunächst die Lizenzen vergaben, kaum bekannt, und auch die kirchliche Wochen-

presse kam bei ihnen erst in dritter oder vierter Linie. Wenn dennoch heute die Gesamtauflage der katholischen periodischen Publikationen in ihren 8 Tageszeitungen, den 22 offiziellen Bistumsblättern, den 11 Wochen- und Sonntagszeitungen, der Vielzahl der großen und kleinen Verbandszeitschriften und den im deutschen Geistesleben ihren festen Platz behauptenden Kulturzeitschriften wieder rund 9 Millionen erreicht hat, so steckt darin ein gut Teil Initiative und Einsicht kirchlicher Stellen und ein großes Kapital journalistischer und verlegerischer Arbeit deutscher katholischer Publizisten.

Die Sammlung der auf dem Gebiet der Presse tätigen katholischen Deutschen begann nach dem Kriege mit einer Werkwoche in Walberberg bei Köln im Frühjahr 1948, die durch einen vielseitigen Besuch aus den Nachbarländern erste neue internationale Kontakte schuf. Seit jener Zeit veranstaltet die auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz 1948 ins Leben gerufene „Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands" jedes Jahr eine internationale oder bi-nationale Publizistentagung, deren geistige Vorbereitung wesentlich auf den Schultern ihres im vergangenen Herbst heimgegangenen ersten Präsidenten, Pater Dr. Heinrich Jansen-Cron SJ, lag. Als die deutschen katholischen Publizisten mit ihrer Organisation, die nicht nur die an der im eigentlichen Sinne katholischen Presse tätigen, sondern auch die an anderen Organen sowie in Rundfunk und Film wirkenden Katholiken erfaßt, auf dem ersten Weltkongreß der katholischen Presse nach dem Kriege 1950 in Rom wieder in die internationale Gemeinschaft aufgenommen wurden, verstärkte sich der deutsche Anteil an der internationalen Zusammenarbeit weiter. Dieser römische Kongreß war zugleich die Wiederbelebung der „Internationalen Union der katholischen Presse" unter ihrem Präsidenten Guiseppe Conte Dalla Torre, dem Chefredakteur des „Osservatore Romano". Deutsche Vertreter wurden Vorstandsmitglieder der beiden damals die Union bildenden internationalen Verbände, des „Internationalen Bundes katholischer Journalisten" und des „Internationalen Verbandes der Herausgeber katholischer Tageszeitungen". Auf dem IV. Weltkongreß der katholischen Presse in Paris kam 1954 die dritte internationale Presseorganisation hinzu, der „Internationale Verband katholischer Nachrichten-Agenturen". 1950 hatte Papst Pius XII. selbst den römischen Kongreß mit einer Botschaft ausgezeichnet, die das große Thema „Kirche und öffentliche Meinung" umriß und zu den grundlegenden Dokumenten katholischer Publizistik gehört. 1954 ergänzte ein Schreiben seines Prostaatssekretärs dieses Dokument, insbesondere durch Hinweise auf die Pflichten des katholischen Journalisten, der beruflich und religiös von gleich hoher Qualifikation für seinen Auftrag sein müsse. Der V. Weltkongreß der katholischen Presse, der vom 30. September bis 3. Oktober dieses Jahres unter dem Ehrenvorsitz des Altmeisters der europäischen katholischen Publizistik, des Herausgebers der Wiener „Furche", Dr. Friedrich Funder, und des Präsidenten der Weltunion, Conte Dalla Torre, in Wien stattfindet, hat sich die „Katholische Presse in Kirche und Welt" zum Thema gestellt. Er läßt in seinen Hauptreferaten diesmal nicht nur Publizisten, sondern auch Politiker zu Wort kommen und sie ihre Fragen und Forderungen an die katholische Presse stellen. Lord Pakenham, Pierre Pflimlin, Prof. Dr. Dovifat (Berlin), Raimondo Manzini, der ehemalige Chefredakteur von „La Croix", Pater Emil Gabel, und der Spanier Francisco de Luis gehören zu den Referenten, die in ihren Vorträgen dieses Gespräch zwischen Presse und Öffentlichkeit führen werden. In den Kommissionen werden die religiöse Information, die wirtschaftlichen Bedingungen, die internationale Zusammenarbeit und die Werbung und Verbreitung der katholischen Presse behandelt werden. Als deutscher Referent wird dabei Chefredakteur Dr. Pauquet (Köln) zur Frage der Ansprechbarkeit des heutigen Menschen für die katholische Publizistik Stellung nehmen.

Die „Arbeitsgemeinschaft kirchliche Presse", deren Vorsitzender, Direktor Josef Vögele (Stuttgart), Vorstandsmitglied des internationalen katholischen Verlegerverbandes ist, und die „Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands", deren Vorstandsmitglied Chefredakteur Dr. Karl Bringmann (Bonn) den Vorständen der internationalen Verbände der katholischen Journalisten und der katholischen Nachrichten-Agenturen angehört, werden in Wien den reichen Erfahrungsschatz einer wiederaufgebauten katholischen Presse ihren internationalen Kollegen zur Verfügung stellen. Dieser Weltkongreß ist zugleich die vierte Nachkriegsbegegnung katholischer Publizisten aus Österreich und Deutschland, die seit 1954 auch organisatorisch in engstem freundschaftlichem Kontakt stehen. „Die katholische Presse in Kirche und Welt", das Wiener Thema, ist nicht repräsentativ, sondern kritisch und funktionell gedacht. Aus ihm sollen für die so verschieden strukturierten nationalen Presseverhältnisse und für ein immer fruchtbareres internationales Zusammenwirken neue Impulse gewonnen werden.

*Wieder einmal Jesuitenfabeln*

„Jesuiten Gott Materie" heißt eine eben im VEB Deutschen Verlag der Wissenschaften Berlin, erschienene Widerlegung des Buches von G. A. Wetter „Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion" oder, wie sein Verfasser Georg Klaus will, „Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft" (351 S.). Während nach ihm Wetters „reichliche Quantität der Darlegung nirgends in wissenschaftliche Qualität umgeschlagen ist", bekennt sich Klaus zum „Marxismus-Leninismus und damit zur Wissenschaft". Ein Einleitungskapitel setzt sich mit der „reaktionären Rolle der heutigen katholischen Philosophie" auseinander. Dabei entwirft er auch ein Bild der Geschichte und des Wesens des Jesuitenordens. Da es sich hier um Tatsachen handelt, die leicht nachprüfbar sind, wird man vielleicht aus diesem Abschnitt schon ein vorläufiges Urteil über die Arbeitsweise des Verfassers fällen können.

Der Jesuitenorden hat nach Klaus „im Bereich der katholischen Welt oft genug die Rolle der Geheimpolizei und eines geheimen Sondergerichts gespielt". „Das politische und moralische Verhalten der Jesuiten hat sich tief in das Bewußtsein des Volkes eingeprägt." Davon zeugen die Sprichwörter: „Die Jesuiten haben von den Aposteln nichts als den Beutel und den Judaskuß geerbt. Ein Jesuit ist mit dem Teufel in die Schule gegangen." „Die ganze Geschichte des Ordens ist ein einziger Beweis seiner Rolle als hinterhältiger, raffinierter und in der Wahl seiner Mittel skrupelloser Vorkämpfer einer der jeweils ärgsten Reaktion verpflichteten Kirche." Im Stifter des Ordens „verbanden sich maßlose Eitelkeit und unersättlicher Ehrgeiz, brutale Überheblichkeit und Despotenkriecherei des untergehenden Ritteradels mit pathologischem Fanatismus mittelalterlicher Heiligenspielerei zu einer erstaunlichen Synthese. Anmerkung: Siehe G. Lomer, Ignatius von Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen, Leipzig 1913, und P. Ribadeneira (SJ!) ‚Das Leben des heiligen Ignatius von Loyola, Paderborn 1887'." „Bevor Ignatius für die Ordensgründung die ersten Mitglieder kaufte und zu willfähigen Werkzeugen machte, hatte er sich schon einige Zeit als bekehrender Seelenmasseur versucht" ... „Heute hat der Orden wieder mehr als 300000 Mitglieder" (in Wirklichkeit etwa 34000). „Mit diesen gewaltigen Mitteln ist die Gesellschaft zu einem Zentrum der Spionage und Diversion gegen die fortschrittliche Menschheit geworden." „Wir wollen hier feststellen, daß der Orden, der den christlichen Namen, ‚Societas Jesu' trägt, praktisch alle Mittel – wie Lüge, Meineid, Mord – erlaubt, die der Erreichung seiner reaktionären Ziele dienlich sind!" Der Orden „beschränkt sich nicht nur auf die Propagierung des Mystizismus und Aberglaubens und die philosophi-

sche Bekämpfung des Marxismus und aller fortschrittlichen Bewegungen der Gegenwart, sondern stellt auch eine internationale Agentenzentrale dar, zu deren Aufgabenbereich die Ausbildung von Spionen ebensogut gehört wie die Organisation von Sabotageakten und sonstigen Verbrechen gegen die Länder der Demokratie und des Sozialismus". So kann man fortfahren.

Der Jesuitenorden hat im Lauf seiner Geschichte manche Verfolgungen erlebt, auch durch die Mittel der Presse und der literarischen Propaganda. Wer diese Erzeugnisse lesen will, wird in dem von dem Protestanten Viktor Naumann (Pilatus) verfaßten Buch „Der Jesuitismus" einen noch immer unübertroffenen und leidenschaftslosen Leitfaden finden. So plumpe Angriffe wie der vorliegende sind heute allerdings selten.

Mit ruhigem Ernst wird man zweifellos prüfen, was Klaus philosophisch gegen Wetter vorzubringen hat. Seine Darstellung des Jesuitenordens macht allerdings skeptisch. Wie sagte doch Klaus: „Wir bekennen uns zum Marxismus-Leninismus und damit zur Wissenschaft"...

*Zur Reform der chinesischen Schrift*

In diesem Herbst wird ein Teil der 50 Millionen chinesischer Kinder eine neue Schrift lernen, und zwar eine phonetische Transkription der chinesischen Zeichen in lateinische Buchstaben. Bisher mußte man mindestens 3500 Zeichen kennen, um eine chinesische Zeitung lesen zu können. Universitätsstudien verlangten die Kenntnis von 5000 bis 6000 Zeichen und, um chinesische Literatur zu studieren, mußte man gar 10000 Zeichen beherrschen.

Das Bedürfnis nach einer solchen Reform wurde schon seit langem gespürt. Der erste, der eine solche Transkription unternahm, war der italienische Jesuit Matthäus Ricci. Er berichtet darüber in seinen *Commentari della Cina* (lib. IV cap. 3): „Sie (Ricci und sein Begleiter) verloren keine Zeit auf diesem Wege. Sie waren nämlich die Ältesten der Mission und hatten den Bruder Bastian bei sich, der die chinesische Sprache sehr gut verstand. So stellten sie ein gutes Wörterbuch zusammen und brachten den Stoff dieser Sprache in Ordnung und Regel, so daß man von jetzt an auf leichte Weise das Doppelte lernen konnte. Sie wiesen darauf hin, daß diese Sprache aus einsilbigen Wörtern und Zeichen zusammengesetzt und es daher sehr nötig sei, die Betonung und die Aspiration von jedem der Worte, sobald sie vorkamen, zu verstehen und auszusprechen. Durch diese Aussprache unterscheidet und versteht man viele Schriftzeichen und Wörter, die ohne sie als gleich erscheinen. Und das ist der Grund, weswegen diese Sprache so schwierig zu erlernen war. Sie unterschieden die aspirierten Wörter sehr genau und stellten fünf verschiedene Arten von Akzenten fest. Dabei war P. Cattaneo eine gute Hilfe; denn durch sein Musikverständnis konnte er die Unterschiede bedeutend besser wahrnehmen und feststellen.

Sie einigten sich nämlich auf fünf Akzente und eine Aspirationsweise, die alle benützen sollten, wenn sie den Lautwert des Schriftzeichens mit unseren Buchstaben niederschrieben. So sollte alles schriftlich abgefaßt werden, damit alle einheitlich würden, und P. Matthäus befahl, daß von jetzt an alle sich daran halten sollten und keiner mehr nach seinem Gutdünken schriebe, wie es bisher zur größten Verwirrung geschehen war.

Auf diese Weise konnte man dieses und andere Wörterverzeichnisse, die man in der Folge verfaßte, allen zugänglich machen und alles konnte sehr gut verstanden werden. Und gleicherweise konnte nunmehr der eine die Schriften und Anmerkungen der andern benutzen, was sich für diese Wissenschaft unter den Unsern sehr fruchtbar und nützlich auswirkte."

P. Riccis Schrift über die Transkription, „Si tsen ki tsi" (Systema scripturae Europeae), erschien 1605.

Die heutige Reform ist das Ergebnis einer langen Arbeit. Riccis Transkription folgten noch viele andere: eine portugiesische, eine französische, eine englische, eine deutsche und eine spanische. Aber erst die kommunistische Regierung hat mit ihrer Energie von sich aus eine solche Umschrift unternommen. Sie setzte ein eigenes Komitee ein, das eine Vorlage ausarbeitete, die dann ein Jahr hindurch von 10000 Sprachwissenschaftlern und Lehrern in Lokalkomitees diskutiert wurde. Mehr als 4000 Briefe mit Anregungen gingen ein, so daß sich schließlich zwei Möglichkeiten einer Transkription herausschälten. Die eine von ihnen wurde dann angenommen. Die Folgen dieser Transkription für das gesamte Leben Chinas, aber auch der übrigen Welt, sind noch nicht abzusehen. *(UNESCO-Courier, Juli 1957; vgl. diese Zeitschrift 156 [1955] 304f.)*

*Verteilung des Landbesitzes in Südamerika*

Auf dem vierten internationalen katholischen Kongreß über das Leben der Landbevölkerung, der vom 1.–4. April 1957 in Santiago (Chile) stattfand, stand vor allem die Lage in Südamerika im Vordergrund. Hier leben etwa 60 % der Bevölkerung, im ganzen 105 Millionen, auf dem Land. Obwohl in den einzelnen Ländern die Verhältnisse große Verschiedenheiten aufweisen, ist doch der Großgrundbesitz überall entscheidend. In Brasilien mit seinen 60 Millionen Einwohnern und 8½ Millionen qkm macht der Urwaldbezirk des Amazonas 5 Millionen qkm aus. 9 % der Bevölkerung (2 Millionen) leben in diesen 41 % des Lands. An ackerfähigem Gebiet zählt man 198 Millionen Hektar (29 %), von denen tatsächlich nur 19 Millionen bebaut werden. Nur 6 % der auf dem Land lebenden Menschen haben Eigentum. 62000 Besitzern gehören 117 Millionen Hektar Land (60 %), von denen sie 3,8 % wirklich bebauen. 20 Millionen Landleute besitzen keinen Grund und Boden.

In Venezuela leben 635000 Menschen auf dem Land; 530000 arbeiten auf fremdem Besitz, nur 819 Eigentümer besitzen 80 % des ackerbaufähigen Landes.

In Columbien zählt man 821000 Ackerwirtschaften. Von ihnen sind 268000 kleiner als 2 Hektar, so daß 290000 Hektar (1,28 % der anbaufähigen Fläche) Kleinstbesitz darstellen. Weniger als 4500 Besitzern (0,5 %) gehören 7 Millionen Hektar Land. In den Urwaldbezirken (53 % des ganzen Landes) leben 290000 Menschen (2,2 % der Bevölkerung). 6 Millionen Hektar dieses Gebiets sind im Besitz weniger Großgrundbesitzer, die Viehzucht treiben. Obwohl Columbien für Ackerbau geeignet ist, wird auf neun Zehntel des Landes nur Vieh gehalten.

In den ackerbaufähigen Teilen Ecuadors besitzen 24000 Bauern 1700000 Hektar Land. Von ihnen sind 14000 Kleinbauern mit höchstens 5 Hektar Grund und Boden, im ganzen 2% des Gesamtlandes. 272 Großgrundbesitzern (1%) gehören mehr als eine Million Hektar (65%).

In Argentinien haben mehr als 6 Millionen der auf dem Land Lebenden kein Eigentum. In den reichen Provinzen Buenos Aires, Cordoba, Santa Fé, Entrerrios verfügen 2065 Herren über 35 % des Landes.

Chile hat besonders in den Provinzen Santiago und Valparaiso ackerbaufähiges Land. 80 % sind in den Händen der Großgrundbesitzer.

Diese Landverteilung erschwert in wirtschaftlicher Beziehung den Fortschritt der Ausnützung. Der Arbeiter lebt überall in großer Abhängigkeit und Armut. Das macht ihn natürlich anfällig für die Revolution. Lenin und Mao Tse-Tung haben die breite Masse der Landbevölkerung gerade durch ihren Kampf gegen den Großgrundbesitz für sich gewonnen. In den meisten Ländern gehört der Besitzer der weißen Rasse an; seine Arbeiter sind Indianer und Mestizen. Wenn auch noch weithin ein patriarchalisches, halbfeudales Verhältnis zwischen den beiden Gruppen

besteht und man nicht von einer unmenschlichen Behandlung sprechen kann, die mit Gewalt den Stand der Dinge erhält, so sind doch viele Anzeichen für eine Änderung der Haltung vorhanden, von der man heute nur sagen kann, daß sie eine unbekannte drohende Macht für eine soziale Umwälzung Südamerikas darstellt. *(Ecclesia, Madrid, 6. VII. 1957.)*

# UMSCHAU

## Zehn Jahre Religiöse Schülerwochen

Auf Einladung des Rektors eines der Jesuitenkollegien hielt der Verfasser in der Fastenzeit 1947 zum ersten Mal für die Schüler dieses Kollegs während der Schulzeit eine „Religiöse Schülerwoche", ohne ahnen zu können, daß dies der Beginn einer völlig neuen Arbeit sein würde. Einige Wochen später bat der Direktor eines städtischen Gymnasiums um eine ähnliche Woche. Es folgten ein zweiter und ein dritter, und heute – nach zehn Jahren – erstreckt sich diese Arbeit fast über das ganze Bundesgebiet.

Etwa 350 solcher Religiöser Schülerwochen (RSW) wurden in dieser Zeit von verschiedenen Mitarbeitern und dem Verfasser gehalten. Nach Diözesen aufgeteilt steht an der Spitze die Diözese Münster mit 72 Schulen, es folgen Köln (53), Paderborn (45), Aachen (34), Bamberg (23), Augsburg (22), Trier (18), Würzburg (15), Regensburg (13), München-Freising (11). In den Diözesen Eichstätt, Limburg, Osnabrück, Mainz, Passau, Hildesheim, Freiburg, Berlin und Rottenburg waren es weniger als zehn Wochen.

Diese Wochen gehen von der konkreten Situation unserer Schüler und Schülerinnen an den höheren Schulen aus. Wer ihre tatsächliche religiös-sittliche Lage kennt, besonders in den Ober-, vielfach aber auch schon in den Mittelklassen, weiß, wie notwendig eine seelische Hilfe in einer außerordentlichen Veranstaltung neben dem Religionsunterricht ist. „Man ist erschüttert bei dem Gedanken, daß ein beträchtlicher Teil der Jugend von 15–20 Jahren aus der Kirche herauswächst." (Pius XII.)

Hier versuchen die Schülerwochen mit einer besonderen seelischen Formung anzusetzen. Sie wollen den jungen Menschen in dem Kreis und in der Umgebung ansprechen, die ihn am stärksten prägen. Das ist neben der Familie wohl die Gemeinschaft der Klasse und Schule. Den größten Teil des Tages verbringt der Schüler ja in der Schule oder doch in der Arbeit für die Schule. Es ist ferner zu berücksichtigen, wie stark das „Milieu" der Klasse den einzelnen gefangennimmt und beeinflußt: Menschenfurcht, Skeptizismus, das Reden über geschlechtliche Dinge, die Gewohnheit des Abschreibens, das Hänseln bestimmter Lehrer usw. All das zeigt, wie notwendig es ist, nicht nur einzelne Schüler, sondern die ganze Schule in einer außerordentlichen religiös-sittlichen Schulung zusammenzufassen.

Die Schüler werden also nicht einzeln in die Stille eines Klosters oder Exerzitienhauses geholt, sondern alle zusammen in ihrer täglichen Umgebung und ihrem täglichen Arbeitsbereich angesprochen. Eine ganze Woche steht neben der Wissensvermittlung durch die Lehrer die religiös-sittliche Unterweisung. Werktagsheiligung soll sofort geübt werden. Zudem soll die ganze Schule erfaßt werden, damit der Geist der Schule religiöser und die Atmosphäre reiner werde. Es handelt sich also nicht

um eigentliche Exerzitien, die nicht für die Masse, sondern nur für solche sein können, die die notwendigen Vorbedingungen mitbringen und geeignet und gewillt sind, wirkliche Exerzitien zu machen.

Wie verläuft eine solche Religiöse Schülerwoche? Jeder Morgen beginnt mit einer heiligen Messe und einer Ansprache für alle Schüler, die in einer benachbarten Kirche, notfalls auch in der Schule selbst gefeiert wird. Dann folgen, der Zeit der einzelnen Schulstunden entsprechend, am Vormittag drei Vorträge, in deren erstem für die Unterklassen das Kind, im zweiten für die Mittelklassen der Junge (Mädchen), im dritten für die Oberklassen der Jungmann (Jungmädchen) angesprochen wird. In der übrigen Zeit geht der Unterricht wie gewohnt weiter. Am Nachmittag wird je ein weiterer Vortrag für die Mittel- und Oberklassen gehalten. Zu Diskussionen und persönlichen Aussprachen ist nachmittags nach den Vorträgen Gelegenheit, ein oft eifrig benutzter Fragekasten steht immer bereit. Es wird für die einzelnen Gruppen am Freitagnachmittag mit einer „Besinnungsstunde" in einer Kirche geschlossen, wobei den Schülern bei mehreren Priestern Gelegenheit zur heiligen Beichte gegeben ist, für die ganze Schule mit einer Kommunionmesse und Schlußfeier am Samstagmorgen. Die Abende der Woche sind frei für Zusammenkünfte mit den Eltern der Schüler, den Lehrern usw.

Für die nichtkatholischen Schüler finden während der Woche ähnliche Veranstaltungen statt, die von Geistlichen ihrer Konfession geleitet werden. Einige evangelische Landeskirchen haben bis heute fünf Pastoren für diese Arbeit völlig freigestellt; ihnen stehen dafür umfassende finanzielle Mittel zur Verfügung, was auf unserer Seite nicht der Fall ist. Die Zusammenarbeit mit der evangelischen Seite ist, das darf hier einmal ausgesprochen werden, immer harmonisch verlaufen.

In den Ansprachen bei der täglichen heiligen Messe und in zehn Vorträgen für jede Gruppe können den Schülern die Grundgedanken des Fundaments und der sogenannten „Ersten Woche" der Exerzitien des heiligen Ignatius vermittelt werden (d. h. also in etwa die Frage nach dem Sinn des Menschenlebens, seine Ausrichtung auf Gott und die Läuterung von der Sünde). Daneben werden die Zeitfragen und Jugendprobleme berücksichtigt, mit denen sich gerade die heutige frühreife Jugend auseinandersetzen muß. Auch die Berufsfrage spielt besonders bei den Schülern der Oberklassen eine große Rolle. Ziel muß sein der mündige junge Christ, der nicht nur persönlich bewußt nach seinem Glauben lebt, sondern auch in einer oft ganz anders gearteten Umgebung seinen Mann stellt. Sicher ist auch die Jugend der höheren Schulen oft stark vom materiellen Zeitgeist erfaßt, sie ist aber auch zu echter Begeisterung fähig. „Wenn der Kommunismus mit seinem Traum von einer schöneren Welt ungezählte Massen zu einer geradezu fanatischen Hingabebereitschaft entflammt, wie sollte da Christi einzig frohe und frohmachende Botschaft nicht die Kraft haben zu einem echten Glauben der Jugend an eine bessere Welt, wie Gott sie von uns will?" (P. Lombardi).

Welche Erfahrungen werden bei dieser Arbeit gemacht? Die äußere Beteiligung, bei der heiligen Messe und den Nachmittagsvorträgen völlig freigestellt, ist im allgemeinen als sehr gut zu bezeichnen. An den Vormittagsvorträgen nehmen praktisch alle Schüler teil, obwohl auch hier von der Schule kein Druck ausgeübt wird. Nachmittags kommen von den Mittelklassen im Durchschnitt 80–90 %, von den Oberklassen 70–80 %. Wenn man an die weiten Entfernungen in den Großstädten und an die vielen „Fahrschüler" in den Kleinstädten denkt, dann kann man mit dieser Beteiligung wohl zufrieden sein. Zudem ist es keine Seltenheit, daß nachmittags fast alle Schüler zur Stelle sind. Die Elternabende weisen durchweg einen sehr guten Besuch auf.

Über Eifer und Ernst der Schüler dürfen wir uns immer wieder freuen. Es ist oft erhebend zu sehen, mit wel-

chem Eifer die Jungen und Mädchen bei der Sache sind, auch und gerade – zum Erstaunen mancher Lehrer – Jungen und Mädchen aus ganz liberalen Familien. Am Freitagnachmittag halten manche über eine Stunde in der Kirche ihre Besinnung, ohne jede Aufsicht, in mustergültiger Ruhe und Ordnung. Wie viele im Sakrament der Buße den Weg zu Gott zurückfanden, nach oft langer Zeit wieder würdig die heiligen Sakramente empfingen und neuen Mut für ihren Lebenskampf schöpften, weiß Gott allein. Für die meisten bedeuten diese Tage jedenfalls eine Wende oder Erneuerung in ihrem religiösen Leben. Viele kommen zur Berufsentscheidung, nicht wenige auch zur Klärung ihres Priesterberufes. „Der Erfolg dieser Schülerwoche bei uns, das begeisterte Echo bei allen Beteiligten: Schülern, Eltern und Lehrern, spricht für den Wert, ja die Notwendigkeit dieser modernen Form von Jugendexerzitien" – so schreibt der Religionslehrer eines großen Gymnasiums. Ein anderer faßte seinen Eindruck so zusammen: „Allgemein liegt so etwas Entspanntes im Blick unserer Jungen, es fehlt das Dämonische, man kann sich gegenseitig in die Augen sehen und anlächeln. Jetzt muß ich dafür sorgen, daß dieser Zustand möglichst lange anhält."

Die Schulbehörden, die Direktoren, katholische wie evangelische, die Lehrer und Eltern stehen den Wochen sehr positiv gegenüber. Schwierigkeiten hat es kaum jemals gegeben. Wenn vorher der eine oder andere Lehrer ausfallende Stunden nicht verschmerzen zu können glaubte, so waren doch am Ende der Woche fast alle nicht nur für die Idee gewonnen, sondern oft geradezu begeistert.

Die Bischöfe haben oft weite Fahrten nicht gescheut, um den Schülern und Schülerinnen selbst am Samstag Schlußgottesdienst und Ansprache zu halten. Ein geistlicher Studienrat schrieb nach einer Privataudienz beim Heiligen Vater: „Bei dieser Gelegenheit habe ich dem Heiligen Vater von der Idee der Religiösen Schülerwochen und von der Durchführung an unserem Gymnasium berichtet. Der Heilige Vater zeigte sich über diese neue Form der Schülerseelsorge sehr erfreut und teilte mir mit, daß er deren Leiter, Organisatoren und die Teilnehmer von Herzen segne."

Aus dieser Arbeit haben sich auch die Religiösen Wochen für die Oberklassen der Volksschulen entwickelt. Ein Pater von der Heiligen Familie hat vor einigen Jahren damit begonnen, innerhalb kurzer Zeit mußte man drei weitere Patres hauptamtlich einsetzen und konnte schon über zwanzig Volksschülern den Weg zum Priestertum ebnen.

Wie aber kann der Eifer nach dieser religiösen Erneuerung erhalten und vertieft werden? Die Hauptaufgabe fällt hier gewiß dem Religionslehrer zu. An manchen Schulen konnte nach einem Jahr ein Tag der Erneuerung gehalten werden. Manche strebsame Jungen und Mädchen nehmen aus eigenem Entschluß später an einem dreitägigen Exerzitienkurs teil, da sie nun „Geschmack" daran bekommen haben. An manchen Schulen wurde nach einer Pause von drei bis vier Jahren eine zweite Woche gehalten, an einigen sogar schon eine dritte, die die erste Woche weiterführt.

Zum Schluß mögen die Schüler selbst zu Wort kommen! Auf die Frage: „Was hattest du dir unter einer Religiösen Schülerwoche vorgestellt?" kamen u. a. folgende Antworten: Ich dachte, mal wieder eine langweilige Bußpredigt, da schläft man bei ein. – Schon wieder Vorträge, möglichst noch mit süßen Andachten dazwischen. – Ich glaube, nicht jeder von uns war von der Aussicht begeistert, jeden Tag in die heilige Messe zu gehen und auch nachmittags noch einen Vortrag zu hören. –

Auf die Frage: „Was hat dir diese Woche gebracht?" Ich möchte behaupten, daß viele von uns den Weg zu Gott wiedergefunden haben. – Es war wirklich eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Fragen unserer heutigen Stellung zu Gott. – Sonst wird manchmal um den Brei herumgeredet. Endlich Vorträge, wie ich sie mir gewünscht

hatte. – Gerade die Probleme, die uns in den Reifejahren bewegen, wurden wirklich offen behandelt. Das war für viele von uns bestimmt das Notwendigste. – Von jetzt ab ist einer mehr im Schulgottesdienst.

Clemente Pereira SJ

## Die Taktik der kommunistischen Kirchenverfolgung

Seit Jahren erhalten wir laufend Berichte über die Religionsverfolgung in den Ostblockstaaten. Was bisher aber fehlte, war eine Herausarbeitung der taktischen Linien, zweitens eine Gewissenserforschung über das Verhalten unserer eigenen Leute in und vor der Verfolgung und schließlich eine aus der Erfahrung gewonnene Antwort auf die Frage: Was können, was müssen *wir* dagegen tun? Diese Aufgabe stellte sich nun ein Arbeitskreis von 150 vertriebenen Chinamissionaren, als deren Sprecher François Dufay auftritt,[1] und ganz unabhängig davon ein tschechischer Ordenspriester unter dem Pseudonym A. Michel, der aus einem dortigen Konzentrationskloster entfloh und ebenfalls im Namen seiner Mitbrüder spricht.[2] Beide Schriften sind bereits in mehreren Sprachen erschienen. Ein dritter Bericht aus Westberlin behandelt die Taktik in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands;[3] dort steht man zwar noch ziemlich am Anfang, aber die großen Linien sind auch hier schon deutlich sichtbar. Ein Vergleich dieser drei Veröffentlichungen aus so verschiedenen Ländern läßt die Grundzüge der antireligiösen Taktik hervortreten; man kann daraus auch auf die Pläne der Kommunisten in anderen Staaten schließen, deren Eroberung sie noch vorhaben.

„Die Kirche des Schweigens blutet aus allen Wunden ... Durch verpaßte Gelegenheit in der Zeit, in der wir noch Möglichkeiten hatten, zu handeln, ist dieser Kampf erschwert und verschlimmert worden. In der Gefangenschaft haben wir diese Tatsache einsehen müssen (M 66). Wir haben den Kommunismus unterschätzt ... Wir kannten weder die kommunistische Lehre und noch weniger seine Methoden; wir haben weder uns und noch weniger die Gläubigen auf einen ernsten Kampf mit dem Kommunismus vorbereitet. Das war mit der Hauptgrund für unsere Niederlage" (M 51). Diese offenen Worte aus Osteuropa finden aus China ihre Bestätigung: „Der äußere Missionsapparat Chinas ist radikal zerstört (D 190). Die Kirchen sind anderen Zwecken dienstbar gemacht. Priester, Ordensleute, Katechisten und Gläubige wurden ermordet, verhaftet, zu Hunderten in Gefängnisse und Zwangsarbeitslager gesteckt. Alle Schulen und andere Missionswerke sind verschwunden. Die Kinder hören nur mehr in der Familie, ganz im geheimen, von Gott sprechen. Kein Gottesdienst mehr, kein öffentliches Beten, kein Sonntag und keine Feste, keine Spendung der Sakramente. Die sichtbare Kirche liegt in Trümmern, und die Seelen laufen Gefahr, ewig verlorenzugehen (D 12). Nach ihrer Vertreibung haben die Missionare begonnen, ihre Erfahrungen zu sammeln und die Lehren daraus zu ziehen ..." (D 183).

### I

Die einzelnen Maßnahmen der Verfolgung werden in den genannten Schriften nur so weit aufgeführt, wie es zum Verständnis der Methode notwendig ist. Am Anfang steht überall rein physischer Zwang, der selbstverständlich nicht antireligiös, sondern sozialpolitisch begründet wird. Die Schulen, in die jedes Kind gehen muß, werden durch Neulehrer in

[1] *Dufay, François*, Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes. China als Modell. Deutsche Bearbeitung von J. Stierli. (260 S.) Frankfurt a. M. 1956, Verlag Jos. Knecht, Ln. DM 10,80. — Hier zitiert als D.

[2] *Michel, A.*, Religiöse Probleme in einem Lande unter kommunistischer Herrschaft. (80 S.) Königstein/Taunus 1956, Verlag Ostpriesterhilfe, kart. DM 2,50. — Siegel: M.

[3] *Adolph, W.*, Atheismus am Steuer. (103 S.) Berlin 1956, Morusverlag, kart. DM 2,85.

allen Fächern atheistisch ausgerichtet, das wirtschaftliche Fundament der Kirche wird enteignet, ihre Organisationen werden aufgelöst, ihre Presse unterdrückt, Klöster geschlossen, führende Katholiken verhaftet usw. Gleichzeitig beginnt man, die Kirche in jeder Weise zu verunglimpfen: alle wahren und unwahren Skandale aus Geschichte und Gegenwart werden hervorgezogen, und die Geistlichen merken auf einmal, daß man auf kommunistischer Seite schon jahrelang über sie Buch geführt hat. Jetzt folgen die geheimen Erpressungsmanöver ... Die Partei will aber gar nicht die sofortige Zerstörung der Kirche, sie will vor allem keine Martyrer, die ja den vielgeschmähten „religiösen Fanatismus" nur noch mehr entfachen und festigen würden. Die Partei will vielmehr den großen Einfluß der Priester und der ganzen kirchlichen Organisation für ihre eigenen Zwecke benutzen. Das wird schon dadurch erreicht, wenn nur ein Kompromiß geschlossen und der Klerus zu reserviertem Schweigen veranlaßt werden kann.

Dufay unterscheidet vier Stadien der Verfolgung: Infiltration, Schulung, Kampf, Vernichtung (D 113 ff.). Die Schulung ist dabei am wichtigsten. In christliche Kreise, die nicht formell organisiert und daher auch nicht gewaltsam aufzulösen waren, wurden Elemente eingeschleust oder schwankende Mitglieder in ihnen gewonnen, die langsam kommunistisches Gedankengut hineintrugen. Es wurden Aussprachen über die neuen Verhältnisse organisiert, daß am Kommunismus ja auch nicht alles schlecht sei, daß jede Obrigkeit schließlich von Gott stamme, daß das Vaterland die aktive Mitarbeit aller verlange, daß man kleinliche Kritik an den Fehlern eines noch so jungen Systems auf spätere Zeiten verschieben müsse. Während Christus doch die Armen seliggepriesen und die Reichen wie auch die Pharisäer verflucht habe, habe der Kapitalismus und Imperialismus die Menschen versklavt und ausgebeutet. Knüpft der Kommunismus nicht an Ideale der Bergpredigt an, wie es der Stellvertreter des Moskauer Patriarchen so oft verkündete? War das Urchristentum nicht – wenigstens teilweise – eine soziale Bewegung gegen die Sklavenhalter, wie es im Historischen Materialismus bewiesen wird? Seit Konstantin d. Gr. sei die Kirche leider ihrer hohen Mission untreu geworden, sie habe sich unmerklich in eine Stütze der herrschenden Klasse verwandelt. Waren die Bischöfe und Klöster im Mittelalter nicht die größten Grundbesitzer und Feudalherren? Ist der Papst nicht bis heute ein weltlicher Herrscher? Sein Staat sei zwar klein, aber die vielen Untertanen in allen Ländern sicherten ihm ungeahnte politische und finanzielle Möglichkeiten. Und leider setze er sie auf seiten der amerikanischen Kriegsbrandstifter und gegen die große Masse der werktätigen Bevölkerung ein. Daß man die Nuntiaturen schloß und politisch führende Kleriker wegen Spionage und Devisengeschichten vor Gericht stellen mußte, hängt damit zusammen.

Richtig betrachtet müßte die Kirche dem volksdemokratischen Staat eigentlich dankbar sein, daß er sie wieder zur ursprünglichen apostolischen Armut zurückführte. Wozu brauche ein Pfarrer eine so große Wohnung, wenn Arbeiter, die produktiv tätig sind, mit ihrer ganzen Familie in einer einzigen Stube wohnten? Und dieser Priester und jene Klosterfrau – was über die erzählt wird! – am besten schweige man davon. Zum Wohl der Kirche solle man die Regierung bitten, sie aus ihren Stellen zu entfernen. Wir sind absolut nicht gegen die Religion, gegen die Kirche, ganz im Gegenteil! Mit dem armen Kaplan, der sich so abrackert und der so wenig dafür bekommt, könne man bloß Mitleid haben. Die Klassenunterschiede gingen ja auch mitten durch die Kirche. Man müsse ihm die Augen darüber öffnen, daß wir es sind, die ihm helfen. Die allgemeine Demokratisierung dürfe auch vor der Kirche nicht haltmachen. – So oder ähnlich leitet das Gespräch von einzelnen Fragen der äußeren kirchlichen Organisation, von wirklichen Mißständen oder irgendwie reformbedürf-

tigen Gewohnheiten zur grundsätzlichen Verneinung der Religion über.

Und warum sollte man sich gegen den Dialektischen Materialismus ereifern? Muß sich die Geschichte nicht nach inneren, elementaren Gesetzen notwendig zur klassenlosen Gesellschaft hin entwickeln? Warum sich dem Fortschritt nutzlos entgegenstellen? Was ist schon Materialismus? Nach Lenin die Lehre, die die Realität so anerkennt, wie sie ist. Muß man das nicht zugeben? Was man mit Händen greifen könne, darauf könne man sich verlassen – alles andere sei doch sehr mysteriös und fraglich. Was die Philosophen – unter sich höchst uneinig – bisher über das Wesen des Menschen, der Welt oder gar über Gott gesagt hätten, das bedürfe doch in jedem Jahrhundert und so auch heutzutage der Überprüfung durch die exakte Wissenschaft. Der Glaube aber sei das Gegenteil von Wissen, „credo, quia absurdum", habe irgendein berühmter Kirchenvater gesagt und die ganze Theologie darauf aufgebaut.[4] Heutzutage aber sind wir für die Wissenschaft, die den Menschen hilft, selbst die Welt zu verbessern, ohne die Hilfe eines imaginären Gottes abzuwarten. – Ist die Schulung bis zu diesem Punkte fortgeschritten, dann stehen die Teilnehmer vor der Entscheidung, entweder ihren Glauben aufzugeben oder als böswillige Reaktionäre und Staatsfeinde zu gelten. Vor Beginn der Schulung werden die Christen als gutgläubige Dummköpfe angesehen; die Schulung hat den Zweck, ihre „abergläubischen" Vorstellungen durch „wissenschaftliche" Einsichten zu ersetzen und sie damit vor die Entscheidung zu stellen. Nach der Schulung kann man sich nur noch aus sträflicher Bosheit der guten Sache verschließen und hat die Konsequenzen dafür zu tragen.

Auch in dem Bericht aus der Sowjetzone Deutschlands steht die atheistische Zwangsschulung als schlimmste Waffe der Verfolgung im Mittelpunkt. Er gibt Auszüge aus den neuen Schulbüchern, aus den Richtlinien zur Jugendweihe und zur Erwachsenenbildung. Humanitär oder gar christlich getarnte Organisationen, wie etwa die Weltfriedensbewegung, die Nationale Front und die Ost-CDU, sollen die Christen langsam und vorsichtig mit kommunistischen Gedanken vertraut machen. Schon die bewußte Doppelzüngigkeit der Sprache, die Aushöhlung und Umdeutung althergebrachter Begriffe, die unablässig niederrieselnde Propaganda, der sich niemand entziehen kann, führen mit fast naturgesetzlicher Notwendigkeit zu vollständiger Verwirrung und Aufweichung überkommener Anschauungen. Wenn schon gereifte Menschen dieser psychologischen Vergewaltigung auf die Dauer kaum widerstehen können, so sind ihr Kinder und Jugendliche rettungslos ausgeliefert. Gegen Schule und Staatsjugend ist auch das beste Elternhaus auf die Dauer machtlos. Der liberale Teil der Bevölkerung wie auch der sogenannte „freie Westen" rechnet diese Zwangsschulung nicht als Verfolgung. Verfolgung wird es erst, wenn Zuchthaus verhängt wird oder Blut fließt. Darum wollen die Kommunisten solche Grenzfälle möglichst vermeiden und ihr Auflösungswerk in aller Stille vollbringen. Auch die Kirche soll schweigen. Um ihr das Schweigen abzukaufen, besoldet der Staat vorläufig die Geistlichen wie bisher, gibt er wie bisher Zuschüsse zur Renovierung historisch wertvoller Kirchengebäude, erlaubt er sogar ein kleines, streng kontrolliertes Kirchenblatt von niedriger Auflage.

Aber darf die Kirche zu all dem schweigen? Diese Frage nennt der Bericht aus der Tschechoslowakei „das Hauptproblem" (M 16). Dort ist man allerdings schon einen Schritt weiter gegangen und verlangt vom Klerus nicht nur Schweigen, sondern positive Mitarbeit zu allen politischen und wirtschaftlichen Zielen des Staates. „Man kann drei Gruppen von Priestern unterscheiden", schreibt Michel weiter,

[4] Dieses Wort findet sich so auch in dieser Auffassung bei keinem kirchlichen Schriftsteller; vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 237, Anm. der Schriftleitung.

a) die Priester, die aus persönlichen Gründen mit den Kommunisten zusammenarbeiten – aus Angst, interniert zu werden, oder um Karriere zu machen;
b) die Priester, die eine Zusammenarbeit kategorisch ablehnen;
c) die Priester, die einen modus vivendi wünschen, um die völlige Liquidierung der Kirche zu verhindern.

Die erste Gruppe ist die kleinste. Sie umfaßt die ‚patriotischen' Priester. Ihre Haltung ist absolut abzulehnen. Die zweite und dritte Gruppe verfolgen das gleiche Ziel: das Heil der Kirche und der ihnen anvertrauten Herde. Aber der Weg zur Erreichung dieses Zieles ist bei ihnen verschieden. Die Meinungen gehen auseinander" (M 60). Diese Uneinigkeit benützen die Kommunisten, um die Priester unter sich zu spalten.

Die Frage ist nicht leicht zu beantworten; dabei ist jeder Geistliche seit dem Einmarsch der Sowjettruppen fast einzig auf seine eigene Entscheidung angewiesen. Die Zeiten, da man Probleme in freier Aussprache gemeinsam beraten oder in schwierigen Dingen den Bischof fragen konnte, sind vorbei. Die Bischöfe sind verhaftet oder in drei Zimmern ihres Hauses von der Außenwelt abgeschlossen – sie dürfen oder müssen sich nur gelegentlich noch bei einem Pontifikalamt dem Volke zeigen, um den äußeren Schein zu wahren. Ein „patriotischer" Generalvikar leitet zusammen mit einem Beamten des Kirchenministeriums die Diözese. 1951 haben in der Tschechoslowakei sogar einige Bischöfe einen Kompromiß unterschrieben, andere haben ihn abgelehnt. Damit waren auch die Bischöfe untereinander uneins. Die Kommunisten triumphierten. Die Spaltung des gesamten Klerus war ein gewaltiger Erfolg, jetzt konnte man die einen gegen die anderen ausspielen, Gehorsam gegen die „rechtmäßige" kirchliche Obrigkeit verlangen, renitente Kleriker und Gläubige zur Ordnung rufen.

Und wie waren die Rückwirkungen im Volk? Äußerst traurig. Die „patriotischen" Priester wurden von den Kommunisten natürlich belohnt und in der Presse gefeiert, von allen andern aber – Gläubigen und Liberalen – als Überläufer verachtet. Das verhinderte leider nicht, daß ihr schlechtes Beispiel Nachahmung fand. Erst recht war das bei der großen Gruppe jener Priester der Fall, die retten wollten, was zu retten war, und dabei von Tag zu Tag in größere und unmöglichere Kompromisse getrieben wurden. „Der Pfarrer macht den Ernteeinsatz, den Schulungskurs für Akademiker, die Versammlung der Friedensfreunde ja auch mit", hieß es, „man braucht auch nicht päpstlicher zu sein als der Papst!" Die völlig unnachgiebigen Geistlichen wurden von allen bewundert – bis einer nach dem andern verschwand. Ihre Pfarreien blieben vakant oder bekamen gefügigere Pfarrer. Manche Priester waren durch einige Monate Haft mürbe geworden, andere hatten völlig unbegreifliche „Geständnisse" gemacht, ein dritter wurde ohne jeden Grund plötzlich entlassen, worauf sich beim treuen Kirchenvolk das Gerücht verbreitete, er müsse wohl auch irgend etwas unterschrieben haben, vielleicht eine Verpflichtung als Spitzel, wer weiß! Und damit war das Vertrauen zwischen Priester und Gemeinde unwiederbringlich verloren.

In China hatte das Problem der „patriotischen" Priester noch den Hintergrund, daß es beim Einzug der Kommunisten außer den 7935 einheimischen Missionskräften auch 5496 Ausländer gab (D253). Neben dem „Klassenkampf" zwischen niederem und höherem Klerus ließen sich hier Chinesen gegen Ausländer, also Patriotismus gegen Imperialismus ausspielen. Der Terminus „patriotische" Priester war von Anfang an, auch in Osteuropa, auf Nationalkirchen hin ausgerichtet, die wie die Moskauer „Orthodoxie" ein williges Instrument in den Händen des kommunistischen Staates sein sollten.

## II

Die Darstellung der kommunistischen Taktik verfolgt den praktischen Zweck, unser Verhalten ihr gegenüber zu über-

prüfen. Wie hat die Kirche in China und in Osteuropa den Schlag zu parieren versucht? Von den ungezählten und meist unbekannten Einzelschicksalen, den heroischen, den tragischen wie auch den beschämenden, sprechen wir nicht. Es wird vielmehr nach dem Verhalten der kirchlichen Gemeinschaft als solcher gefragt. Besonders Michel wiederholt immer wieder: „Vieles hätte bei einer vorbeugenden Maßnahme vermieden werden können ... Vieles haben wir erst verstanden, als wir wie Saul vom Pferde gestürzt waren ... Da haben wir die tatsächliche Stärke unseres Gegners gesehen und erkannt, wie man dagegen kämpfen müßte. Für uns aber war es zu spät, da die kommunistische Diktatur alle Gegner ohne Mitleid ausschaltet. Wir dachten somit an die Kirche der freien Welt. Da hat man noch Zeit und die Möglichkeit, den Ernst des gegenwärtigen Zeitpunkts zu erkennen und die nötigen Vorkehrungen zu treffen ... Für die ausgewiesenen Priester bedeutet es aber eine schwere Enttäuschung, wenn sie beim Grenzübertritt feststellen müssen, daß die kostbare Zeit nicht genützt wird, und die Zahl der Schlafenden, die weder die Ursachen noch die Gefahr sehen, unendlich groß ist" (M 7 u. 66). – Wir fragen: Was ist in Osteuropa und in China versäumt worden? Wie hätte man kämpfen müssen? Was habt ihr aus eurer Erfahrung heraus dem Westen vorzuschlagen? Was können und müssen wir tun, um die Kirche bei uns gegen eine immerhin mögliche Überraschung zu sichern?

Dufay hält „jeden Abwehrversuch für erfolglos, wenn er sich nicht auf eine Reihe von Grundsätzen stützt, an denen unbedingt festgehalten" werden muß. Diese Grundsätze lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Klare Einsicht in die Größe der Gefahr. Der atheistische Kommunismus ist in seiner Totalität die gefährlichste Irrlehre, der die Kirche in ihrer zweitausendjährigen Geschichte je gegenüberstand. Er hat es verstanden, alle Mittel der modernen Wissenschaft und Technik in seinen Dienst zu stellen.

2. Rom hat den gottlosen Kommunismus absolut verurteilt und jede Zusammenarbeit mit ihm verboten. Hätten sich alle Katholiken danach gerichtet, so wäre ihnen und der Welt viel Unheil erspart geblieben.

3. „Ein Gespräch zwischen Katholizismus und Kommunismus ist absolut und von vornherein unmöglich. Das Gegenteil zu denken ist tödlicher Wahn, der nur zum Unheil führt ... Die Christen müssen zu dieser ‚Ablehnung aus Prinzip' geschult werden." Das ist die wörtliche Formulierung der Chinamissionare. Da die Kommunisten keine Martyrer machen, sondern die Menschen mit allen Mitteln „bekehren", notfalls als politische oder kriminelle Verbrecher ausschalten wollen, führen sie die Gespräche zuerst auf rein profaner Ebene. Dann kommen sie unvermerkt in den Sektor, wo sich die Belange von Kirche und Staat überschneiden, um schließlich den Glauben selbst zu vernichten. Oft ist aber dieser dritte Schritt schon überflüssig, weil die Gesprächsteilnehmer auf den vorhergehenden Stufen bereits so viele Konzessionen gemacht haben, daß sich die Glaubensverleugnung als logische Folgerung von selbst ergibt. – Gemeint sind hier alle Arten von Gruppengesprächen. „Von Mann zu Mann, in aller Ruhe, kann und muß das Gespräch gelegentlich angenommen werden", wenn der katholische Gesprächspartner sich sowohl in seiner eigenen Weltanschauung als auch im Marxismus wirklich auskennt. Von wie vielen unserer Leute können wir das aber behaupten? Außerdem muß der Katholik „entschlossen sein, rückhaltlos für die Wahrheit Zeugnis zu geben. Hier vor allem gilt das Wort: Kein Kompromiß! Es geht in keinem Fall darum, Katz und Maus zu spielen. Denn die Rolle der Maus würde immer dem Christen zufallen", weil er die unsittlichen Kampfmittel seines Gegners nicht verwenden darf.

4. „Vor allem aber müssen Gebet und Buße zu einem Leitmotiv unserer christlichen Abwehr werden." Mit Gottes

Gnade können auch die schlimmsten Versuchungen siegreich überwunden werden (D 183–187).

Nach diesen mehr grundsätzlichen Erkenntnissen folgt bei den Berichterstattern eine Gewissenserforschung über die Seelsorgspraxis. „In den meisten Fällen bestand unser Kampf gegen den Kommunismus in einer globalen Verurteilung ... Wenn Gläubige, Studenten, Intellektuelle mit ihren Zweifeln und Problemen über den Kommunismus zu uns kamen, erhielten sie meist folgende stereotype Antwort: ‚Der Kommunismus ist eine Dummheit und nicht wert, ernst genommen zu werden. Man muß ihn verachten wie eine teuflische Versuchung.' Das taten wir, – während die Kommunisten ihre Agenten in jede Fabrik ... und alle Kreise der Bevölkerung ... schickten und alle Fragen, für die jeweiligen Zuhörer verständlich, geschickt beantworteten" (M 52). Die Priester waren dazu oft nicht in der Lage, weil sie – wie der Verfasser etwas bissig bemerkt – auf dem Seminar zwar sehr viel über griechische Sophisten und mittelalterliche Häretiker, aber nichts über den modernen Marxismus gehört hatten.

Weiter: Wie bekämpften wir die sozialen Ungerechtigkeiten, ohne die es ja doch keinen Kommunismus gäbe? Scheuten wir uns nicht manchmal, reiche Fabrikanten, von denen die Kirche Almosen bekam, auf ihre sozialen Pflichten hinzuweisen? Haben nicht manche von uns ein bequemeres und reicheres Leben geführt, als es einer durchschnittlichen Arbeiterfamilie möglich war? Haben wir nicht manchmal mehr besessen, als es unser Apostolat erfordert hätte? Der Kommunismus sieht in der Religion nur eine Geldsache, er rechnet die Geistlichen zur Kapitalistenklasse, die die Proletarier aussaugt. Religion ist Opium, um das Volk zu betäuben, es in geduldiger Unterwerfung zu halten, allen gerechten Lohn auf ein imaginäres Jenseits zu verschieben. Waren wir uns dessen bewußt und haben wir diesen Irrtum durch unser Handeln widerlegt?

Haben wir unseren Gläubigen eine solide, einigermaßen abgerundete Weltanschauung mitgegeben, die den Stürmen der Zeit gewachsen war? Leider nicht. War das Christentum nicht bei allzu vielen nur ein inzwischen unmodern gewordenes Sonntagskleid, das leicht abgelegt werden konnte, weil es mit dem Menschen nicht organisch verwachsen war. Waren wir selbst überhaupt in den sogenannten Praeambula fidei, also in den philosophischen und fundamentaltheologischen Vorfragen genügend bewandert, die dem Glauben erst das vernünftige Fundament geben? Konnte jeder von uns einem Gebildeten oder auch nur einem einfachen Mann rein verstandesmäßig die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Existenz Gottes, die Geschichtlichkeit und Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift überzeugend nachweisen? Oder haben gar bei uns selbst Glaube und Religion ganz isoliert von der Wissenschaft frei in der Luft geschwebt? Auch hier können die Vorwürfe weitergegeben werden: Unsere Priesterausbildung hat offenbar noch nicht genügend berücksichtigt, daß die heutigen Irrlehren vielfach nicht mehr auf dogmatischem Gebiet, sondern bereits im theologischen Vorfeld und in der Philosophie liegen. Der Priester war zwar Akademiker, hatte aber von den Spezialkenntnissen und daher auch Problemen, die die übrigen Akademiker bewegten, wenig Ahnung. So konnten wir auch die Akademiker nicht zu ganzheitlichen Katholiken oder gar zu aktiven Laienaposteln erziehen, die aus der Fülle ihrer ganzen Person heraus den Glauben verteidigt hätten. – Bei den Arbeitern kam noch eine andere Schwierigkeit hinzu: Wir hatten in den langen Jahren des Gymnasiums und der Hochschule, in denen wir nur mit unseresgleichen zusammenlebten, die Sprache und Ausdrucksweise der Arbeiter verlernt – wenn wir sie überhaupt je beherrschten. Es ist die Stärke der Kommunisten, eine der Arbeiterschaft verständliche Sprache zu reden. Sie können ihnen auch schwie-

rige politische, soziale, wirtschaftliche und weltanschauliche Probleme wenigstens in groben Umrissen darlegen und – freilich in ihrer Art – erklären. Die Arbeiter fühlen sich häufig geehrt, daß sie jetzt erstmalig für voll genommen werden; schnell glauben sie der Parole, die Kapitalisten, die Kirche eingeschlossen, hätten sie früher absichtlich dumm gehalten.

Wie stand es mit unseren Laienaposteln? Es gibt heute in der Seelsorge hundert Arbeiten, die ein Laie – Mann oder Frau – ebensogut, oft viel besser machen kann als ein Priester. Manche Kreise sind dem Priester auch in normalen Zeiten einfach unzugänglich, um wieviel mehr erst in der Verfolgung. Wo es Laienapostel gab, ging nach Verhaftung des Pfarrers das religiöse Leben in der Pfarrei unterirdisch weiter, oft sogar intensiver als vorher. Wo die Laien aber nicht eingeübt waren, versandete es schnell. Wenn wir die Taktik des Kommunismus gekannt und dazu mehr Zeit gehabt hätten, wäre die Vorbereitung eines „Katakomben-Apostolates" das einzig Richtige gewesen. Diese Aufgabe obliegt nun dem Westen. Praktische Seelsorger sollten sich über die Sache ihre Gedanken machen und in gemeinsamen Beratungen Vorschläge ausarbeiten. Sie müßten für Industriegegenden natürlich anders sein als für ländliche Bezirke, überall müßte die katholische Jugend die tragende Kraft darstellen. Dufay meint dazu, man solle „kleine Schriften in ganz einfacher Sprache ... über das Wesen der Kirche, ihre Einheit, ihren gottgestifteten hierarchischen Aufbau, die Unverletzlichkeit dieser Hierarchie drucken und in großer Zahl unter die Pfarrkinder verteilen lassen" (D 190 f.). Zu diesen Themen über die Kirche müßten solche aus dem theologischen Kapitel „Glaube und Offenbarung" kommen, und als unbedingt notwendiges Fundament dazu die Zentralpunkte der christlichen Philosophie, wie Realismus, Geistigkeit der Seele, Naturrecht, Gottesbeweis, Einheit von Wissen und Glauben usw., behandelt werden. Warum überlassen wir es den Kommunisten, in populären Broschüren, deren jeweilige Auflage die 100000-Grenze meist überschreitet, ihre Irrtümer gerade in diesen Punkten zu verbreiten? Es genügt keineswegs, daß an unseren Schriftenständen einiges darüber zu kaufen ist. Man müßte sie durch eine großzügige Finanzierung in breitester Streuung unter das Volk bringen. Sie würden von allen Familienmitgliedern und von den Nachbarn mehr gelesen, als man vielleicht glaubt, würden Vorurteile wegräumen, hätten auch jetzt und heute schon eine wichtige Mission. Diese Schriften fänden wahrscheinlich meist als einzige religiöse Literatur den Weg in die Häuser und wären ein Gegengewicht gegen die atheistischen, die dann bestimmt folgen. Täuschen wir uns nicht: der schnelle Abfall breitester Bevölkerungsschichten auch in Mitteldeutschland wurde erst dadurch möglich, daß die Kommunisten mit ihrer scheinbar folgerichtigen und idealen Weltanschauung in geistiges Vakuum hineinstießen.

Gewiß soll man den Teufel nicht an die Wand malen und die weitere Ausdehnung des Bolschewismus als sicher hinstellen. Das würde die Widerstandskraft bei uns lähmen. Anderseits darf man aber auch den Kopf nicht in den Sand stecken. Die osteuropäischen Staaten wurden gegen den Willen ihrer Bevölkerung, mit Gewalt und gleichsam über Nacht von Moskau unterworfen. Der Eiserne Vorhang quer durch Deutschland kann und darf keine Dauerlösung sein. Wird er gewaltsam nach Osten oder nach Westen verschoben? Oder einigt man sich bei einem halbkommunistischen Kompromiß, der von Moskau als Vorstufe des vollen Sieges angestrebt und von breiten Kreisen der Bundesrepublik nicht in seiner ganzen Gefährlichkeit erkannt wird? Die Zukunft wollen wir Gott überlassen, jedenfalls müßte aber heute schon jeder Priester und jeder katholische Laie wissen, was er zu tun hat, damit eine einigermaßen einheitliche und wirksame Abwehr gesichert ist.

Heinrich Falk SJ

# BESPRECHUNGEN

## Theologie

*Iserloh, Erwin:* Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Mit einer Einleitung von Joseph Lortz. Band 8 der Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. (XL und 286 S.) Wiesbaden 1956, Franz Steiner. Leinen DM 28,—.

In der vielschichtigen Entwicklung, die zur Reformation führt, hat die Gestalt des Wilhelm von Ockham eine entscheidende Bedeutung. Die vorliegende Studie verfolgt ein doppeltes Ziel: Darstellung der Theologie Ockhams und Klärung seines Einflusses auf die Vorgeschichte der Reformation. Daher fragt der Verfasser nicht so sehr nach der immer noch weithin vorhandenen Kontinuität Ockhams mit der großen mittelalterlichen Theologie, sondern nach dem Neuen, das sich ankündigt, nach den Ansätzen jener Entwicklung, die in der Reformation zutage treten wird.

Die Untersuchung befaßt sich mit der Lehre von Christus (27—43), von der Notwendigkeit der Gnade (44—133), den Sakramenten im allgemeinen (134—147) und der Eucharistie (148—278). Da Ockhams Werke großenteils ungedruckt und daher schwer zugänglich sind, läßt Iserloh die Texte selbst sprechen. Er möchte, wie er sagt, dem Leser ein eigenes Urteil ermöglichen, „selbst auf die Gefahr hin, daß die Materialnähe den Leser ermüdet und langweilt" (26). So ist denn die Arbeit etwas schwerfällig und zähflüssig geraten. Sie gibt aber wertvolle Einblicke in die Theologie Ockhams und in das Werden der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts. Sie zeigt, mit wie viel Recht sich die Reformatoren gegen eine offenbarungsfremde Theologie zur Wehr setzten, wie sie aber trotzdem im Bann dieser von Ockham angebahnten und wesentlich beeinflußten Entwicklung blieben.

Ockhams Theologie beschäftigt sich fast ausschließlich mit Fragen, die außerhalb der Heilsgeschichte liegen. Sie überlegt, welche Möglichkeiten Gott zur Verfügung gestanden hätten, hätte er sich anders entschieden. Sie ergeht sich hemmungslos in subtilen Spitzfindigkeiten und tut Gottes Offenbarung in wenigen Sätzen ab. So ist in der Eucharistielehre nur von der Wesensverwandlung und dem Verhältnis von Substanz und Quantität die Rede, nie vom Meßopfer. Die Heilige Schrift zitiert Ockham fast nirgends, die Autoritäten der Tradition nur selten. Sein Anliegen ist Gottes Souveränität und Allmacht. Aber sein Gott wird ein Gott der reinen Willkür, weder an Wesensgesetze noch an seine eigenen Verheißungen gebunden. Es kommt zu keiner wahren Begegnung zwischen Gott und Mensch. Gnade und Sünde sind äußere Modalitäten und lassen den Menschen innerlich unberührt, die Sakramente erscheinen lediglich als äußerer Anlaß zum Wirken Gottes. — Zu Beginn seiner Abhandlungen bucht Ockham jeweils in korrekter Begrifflichkeit die Tatsachen des Glaubens. Dann beginnt endlose Possibilien-Theologie. Ein Beispiel dafür, daß bloße Korrektheit mit einem weitgehenden Substanzverlust verbunden sein kann.

Prof. Lortz stellt im Vorwort die Gestalt Ockhams in die geistige Entwicklung des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Reformation hinein. So öffnet er den Blick für die weiteren Zusammenhänge und ergänzt glücklich Iserlohs theologische Untersuchungen. W. Seibel SJ

*Kantzenbach, Friedrich Wilhelm:* Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. (260 Seiten) Stuttgart 1957, Evangelisches Verlagswerk. Brosch. DM 11,50.

F. W. Kantzenbach zeigt, wie schon in den ersten Jahrzehnten der Reformation, die doch großenteils Zeugen einer oft hemmungslosen Polemik waren, verheißungsvolle Ansätze einer echten Verständigungstheologie aufbrachen. Sie stehen untereinander in einer kontinuierlichen Linie. — In einem ersten Abschnitt untersucht der Verfasser die Bedeutung der Tradition bei Luther (24—50). Er wußte sich in Kontinuität mit der Alten Kirche, bekannte sich zu den Konzilsentscheidungen und den Glaubensbekenntnissen der ersten Jahrhunderte, betonte aber ebenso eindeutig den Ansatz seiner Reformation, die nicht nur organische Weiterführung des schon Vorhandenen, sondern echte Neuschöpfung sein sollte. Zwischen diesen beiden Polen — Bewußtsein der Kontinuität mit der Alten Kirche *und* eines entscheidend neuen Uransatzes — bewegen sich alle „ökumenischen" Theologen der Folgezeit. Sie sind alle weitgehend beeinflußt von Desiderius Erasmus (51—92). Erasmus war kein Theologe. Es ging ihm zuerst um Frieden und Eintracht. Aber: „Er kürzte die Wahrheitsfrage um des Friedens willen" (83). Eine ähnliche Friedensliebe findet sich, gepaart mit echter Sympathie zu den Institutionen der Alten Kirche, bei Melanchthon (93—118). Er betont wesentlich stärker als Luther die Kontinuität mit der Alten Kirche und ist zu großen Zugeständnissen bereit, wiewohl er selbst klar und

unzweideutig auf der Seite der Reformation steht. Ähnliches gilt von Martin Butzer (119—141). Bei ihm taucht deutlich das Motiv auf, das von nun an alle Verständigungstheologie bestimmen soll: die Kirche als der eine Leib des einen Christus fordert auch nach außen hin die Einheit. Aber er wußte klarer als Erasmus: die Gemeinschaft kann nicht auf Kosten der Wahrheit erkauft werden.

Ein sehr sympathisches Kapitel widmet Kantzenbach den Vertretern der Alten Kirche (142—175). Eine große Zahl von Männern der römischen Kirche hatte ehrlichen Willen zur Reform der Mißstände, erstaunliche „Sachlichkeit, Fähigkeit, auf den Gegner zu hören" (163) und weitgehende Verständigungsbereitschaft. Selbst die oftmals scharfe Polemik entsprang, wie der Verfasser betont, der Sehnsucht nach Einheit der Kirche. Mit Georg Witzel (176 bis 202), Georg Cassander (203—229) und Georg Calixt (230—244) kommt ein neues Motiv auf: Das Ideal der „antiquitas", der ersten fünf Jahrhunderte. Sie stellen die Urkirche als schlechthinniges Ideal hin und suchen die Einheit der Kirche in der Rückkehr zu den Lehren und Institutionen dieser Zeit.

Aber, und das ist das Ergebnis des Buches, die Unterschiede zwischen den Konfessionen waren schon zu groß, die Gegensätze zu tief. Das Ideal der ersten fünf Jahrhunderte vermochte, da es die Geschichtlichkeit der Kirche verkannte, den Abstand nicht zu überbrücken. So bleibt nur das Motiv der Einheit der Kirche im Glauben an Christus, dessen Leib sie ist. Das reiche geschichtliche Material des Buches zeigt, wie schon im Jahrhundert der Reformation die Sehnsucht nach dieser Einheit lebendig war. W. Seibel SJ

*Küng, Hans:* Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. Mitherausgegeben vom Johann Adam Möhler-Institut Paderborn. (304 Seiten) Einsiedeln 1957, Johannes Verlag.

Dieses Buch nimmt man mit besonderem Interesse zur Hand: Ein Geleitbrief Karl Barths zu Beginn einer katholischen Auseinandersetzung mit seiner Theologie ist eine Neuheit, die Beachtung verdient. Thema des so eingeleiteten Gespräches ist das Problem der Rechtfertigung, also die Frage, an der sich einst die Reformation entzündete. Auch in Barths Theologie nimmt sie eine beherrschende Stellung ein. Was er in den bisher erschienenen 10 Bänden seiner „Kirchlichen Dogmatik" darüber zu sagen hat, ist auf den ersten 80 Seiten des Buches kurz und übersichtlich zusammengefaßt. Karl Barth selbst gibt dem Verfasser das Zeugnis, daß er „alles Wichtige nicht nur korrekt wiedergegeben, sondern auch schön zum Leuchten gebracht" hat. „Ihre Leser dürfen sich also zunächst", so schreibt er, „daran halten, daß Sie mich sagen lassen, was ich sage, und daß ich es so meine, wie Sie es mich sagen lassen" (11). Diese Gewißheit ermöglicht ein sachliches Urteil über Küngs katholische Antwort.

Das große Anliegen der Rechtfertigungslehre Karl Barths ist die Souveränität Gottes und der Primat Christi. Er sieht das Geschehen der Rechtfertigung nicht vom Menschen, sondern von Gott her, als gnädiges, gerechtsprechendes Gericht Gottes über den sündigen Menschen. Der katholischen Theologie wirft er vor, sie stelle Gott und den Menschen letztlich gleichgeordnet nebeneinander, während doch der Mensch auf Gedeih und Verderb auf Gott und Gottes Gnade angewiesen sei.

Küng prüft nun genau die katholische Lehre — und entdeckt eine überraschende Übereinstimmung der Aussagen. Barths eigentliche Anliegen, so führt er in langen und eingehenden Untersuchungen aus, sind auch in der katholischen Lehre gewahrt, ja, kommen erst in ihr zu ihrer eigentlichen Erfüllung. Gottes Souveränität hat auch hier den absoluten Vorrang. Sie erweist sich gerade darin, daß Gottes Gnade den der Sünde und dem Tod verfallenen Menschen vor dem Untergang bewahrt und ihn gerecht und heilig werden läßt. Auch eine entschlossene Christozentrik ist ein urkatholisches Anliegen. Trotz verschiedener Sprache und verschiedener Akzentuierungen trifft sich Barths Rechtfertigungslehre in ihren grundlegenden Aussagen mit der katholischen Theologie. Darum das Ergebnis: „. . . daß in der Rechtfertigungslehre, aufs Ganze gesehen, eine grundlegende Übereinstimmung besteht zwischen der Lehre Karl Barths und der Lehre der katholischen Kirche. Was also den behandelten Fragenkreis betrifft, so besteht für K. Barth kein echter Grund für eine Trennung von der alten Kirche" (269).

Zum Erweis der Richtigkeit seiner These führt Küng eine Fülle von Zeugen aus der gesamten christlichen Tradition an. Sie zeigen, daß Barth die Fülle der katholischen Wahrheit gar nicht in den Blick bekam und nur deswegen so heftig gegen die katholische Lehre polemisieren konnte. Selbstverständlich erwartet der Verfasser nicht (wie er es auch selber andeutet), in allen Einzelfragen einmütige Zustimmung zu finden. Er nennt das Ganze einen Versuch, der keine allumfassende Lösung sein und deshalb ausgebaut, fortgeführt und verbessert sein will. Die grundlegende These dürfte jedoch erwiesen sein. Auch die vom Verlag als Klappentext beigegebenen Gutachten bestätigen das. Sie stammen von den bekannten Theologen Guy de Broglie,

Professor an der Päpstl. Universität Gregoriana in Rom, und dem Pariser Professor am Institut Catholique Louis Bouyer. Zu einem ähnlichen Ergebnis war ja auch Hans Urs von Balthasar in seiner Monographie für den dort behandelten Fragenkreis um Natur und Gnade gekommen (H. U. v. Balthasar, Karl Barth, Köln 1951, S. 389—397).

Das Buch ist in einer mutigen, aufgeschlossenen und gleichzeitig kirchentreuen Haltung geschrieben. Es reißt alle unnötigen Schranken ein, verwischt aber keine Linie, wo die Wahrheit in Frage steht. Man darf nur hoffen, daß, nachdem dieser große Schritt getan ist, auch die weiteren Schritte folgen, die Barth erwähnt: In der Lehre vom Meßopfer, von Maria, vom Primat. Die gründliche und sorgfältige Arbeit dient in einer vorbildlichen Weise dem Anliegen des Johann Adam Möhler-Instituts in Paderborn, das dieses Buch mitherausgegeben hat. W. Seibel SJ

## Philosophie

*Schaaf, Julius:* Grundprinzipien der Wissenssoziologie. (216 S.) Hamburg 1956, Felix Meiner. Brosch. DM 15,—.

Das Werk will nicht eine Wissenssoziologie geben, sondern deren philosophische Voraussetzungen untersuchen; denn der Mangel an Klarheit über diese hat zu folgenreichen Irrtümern geführt. Da das soziale Sein in Beziehungen besteht, entwirft der erste Teil eine Ontologie der Beziehungen. Diese setzen immer beziehungslose Seiende als ihre Träger voraus. Darum ist aller absolute Relationalismus, wie er in der Soziologie oft behauptet wird, falsch und führt notwendig zu einem sich selbst aufhebenden Relativismus. Die Grundbeziehung im menschlichen Bereich liegt im Willen: der Mensch wird seiner jetzigen Lage als unbefriedigend inne und stellt sich die lustvolle Lage als Ziel vor und sucht sie zu verwirklichen. Daraus entsteht das Wissenwollen, und in diesem Überstieg liegt die Unterscheidung von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit begründet. Diese Bewegung ist dialektisch, weil sie schließlich zum Subjekt zurückkehrt. Das dialektische Denken ist darum nur da sachgemäß und zulässig, wo irgendwie das Wollen in Frage steht. Der Wille ist dabei die wollende Person als ganze, so daß der Vf. mit Recht den Vorwurf eines Voluntarismus ablehnt. Arbeit ist eine ausgezeichnete Art der Willensbeziehung. Sie schließt in ihrer Dialektik immer eine Entfremdung (von sich weg zum Gegenstand) und eine Aneignung (Verwirklichung und Hineinnahme in das eigene Wesen) in sich, die überall ein zu lösendes Problem bilden, das aber in einer Kultur wie der unseren, wo die Arbeit einen so bedeutenden Platz einnimmt, von allergrößter Bedeutung geworden ist. Der zweite Teil spricht im besonderen vom sozialen Sein als einem relationalen Sein. Alle sozialen Institutionen sind Gebilde, die nur aus Beziehungen bestehen. Sie sind keine Gesamtpersonen. Sie können als relational auch keine Wirkungen ausüben, auch nicht von Kollektiv zu Kollektiv (objektiver Geist, Klassengeist u. ä.). Das ist in vielen Soziologien übersehen worden; genannt seien nur Hegel und Marx. Fähig zu wirken sind nur die Individuen. Über diese muß also auch der Einfluß des Sozialen auf das Wissen gehen. Kultur entsteht da, wo das Bewußtsein die bloße Empirie überschreitet und danach strebt, zur restlosen Klarheit über die Sachen selbst und ihren Eigengehalt zu kommen. Das setzt Freiheit voraus. Jedermann findet sich von Anfang an auf einen sozial bestimmten Standort gestellt, von dem aus er seine Erfahrung beginnt. So ist die Aneignung von Wissen sozial bedingt. Aber diese Bedingtheit kann selbst durchschaut werden. Auch wird die Wahrheit dadurch nicht relativ. Der soziale Charakter der Wahrheit besteht vielmehr in ihrem Anspruch auf Anerkennung durch alle, da ihr Wesensort die Aussage, das Urteil ist. Eine andere mögliche soziale Bedingtheit der Erkenntnis liegt darin, daß die augenblickliche soziale Struktur unbewußt auf die Eigensystematik des Wissens übertragen wird. Indem die Wissenssoziologie solche Bedingtheiten aufdeckt, hilft sie, mögliche Irrtümer zu beseitigen. Aber nicht alles Erkennen und Wissen ist sozial bedingt, noch wirkt das Soziale notwendig auf das Wissen. — Die Arbeit zeugt von einem klaren Denken, das, aller Verallgemeinerung abhold, sich an die Gegebenheiten hält — zu diesen rechnen auch die Relationen — und sich der Grenzen seiner Behauptungen bewußt ist. So kann sie für die Erhellung der Soziologie und ihrer Zuständigkeit nur von großem Nutzen sein. In den ersten, etwas abstrakten Kapiteln bleiben gewiß noch Fragen, wie die, ob die Wesen an sich allgemein sind. Die Ansicht, die S. 109 zitiert wird, die Relation sei das schwächste Sein, stammt bereits von Aristoteles (Met N 1; 1088a 22ff. — Thomas Aquin., De Pot. q. 7, a. 9 c; Summa c. Gent. IV 14). Sie ist aber nicht richtig. Die Beziehung ist wie die Substanz eine Seinskategorie, also eine in allen Seienden zu findende Struktur. Unter sich sind sie alle gleich stark und gleich notwendig (vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt. München 1950, Kap. 6: Transzendenz und Relation). A. Brunner SJ

*Krings, Hermann:* Meditation des Denkens. (74 Seiten) München 1956, Kösel. Brosch. DM 4,—.

Ausgehend von der Sprache als dem Leib

des Gedankens sucht sich hier das Denken über sich selbst klar zu werden. Als erstes kommt sein Überstieg zu anderem in Sicht. Aber das Denken kann sich, wie hier, auch auf sich selbst richten, auf diesen Überstieg, und ihn nochmals übersteigen: das philosophische Denken. Daraus entsteht die Frage nach dem Sinn des alltäglichen und des philosophischen Denkens im Gesamt des menschlichen Lebens. Die Gedankenführung schreitet einfach und klar voran, und die schlichte Sprache erleichtert die Aneignung des Dargebotenen.

A. Brunner SJ

*Antweiler, Anton:* Das Problem der Wissensfreiheit. (204 S.) Freiburg 1955, Herder. Brosch. DM 10,20.

Das Problem der Wissensfreiheit findet immer wieder Interesse. Das ist nicht erstaunlich; geht es doch um eine der grundlegenden Fragen menschlichen Daseins. In dem vorliegenden Werk findet der Leser eine allseitige Untersuchung der Frage unter Berücksichtigung einer reichen Literatur aus alter und neuester Zeit.

A. Brunner SJ

*Friedmann, Hermann:* Das Gemüt. Gedanken zu einer Thymologie. (91 S.) München 1956, C. H. Beck. Brosch. DM 7,50.

Im Gemüt sieht der Vf. etwas Wichtigeres als Seele und Geist, die Grundlage des menschlichen Lebens, so daß Gemütskrankheiten, wie man statt Geisteskrankheiten sagen sollte, die Existenz des einzelnen wie, durch Entmutigung, ganzer Epochen bedrohen können. Gemüt steht in unmittelbarer Beziehung zu Gestalt und Gestaltungskraft; wo keine Gestalt, da spricht auch das Gemüt nicht an und umgekehrt. Gemütskrankheiten sind letztlich dadurch verursacht, daß die gestaltete Umwelt des Patienten verarmt ist. Sie sind deswegen dadurch zu heilen, daß an irgendeinem Punkte die Fähigkeit, Gestaltetes zu sehen, wieder in Gang gebracht wird. Dagegen verwirft F. die Methode, die alle Verdrängungen unbedingt an das Licht des Tages zerren will. Denn „die ‚Verdrängung' ist die vielleicht lebenswichtigste Leistung der Naturheilkraft; aber ‚bewußt machen', das ist vielleicht die größte Lebensgefährdung" (45). Ebenso ist der Vf. gegen eine zu mechanische Lokalisierung der einzelnen Vermögen im Gehirn. — Das Büchlein enthält sehr anregende und schöne Gedanken. Man wird das Gemüt, wie es vom Vf. gemeint ist, wohl als den Bereich ansprechen dürfen, wo Geist und Leib sich zu einem Menschen vereinen, also als die Tiefe der Seele. Soll der Mensch von einer Idee oder einem Werk lebendig erfaßt werden, so muß diese leibseelische Mitte mitschwingen. Wo sie erkrankt und wie gelähmt ist, da erscheint das Leben langweilig, der *ennui* Pascals, auf den F. sich bezieht, und das Dasein wird sinnlos. Darum erkranken Zeiten, denen der höchste Sinn des Lebens abhanden gekommen ist.

A. Brunner SJ

## Soziologie

Das Fischer-Lexikon; Enzyklopädie des Wissens, Bd. II: Staat und Politik, hrsg. Ernst Fraenkel, Karl Dietrich Bracher. (363 S.) Frankfurt/Main und Hamburg 1957.

In gut verständlicher und dabei doch wissenschaftlich genauer Sprache wird der Leser unvoreingenommen sachlich und allseitig informiert. Mitarbeiter sind Professoren der Freien Universität und der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin. Die Auswahl der Stichworte ist glücklich getroffen. Besonders gut gelungen erscheinen die Beiträge Gewerkschaften, Kapitalismus, Wirtschafts-Ordnung und Wirtschaftspolitik; dagegen haftet der Beitrag Konjunkturpolitik noch zu sehr in der Vorstellung des Konjunkturzyklus und läßt den Durchbruch zur Wachstumspolitik vermissen. Bemerkenswert einsichtig ist der Beitrag „Kirche und Staat". Auch der Beitrag „Ständestaat" bemüht sich in achtenswerter Weise, dem Gedanken der „Berufsständischen Ordnung" gerecht zu werden und erliegt doch in Einzelheiten der Verwechslung, das, was die Enzyklika „Quadragesimo anno" in der Beschreibung des von ihr abgelehnten faschistischen Korporativstaates sagt, als für die Berufsständische Ordnung gefordert oder doch empfohlen aufzuzählen (293). Wenn es im Art. „Sozialismus" heißt, „obwohl auf katholischer Seite der Sozialismus nach wie vor vom Vatikan abgelehnt" werde, bekännten sich Steinbüchel und Bolkovac dazu (265), so ist zu berichtigen, daß die katholische Kirche einen in der schon genannten Enzyklika genau umschriebenen Sozialismus ablehnt; *dazu* hat Steinbüchel zeitlebens sich nicht bekannt, sondern die der sozialistischen Bewegung zugrundeliegende „sittliche Idee" herausgearbeitet; der Name Bolkovac ist hier wohl überhaupt fehl am Platz. Ungeachtet solch kleiner Mängel ein sehr wohlgelungenes und brauchbares Büchlein; obwohl es zu meinem — allerdings schwerer befrachteten — „Wörterbuch der Politik" in Konkurrenz tritt, muß ich ihm diese Anerkennung zollen.

O. v. Nell-Breuning SJ

*Leclercq, Jacques* und *David, Jakob:* Die Familie. Ein Handbuch. (421 S.) Freiburg 1955, Herder.

Zur Zeit bietet dieses Handbuch wohl die beste Informationsquelle über alle Fragen, die mit der Familie zusammenhängen, wenn

auch der gesetzgeberische Niederschlag der Familienpolitik in einem Buch natürlich nicht erfaßt werden kann; die sehr reichliche Angabe der Zeitschriftenliteratur gibt indessen die nötigen Hinweise. Das Werk ist die autorisierte deutsche Bearbeitung des französischen Originals: Leçons de Droit naturel, vol. III: La Famille. Der deutsche Bearbeiter hat das Originalwerk in vieler Beziehung ergänzt. Das Buch greift weit über die soziologische Fragestellung hinaus und behandelt eingehend die moralphilosophischen Aspekte der Familie vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie. Dankenswert sind die ausführlichen Zitate aus dem einschlägigen Schrifttum, denn sie überheben den Leser der Notwendigkeit, aus den entsprechenden Werken die einschlägigen Stellen selbst nachzulesen. Vielleicht könnten aus der Romanliteratur noch, hier und da, aufschlußreiche Zitate hinzugefügt werden, so z. B. im Kapitel 30 („Die freie Liebe") aus den Romanen von Marcel Proust, „Les Demivierges" und V. Margueritte „La Garçonne". Dem Text ist ein sehr eingehendes Literaturverzeichnis nicht nur aus dem Bereich der Soziologie, sondern auch der Völkerkunde, Bevölkerungslehre, Philosophie, Sexualwissenschaft usw. beigefügt. Der Grundzug der Schrift ist katholisch-konservativ, jedoch lassen die Verfasser gegnerische Ansichten ausführlich zu Wort kommen, und zwar aus dem französischen, englischen und deutschen Schrifttum. Erfreulich ist das Sach- und Autorenregister, das eine schnelle Orientierung ermöglicht.

R. v. Ungern-Sternberg

## Pädagogik

*Hollenbach, Johannes Michael SJ:* Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt. (499 S.) Frankfurt a. M. 1957, J. Knecht. Leinen DM 17,—.

Die Eigenart dieses Buches über Erziehung besteht darin, daß es die Ergebnisse der Psychologie und der Erziehungslehre mit einer philosophischen Durchdringung der Probleme verbindet. Es geht auf deren letzte Grundlagen zurück und findet darin Maß und Ziel für das einzelne. So bleibt es vor dem Fehler bewahrt, dem so viele Schriften über dieses Gebiet verfallen, aus irgendeiner menschlichen Teilkraft das Ganze zu machen und die besondere Stellung des Menschen als Geistperson zu übersehen. Auch gelingt es auf diese Weise dem Vf., die eigenartige Entwicklung der heutigen Jugend nicht rein negativ als Entartung zu beurteilen, sondern darin Ansätze zu einer neuen Anpassung an die völlig neue Welt zu sehen, in der wir zu leben begonnen haben. Die Urleidenschaften, ihr Erwachen und ihre Entwicklung beim Kinde werden eingehend untersucht. Sie weisen alle auf das Tiefste im Menschen hin, auf seine Geschöpflichkeit, auf seine Stellung als Knecht oder Magd vor Gott. Darum kann der Mensch auch nur von Gott die Bestätigung seines Seins erlangen, die ihm unentbehrlich ist. Durch Zwischeninstanzen wird das Kind in einer angemessenen Erziehung zu diesem Leben vor Gott hingeführt. Aber die heutige Zeit hat Gott weithin verdrängt. Daraus entstand ihre Unruhe und Glücklosigkeit, wie auch die Unfähigkeit so vieler Eltern, ihre Kinder richtig zu erziehen. Selbst des Sinnes ihres Daseins verlustig gegangen, können sie ihren Kindern diesen Sinn nicht mehr vorleben und einprägen. Erzieher, die eine tiefere Einsicht in das Wesen und die Methoden ihrer Aufgabe wünschen, mögen zu diesem Buche greifen, das sich auch durch seine einfache und klare Sprache empfiehlt.

A. Brunner SJ

*Pöggeler, Franz:* Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters. Eine systematische Darstellung. (XIV und 327 S.) Freiburg 1957, Herder. Geb. DM 21,—.

Der Verfasser, Vorstandsmitglied der Fr. W. Foerster-Gesellschaft, macht den Versuch, das nachzuholen, was Foerster bislang zu tun abgelehnt hat, ein „System" der Foersterschen Pädagogik aus seinem Gesamtwerk heraus darzustellen. Die Befähigung dazu erwarb sich P. durch langjährige Korrespondenz mit dem nach Amerika Emigrierten und durch vorgängige Veröffentlichungen über Foerster, von denen die zusammen mit J. Antz herausgegebene Festschrift „Fr. W. Foerster und seine Bedeutung in der Pädagogik der Gegenwart" (1955) am bekanntesten sein dürfte. Die Systematisierung eines unsystematischen pädagogischen Schriftstellers ist schwer. P. weiß das und will darum auch kein abschließendes Urteil fällen (VI). Foersters Gestalt und Werk waren von Anfang an so sehr Gegenstand heftigster Polemik, daß P. auf Benutzung der Sekundärliteratur völlig verzichtete und sich statt dessen auf die Foersterschen Veröffentlichungen beschränkte, die ihm allerdings in ihrer Gesamtzahl („mehrere tausend, meist schwer zugängliche Titel" XIV) auch nicht erreichbar waren. Das vorliegende Buch gliedert sich in zwei Teile. Der erste gibt eine „allgemeine Charakteristik der Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters" (1—36). Er stellt die nicht-wissenschaftliche, damit aber keineswegs dilettantische Pädagogik Foersters, die, von der Erfahrung herkommend, als Erziehungskunde unmittelbar in der Erfahrung helfen wollte, dar. Dies, ihr verständlicher, manchmal etwas breiter Stil und vor allem der klare

bekennende christliche Mut waren der Grund, daß Foersters Schriften innerhalb kurzer Zeit auch Verbreitung fanden. Foerster lebt und kündet aus dem Christentum, genauer aus der Geisteswelt der katholischen Kirche, wenn er den Übertritt zu ihr bis heute auch nicht vollzogen hat. „Menschenbildung, Religion, Sittlichkeit, Gemeinschaft" (37—308) sind für ihn unauflöslich verschränkt: die eine wirkt auf die andere und lebt aus ihr. Nur aus der Religion, dem Christentum der katholischen Kirche, heraus hält Foerster eine Wiedergeburt der Kultur, und des Einzellebens für möglich. „Die Persönlichkeit Fr. W. Foersters" wird in einem Schlußkapitel gewürdigt (309—321). Auch von hier fällt Licht auf seine Pädagogik. — Mit dem vorliegenden bis auf einzelne Formulierungen dankenswerten Buch wird, wie wir hoffen, das Gespräch über Foerster und das Inhaltliche seiner Pädagogik neu befruchtet werden. K. Erlinghagen SJ

## Geschichte

*Hofer, Walther:* Geschichte zwischen Philosophie und Politik; Studien zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens. (185 S.) Stuttgart 1956, W. Kohlhammer Verlag. Leinen DM 13,80.

Das Werk gliedert sich in ein Vorwort und sechs Kapitel. Dem Verfasser geht es nicht um abstrakte Feststellungen. Die Notwendigkeit des Ineinandergreifens von Geschichte, Philosophie und Politik einerseits und die Gefahren, die anderseits durch eine verfehlte Gewichtsverteilung entstehen können oder dadurch, daß eine falsche Politik und eine falsche Philosophie die historische Forschung beeinflussen, werden an Hand der deutschen Geschichte und ihrer Abstürze vor Augen geführt. Ja es geht dem Verfasser um das durchaus existentielle Anliegen: um die Frage, ob für unsere abendländische Kultur ein Weiterleben noch möglich ist.

Im ersten Kapitel wird „Weltanschauung und Geschichtsbild in Deutschland" behandelt. Das Geschichtsbild der Deutschen bedarf der Überprüfung — darüber sind sich die meisten heute klar. Revision der Geschichte bedeutet neue Bewertung, eine neue Bewertung setzt aber neue Bewertungsnormen voraus, und die sind nur im Sittlichen und Religiösen zu finden. Daher setzt die Revision der Geschichte die Überprüfung der Weltanschauung voraus, der die frühere verfehlte Geschichtsauffassung entsprungen ist. Die Kritik der in Deutschland vorherrschenden Weltanschauung (metaphysische, ethische, geschichts- und staatsphilosophische Grundsätze) zielt auf drei fragwürdige Punkte im deutschen Denken: a) die Idealisierung und Verherrlichung der Macht; b) die Heroisierung und Ethisierung des Krieges; c) die Radikalisierung und Verabsolutierung des völkischen Gedankens.

Diese Fehler sind gewiß dem neuzeitlichen Denken aller westlichen Völker gemeinsam gewesen. Wie aber kam es, daß sie bei uns so überhitzte und krankhafte Formen annahmen (in schärfster Form im Nationalsozialismus)? Hofer ist anlehnend an Thomas Mann (und Benedetto Croce) der Meinung, die Ursache liege im romantischen Wesen der Deutschen. Die Romantik kann zum Höchsten erheben und ebenso ins Niedrigste stürzen. Zu dieser gefährlichen Grundveranlagung des Deutschen kamen dann noch bestimmte geschichtliche Situationen — und beides zusammen führte zu fixen Ideen im politischen deutschen Denken; sie mußten sich historisch verhängnisvoll auswirken.

Diese ganze Entwicklung wird jedoch nicht als zwangsläufig angesehen. Die gefährlichen Neigungen hätten auch beherrscht werden können. Hier ist der Ansatz zur Heilung. Aber wie soll sie geschehen? Zunächst durch Selbstbesinnung. Hofer setzt dem mythischen, romantischen, irrationalen, verschwommenen Idealismus der Deutschen die vernunftbetonte, aufgeklärte Staatsauffassung des Westens entgegen. Aber war Rousseau vernunftbetont und war die Französische Revolution eine rationale Bewegung? Hier liegt die Gefahr des Schemas, und Schemata pflegen gewalttätig zu sein.

Im zweiten Kapitel wird das Geschichtsdenken Rankes skizziert. Wie seine „idealistische" Konzeption in der Folge von anderen Historikern verwandelt wurde, bildet ein Beispiel für das Absinken der religiös-ethischen Einstellung und des geschichtlichen Denkens in Deutschland. Das dritte Kapitel führt zu Friedrich Meinecke, der ursprünglich ebenfalls dem engen Horizont nationalistischen Denkens verhaftet war, aber dann, besonders seit dem ersten Weltkrieg, Mahner und Prediger in der Wüste gewesen ist. Im vierten Kapitel erscheint Theodor Litt als Bundesgenosse Meineckes im Ringen um neue Positionen. Das im Vorwort und im ersten Kapitel kräftig angeschlagene Grundmotiv des Werkes, nämlich das Verhältnis von Geschichte, Philosophie und Politik wird im fünften Kapitel weiter entfaltet zum Thema: Geschichte, Politik und totalitäre Ideologie. Totalitäre Politik, geboren aus totalitärer Ideologie, erniedrigt die Geschichte zu einem Werkzeug der Macht und zerstört sie damit als objektive Wissenschaft.

Die Ehrfurcht vor der Welt der gegebenen Tatsachen einerseits und der Griff der despotischen Willkür nach ihnen an-

derseits, um sie zu eigenen Zwecken zu beugen — das wird im sechsten oder Schlußkapitel als Gegensatz zwischen Rußland und Europa in bezug auf die Geschichte sichtbar.

Wir finden uns mit dem Verfasser im Grundanliegen einig. Aber wird das Ergebnis der angestrebten Erneuerung nicht doch wieder in Frage gestellt, wenn man so stark wie Hofer von den Prämissen des Diltheyschen Historismus ausgeht? Wird nicht dadurch das historische Ereignis so stark relativiert, daß sein objektiver Bestand ins Wanken gerät? H. ist für eine möglichst getreue und objektive Wiedergabe der geschichtlichen Wirklichkeit (141) — aber wie weit reicht die Möglichkeit der Treue und Objektivität, wenn man Diltheys Erkenntnistheorie des Geschichtlichen nicht ablehnt?

U. E. muß eine Überprüfung des Geschichtsbildes auch deswegen geschehen, „um der Vergangenheit angetanes Unrecht zu sühnen". Ja, es darf kein Zweifel sein, daß die Wahrheitsfrage den Vorrang hat und dann erst die Lebensbedürfnisse unserer Gegenwart zu berücksichtigen sind. Die existentielle Frage unseres abendländischen Fortbestandes hängt durchaus davon ab, daß wir das alte Geschichtsbild der Deutschen vor allem deswegen richtigstellen, weil erstens seine metaphysischen und ethischen Grundlagen verkehrt sind, und zweitens es sich an der historischen Wirklichkeit versündigt hat. G. F. Klenk SJ

*Esposito, Rosario F.:* La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni. (278 S.) Rom 1956, Edizioni Paoline.

Diese Studie ist sicher einmal von inneritalienischer Bedeutung. Es geht um die ideellen und realpolitischen Ursprünge der jungen Italia unita, weiter um die Kräfte, die sie innerlich gefestigt und geführt haben. Welche Rolle spielte dabei die Freimaurerei? Diese Frage ist aber auch von allgemeingeschichtlich-europäischer Bedeutung, besonders wegen der besonderen Noten, die das junge Italien im Konzert der europäischen Mächte zu spielen begann. Die feindselige Haltung zum Vatikan und eine starke antiklerikale Kampffront im jungen Staat ließen auch bei uns die These plausibel erscheinen, daß die Freimaurerei an seiner Wiege gestanden und später sein Wachstum und seine Schritte weitgehend mitbestimmt habe.

Zum mindesten was die Kämpfe um die nationale Einigung angeht, liegen die Dinge jedoch ziemlich anders. In den Jahren der napoleonischen Herrschaft hatte sich die Freimaurerei als Stütze dieses Regimes erwiesen und verfehlte so von vornherein den Einstieg in die nationale Bewegung. Überhaupt lag ihr wenig daran, sich unmittelbar politischen Risiken auszusetzen, sie gedieh besser im Schutz und Schatten liberal gesinnter Höfe. In Wirklichkeit waren nicht die Freimaurer Urheber und Träger des Risorgimento italiano, sondern gewisse intellektuelle Kreise, ferner die Carbonari, eine nationalrevolutionäre Geheimgesellschaft, und die von Mazzini begründete Bewegung „La giovane Italia". Selbst Garibaldi, den die Maurer als einen ihrer Größten für sich in Anspruch nehmen, hätte nach dem Autor Anregung und Schulung für seine nationalrevolutionäre Tätigkeit weniger von der Freimaurerei als von Mazzinischen Einflüssen erhalten.

Erst später, als die nationale Einigung schon gute Fortschritte gemacht hatte, versuchten die Logenbrüder wieder Fuß zu fassen und Gestalt und Wesen des werdenden Einheitsstaates Italien mitzubestimmen. Ihre Haltung zur Savoyischen Dynastie war in der Folge nicht einheitlich — gleich blieb sie sich in ihrer Feindschaft gegen Klerus und Kirche. Unter dem Großmeister Hadrian Lemmi (1885 gewählt) erblühte der Maurerei ihr goldenes Zeitalter.

Die antikirchliche Note, welche die italienische Innenpolitik so lange kennzeichnete, rührt sicher zu einem guten Teil vom Einfluß der Freimaurer her, obschon man nicht übersehen darf, daß auch die Carbonari und das „junge Italien" in ihren Zielen und Programmen der Eigenart des Christentums und der Sendung der Kirche oft nicht gerecht wurden. G. F. Klenk SJ

## Literatur

*Costain, Thomas B.:* Die große Chance. Die Tontine. Roman. (935 S.) Wiesbaden 1956, Rhein. Verlags-Anstalt. DM 24,80.

Leitfaden des Buches ist eine Lebensversicherungslotterie, bei der die Zinsen der Einzahlungen nach einiger Zeit an die einzelnen verteilt werden, bis nach dem Tod des letzten Mitspielers das Kapital wohltätigen Zwecken zugeführt wird. Das gibt dem Verfasser Gelegenheit, die Schicksale dreier englischer Familien von 1815 bis in die viktorianische Zeit zu verfolgen. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und Geschehnisse spielen eine verhältnismäßig große Rolle. Im übrigen fehlt kein Gebiet menschlicher Tätigkeit, was nicht berührt wäre; einmal unterhalten sich die Personen sogar über den sonntäglichen Kirchenbesuch. Abenteuerliches und Kriminalistisches ist ebenfalls vorhanden. Von dem Antonio Adverso Allens, an den der Roman erinnert, unterscheidet er sich jedoch durch die größere Einheitlichkeit und die Bindung an das England des 19. Jahrhunderts. Eine saubere, nicht sel-

ten spannende, das Gemüt bewegende, dem Echtmenschlichen zugewandte Unterhaltungslektüre. H. Becher SJ

*Salvador, Tomas:* Ich stürzte aus der Ewigkeit. (356 S.) Aschaffenburg 1956, P. Pattloch. DM 12,80.

Der spanische Dichter erscheint in der Gestalt eines Dorftrottels, der nichts Böses, aber auch nichts Gutes tat und deswegen in den Himmel nicht eingelassen, aus der Hölle herausgeworfen, unter die Büßer des Fegfeuers nicht aufgenommen wurde und als Gespenst in seinem Heimatdorf umgehen muß, bis er sich bewährt hat und von seinem Schutzengel abgeholt werden kann. Im ersten Teil berichtet er uns seine Schicksale im Jenseits. Wohl nicht ohne Einfluß von Dante, aber doch eigenständig schildert er die Vorgänge und beweist sich ganz als spanischer Dichter, denen man ein Höchstmaß von Realismus und Idealismus zugleich nachsagt. Im zweiten Teil zeichnet er dann außergewöhnlich kraftvoll einzelne Dorfbewohner, die Schweres erleben und zum Teil mit seiner Hilfe Prüfungen ihres Lebens bestehen. Wenn wir erfahren, daß Salvador für dieses Buch den angesehensten Literaturpreis seines Landes empfing, dünkt uns dies eine gerechte Auszeichnung sowohl wegen des formalen Könnens, der gehaltstiefen Aussage und nicht zuletzt wegen der ganz originellen Erfindung. Obwohl durch und durch spanisch in ihrer unwiederholbaren Eigenart, ist die Dichtung doch ganz allgemein-menschlich.

H. Becher SJ

## Geographie

Goldmanns Großer Weltatlas. Hsgb. von Luigi Visintin, Herbert Bayer und Wilhelm Goldmann. (324 S., 28 × 41 cm) München, W. Goldmann. Ln. DM 173,—.

Was an diesem großzügigen Kartenwerk zunächst auffällt, ist die plastische und klare Gestaltung der Karten selbst, die insgesamt 125 Seiten des Werkes ausmachen. Dem geographischen Teil im engeren Sinn gehen 6 Seiten Astronomie und 6 Seiten Geologie mit 30 bzw. 45 Zeichnungen und Text voraus. Zwischen die einzelnen Kartenseiten sind Seiten mit Erklärungen, Bodendiagrammen, Klima-, Vegetations- und Wirtschaftskarten; Stadtplänen, kurzen geschichtlichen Notizen und sonstigen wissenswerten Erklärungen gesetzt. So erfährt man z. B. über die Schweiz ihre heutige Verfassung, ihr Entstehen. Die Kantone werden aufgezählt mit ihrer Größe, Bevölkerungszahl, Hauptstädten. Dann werden weitere schweizerische Städte von Bedeutung genannt. Es folgt ein kurzer Überblick über die Wirtschaft. Die wichtigsten Alpenpässe und Eisenbahntunnels werden aufgezählt. Dazu kommt je eine Karte der politischen, der sprachlichen und der konfessionellen Gliederung, des weiteren Karten über die landwirtschaftlichen Verhältnisse und drei über die wirtschaftlichen des Landes. Es folgt eine graphische Darstellung des Ostwestprofils und schließlich noch eine Graphik der Gotthard-Bahn nach einer Schweizer Briefmarke. Die physikalische Karte der Schweiz (Maßstab 1:1000000), auf der auch noch der westliche Teil Österreichs bis Salzburg und der nördliche Teil der Poebene dargestellt sind, enthält noch vier Stadtpläne, Basel, Bern, Genf, Zürich im Maßstab von 1:125000. Ähnlich ist es bei den übrigen Karten. Ein fast 100 Seiten starkes Namensverzeichnis mit etwa 102000 Namen, trotz des kleinen Druckes (6 Punkte) sehr klar gesetzt und ausgeführt, schließt das Werk ab. Die Transkription fremder Namen ins Deutsche hält sich an die meist übliche Form. Aufs Ganze gesehen ist der Atlas trotz des hohen Preises äußerst preiswert.

Columbus Hausatlas. Hsgb. Karlheinz Wagner und Gert Saarmann. (180 S., 28 × 41 cm) Berlin-Stuttgart, Columbusverlag. Leinen DM 32,50.

Nicht so groß, aber doch auch sehr gut ist der Columbus-Hausatlas mit 48 Kartenseiten. Diesen folgen 32 Seiten Einführung in die Geographie der Erdteile und Länder. Anschließend schildert man 204 Tiefdruckbilder, die gleichsam ein Anschauungsmaterial für die Karten bilden, und ein Verzeichnis von rund 66000 Namen, ungewöhnlich viel für die wenigen Karten. Im Gegensatz zum großen Goldmann Atlas arbeitet der Columbus Hausatlas nur mit Schraffierung, nicht mit Farbenunterlagen, lediglich die Staatsgrenzen sind farbig eingetragen.

Kartenwerke eigener Art sind die Iro Autoführer Österreich (59 Karten mit 12 Stadtdurchfahrplänen, 152 S. Führer und ein Ortsregister von 30 Seiten, DM 9,50) und Italien (Norditalien, mit 24 Kartenseiten und Führer, 188 Seiten Ortsbeschreibungen und 4 Seiten Ortsregister). Solchen Führern kommt es zunächst nicht auf die Vermittlung geographischer Kenntnisse an, sondern auf eine gute Führung für den Autofahrer. Hier scheint uns der norditalienische Führer, der vor allem Südtirol enthält, besser zu sein als der österreichische, da er neben jeder Karte auch einen eigenen Führer für die Straße mit gefährlichen Gefällstrecken und schönen Aussichtspunkten enthält. Dafür jedoch fehlen ihm im Kartenwerk selbst die Hinweise auf steile Gefällstrecken, was gerade für die Dolomitenstrecken doch einen großen Vorteil geboten hätte.



1957 k 360 V

19. JULI 1961

29. JAN. 1962

29. JAN 1965

22. JUNI 1967

23. 10. 69

7. SEP. 1974

1. FEB. 1979

26. JUNI 1979

11. März 1983

7.80