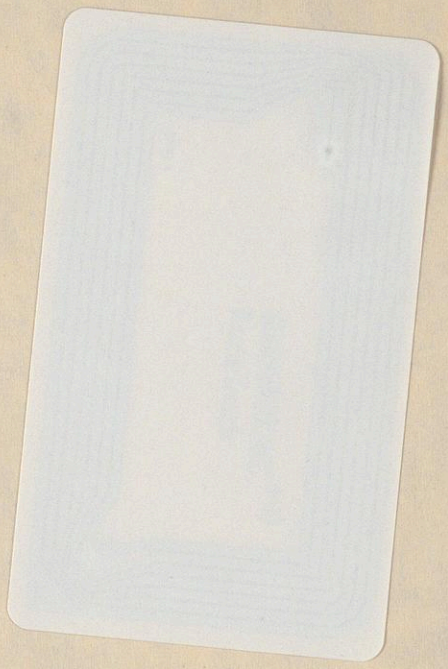


531082403 021

Universität Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

161. BAND

1957/1958

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

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

INHALT DES 161. BANDES

Appel, Otto, Die Volksbüchereien 437
Asbeck, Leni, Thomas Mann und die Blume des Bösen * 466
Becher, Hubert, Drama und Theater der Gegenwart 21
Becher, Hubert — Schaper, Edzard, Ein Briefwechsel 468
Besgen, Achim, Felix Kersten. Leibarzt Himmlers — Helfer der Menschheit . . 367
Biser, Eugen, Der Engelweg. Christliche und romantische Motive im Werk Nicolai Lesskows 254
Brunner, August, Geist im technischen Zeitalter 161
Büchel, Wolfgang, Raketen-Perspektiven * 461
Duff, Edward, Der Weltkirchenrat 266
Ennen, Karl, Religionsunterricht heute * 147
Golombek, Oskar, Vertrieben — auf der Flucht — „ausgesiedelt". Zum Problem der Zwangswanderungen 127
Gundlach, Gustav, Katholizismus und Sozialismus 337
Hillig, Franz, Ein Mönch unserer Tage * 380
Hirschmann, Johannes, Die Freiheit in der Kirche 81
Hollenbach, Johannes M., Schuld und Neurose 112
Klenk, Friedrich, Die Glut der Biassoli * 220
— Die Heilige des Trecento 99
— Grundfragen der Geschichtstheologie * 68
Krauß, Heinrich, Probleme der katholischen Jugendverbände Frankreichs * . . . 214
Magnis, Franz Graf v., In einem Jahr könnten sie rein sein * 67
Mandel, Haribert, Der Tag der Entdeckung Amerikas 13
Möbus, Gerhard, Harzreise im Winter 92
Nell-Breuning, Oswald v., Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre 346
— Sozialplan für Deutschland? * 63
Neuhaus, Gerhard, Die Bodenreform in der Sowjetzone 37
Overhage, Paul, Die neue „Heidelberger Kultur" und der tertiäre Mensch * . . . 387
— Evolution der Organismen und christlicher Glaube 278
Rahner, Karl, Primat und Episkopat 321
Roth, Paul, Deutschland und Polen 1
Ruster, Joseph, Die Orgel — die Königin der Instrumente 50
Schade, Herbert, Fischer von Erlach und Le Corbusier * 302
— Paul Gauguin: Der verlorene Kontingent 197
— Pinakotheken der Gnade * 459
Scherer, Michael, „Schläft ein Lied in allen Dingen ..." 401
Schneider, Burkhart, Zur christlichen Zeitrechnung 428
Seibel, Wolfgang, Das neue „Lexikon für Theologie und Kirche" * 299
Semmelroth, Otto, Amt und Person des Priesters 241
Siegmund, Georg, Tier und Mensch im Denken der Neuzeit 420
Sievers, Angelika, Das Christentum in Ceylon 410
Utz, Hans, Johann Michael Sailer und Matthias Claudius 172
de Vries, Wilhelm, Die ökumenische Offensive des Moskauer Patriarchats . . . 185
Wallraff, Hermann J., Häusliche Dienste in der Zeit der anbrechenden Automation 359
Zebot, Cyril A., Entlarvter Kommunismus * 141

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Edward Duff, Der Weltkirchenrat 266
Karl Ennen, Religionsunterricht heute* 147
Johannes Hirschmann, Die Freiheit in der Kirche 81
Heinrich Krauß, Probleme der katholischen Jugendverbände Frankreichs* . 214
Karl Rahner, Primat und Episkopat 321
Wolfgang Seibel, Das neue „Lexikon für Theologie und Kirche“* 299
Otto Semmelroth, Amt und Person des Priesters 241
Angelika Sievers, Das Christentum in Ceylon 410

II. PHILOSOPHIE

August Brunner, Geist im technischen Zeitalter 161
Friedrich Klenk, Grundfragen der Geschichtstheologie* 68

III. BILDUNG UND PÄDAGOGIK

Otto Appel, Die Volksbüchereien 437
Johannes M. Hollenbach, Schuld und Neurose 112

IV. SOZIOLOGIE

Oskar Golombek, Vertrieben – auf der Flucht – „ausgesiedelt“ 127
Gustav Gundlach, Katholizismus und Sozialismus 337
Franz Graf v. Magnis, In einem Jahr könnten sie rein sein* 67
Oswald von Nell-Breuning, Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre 346
– Sozialplan für Deutschland* 63
Hermann J. Wallraff, Häusliche Dienste in der Zeit der anbrechenden Automation 359

V. LITERATUR

Leni Asbeck, Thomas Mann und die Blume des Bösen* 466
Hubert Becher, Drama und Theater der Gegenwart 21
Hubert Becher – Edzard Schaper, Ein Briefwechsel 468
Eugen Biser, Der Engelweg 254

Friedrich Klenk, Die Glut der Biassoli* 220
Gerhard Möbus, Harzreise im Winter 92
Michael Scherer, „Schläft ein Lied in allen Dingen ...“ 401
Hans Utz, Johann Michael Sailer und Matthias Claudius 172

VI. GESCHICHTE

Achim Besgen, Felix Kersten. Leibarzt Himmlers – Helfer der Menschheit 367
Franz Hillig, Ein Mönch unserer Tage* 380
Friedrich Klenk, Die Heilige des Trecento 99
Haribert Mandel, Der Tag der Entdeckung Amerikas 13
Paul Roth, Deutschland und Polen 1
Burkhart Schneider, Zur christlichen Zeitrechnung 428

VII. KUNST

Herbert Schade, Paul Gauguin: Der verlorene Kontinent 197
– Fischer von Erlach und Le Corbusier* 302
– Pinakotheken der Gnade* 459

VIII. MUSIK

Joseph Ruster, Die Orgel – die Königin der Instrumente 50

IX. NATURWISSENSCHAFT

Wolfgang Büchel, Raketen-Perspektiven* 461
Paul Overhage, Evolution der Organismen und christlicher Glaube . . . 278
– Die neue „Heidelberger Kultur“ und der tertiäre Mensch* 378
Georg Siegmund, Tier und Mensch im Denken der Neuzeit 420

X. KOMMUNISMUS

Gerhard Neuhaus, Die Bodenreform in der Sowjetzone 37
Wilhelm de Vries, Die ökumenische Offensive des Moskauer Patriarchats . 185
Cyril A. Zebot, Entlarvter Kommunismus* 141

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche in der Welt: Neue Seelsorge 210 – Aus den Arbeitsgebieten der Gesellschaft Jesu 379 – Kreuz-Kolleg im Benedikt-Schmittmann-Haus Köln 453 – Was halten Sie vom Christentum? 453 – Geistige Krise des nordamerikanischen Katholizismus 296 – Die heutige Lage der Tschechoslowakei 295.

Bildung: Nonnis 100. Geburtstag 210 – Von der Südtiroler Hochschülerschaft 450 – Der Bibliothekskatalog – eine Systematik des Wissens 140 – Staatslexikon der Görresgesellschaft 291.

Iberische Kultur: Freie höhere Schulen in Spanien 61 – Freie Erziehung im freien Südamerika 138 – Gründe für die Revolutionen in Lateinamerika 212 – Landflucht in Südamerika 60 – Japaner in Brasilien 139 – Die Ära Robinson Crusoe ist in Lateinamerika vorüber 454 – Volksschulen in Südamerika 457 – Südamerikanischer Klerus 458 – Kirche und Politik in Columbien 458.

Soziologie: Die Aufgabe der Frau 58 – Jugendliche stören die Ordnung 292 – Betriebsklima 456.

Naturwissenschaft: Das Meer 62 – Atomenergie für friedliche Zwecke 297.

Sowjetunion: Neues Zwangsarbeitergesetz in der UdSSR 294 – Kommunistische Ethik 138 – Frauenarbeit in der Sowjetunion 59 – Eindämmungspolitik 298 – Atheistenlehrgang 61 – Die Außenpolitik der Sowjets 452.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 233
Begegnung mit Gott 73
Christliches Leben 393
Dante 156
Erzählungen und Romane 79, 158
Geschichte 77, 317
Gesellschaftslehre und Politik 319
Jugend 239
Konfessionskunde 313
Literatur 399
Mittelalterliches Geistesleben 233
Musik 398
Naturphilosophie 78
Philosophie 156, 235, 316
Politische Theorien und Ideen 393
Reisen 239
Religionsgeschichte 154
Theologie 75
Die Welt der Bibel 153

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Aafjes, Bertus, Für dich toller Dienstag 226

Adam von St. Viktor, Sämtliche Sequenzen 305

Albers, Heinz, Landung ohne Ankunft 226

Albertini, Rudolf v., Freiheit und Demokratie in Frankreich 393

Albertz, D. Martin, Die Botschaft des Neuen Testamentes I. Bd., I. Halbbd. 314
I. Bd., II. Halbbd. 315
II. Bd., I. Halbbd. 314
II. Bd., II. Halbbd. 314

Allemann, Beda, Hölderlins Friedensfeier 310

Andric, Ivo, Der verdammte Hof 228

Anouilh, Jean, Dramen II 34

Arnold, Wilhelm, Person, Charakter, Persönlichkeit 317

Asmussen, Hans-Stählin Wilhelm, Die Katholizität der Kirche 315

Augustinus Aurelius, Die wahre Religion 316

Baccelli, Riccardo, Die Mühle am Po 225

Backhaus, Gunther, Evangelische Theologie der Gegenwart 313

Balluseck, Lothar von, Dichter im Dienst 34

Batu, Selahattin, Helena bleibt in Troja 34

Bauer, Josef Martin, Der Sonntagslügner 226

Behn, Irene, Der Philosoph und die Königin 239

Benz, Richard, Die Legenda aurea des Jakobus de Voragine 73

— Die deutsche Romantik 311

Berner, Felix, Flügel der Morgenröte 225

Boettcher, Erik, Sozialpolitik und Sozialreform 319

Bollnow, Otto Friedrich, Dilthey 156

Bondy, Jugendliche stören die Ordnung 292

Brandenburg, Albert, Hauptprobleme der Evangelischen Theologie 313

Bruckner, Karl, Der goldene Pharao 230

Brunet, Georges, Le Pari de Pascal 238

Burrows, Millar, Die Schriftrollen vom Toten Meer 233

Caspar, Erich, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft 318

Ceram, C. W., Götter, Gräber und Gelehrte im Bild 476

Chester, Alfred, Meine Augen können Ihn sehen 225

Chesterton, Gilbert Keith, Thomas von Aquin 234

Cullmann, Oscar, Die Christologie des Neuen Testamentes 474

Curtius, Geschichte der Autobiographie 306

Cuttat, Jacques-Albert, Begegnung der Religionen 77

Daniélou, Jean, Vom Geheimnis der Geschichte 70

Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie. Übers. u. Kommentar v. Hermann Gmelin 157

— Die Göttliche Komödie. Übertr., Einführung u. Erläuterung v. August Vezin 156

— Die Göttliche Komödie. Übers. u. ausgewählt v. Eckart Peterich 157

Dahrendorf, Ralf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft 319

Deschner, Karlheinz, Was halten Sie vom Christentum? 453

Dessauer, Friedrich, Streit um die Technik 73

Deutsche Dichtung der Gegenwart 152

Dilthey, Wilhelm, Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 151

Duden, Stilwörterbuch d. Deutschen Sprache 480

Earl, Lawrence, Sturz in die Winternacht 225

Eckhart, Predigten und Schriften 305

Edquist, Dagmar, Die Pforte des Paradieses 159

Eliade, Mircea, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik 154

Eppelsheimer, Hanns W., Petrarca 307

Escrivâ, Jose M., Der Weg 393

Faulkner, William, Das Dorf 225

Fechter, Paul, Das europäische Drama 34

Forty Years of the Soviet Regime 452

Foucauld, Charles de, Der letzte Platz 74

Fragen der Theologie heute 473

Frank, Erich, Wissen, Wollen, Glauben 237

Friedmann, H. und *Mann, O.,* Hrsg., Christliche Dichter der Gegenwart 151

Fromm, Erich, Märchen, Mythen u. Träume 155

Gablentz, H. von der, Die politischen Theorien seit der Französ. Revolution 393

Gaiser, Gerd, Gianna aus dem Schatten 226

Gelin, Albert, Die Armen — Sein Volk 393

— Die Botschaft des Heils im Alten Testament 153

Geramb, Viktor v., Wilhelm Heinrich Riehl 151

Die pädagogischen Gezeiten im Ablauf der menschlichen Jugend 477

Gilen, Leonhard, Das Gewissen bei Jugendlichen 477

Gilson, Lucie, Méthode et métaphysique selon Franz Brentano 238

— La psychologie descriptive selon Franz Brentano 238

Görres, Joseph, Gesammelte Schriften 312

Goethe-Handbuch 308

Grabmann, Martin, Mittelalterliches Geistesleben 233

Grenzmann, Wilhelm, Dichtung und Glaube 152

Gruehn, Werner, Die Frömmigkeit der Gegenwart 76

Guggenheim, Kurt, Der Friede des Herzens 159

Guillot, René, Das Rätsel der „Belle-Aude" 230

Guttmann, Ursula, Dank an Lipizza 231

Häfner, Heinz, Schulderleben und Gewissen 112

Hanson, Lawrence u. *Elisabeth*, Paul Gauguin der edle Wilde 199

Haubst, Rudolf, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck 307

Hausenstein, Wilhelm, Onkel Vere, der Douglas oder die Geschichte eines Spleens 79

Hederer, Edgar, Der christliche Dichter 152

Heinen, Werner, Räuber in der Nacht 160

Helmes, Werner, Die Scherbe des Bacchus 226

Hemingway, Ernest, Die Sturmfluten des Frühlings 225

Hengstenberg, Hans-Eduard, Philosophische Anthropologie 236

Hersch, Jeanne, Die Illusion 238

Herzmanovsky-Orlando, Fritz v., Der Gaulschreck im Rosennetz 225

Hildebrand, Dietrich v., Wahre Sittlichkeit und Situationsethik 237

Hillebrand, Karl, Unbekannte Essays 308

Hochheimer, Albert, Abenteuer im Goldland 239

Hötzer, Ulrich, Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung 310

Holland, Katrin, Patricia 225

Horst, Karl August, Ich und Gnade 312

Hoskyns, Sir Edwin u. *Davey, Noel*, Das Rätsel des Neuen Testaments 75

Humboldt, Wilhelm v., Briefe an Christine Reinhard-Reimarus 310

Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete 153

Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1955 u. 1956 479

Jenny, Hans, Äthiopien 240

Jirku Anton, Große Kulturen der Frühzeit 153

Jünger, Ernst, Gläserne Bienen 399

Kämpfer, Winfried, Studien zu den gedruckten mittel-niederdeutschen Plenarien 306

Katz, Richard, Spaß mit Hunden 231

Kemiläinen, Aira, Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts 311

Kornfeld, Paul, Blanche oder das Atelier im Garten 226

Kranz, Herbert, Die Fundgrube 225

Krieg, Eduard, Das lateinische Osterspiel von Tours 306

Krohn, Ilmari, Anton Bruckners Symphonien 478

Kupisch, Karl, Zwischen Idealismus und Massendemokratie 77

Kuß, Otto, Der Römerbrief 474

Landgraf, Arthur Michael, Das Glück in der letzten Baracke 225

— Die Madonna mit der Birne 225

— Pflüger im steinigen Acker 225

— Der verlorene Ruf 225

Langen, Ferdinand, Rot mit weißen Streifchen 225

Lau, Franz, Hrsg., Luther-Jahrbuch 1957 161

Altägyptische Lebensweisheit 153

Lechner, Auguste, Das Licht auf Monsalvat 160

Lechner, Hermann, Literaturgeschichte des Deutschen Sprachraumes 152

Leclercq, Jacques, Begegnung mit Gott 73

Leonhardt, Rudolf Walter, 77mal England. 239

Lewis, C. S., Die Abenteuer im Wandschrank 230

— Jenseits des schweigenden Sterns 159

Lexikon für Theologie und Kirche 299

Lieber, Hanz-Joachim, Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung 398

Altägyptische Liebeslieder 153

Lierse, Alf, Das Tabakhaus 226

Lippl, Alois Johannes, Der Umweg ins Glück 159

Lotz, Johannes B., Kant und die Scholastik heute 235

Magiera, Kurtmartin, Ich heiße nicht Robertino 225

Magnis, Franz v., Brüder im Schatten der Erde 67

Malègue, Joseph, Augustin 158
Marcel, Gabriel, Die Erniedrigung des Menschen 156
Martin, George S., Marschier oder krepier 160
Mechtild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit 79
Meidinger-Geise, Inge, Welterlebnis in deutscher Gegenwartsdichtung 34
Melchinger, Siegfried, Modernes Welttheater 34
Merton, Thomas, Schweigen im Himmel 380
Mettler, Werner, Der junge Friedrich Schlegel und die griechische Literatur 312
Metz, Leo, Fetzen am Mast 160
Milosz, Czeslaw, Tal der Issa 225
Misch, Georg, Geschichte der Autobiographie 306
Molin, Georg, Lob Gottes aus der Wüste 75
Morgenstern, Sam, Komponisten über Musik 399
Die Mosaiken von San Marco 476
Mozart, seine Welt und seine Wirkung 478
Müller, Ernst, Der Herzog und das Genie 309
Muschg, Walter, Die Zerstörung der deutschen Literatur 152
Musik, Fischerlexikon Bd. 5 399
Musik in christlicher Ordnung 479
Musik in heiligem Dienst 479
Muthmann, Friedrich, Alexander von Humboldt und sein Naturbild im Spiegel der Goethezeit 310
Nagel, Bert, Der deutsche Meistersang 307
Nevins, Albert J., Die Abenteuer des Dak in Indochina 239
Ney, Elly, Erinnerungen und Betrachtungen 398
Niebuhr, Reinhold, Christlicher Realismus und Politische Probleme 395
Nolan, Winfride, Heimkehr aus der Fremde 230
Oursler-Armstrong, April, Die Geschichte vom Leben Jesu 230
Panzer, Friedrich, Das Nibelungenlied 306
Pohlenz, Max, Die griechische Tragödie 305
Pereira, Alfonso, Entscheidung 74
Pieper, Josef, Thomas von Aquin 234
Pogats, Erich, Ihr zwingt die Flüsse nicht 226
Poliakov Léon, Wulf, Josef, Das Dritte Reich und die Juden 396
Pollock, Friedrich, Gruppenexperiment 319
Pomilio, Mario, Der Zeuge 225
Preiser, Erich, Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung 320
Quint, Josef, Meister Eckehart 305
Raffalt, Reinhard, Drei Wege durch Indien 240
Rampa, Lobsang, Das dritte Auge 154
Reger, Max, Briefe zwischen der Arbeit 479
Reichard, Herbert, Westlich von Mohammed 239
Reiß, Jürgen, George Kennans Politik der Eindämmung 298
Richter-Feldmann, Elfriede, Wenn Sie einmal heiraten 231
Rieder, Heinz, Der Pirat Gottes 226
Rigney, Harold W., Vier Jahre in roter Hölle 398
Risse, Heinz, Einer zuviel 226
Roelants, Maurice, Ein Leben, das wir träumten 158
Roh, Juliane, Ich hab wunderbare Hilf erlangt 459
Rühle, Jürgen, Das gefesselte Theater 34
Rüsch, Walter, Die leuchtende Flasche 239
Salvadori, Massimo, Fibel des Weltkommunismus 299
Sanchez-Silva, José Maria, Neue Geschichten von Marcelino 80
Schamoni, Wilhelm, Kostbarkeiten 393
Schaper, Edzard, Attentat auf den Mächtigen 468
— Unschuld der Sünde 225
Schiller, Reden im Gedenkjahr 1955 310
Schimmel-Falkenau, Walter, Melodie in Moll 226
Schirmbeck, Heinrich, Ärgert dich dein rechtes Auge 399
Schlegel, Friedrich, Kritische Schriften 312
Schöffler, Herbert, Seele, Götz von, Deutscher Geist im 18. Jahrhundert 308
Schreiber, Georg, Deutschland und Österreich 78
Schrimpf, Hans Joachim, Das Weltbild des späten Goethe 309
Schrödinger, Erwin, Die Natur und die Griechen 78
Schütte, Karl, Die Weltraumfahrt hat begonnen 461
Sedlmayr, Hans, Johann Bernhard Fischer von Erlach 303
Seewald, Bilderbibel 475
Sternberg/Storz/Süskind, Aus dem Wörterbuch des Unmenschen 480
Seidel, Ina, Drei Dichter der Romantik 312
Shakespeare, William, Ausgewählte Werke 307
Siegmund, Georg, Der Kampf um Gott 397
Siemer, Laurentius, Aufzeichnungen und Briefe 381
— So sind wir Menschen 381

Silone, Ignazio, Das Geheimnis des Luca 225
Sokol, Hans, Salazar und sein neues Portugal 396
Sombart, Werner, Vom Menschen 156
Sozialplan für Deutschland 63
Spitzler, Marianne, Birgitt 231
Staatslexikon 1. Bd. 291
Stadler, Theodor Willy, Vergils Aeneis 304
Staiger, Emil, Goethe 1786—1814 309
Stakemeier, Eduard, Konfessionskunde heute 313
Steuben, Fritz, Im Stall von Bethlehem 230
Stewart, Sidney, Wenn Du im Feuer mich prüfest 225
Stifter, Adalbert, Studien 80
Stodte, Hermann, Das Nibelungenlied 306
Stolpe, Sven, Mittsommernacht 225
Stow, Randolph, Wir sind erst achtzehn, doch alt wie Berge 226
Stuart, Henry Longan, Nicht eher ruht das Herz 80
Subercaseaux, Benjamin, Fahrt ohne Kompaß 226
Symposion Bd. III 311
— Bd. IV 311
Ter Elst, Luc., Es nimmt kein gutes Ende 160
Thierfelder, Franz, Wege zu besserem Stil 480
Thomas von Aquin, Summa theologica 316
Thomas von Kempen, Nachfolge Christi 393
Thurmaier-Mumelter, Maria, Sonnenland 231
Tobino, Mario, Signora Maria 220
Treitinger, Otto, Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee 317
Tyciak, Julius, Untergang und Verheißung 233
Die mündliche Überlieferung 473
Vega, Maria, Die Bronceuhr 225
Verantwortung für den Menschen 320
Volkmann-Schluck, K. H., Nicolaus Cusanus 234
Waley, Arthur, Die Neun Gesänge 155
Walpole, Hugh, Jeremy 160
Was in Ungarn geschah. Bericht der UNO 451
Wedekind, Donald, Ultra Montes 79
Wedekind, Frank, Prosa - Dramen - Verse 79
Wehner, Josef Magnus, Der Kondottiere Gottes 226
Weltdichtung der Gegenwart 152
White, Patrick, Zur Ruhe kam der Baum des Menschen nie 226
Wikenhauser, Alfred, Einleitung in d. Neue Testament 75
Wolf, Siegmund A., Wörterbuch des Rotwelschen 480
Wright, Morris, Die Gläserne Insel 225
Zangerle, Ignaz (Hrsg.), Zeit und Stunde 152

NAMENSVERZEICHNIS

A

Alexius, Patriarch von Moskau 189
Anouilh 23
Asmussen, Hans 194

B

Boleslaw 2
Brecht, Bert 21
Brentano, Franz 238
Bruckner, Anton (B) 478

C

Claudius, Matthias 172
Columbus 13

D

Dante (B) 156
Descartes 425
Dibelius, Otto 186
Djilas, Milovan 141
Dionysius, Exiguus 429

E

Eliot, T. E. 22

F

Fischer von Erlach 302
Foucauld, Charles de (B) 74
Fry, Christopher 22

G

Gauguin, Paul 197
Gero, Markgraf 1
Goethe 92
Gogh, Vincent van 205
Gomulka 9
Gregor XI. 102

H

Hedwig, Königin v. Polen 2
Heinemann, Gustav 187
Held, Heinrich 188
Himmler, Heinrich 368
Hitler 7
Hölderlin 403

I

Ignatius von Loyola 85

J

Jagiello 2
Jean Paul 405

K

Kant (B) 235
Katharina von Siena 99
Kennan, George 298
Kersten, Felix 367
Kleist 408

L

Lamettrie 426
Le Corbusier 302
Leo XIII. 351
Lesskow, Nikolai 254

M

Madariaga, Salvador de 299
Mann, Thomas 466
Mickiewicz, Adam 6
Miesko I., Piastenherzog 1
Montaigne 422
Mozart, W. A. (B) 478

N

Napoleon I. 4
Ney, Elly (B) 398
Nikolaus von Krutitsy 186
Nikolaus von Kues (B) 234
Niemöller, Martin 186
Novalis 401

O

Otto III. 2
Otto der Große 2

P

Pascal 238
Pilsudski 7
Pius XI. 343
Pius XII. 89, 127

R

Reger, Max (B) 479
Ruoesch 173

S

Sailer, Johannes Michael 172
Salazar (B) 396
Sartre 25
Schmittmann, Benedikt 452
Sergius, Patriarch von Moskau 185
Siemer, Laurentius 380
Stalin 7, 186
Stolberg, Gräfin 176
Svénsson, Jon 210

T

Thomas von Aquin 234
Tieck, Ludwig 403

U

Urban VI. 108

W

Wilder, Thornton 24
Wilm, Ernst 188
Wladimir der Heilige 1
Wyszinski, Kardinal 1

Z

Zuckmayer 21

SACHVERZEICHNIS

A

Ägypten, altägyptische Lebensweisheit (B) 153
Äthiopien (B) 240
Amerika, Entdeckung 13
Analphabetismus in Südamerika 457
Archäologie, biblische (B) 153
Atheismus in der Sowjetunion 61
Atom, Energie für friedliche Zwecke 297
Aussätzige 67
Automation im Haushalt 359
Avignon, Exil der Päpste 101

B

Bauerntum in marxistischer Sicht 37
Berufsständische Ordnung 356
Betriebsklima 456
Bibliothekswesen 140
Volksbüchereien 437
Bischof, Vollmachten 331
Bodenreform in der Sowjetzone 37
Bolschewismus (B) 398
Brasilien, Japanische Einwanderung 139
Bühne, moderne 31

C

Ceylon, Missionierung 410
Christentum in Ceylon 410
im modernen Geistesleben 453
Christologie des NT (B) 474
Chronologie 428

D

Demokratie in Frankreich (B) 393
Deutschland und Österreich (B) 78
Deutschordensstaat 2
Dia de la Raza 13
Dominikaner 380
Drama, modernes 21
Drittes Reich und Juden (B) 396

E

Edinburgh, Weltkonferenz „Glaube und Kirchenverfassung" 1937 269
Eindämmungspolitik 298
Ekstase im Schamanismus (B) 154
England (B) 239
Entwicklung der Organismen 278
Enzyklika, Quadragesimo anno 343
Episkopat und Papsttum 321
Erschaffung der Welt und Evolution 287
Erziehung in Südamerika 138
Ethik des Kommunismus 138
Evangelische Kirche in Deutschland und Moskau 186
Evolutionismus und christlicher Glaube 278
Exerzitien und Freiheit 85
öffentliche in Wien 210
Existenzialismus (B) 156

F

Flüchtlinge 127
Frankenreich und Papsttum (B) 318
Frankreich, Demokratie (B) 393
Krise in der Jugendbewegung 214
Frau, Aufgabe 58
Verpflichtung zur Arbeit in der Sowjetunion 59
Freihandbücherei 442
Freiheit, Geschenk des Heiligen Geistes 83
in den Exerzitien 85
und Gehorsam 87
und Kirche 81

G

Gehorsam, kirchlicher 88
Geist, schöpferische Kraft 165
Gemeinwohl 350
Geschichtstheologie 68
Gesellschaft, industrielle und Klassen (B) 319
Gewissen 112
Jugend (B) 477
Großstädte, Südamerika 60

H

Halbstarke 292
Haushaltsgehilfinnen 359
Heidelberger Kultur 387
Hispano-Amerika 13, 454, 457

I

Idealismus, deutscher und Romantik 401
Indien (B) 240

J

Japan, Auswanderung nach Brasilien 139
Jesuiten, Arbeiten 379
JOC 215
Juden im Dritten Reich (B) 396
Jugend, Gewissen (B) 477
Jugendbewegung, Krise in Frankreich 214

K

Katholizismus und Sozialismus 337
Katyn 9
Kirche, Auffassung ihrer Einheit durch die Ökumenische Bewegung 268
und Freiheit 81
Gesamtkirche und Einzelkirche 321
Katholizität in ev. Sicht (B) 315
in Kolumbien 458
Lage in der Tschechoslowakei 295
monarchische Verfassung 323
Reform im 13. Jahrhundert 101
und Staat 352
Zentralgewalt 321
Kirchenmusik (B) 479
Klassen in der industriellen Gesellschaft (B) 319
Klerus in Südamerika 458
Kolumbien, Kirche — Politik 458
Kommunismus, Ethik 138
Wesen 141
Kreuzkolleg Köln 452
Kreuzzugsidee 101

L

Lateinamerika, geistige Lage 454
Lausanne, Weltkonferenz „Glaube und Kirchenverfassung" 1927 269
Liberalismus als Wurzel des Sozialismus 339
Lund, Weltkonferenz „Glaube und Kirchenverfassung" 1952 269

M

Märchen (B) 155
Mannesmann 456
Marxismus und Bauerntum 37
Meer, Energiequelle 62
Mensch und Tier 420
Moskau und ökumenische Bewegung 185
Mythos (B) 155

N

Nationalkommunismus 145
Nationaltheater, deutsches 33
Natur, Philosophie der alten Griechen (B) 78
Neues Testament, Christologie (B) 474
Entstehung des Kanons (B) 314
Neurosen 112
Nordafrika (B) 239

O

Ökumenische Bewegung 266
und Spaltung der Welt 269
Österreich und Deutschland (B) 78
Opus Dei (B) 393
Organisationen und Hierarchie 90
Organismen, Entwicklung 278
Orgel, Geschichte 51
Technik 53
Orthodoxe Kirche und Ökumene 185, 269
Ostrom, Kaiseridee (B) 317

P

Paläontologie 387
Papsttum und Episkopat 321
und Kaisertum im Frankenreich (B) 318
Polen, Aufstände gegen Rußland 4
Christianisierung 1
Teilungen 3
und Deutschland 1
und Deutschordensritter 2
und Rußland 1
Portugal (B) 396

Preußen 2
Priestertum 241
Amt und Person 241
Privateigentum 351
Protestantenverfolgung, Kolumbien 458
Protestantismus, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands seit 1820 (B) 77

Q

Qumran (B) 75, 233

R

Raketen, Entwicklung 460
Rationalisierung 161
Rationalismus 163
Religionspsychologie (B) 76
Religionsunterricht, heutige Probleme 147
Revolution, französische (B) 393
in Südamerika 212
Römerbrief (B) 474
Romantik, deutsche 401
und deutscher Idealismus 401

S

San Marco, Mosaiken (B) 476
Schamanismus (B) 154
Scholastik, moderne Fragen (B) 235
Schuldgefühl 112
Situationsethik (B) 237
Solidaritätsprinzip 350
Sowjetunion, Atheistische Lehrgänge 61
Außenpolitik 451
Bauerntum 38
Ethik 138
Frauenarbeit 59
und ökumenische Bewegung 185
und orthodoxe Kirche 185
Zwangsarbeit 294
Sowjetzone, Bodenreform 37
Sozialismus und Katholizismus 337
und Liberalismus 339
Soziallehre, christliche 346
Sozialreform, Vorschläge der SPD 63
Spätaussiedler 131
Spanien, Geisteshaltung 13
Schulwesen 61
SPD, Sozialplan 63
Sprachkunde, deutsche (B) 480
Stockholm, Weltkonferenz, „Leben und Werk" 1925 267
Studenten aus Südtirol 450
Südamerika, Erziehung 138
Klerusmangel 458
Land der Revolutionen 212
Landflucht 60
Volksschulen 457
Südtirol, Hochschüler 450

T

Tannenberg 3
Technisches Zeitalter 161
Theater, modernes 21
Tier und Mensch 420
Tradition (B) 473
Traum (B) 155
Tschechoslowakei, Lage der Kirche 295

U

Urgemeinde (B) 75
USA, Katholizismus 296

V

Vertriebene 127
Volksbildung 437
Volksbücherei 437
Votivbilder 458

W

Wallfahrten 458
Weltanschauungspartei 340
Weltkirchenrat 266
und Mitgliedskirchen 268
und Moskau 190

Z

Zeitrechnung, christliche 428
Zwangsarbeit in der Sowjetunion 294

Deutschland und Polen

PAUL ROTH

Anfang Mai dieses Jahres, kurz vor dem Antritt seiner Romreise, vollzog Kardinal Wyszinski in Czenstochau vor mehr als 250000 Gläubigen die Erneuerung der Weihe Polens an die Muttergottes. Diese feierliche Handlung gehört zu den Vorbereitungen der Tausendjahrfeier der Christianisierung Polens, die im Jahr 1966 begangen werden wird. Im Jahr 966 nahm der Piastenherzog Mieszko I. den christlichen Glauben an, und zwar, was für die ganze spätere Geschichte Polens von entscheidender Bedeutung gewesen ist, in der lateinischen Form. Der erste russische Staat mit dem Mittelpunkt Kiew erhielt dagegen im Jahr 988 unter Wladimir dem Heiligen das Christentum aus Byzanz. Damit war über ein Jahrtausend hin ein Gegensatz zwischen Polen und Rußland gesetzt, der sich kurz auf die Formel bringen läßt, daß Polen zu Europa gehört, Rußland aber nicht. Denn im Zusammenhang mit der verschiedenen geistigen Grundlage lebten Polen und Rußland im Mittelalter und bis weit in die Neuzeit hinein politisch und kulturell in Gegensätzen, bis das erstarkende Moskowien Polen überwältigte. Europa — und damit auch Polen — erlebte die Kreuzzüge, die Renaissance, den Humanismus, die Reformation, das durch Gotik und Barock geprägte Geistesleben; es bildete trotz mancher innerer Zwistigkeiten eine auf griechisches, römisches und germanisches Denken gegründete geistige Einheit, erfüllt von dem Christentum, das in Rom seinen Mittelpunkt hatte. Alles das ist Rußland fremd geblieben. Zu dieser Entfremdung trug bei, daß es zweihundertfünfzig Jahre unter der Herrschaft der aus Ostasien gekommenen Mongolen stand.

Das Jahrtausend der Geschichte des polnischen Christentums deckt sich fast genau mit dem Jahrtausend deutsch-polnischer Beziehungen. Das Reich Karls des Großen reichte im Osten nur bis zur Elbe und Saale. Dort waren seine Nachbarn slawische Stämme, vor allem die Elbslawen, die in diese Gebiete langsam eingesickert waren, nachdem die germanischen Völkerschaften, die vorher dort ihre Sitze hatten, in der Völkerwanderung abgezogen waren. Die Sachsenkaiser begannen dann im 10. Jahrhundert, das Reichsgebiet nach Osten hin auszudehnen, was innerlich und äußerlich mit dem Ziel verbunden war, die noch heidnischen Slawen zu christianisieren. Neu eroberte Gebiete wurden durch die Errichtung von Marken gesichert. Die Markgrafen unternahmen ihrerseits weitere Vorstöße, und hierbei eroberte der bedeutende Markgraf Gero im Jahr 963 die Lausitz. Diese gehörte zu

dem Staat des polnischen Herzogs Mieszko I. aus dem Geschlecht der Piasten, dessen Übertritt zum Christentum bereits erwähnt wurde. Mieszko wurde damit dem deutschen Kaiser Otto dem Großen tribut- und lehnspflichtig. Von der Entstehung des polnischen Staates wissen wir nur, daß sie sich um die Mitte des 10. Jahrhunderts an der mittleren Warthe und der oberen Weichsel vollzogen hat. Mieszko selbst ist vielleicht, wie der erste russische Fürst Rurik, normannischer Herkunft gewesen.

So war die erste historische Berührung zwischen Deutschen und Polen ein kriegerischer Zusammenstoß. Aber daraus entwickelte sich bald, wie es der hervorragende Erforscher der polnischen Frühgeschichte Brackmann ausdrückt, eine „engste deutsch-polnische Bundesgenossenschaft", und die Chronisten der damaligen Zeit nennen Herzog Mieszko einen „amicus imperatoris", einen Freund des Kaisers Otto des Großen. Diese Freundschaft und Bundesgenossenschaft bewährte sich, als nach dem Tod Ottos des Großen im Jahr 983 ein furchtbarer Aufstand der Elbslawen ausbrach, in dem Mieszko I. mit der kaiserlichen Regierung ein Bündnis zur Niederwerfung dieses Aufstandes schloß und es in mehreren Feldzügen getreulich ausführte. Kaiser Otto III. zog mit Herzog Mieszko 986 und 991 zu Felde und, als Mieszko 992 gestorben war, im Jahre 995 mit dessen Sohn Boleslaw dem Tapferen. Diese frühesten deutsch-polnischen Beziehungen widerlegen also die irrige, aber weit verbreitete Ansicht, zwischen dem polnischen Staat und dem deutschen Reich habe von jeher ein Gegensatz bestanden, ja Deutsche und Polen seien als Erbfeinde anzusehen. Dies trifft nicht einmal für die Zeit zu, als der polnische Staat unter den Piasten im wesentlichen eine Ausdehnung nach Westen anstrebte, während nach der Vereinigung Polens und Litauens durch die Heirat der polnischen Königin Hedwig mit dem Großfürsten Jagiello von Litauen im Jahr 1386 die „jagiellonische" Staatsidee das Vordringen Polens nach dem Osten zum Ziel hatte. Es ist aber kennzeichnend, daß noch zur Piastenzeit, im 12., 13. und 14. Jahrhundert, deutsche Bauern und Bürger auf Einladung polnischer Könige und Fürsten zu Tausenden in Polen einwanderten und dort zahlreiche Städte und Dörfer gründeten.

Es hat seine besonderen Gründe, daß Polen in eben dieser Zeit in einen scharfen Konflikt mit dem deutschen Ordensstaat geriet. Herzog Konrad von Masowien hatte im Jahr 1225 den Deutschritterorden gegen die benachbarten heidnischen Bewohner Ostpreußens, die Pruzzen, zu Hilfe gerufen. Die Ordensritter kamen und befreiten den polnischen Herzog durch die Eroberung und Unterwerfung des Preußenlandes von dieser Bedrohung. Aber sie begnügten sich nicht mit den ihnen als Belohnung versprochenen Gebieten, sondern sie eigneten sich auch das polnische Westpreußen an und schufen schließlich einen starken, wohlgeordneten Staat, der sich über das Baltikum nach Norden bis zum Peipussee erstreckte. So entstand eine gefährliche Rivalität und schließlich eine erbitterte Feindschaft, die in Polen die „teutonischen Kreuzritter" geradezu verhaßt machte. Einer der Gründe

des Zusammenschlusses Polens mit Litauen lag in dem Wunsch, dem Ordensstaat stärker gegenübertreten zu können. In dem Ringen siegte am Ende Polen. Die Schlacht bei Tannenberg im Jahr 1410 ist zwar nicht das Ende, aber der Wendepunkt dieses Ringens. Aber wie falsch es ist, in diese Kriege den Gedanken eines deutsch-slawischen Rassenkampfes hineinzulegen, geht schon daraus hervor, daß gegen den Orden auch deutsche Landadlige, Städte und selbst Bischöfe Ostpreußens auf die polnische Seite traten, da sie gegenüber der strengen Ordensherrschaft die polnischen „Freiheiten", die Adelsprivilegien der polnischen Schlachta, anstrebten.

Nicht zu vergessen ist dabei, daß die polnischen Beziehungen zu dem Deutschritterorden ihren Ausgangspunkt in einem deutsch-polnischen Zusammengehen und in einem gemeinsamen Eintreten für die Ausbreitung des Christentums hatten. Derartige gemeinsame deutsch-polnische Aktionen, und zwar zum Schutz höherer europäischer Interessen, hat die Geschichte wiederholt aufzuweisen. Im Jahr 1241 kämpfte bei Liegnitz in Schlesien ein deutsch-polnisches Ritterheer unter der Führung des deutschen Ordensmeisters Konrad von Feuchtwangen und des schlesischen Piastenherzogs Heinrichs des Frommen gegen ein aus Asien nach Europa eingedrungenes Mongolenheer, und im Jahr 1683 hatte ein polnisches Heer unter König Sobieski rühmlichen Anteil an der Befreiung Wiens von den Türken. Bezeichnend ist es auch, daß zweimal sächsische Kurfürsten zu Königen von Polen gewählt wurden, August der Starke (1687—1733) und sein Sohn Friedrich August III. (1734 bis 1763). Verdienste um Polen haben sie sich allerdings kaum erworben. Trotzdem wurde in der berühmten polnischen Konstitution vom 3. Mai 1791 vorgesehen, daß das sächsische Kurhaus die polnische Königswürde erblich übernehmen sollte. Auch Brandenburg-Preußen wurde mehrmals der polnische Königsthron angeboten, so im Jahr 1796 durch den bekannten polnischen General Dombrowski, dessen Erinnerung durch den Dombrowskimarsch „Noch ist Polen nicht verloren" heute noch lebendig ist. König Friedrich Wilhelm II. lehnte aber aus politischen Gründen ab.

Alles das sind geschichtliche Tatsachen, die zeigen, daß von einer Erbfeindschaft zwischen Polen und Deutschen, die selbst ein Historiker wie Johannes Haller annimmt, nicht die Rede sein kann. Auch die Teilnahme Preußens und Österreichs an den Teilungen Polens 1772, 1793 und 1795 rechtfertigt eine solche Auffassung nicht. Diese waren gewiß ein Akt kalter Staatsräson, der sich geschichtlich bitter gerächt hat. Aber die Ursache, die Friedrich den Großen bestimmte, die erste Teilung anzuregen, war die Gefahr, daß Rußland, in dessen Gewalt sich Polen schon seit langem befand — seit 1717 standen russische Truppen auf polnischem Boden — ganz Polen annektieren würde. Aber die Worte der großen Fürstin auf dem Thron Österreichs, Maria Theresia, verdienen festgehalten zu werden, die sich zwar aus politischen Gründen der Beteiligung an der ersten Teilung Polens nicht entziehen konnte, die aber an einen ihrer Söhne schrieb: „Wolle Gott, daß ich nicht dereinst in jener Welt dafür zur Verantwortung gezogen werde."

Die Teilungen Polens bedeuteten aber nicht nur die Zerstückelung und schließlich das Ende dieses Staates, sondern auch einen schweren Verlust für Europa. Durch die Vereinigung mit Litauen, das dreimal größer war als Polen, war dieser Staat weit nach Osten vorgedrungen und hatte dort den Geist der europäischen Kultur und das römische Christentum verbreitet. Die heidnischen Litauer wurden katholisch, und die damals zu Litauen gehörenden weißrussischen und ukrainischen Gebiete gerieten unter polnischen Einfluß. Freilich wurden sie nur zum kleinen Teil polonisiert und katholisiert. Immerhin wandten sich vor allem in Ostgalizien Millionen der orthodoxen Bevölkerung in der Form der unierten Kirche dem katholischen Glauben zu. Mit der Aufteilung Polens verlor Europa dieses Vorfeld. Es ist charakteristisch, daß die Russen jedesmal, wenn sie diese polnischen Ostgebiete in die Hand bekamen, die unierte Kirche ausrotteten; das tat Katharina II. ebenso wie Stalin.

Nach der Episode des von Napoleon geschaffenen Großherzogtums Warschau nahm der Wiener Kongreß die vierte Teilung Polens vor. Der Hauptteil kam an Rußland, das sich die Ostgebiete einverleibte, während das Gebiet der mittleren Weichsel als „Kongreßkönigreich" mit dem Zarentum in Personalunion verbunden wurde. Preußen erhielt das Posener Gebiet, das sogenannte Großpolen — Westpreußen hatte es auch zur Zeit des Großherzogtums Warschau behalten —, und Österreich Kleinpolen, das ist Galizien. So bestand Polen, abhängig und geteilt, über hundert Jahre, und es ist eine erstaunliche Leistung des polnischen nationalen Bewußtseins, in dieser Zeit das Ziel eines wiedervereinten Polens nie aus den Augen verloren und den völkischen Bestand des Polentums gewahrt zu haben. Die Zuteilung der polnischen Teilgebiete an drei verschiedene Staaten barg natürlich die Gefahr von Gegensätzen und Konflikten mit diesen Staaten in sich. Aber erst später kam es zu solchen Konflikten mit der preußisch-deutschen Herrschaft, während sich zunächst zwischen Deutschen und Polen eine freundschaftliche Sympathie entwickelte, die dem von beiden Völkern geführten Freiheitskampf entsprang. Es war das die Zeit, in der in Deutschland um Einheit und Verfassung gerungen wurde, während die Polen in Rußland in den blutigen Aufständen der Jahre 1830/31 und 1863 für ihre Rechte eintraten. Weite Kreise des deutschen Volkes sahen in diesen Kämpfen eine innere Gemeinschaft, und nach den beiden polnischen Aufständen, besonders nach dem ersten, ging durch Deutschland eine Polenbegeisterung, die in Gedichten und Liedern von Lenau, Uhland, Platen, Anastasius Grün, Börne, Herwegh und vielen anderen zum Ausdruck kam. Typisch ist in diesem Zusammenhang folgende historische Episode: Der an verschiedenen polnischen Aufständen beteiligte Mieroslawski war im Jahr 1847 in Posen wegen seiner hochverräterischen Betätigung verhaftet und danach in Berlin zum Tod verurteilt worden. Nach der Märzrevolution von 1848 wurde er begnadigt und freigelassen. Mit einer schwarz-rot-goldenen Kokarde nahm er an dem Zug zum Berliner Schloß teil und hielt von der Rampe der Universität aus eine

flammende Rede, in der er zu einem gemeinsamen deutsch-polnischen Krieg gegen Rußland aufrief. Tatsächlich bestand damals vorübergehend bei der preußischen Regierung — nicht bei dem König — Neigung für einen solchen Krieg.

Erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts setzte dann die verhängnisvolle Entwicklung einer deutsch-polnischen Feindschaft ein. Über die Entstehung dieser Feindschaft schreibt von Nell-Breuning in seiner Abhandlung über den Nationalismus:

> „Bis 1945 standen Polen und Deutsche in enger Raumgemeinschaft. Eine strenge Abgrenzung der Volkstumsgrenzen war nie vorhanden. Der rund tausend Jahre währende Einfluß des Deutschtums auf die geistige und materielle Entwicklung des polnischen Volkes durch Christianisierung und Kultivierung, durch Recht und Kunst, durch Städtegründung und Aufbau von Gewerbe und Handel wird heute vom polnischen Nationalismus in Abrede gestellt. Der erst im 19. Jahrhundert entstandene polnisch-deutsche Gegensatz ist nicht zuletzt psychologischer Natur, kann nur mit geistigen, nicht allein mit politischen Mitteln überwunden werden."[1]

Danach spielt für die Entwicklung des deutsch-polnischen Gegensatzes die historisch bedingte völkische Gemenglage eine Rolle; die barbarischen Methoden der Austreibung und Verschleppung ganzer Völker oder Volksteile, wie sie Hitler und Stalin handhabten, kannte man noch nicht. Dies allein hätte aber ein friedliches Zusammenleben nicht ausgeschlossen, wenn nicht die schlimmste geistig-politische Strömung des 19. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen den beiden Völkern vergiftet hätte, der Nationalismus, wie er im Alldeutschtum einerseits, im Panslawismus anderseits zum Ausdruck kam und schließlich im Nationalsozialismus zu einem verbrecherischen Wahnsinn degenerierte.

In Österreich hatten die Polen — nach anfänglichen Konflikten — keinen Anlaß, eine staatsfeindliche Haltung einzunehmen. Sie erfreuten sich vielmehr in dem Kronland Galizien einer politischen und nationalen Autonomie, so daß sie am Ende zu einem staatserhaltenden Faktor der Habsburgischen Monarchie wurden. Eigenartig verlief die Entwicklung in Rußland. Trotz der beiden heroischen polnischen Aufstände kam es am Ende des vorigen Jahrhunderts zu einer polnisch-russischen Annäherung, wobei das wirtschaftliche Interesse Kongreßpolens an dem riesigen russischen Hinterland eine Rolle spielte. Roman Dmowski entwickelte das Programm dieser von der Nationaldemokratie vertretenen Richtung, ein antideutsches und antisemitisches Programm, das auf eine Vereinigung aller polnischen Gebiete im Rahmen des russischen Reiches hinauslief, von dem man die Gewährung einer weitgehenden Autonomie erhoffte.

---

[1] In „Wörterbuch der Politik", Heft V, Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Sp. 300/301.

In Deutschland aber ist die Entwicklung charakterisiert durch die preußische Ostmarkenpolitik, die Kampfmaßnahmen der preußischen Regierung mit dem Ziel, durch planmäßige Siedlung das Deutschtum in den Ostprovinzen zu stärken und das Polentum zurückzudrängen. Aber das wirtschaftlich und völkisch erstarkende Polentum setzte sich mit Erfolg zur Wehr; der Haß auf beiden Seiten wuchs. Dann kam der erste Weltkrieg, der Krieg, den Polens größter Dichter Adam Mickiewicz um die Mitte des vorigen Jahrhunderts mit dem Gebet herbeigefleht hatte: „Um den allgemeinen Krieg bitten wir Dich, o Herr, für die Freiheit der Völker!" Polen hatte dabei das unerhörte Glück, daß alle drei Teilungsmächte zusammenbrachen.

Zuvor stand Kongreßpolen aber vom Sommer 1915 bis zum Kriegsende unter der Okkupation der Mittelmächte, die in einer Proklamation vom 5. November 1916 ihre Absicht verkündeten, aus den der russischen Herrschaft entrissenen polnischen Gebieten „einen selbständigen Staat mit erblicher Monarchie und konstitutioneller Verfassung zu bilden". Der Aufbau eines solchen Staates[2] wurde auch — mit den durch die Okkupationsverhältnisse und die Kriegszeit bedingten Hemmungen — betrieben und im Oktober 1917 sogar ein Regentschaftsrat eingesetzt, bestehend aus dem Erzbischof Kakowski, dem Fürsten Lubomirski und dem Grafen Ostrowski. Die Niederlage der Mittelmächte hatte jedoch zur Folge, daß die Entstehung des neuen polnischen Staates[3] im Sinn der westlichen Siegermächte geschah, wobei das Programm Dmowskis eine große Rolle spielte. Aber auch wenn die Mittelmächte gesiegt hätten, wäre ihnen eine befriedigende und dauernde Lösung der polnischen Frage nicht möglich gewesen. Denn eine solche hätte in jedem Fall die Vereinigung aller polnischen Gebiete erfordert, während doch die Abgabe der polnischen Teile Preußens durch ein siegreiches Deutschland nicht in Frage gekommen wäre.

Das Deutsche Reich hatte sich mit den 14 Punkten des Präsidenten Wilson als Grundlage eines Friedensschlusses einverstanden erklärt, deren 13. die Errichtung eines unabhängigen polnischen Staates aus allen Gebieten mit unbestritten polnischer Bevölkerung und mit einem freien Zugang zum Meer forderte. Man war aber in Deutschland allgemein überzeugt, daß der Versailler Vertrag bei der Zuteilung deutschen Gebiets an Polen über diese Grundsätze hinausgegangen und Deutschland gegenüber ungerecht war. Diese Auffassung bezog sich vor allem auf den „Korridor", der ohne Abstimmung an Polen abgetreten werden mußte, und auf Oberschlesien, das, ein einheitliches Wirtschaftsgebiet, trotz einer sechzigprozentigen Abstimmungsmehrheit für Deutschland geteilt wurde. So schuf der Versailler Vertrag von vornherein einen Gegensatz zwischen Deutschland und Polen, was wohl auch das Ziel Clémenceaus war, so wie 25 Jahre später Stalin dasselbe Ziel in viel brutalerer Weise mit der Oder-Neisse-Linie verfolgte. Trotzdem normalisier-

[2] Hierzu: *Paul Roth,* Die politische Entwicklung in Kongreßpolen während der deutschen Okkupation, Leipzig 1919.

[3] Hierzu: *Paul Roth,* Die Entstehung des polnischen Staates, Berlin 1926.

ten sich nach anfänglichen Reibungen die deutsch-polnischen Beziehungen, wenn auch freilich die Lage der deutschen Minderheit in Polen einen ständigen Konfliktsstoff bildete. Eine gewaltsame Änderung der deutsch-polnischen Grenzen lag nicht im Rahmen der Politik der Weimarer Regierung, die auch im Locarno-Pakt 1925 eine feierliche Verpflichtung in diesem Sinn einging. Wohl aber war sie bemüht, im Ausland Verständnis dafür zu wecken, daß diese Grenzen ungerecht und revisionsbedürftig seien, wobei im Hintergrund die in der Völkerbundspakte vorgesehene Möglichkeit der Änderung von Verträgen stand. Polen seinerseits suchte sich durch Verträge mit Frankreich, den baltischen Staaten, Rumänien und schließlich auch mit der Sowjetunion zu sichern. Innenpolitisch fand Polen keine Konsolidierung und verfiel infolgedessen einem autoritären Regime, wie es sich nach den Erschütterungen des ersten Weltkriegs in vielen europäischen Staaten, von Spanien bis zur Türkei, durchsetzte. Pilsudski, der im Gegensatz zu Dmowski und der Nationaldemokratie antirussisch eingestellt und bei Kriegsbeginn mit seinen Schützenverbänden aus Galizien in Kongreßpolen eingerückt war, galt im Land als Vorkämpfer der Unabhängigkeit und als nationaler Held. Im Jahr 1926 riß er durch einen Staatsstreich die Macht an sich und wurde tatsächlich Diktator. Nach seinem Tod im Jahr 1935 setzten seine Freunde, die sogenannte Oberstengruppe, dieses Regime fort.

Inzwischen waren in Deutschland Hitler und der Nationalsozialismus an die Macht gekommen, ein Regime, das zwölf Jahre lang Verbrechen auf Verbrechen häufte, Deutschland, Europa, ja die ganze Welt in ein Meer von Blut und Tränen stürzte und dessen Auswirkungen noch heute verhängnisvoll nachwirken; ist doch gerade der Aufstieg der Sowjetunion zum Rang einer Weltmacht eine Folge der Politik Hitlers. Was Polen und Osteuropa anbetrifft, so war die Politik Hitlers von seinem Rassengedanken bestimmt. Diese Gebiete sollten der deutschen Herrenrasse für die Kolonisation zur Verfügung gestellt werden. Ihre Oberschicht sollte ausgerottet, die verbleibende und in Grenzen zu haltende Bevölkerung zum Frondienst verwandt werden. Dieser Plan läßt sich schon aus Hitlers Buch „Mein Kampf" entnehmen, und mit nackter Brutalität äußerte sich Hitler hierüber im engeren Kreis. Der Staatspräsident von Danzig, Hermann Rauschning, der in dieser Stellung in naher Verbindung mit Hitler und den Führern des Nationalsozialismus stand, bis er 1934 mit diesem Regime brach und emigrierte, hat in seinem Buch „Gespräche mit Hitler" erschreckende dokumentarische Zeugnisse hierzu aus den Jahren 1932—34 festgehalten. Wir lesen hier — um nur einige Beispiele zu geben — unter anderem: „Hier, im slawischen Osten, heißt es nur Herrschaft des deutschen Rassenbewußtseins über eine ewig zum Dienen und zum Gehorsam bestimmte Masse", oder: „Alle Abmachungen mit Polen haben nur vorübergehenden Wert. Ich denke gar nicht daran, mich ernstlich mit Polen zu verständigen."[4] Diese Äußerung Hitlers in Bezug auf Polen

[4] *Rauschning,* Gespräche mit Hitler, Europa-Verlag, Zürich 1940, S. 126. 113.

stammt aus dem Jahr 1934, dem gleichen Jahr, in dem Hitler mit Polen einen zehnjährigen Konsultativ- und Freundschaftsvertrag abschloß, den er 1939 ebenso brach wie Stalin den polnisch-sowjetischen Nichtangriffspakt vom Jahr 1932, der bis Ende 1945 lief. Hitler führte zunächst die deutsche Aufrüstung durch und verwirklichte seine annexionistischen Ziele gegenüber Österreich und der Tschechoslowakei. Als er dies alles unter einer unbegreiflichen Duldung der Westmächte erreicht und überdies im August 1939 in Moskau einen Freundschaftspakt mit der Sowjetunion abgeschlossen hatte, der in einem Geheimprotokoll bereits die Aufteilung Polens vorsah, schlug er am 1. September 1939 los. Polen wurde in einem Blitzfeldzug überrannt. Sofort danach rückten die sowjetischen Truppen vom Osten her ein und nahmen gemäß der Vereinbarung mit Hitler Ostpolen in Besitz.

So war das unglückliche Land ganz in der Gewalt der beiden furchtbaren Mächte und unterlag ihrer unmenschlichen Herrschaft. Die sowjetischen Behörden begannen in Ostpolen sofort mit Verhaftungen und Verschleppungen. Die nationalsozialistischen Formationen aber gingen an die Durchführung der Ideen Hitlers: Ausrottung der polnischen Oberschicht — Frondienst der breiten Masse. Teile Polens wurden Ostpreußen, Westpreußen und Schlesien angegliedert, in Westpolen ein „Warthegau" errichtet und der kümmerliche Rest als Generalgouvernement bezeichnet. In diesem Warthegau wurden wiederholt Volksdeutsche aus dem Ausland angesiedelt. Um Platz zu schaffen, wurden 1200000 Polen und 300000 Juden in das Generalgouvernement gebracht. Die Vernichtung der Juden wurde dann mit aller Grausamkeit durchgeführt, so daß von 3¼ Millionen Juden noch nicht hunderttausend übrigblieben; Auschwitz, polnisch Oswiecim, liegt in Polen unweit von Krakau. Im ganzen verlor Polen im zweiten Weltkrieg über 6 Millionen Menschen, 22 Prozent der gesamten Bevölkerung.

Im Verfolg seiner Pläne der Unterjochung Osteuropas griff Hitler dann im Juni 1941 die verbündete Sowjetunion an. So kam ganz Polen über drei Jahre unter deutsche Okkupation. Da aber der militärische und politische Dilettantismus Hitlers trotz großer Anfangserfolge zu einem schweren Rückschlag führte — im Januar 1943 fiel Stalingrad — war umgekehrt gegen Kriegsende der frühere polnische Staat völlig von sowjetischen Truppen besetzt und sein Schicksal daher von Moskau abhängig. Stalin hatte noch während des Kriegs für diesen Fall gut vorgearbeitet. Auf der Konferenz in Teheran und Jalta hatte er die Zustimmung seiner westlichen Alliierten erreicht, die der Sowjetunion durch das Abkommen mit der Regierung Hitlers zugefallenen polnischen Ostgebiete zu behalten, wobei er sich darauf berufen konnte, daß die Alliierten nach dem ersten Weltkrieg einen ähnlichen Verlauf der polnischen Ostgrenze mit der sogenannten Curzonlinie vorgesehen hatten. Ebenso hatte er durchgesetzt, daß Polen weitgehend durch deutsches Gebiet entschädigt werden sollte, wobei die Oder-Neisse-Linie als Grenze des polnischen Verwaltungsgebiets bestimmt wurde. Dagegen gelang es ihm nicht, die Zustimmung der Westmächte dazu zu erlangen, daß diese Linie

die endgültige deutsch-polnische Grenze werden sollte. Vielmehr wurde noch in der Potsdamer Konferenz im Sommer 1945 ausdrücklich festgesetzt und auch von sowjetischer Seite unterzeichnet, daß die Bestimmung der deutsch-polnischen Grenze dem Friedensvertrag vorbehalten sei. Stalin war es auch, der den Gedanken der Aussiedlung der Deutschen aus den Polen überlassenen Gebieten durchsetzte. Zwar sollte diese, wie es im Protokoll der Potsdamer Konferenz heißt, „in ordnungsgemäßer und humaner Weise erfolgen". Sie geschah aber in der Form einer barbarischen und greuelvollen Austreibung, bei der sich der durch die nazistischen Schandtaten in Polen aufgespeicherte Haß in furchtbarer Weise austobte. Das kostete Hunderttausenden von Männern, Frauen und Kindern das Leben.

Stalin erstrebte und erreichte, daß auch Polen ein politisch und wirtschaftlich von Moskau abhängiger Staat mit kommunistischer Gesellschaftsordnung wurde, ein „Satellit". Noch während des Kriegs war er bemüht, den Einfluß des national gesinnten Polentums einschließlich der polnischen Exilregierung in London auszuschalten und die Einsetzung einer kommunistischen Regierung vorzubereiten. Mehr als 10000 polnische Offiziere, die beim Vormarsch der deutschen Truppen auf sowjetisches Gebiet übergetreten waren, ließ er internieren, durch Genickschuß ermorden und in einem Massengrab bei Katyn verscharren, wo sie Jahre danach von den vordringenden Deutschen aufgefunden wurden. Neutrale Fachmediziner stellten fest, daß ihre Leichen längst dort in der Erde lagen, ehe deutsche Truppen dieses Gebiet betraten. Eine zweite national gesinnte militärische Gruppe, die in Warschau noch unterirdisch bestand, wurde dadurch vernichtet, daß die Führung der vorrückenden sowjetischen Armee sie im Herbst 1944 durch Funkspruch zum Aufstand ermunterte, dann aber untätig am anderen Ufer der Weichsel stehen blieb, bis die Deutschen diesen Aufstand niedergerungen hatten. Dann wurde eine von Moskau ausgesuchte provisorische polnische Regierung in Warschau eingesetzt. Mit Mühe erreichte Churchill, der darum besorgt war, dem neuen polnischen Staat einen demokratischen Charakter zu erhalten, daß in diese Regierung auch Mitglieder der polnischen Exilregierung, darunter deren Ministerpräsident Mikolajczyk, aufgenommen und die Abhaltung freier Wahlen zugesichert wurde. Diese Wahlen fanden schließlich im Januar 1947 statt. Durch Wahlterror und Wahlfälschungen, gegen die der englische und der amerikanische Botschafter protestierten, wurde eine kommunistische Mehrheit erzielt. Mikolajczyk schied unter Protest aus der Regierung aus und flüchtete ins Ausland.

Planmäßig begann dann nach einer Übergangszeit von wenigen Jahren die totale kommunistische Ausrichtung des polnischen Staates, seine Unterstellung unter Moskau, die Einführung der kommunistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, zugleich auch die rücksichtslose Ausbeutung zugunsten Sowjetrußlands. Widerstrebende Elemente, wie der Parteisekretär Gomulka, wurden abgesetzt und in Haft genommen. Jetzt setzte auch der Kampf gegen die katholische Kirche ein. Erzbischof Wyszinski und andere

Bischöfe wurden an der Ausübung ihres Amtes verhindert und interniert. Wie in anderen Satellitenstaaten wurde versucht, eine prokommunistische Bewegung „progressiver" Katholiken aus Priestern und Laien großzuziehen, die „Pax"-Bewegung, die erhebliche Vorteile und Begünstigungen genoß und als Gegenleistung unter anderem im Ausland schönfärbende Darstellungen über die Lage der katholischen Kirche in Polen verbreitete.

Gefügige Handlanger Moskaus wie der Staatspräsident Bierut und die sowjetischen Kontrolleure in der Armee und in den Behörden hielten Polen etwa sieben Jahre unter dem Druck einer unmenschlichen Fremdherrschaft. Dann aber kam eine Bewegung des Widerstands zum Durchbruch, die einerseits eine Revolte der Arbeiterschaft gegen ihre elenden Lebensbedingungen war und zu dem Posener Aufstand vom 23. Juni 1956 führte, anderseits ein Aufbegehren der Intellektuellen, besonders der Studenten und der Schriftsteller, gegen den engherzigen geistigen Zwang des Regimes. Diese Bewegung, die nach einem gleichnamigen russischen Roman die Bezeichnung „Tauwetter" bekommen hat und sich auch in anderen Satellitenstaaten, ja in der Sowjetunion selbst zeigte, dürfte durch die bis heute noch nicht abgeschlossenen Machtkämpfe in Moskau nach dem Tode Stalins den Mut gefunden haben, nach außen hin aufzutreten. In Ungarn führte sie zu einem von der Sowjetregierung mit allen Mitteln des Terrors unterdrückten Aufstand. In Polen gelang es dem wieder an die Macht gekommenen Gomulka, die sowjetische Bevormundung weitgehend abzuschütteln, ohne der Sowjetregierung Anlaß zu einem gewaltsamen Eingreifen zu geben. Denn an dem Kommunismus hielt er fest, der aber ein eigener polnischer Kommunismus, ein „Sozialismus der Menschlichkeit" sein sollte. Der aus der Haft entlassene, inzwischen zum Kardinal ernannte Erzbischof Wyszinski setzte seinerseits seinen ganzen Einfluß ein, das Volk von einem Aufstand zurückzuhalten, für den ohne Zweifel der Boden vorhanden war. Gomulka suchte, wie er es schon früher vor seiner Ausschaltung getan hatte, eine Verständigung mit der Kirche, eine „Koexistenz". „Auf unserem Wege zum Sozialismus", sagte er im Mai d. J. vor dem Zentralkomitee der Partei, „tragen wir der Tatsache Rechnung, daß in Polen Millionen von römisch-katholischen Gläubigen leben." Die Treue dieser Gläubigen — schon Papst Pius XI. hatte Polen als „Polonia semper fidelis" bezeichnet — trug damit ihre Früchte. Die Pax-Bewegung dagegen trat zurück, und im Sommer d. J. verbot der Vatikan dem Klerus die Mitarbeit an ihrer publizistischen Tätigkeit. Vorher hatte Kardinal Wyszinski endlich nach Rom reisen können, um die Insignien seiner Würde entgegenzunehmen.

Bis zum vorigen Jahr war Polen im Grunde nur ein sowjetisches Gouvernement. Es steht auch heute noch im politischen und ideologischen Machtbereich des Kommunismus. Aber es ist ihm gelungen, sich eine wesentliche geistige, politische und wirtschaftliche Selbständigkeit zu erkämpfen. Damit ist die Frage der Gestaltung der deutsch-polnischen Beziehungen in den politischen Gesichtskreis gerückt. Auf deutscher wie auf polnischer Seite

zeigt sich dies in vielen und zum Teil recht beachtlichen Äußerungen. So wies Gomulka bei seinem Besuch in der Ostzone im Sommer d. J. dreimal darauf hin, daß Polen an guten Beziehungen zu ganz Deutschland, also auch zur Bundesrepublik interessiert sei. Und der Bundeskanzler bemerkte Anfang August d. J. in einer Pressebesprechung, daß nach den Bundestagswahlen auch die Zeit komme, die Frage der deutsch-polnischen Beziehungen aufzugreifen.

Solche Beziehungen in der Form eines gesteigerten wirtschaftlichen Austauschs lassen sich ohne größere Schwierigkeiten aufnehmen. Schon bei der Aufnahme diplomatischer Beziehungen stößt man aber auf grundsätzliche Hindernisse, da ja die Bundesregierung Beziehungen zu Staaten, die das Scheingebilde der Deutschen Demokratischen Republik anerkannt haben, aus guten Gründen ablehnt. Aber das deutsch-polnische Verhältnis erfordert eine tiefer gehende Bereinigung und Neugestaltung. Zwar ist die Auffassung von einer deutsch-polnischen Erbfeindschaft oberflächlich und irrig. Auch die Zeit der preußischen Ostmarkenpolitik spielt heute keine Rolle mehr. Zudem hat die Bundesregierung als politisches, ohne Gewalt zu erreichendes Ziel die Wiederherstellung der deutschen Grenzen von 1937 aufgestellt, also auf Ansprüche auf solches deutsches Gebiet verzichtet, das durch den Vertrag von Versailles an Polen gefallen war. Doch liegt aus der Zeit des zweiten Weltkriegs Vieles und Schweres zwischen Deutschland und Polen. Die unselige Gewaltherrschaft Hitlers hat über Polen namenloses Leid gebracht, und die Greuel der Austreibung der Deutschen bei Kriegsende und danach haben Millionen Deutschen die Existenz und Hunderttausenden das Leben gekostet. Es wäre eine gefühlsrohe und amoralische Denkweise, wenn man daraus den Schluß zöge, die Untaten von beiden Seiten glichen sich aus. Sie können nur in christlichem Geiste beiderseits verziehen werden, aus der Erkenntnis heraus, daß höllische Dämonen, verkörpert in Hitler und Stalin, den Sinn der Menschen verwirrt und vergiftet haben. Diesen psychologischen Gegensatz, um an die Darstellung von Nell-Breunings zu erinnern, gilt es zunächst zu überwinden und damit den Boden zu bereiten für eine reale Verständigung, eine praktische Annäherung und konkrete Schritte.

Hätten Polen und Deutschland es hierbei nur miteinander zu tun, so könnte man rasch an solche Schritte herangehen. Aber es gibt hier schwierige politische Hindernisse, die Spaltung Deutschlands und die unnatürliche Grenzziehung der Oder-Neisse-Linie, die von Pankow und Moskau in propagandistischer Umkehrung der wahren Verhältnisse unrichtig als „Friedensgrenze" bezeichnet wird. Die Sowjetregierung freilich hat das gegenteilige Interesse der Aufrechterhaltung dieser Unruheherde in Europa. Die freie Welt aber steht in beiden Fragen auf der Seite Deutschlands, und in den noch ausstehenden großen politischen Auseinandersetzungen, so muß man hoffen, wird es endlich zur Beseitigung dieser häßlichen Überbleibsel aus der Kriegszeit kommen.

Eine Änderung der deutsch-polnischen Grenze müßte in gutem Einvernehmen mit Polen geschehen. Es ist dabei von Bedeutung, daß die an Polen gefallenen deutschen Gebiete entvölkert und verwahrlost sind. Zu Zehntausenden streben Deutsche, die noch in Polen verblieben waren, nach Deutschland, ja, es hat sich herausgestellt, daß neuerdings unter den sogenannten „Autochthonen", den ursprünglichen Bewohnern dieser Gebiete, die bisher bemüht waren, als Polen anerkannt zu werden, eine starke Strömung vorhanden ist, eine deutsche Volkszugehörigkeit geltend zu machen und — abzuwandern. Eine solche Entwicklung zeigt, daß für Polen und Deutschland ein gemeinsames Interesse vorliegt, den früheren Wohlstand jenseits der Oder und Neisse wiederherzustellen. Ein deutsch-polnisches Abkommen, analog der Verständigung über die Abwanderung von Deutschen zur Wiedervereinigung getrennter Familien, könnte die Rückwanderung von Heimatvertriebenen nach Polen regeln, und, wie aus der deutschen Einwanderung im Mittelalter, würde das heutige Polen aus dieser Rückwanderung reichen Gewinn ziehen.

Die formelle Grenzänderung ist ein besonders schwieriges Problem. Offizielle polnische Persönlichkeiten lehnen sie schon deswegen ab, weil sie sonst Nackenschläge von Moskau befürchten müssen, das wiederholt erklärt hat, diese Grenze verteidigen zu wollen. Völkerrechtlich aber geht eine Änderung den russischen Staat dann nichts an, wenn Polen mit einer Änderung einverstanden wäre. Die Geneigtheit in Polen zu einer Revision der Oder-Neisse-Grenze wüchse stark, wenn die Möglichkeit bestände, daß es seine Ostgebiete zurückerhielte, was freilich nur bei einem Zusammenbruch der Sowjetunion denkbar wäre. Im polnischen Volk selbst ist ein starkes Gefühl der Unsicherheit in Bezug auf den Bestand der Oder-Neisse-Grenze vorhanden; das zeigt das Widerstreben, sich in den früher deutschen Landstrichen anzusiedeln.

Die politische Grenzrevision wäre natürlich dann eine heikle Angelegenheit, wenn sie für Polen die Aufgabe des bisher verwalteten Gebiets ohne eine Gegenleistung bedeutete. Eine solche Gegenleistung könnte auf wirtschaftlichem Gebiet liegen, zumal Polen in dieser Hinsicht einer Hilfe dringend bedarf. Denkbar wäre auch eine Lösung in größerem Rahmen, in der Form eines Kondominiums oder sogar einer Union, die einen Block von 90 Millionen Menschen schüfe, und schließlich im Zeichen der fortschreitenden Einigung Europas, womit zugleich sinngemäß und bedeutungsvoll zum Ausdruck gebracht würde, daß Polen zu Europa gehört und auch staatsrechtlich zu Europa zurückkehrt.

Es ist noch ein weiter Weg bis zu einem deutsch-polnischen Ausgleich. Aber ein Anfang kann und muß schon jetzt gemacht werden. Und dieser Anfang sollte vor allem darin bestehen, daß Herzen und Sinne auf beiden Seiten sich diesem Gedanken öffnen.[5]

---

[5] Über das Problem des vorstehenden Aufsatzes erscheint demnächst im Isar-Verlag in München ein Buch des Verfassers mit dem Titel „Polen und Deutschland".

Der Tag der Entdeckung Amerikas

El Dia de la Raza (12. Oktober)

HARIBERT MANDEL

„Das Größte nach der Erschaffung der Welt, ausgenommen die Fleischwerdung und den Tod dessen, der sie erschuf, ist die Entdeckung Amerikas, und darum nennt man es die Neue Welt."[1]

Francisco López de Gómara.[2]

Diese Worte stehen im Giebelfeld des 1946 gegründeten Instituto de Cultura Hispanica in Madrid. Sie künden der Menschheit die welthistorische Bedeutung der Tat des kühnen Entdeckers Christoph Columbus. Der Tag, an dem dieser, ihm selbst noch völlig unbewußt, zum ersten Male den Boden der Neuen Welt betrat, der 12. Oktober 1492, wird heute in der gesamten spanischsprechenden Welt und darüber hinaus gefeiert als der Tag einer großen historischen Schicksals- und Kulturgemeinschaft, zu der Columbus einst den Grund legte. Die Feiern dieses Tages in der Alten und Neuen Welt, die seit der Jahrhundertwende ständig zugenommen haben, sind in ihrer wachsenden Bedeutung für unser modernes Weltgeschehen nicht mehr zu übersehen.

Durch ein Dekret vom 4. Oktober 1917 wurde der 12. Oktober vom argentinischen Staatspräsidenten Hipólito Irigoyen[3] mit folgenden Worten zum Staatsfeiertag erklärt:

„Die Entdeckung Amerikas ist das Ereignis in der Menschheit, das für sie von der größten Tragweite wurde; denn alle späteren Ereignisse fließen letzten Endes aus diesem Ereignis, das nicht nur die Grenzen der Erde erweiterte, sondern auch die des geistigen Horizontes sprengte. Dem spanischen Genius, der sich mit dem des Columbus identifiziert, verdankt man diesen Jahrestag, dessen Bedeutung nicht auf die Entdeckung beschränkt blieb. Das entdeckende und erobernde Spanien warf auf einen noch rätselhaften Erdteil die Tapferkeit seiner Krieger, den Mut seiner Forscher, den Glauben seiner Priester, die Lehren seiner Weisen, die Arbeit seiner Handwerker und mit all diesen Faktoren vollbrachte es die bewunderungswürdige Tat für die Kultur der Menschheit, ein gewaltiges Erbe zu erobern, in dessen Glanze heute noch die amerikanischen Nationen blühen. Das Spanien, das Nationen erzeugte, denen es mit der Lebenskraft seines Blutes und der Schönheit seiner

---

[1] Der Ausdruck „Neue Welt" findet sich zuerst in des Petrus Martyr von Anghiera Brief a. d. Kardinal Ascanius vom 1. Nov. 1493 (vgl. *R. Hennig*, Terrae incognitae 1956 Bd. IV S. 401).

[2] *López de Gómara*, geb. 1510 in Sevilla, studierte an der Universität Alcalá, wurde 1540 Hauskaplan bei Cortés (gest. 1547), dem Eroberer Mexikos. Sein Hauptwerk: Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias hasta el ano 1551 (Zaragoza 1552).

[3] *H. Irigoyen*, baskischer Herkunft, lebte von 1850—1933; Staatspräsident von 1916 bis 1922.

Sprache ein unvergängliches Erbe vermachte, das wir in froher Dankbarkeit befestigen und bewahren wollen, soll mit diesem Tage gefeiert werden!"[4]

Dieser nach Form und Inhalt wahrhaft klassische Text ist in Stein gemeißelt an dem Denkmal zu lesen, das zu Ehren des größten argentinischen Staatsmannes des 19. Jahrhunderts im Madrider Park von Buenos Aires steht und noch folgende Widmung trägt: Al Presidente D. Hipólito Irigoyen, creador del Dia de la Raza en América (dem Schöpfer des Tages der Rasse in Amerika). Später wurde auf Vorschlag des in Argentinien lebenden spanischen Priesters D. Zacarias de Vizcarra an Stelle der zu irrtümlichen Auffassungen führenden Bezeichnung „Tag der Rasse" die Bezeichnung „Tag der Hispanität (Dia de la Hispanidad) für die großen, alljährlichen Feiern dieses Festes gewählt und immer mehr angewandt. Daneben bestehen noch die Ausdrücke „Tag von Ibero-Amerika", „Columbus Day" (in USA) und „Giorno di Colombo" (in des Columbus Heimat Genua). Der Ausdruck „Dia de la Raza" hat sich aber im privaten und öffentlichen Sprachgebrauch der gesamtiberischen (spanisch-portugiesischen) Welt bis heute gehalten. Und das mit gutem Recht. Denn gerade durch diese Benennung als „Tag der Rasse" soll am Beispiele der spanisch und portugiesisch sprechenden Länder gezeigt werden, daß „Rasse" hier gar nichts zu tun hat mit „Blut" oder „Hautfarbe", sondern einzig und allein mit „Glaube", „Geist" und „Sprache", also ganz in dem Sinne, wie ihn José Enrique Rodó[5] in die schönen Worte faßte: „Rasse verstehe ich nicht als eine durch Blut verbundene Einheit, sondern als die historische Erbgemeinschaft geistiger Werte."

Bei der letztjährigen Feier des 12. Oktober in Madrid (1956) erinnerte der Direktor des Instituto de Cultura Hispanica, D. Alfredo Sánchez Bella, daran, daß vor zehn Jahren, als die normalen Verbindungen über den Atlantik hinweg wiederhergestellt waren, dieses Institut im Escorial auf Veranlassung von 82 Gelehrten aus Hispano-Amerika im Rahmen eines Weltuniversitätstreffens des 19. Kongresses der Pax Romana ins Leben gerufen wurde, „zur Wahrung und Förderung der gemeinsamen hispanischen Kultur". In gleicher Weise sind jetzt in Hispano-Amerika und auf den Philippinen[6] hispanische Kulturinstitute neugegründet worden, insgesamt 30. Sie sind völlig unabhängig von der jeweiligen Spanischen Botschaft in den betreffenden Ländern und auch dem Madrider Institut nicht unterstellt. Als autonome Einrichtungen werden sie von privater oder staatlicher Seite ihres eigenen Landes unterhalten und stehen zum Madrider Institut im Verhältnis der Koordination. In den letzten zehn Jahren seit der Gründung des Madrider Instituts

[4] Originaltext abgedruckt in: ABC Madrid 13. Oktober 1928.

[5] *José Enrique Rodó* (Uruguay), 1872—1917; wendet sich in seiner Schrift *„Ariel"* (1899) an die Jugend Ibero-Amerikas, die er in der Abwehr des utilitaristischen Nützlichkeits- und Geschäftsstandpunktes des Yankeetums" („nordomania") für die Ideale des Schönen und Wahren zu begeistern sucht.

[6] *Francisco J. Montalbán SJ,* Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen. Freiburg i. Br. 1930. — *José Sanz y Diaz,* Legazpi; el conquistador de Filipeiras. Barcelona 1940. — *Adro Xavier,* Ocasodel Imperio. Ultimo peírrafo de la Hispanidad Fey y patriotismo en Filipinas. Madrid 1941.

haben — wie D. Sánchez Bella in seiner Begrüßungsansprache 1956 erwähnte — nicht weniger als 22 hispano-amerikanische Kongresse stattgefunden, und mehr als 3000 bekannte Persönlichkeiten aus Ibero-Amerika sind auf diese Weise nach Spanien gekommen. Daß auch der lusitanische (portugiesisch-brasilianische) Kulturkreis in diese Feiern des 12. Oktober einbezogen wird, zeigte im vergangenen Jahr die Ansprache des brasilianischen Erziehungsministers Dr. Clovis Salgado, der nach dem Madrider Institutsdirektor das Wort ergriff und erklärte: „Wir alle sind Angehörige der gleichen, über die ganze Welt verstreuten Völkerfamilie, der Neuen Welt, die Spanien und Portugal schufen und festigten." Nach ihm betonte der venezuelische Außenminister Loreto Arismendi in seiner Rede, daß „in der Persönlichkeit des Columbus eine unvergleichlich kühne Tat ihren Ausdruck fand, die nur in Zusammenhang mit dem unvergänglichen Spanien gebracht werden kann."

Worin besteht nun das Wesen der hispanischen Kultur, die in diesen Feiern des 12. Oktober verherrlicht wird? Welches sind die hauptsächlichen geschichtlichen Grundlagen für den „Tag der Hispanität" und welche Bedeutung hat er für Gegenwart und Zukunft? Um das hier vorliegende, kultursoziologische Phänomen, das in der Weltgeschichte nicht seinesgleichen hat, richtig zu verstehen und in wenigen Zügen, mehr andeutend und anregend als erschöpfend, zu skizzieren, ist es notwendig, all das, was mit der Hispanität zusammenhängt, unter dem dreifachen Aspekt der Universalität, der Katholizität und der Humanität zu betrachten, wobei — wie leicht zu ersehen ist — alle drei Aspekte eng miteinander verbunden sind.

Schon die geographische Lage Spaniens scheint — worauf P. Monsegú[7] hinweist — die Tendenz, die Richtung zum Universalen in sich zu schließen. „Am Zusammenfluß zweier Meere, am Schnittpunkt zweier Kontinente gelegen, empfängt Spanien die Beeinflussungen von ihnen allen und durch seine Gewässer zogen und ziehen noch die Sehnsüchte aller Völker. Das Mittelmeer ist das Meer der Kultur und der Zivilisation. Der Atlantik das Meer der Unternehmungen und sagenhaften Abenteuer. Wir (Spanier) sind wie eine Botschaft, die Europa an die jungen Völker Amerikas entsendet und wie ein Zügel, der sich afrikanischer Wildheit entgegenwirft." „Unsere gesamte Tradition" — sagt der Andalusier José Maria Pemán — „ist universalistisch. Unsere Geschichte ist die Folge des Universalismus, nämlich des Universalismus der römischen Epoche eines Trajan und eines Seneca, des Universalismus der Monumentalencyclopädie (‚etimologias') eines San Isidor, des Universalismus des Hauses Aragon und der Unternehmungen eines Alfons X. und eines Karl V. sowie des Universalismus der Evangelisation Amerikas und der spanischen Kirche, die — in jedem Augenblick echt römisch und katholisch — ohne die separatistischen Anwandlungen der gallikanischen und anglikanischen Kirche ist." Dieser weltumspannende, ökumenische Geist als

[7] *Padre Bernardo Monsegú CP,* El Occidente y la Hispanidad. Madrid 1949, S. 248—49.

Wesensbestandteil der Hispanität zeigt sich in Spaniens Geschichte, wie „der Sänger der Hispanität", Ramiro de Maeztu, sagt, am stärksten im 16. Jahrhundert und offenbart sich in den großen Rechtsgelehrten jener Zeit, dem spanischen Dominikanermönch Francisco de Vitoria und dem spanischen Jesuiten Francisco Suárez, den beiden Vätern des modernen Völkerrechts.

Die Grundlage dieser universalistischen Geisteshaltung ist die Auffassung von der Gleichheit aller Menschen, die ihrerseits wieder in der Vorstellung von der übernatürlichen Brüderlichkeit aller Menschen wurzelt, da diese alle Kinder des einen wahrhaftigen Gottes sind. In diesem Zusammenhang sagt Ramiro de Maeztu:[9] „Die spanische Haltung ist die katholische, die sich aber auf dem Amboß von acht Jahrhunderten Krieg gegen die Mauren abgekühlt hat. Der Islam wurde für Spanien eine unvergeßliche Anleitung zur Universalität; denn die Heere des Propheten setzten sich gleichermaßen aus Weißen, Schwarzen und Mulatten zusammen. In ihnen versammelten sich alle Rassen, und die dunkelhäutigen zeigten sich als nicht weniger gute Soldaten. Was dem Islam fehlt, ist ein inniges Gottesverhältnis. Der allmächtige Allah steht dem Menschenherzen zu fern.[10] Doch die Innigkeit des Christen wäre leicht in den Glauben ausgeartet, Alleinbesitzer des Göttlichen zu sein, das heißt in einen aristokratischen Partikularismus, wenn sich Spanien nicht in der Notwendigkeit befunden hätte, den Armen mit dem Reichen, den Geistlichen mit dem Weltlichen, die Frommen mit den weniger Frommen zu dem 1000jährigen Krieg gegen die Mauren zu vereinigen."

Die Fortsetzung dieses Glaubenskampfes, seine Verlängerung nach Übersee war die Entdeckung und Eroberung Amerikas. Sie war das Werk des spanischen Volkes[11] und nicht der spanischen Aristokratie oder des spanischen Staates. Die Masse der spanischen Konquistadoren waren Männer des Volkes.[12] Die Entdeckungen und Eroberungen vollzogen sich als Privatunternehmungen auf der Grundlage der sogenannten capitulaciones zwischen dem König und dem capitán der Expeditionen, wobei dem König im Falle des Gelingens der Löwenanteil des Gewinnes zufiel. In der Vorstellung der damaligen Zeit hatte das Gold, das von einer überholten Geschichtschreibung als der einzige und wahre Grund der Entdeckung und Eroberung Amerikas hingestellt wird, einen mythischen und symbolischen Charakter (vgl. die Sage von El Dorado!). Man sah in ihm das Traumbild und Symbol bisher ungekannter überirdischer Werte und Kräfte. Daher auch der niegestillte Hunger nach Gold in jener Zeit und die besondere Ausdrucksweise der damaligen

---

[8] *Ramiro de Maeztu* (1874—1936), gehört zur „Generation von 98", seine Hauptwerke: Hacia otra España (1898), La crisis del humanismo (1919), Don Quijote, Don Juan y la Celestina (1926) und *„Defensa de la Hispanidad"* (1934).

[9] *Defensa de la Hispanidad* in: *Fritz Schalk,* Spanische Geisteswelt. Baden-Baden 1957, S. 237 ff.

[10] Der Islam kennt nicht die Bezeichnung „Vater" für „Allah" (Anm. des Verf. dieses Aufsatzes).

[11] *Julio Ycaza Tigerino,* Sociologia de la Politica Hispanoamericana. Madrid 1950, S. 45 ff.

[12] Vor allem auch aus der Schicht der „Wanderhirten" (vgl. *Carande*).

Chronisten, die nie von „Goldsuchen" (buscar el oro), sondern immer von „Gold-zurückholen(wiederfinden)", von „rescatar el oro" berichten, so wie man in den Ritterchroniken von „rescatar princesas" lesen kann. Columbus selbst ist der beste Kronzeuge für jene mythische, stark religiöse Auffassung des Goldes, die von unserer heutigen, rein kommerziellen ganz verschieden ist. In seinem berühmten Bordbuch schreibt er am 23. Dezember 1492: „Gott helfe mir in seiner Barmherzigkeit, dieses Gold oder besser jene Goldminen zu finden." Ein bekannter spanischer Wirtschaftshistoriker[13] sagt über die Konquistadoren: „Habgier empfanden sie natürlich nach dem ‚gleißenden Metall', ohne daß dies die Hauptleidenschaft der Konquistadoren war. Vielmehr blendete den Spanier mehr als alles andere die Herrschaft, die Macht, der Ruhm, der Adel und die Unabhängigkeit, Dinge, die er heldenhaft mit Improvisation und Verwegenheit, aber nicht mit langvorbereiteten Plänen und nüchterner Berechnung eroberte ... Der Reichtum, auch der aus den Edelmetall-Bergwerken, zehrte sich in seinen Händen selbst auf. Die spanische Weltherrschaft hat — ein einzigartiger Fall — die Wirtschaft des Mutterlandes nicht befruchtet. Die vielen Kriege erklären diese Tatsache nicht, wie der Wohlstand kriegerischer Völker beweist, die sich durch Krieg und Seeräuberei bereichert haben ... Die Wandergewohnheit des Hirten, des Mystikers und des Soldaten ließ nicht vermissen, was notwendigerweise ihnen widerstreben mußte: die systematische und fruchtbare Wirtschaftsordnung." Damit ist eine der tragischsten Seiten der spanischen Geschichte berührt. Um so mehr aber verdient es anerkannt zu werden, was die Kirche alles getan hat, um die Eingeborenen Ibero-Amerikas zur systematischen, landwirtschaftlichen Arbeit zu erziehen, im Gebrauch der Geräte, im Bestellen und Ernten der Felder zu unterrichten und zur Benutzung sozialer Einrichtungen anzuhalten. Im Falle des berühmt gewordenen Jesuitenstaates in Paraguay mag dies allgemein bekannt sein, für Kolumbien, das ehemalige Neu-Granada, hat es erst neuerdings eine Arbeit von Guillermo Hernández de Alba[14] klar herausgestellt.

Das Kreuz Christi war und wird bleiben das höchste Sinnbild der Hispanität. Unter seinem Zeichen traten die Völker Ibero-Amerikas ins helle Licht der Weltgeschichte und fanden ihren Anschluß an eine universale Kultur, die des christlichen Abendlandes, die auf absoluten und allgemein menschlichen Maßstäben beruht. Auf dem Boden dieser Kultur erwuchs das Ideal des „caballero cristiano" (christlichen Ritters), des unsterblichen Repräsentanten der „Hispanidad" mit ihren Menschen verschiedener Rassen, aber eines Glaubens und einer Sprache. Manuel Garcia Morente,[15] der das Ideal

---

[13] *Ramón Carande*, Der Wanderhirt und die überseeische Ausbreitung Spaniens. In: Saeculum III (1952) Heft 3, S. 373 ff.

[14] In: Guadernos Hispanoamericanos Madrid Agosto 1953, S. 216 ff.

[15] *Manuel Garcia Morente* (1888—1942) aus der Schule von Ortega y Gasset, übersetzte Kant und Keyserling; schrieb u. a. *„Idea de la Hispanidad"* (1939); wurde nach seiner Rückkehr zum katholischen Glauben von „wissenschaftlichen" Kreisen übersehen.

des „caballero cristiano“ beschrieben hat, sagte einmal: „Spanien ist immer seinem historischen Schicksal treu geblieben. Niemals hat es sich den Aufgaben entzogen, die eine historische Situation ihm stellte. Aber zur selben Zeit, da es seinem Schicksal treu blieb, ist Spanien auch immer seiner Eigenart treu geblieben, d. h. seinem geistigen Wesen. Wenn es sich auch den äußeren Verhältnissen anpaßte, so hat es doch niemals zugelassen, daß diese sich seiner Seele bemächtigten, sondern, im Gegenteil, die Hispanidad war es, die, sich immer wieder aufrüttelnd, das unzerstörbare Siegel ihrer geistigen Art den äußeren Verhältnissen einprägte.“

In dieser Hervorhebung der geistigen Werte des Menschenlebens, seines geistigen, in Gott ruhenden Urgrundes, liegt auch der Kern der spanischen Humanität. Sie ist religiösen Ursprunges und lehrt, daß alle Menschen gleich sind ohne Unterschied der Rassen und sozialen Stellungen. Auf Amerikas Boden zeugten Spaniens Entdecker, Eroberer und Kolonisatoren mit der indianischen Urbevölkerung neue Völker, die noch heute Spaniens Sprache und Religion haben, während in einem anderen Teile Amerikas die Indianer von den Angelsachsen ausgerottet wurden nach dem berüchtigten Grundsatz: „Der tote Indianer ist der beste.“ Ein Wort aus dem spanischen Volksmund, das Don Quijote ausspricht, besagt: „Merke, Bruder Sancho, daß niemand mehr ist als der andere, wenn er nicht mehr als der andere leistet.“ Das allein also bedingt den sozialen Unterschied, aber nicht das „Sein“ an sich, wobei man noch — wie Ramiro de Maeztu betont — den „Unterschied der Möglichkeiten in Rechnung stellen muß, was dann darauf hinausläuft, daß man im Grunde nicht mehr als der andere ist; denn es sind nur die Werke, die besser oder schlechter sind, und wer heute gute vollbringt, kann morgen schlechte liefern. Niemand soll sich außer Gott als Richter über den anderen stellen. Wir Menschen müssen uns damit zufrieden geben, nach den Werken zu urteilen. Ich mag Herzog, du Diener sein: aber ich kann ein schlechter Herzog, du ein guter Diener sein. Im wesentlichen sind wir gleich und wissen nicht, wer von uns beiden in den Himmel kommt, wohl aber, daß über den sozialen Klassen die Barmherzigkeit und Milde steht, die alles ausgleicht.“ Damit will der „Sänger der Hispanität“ nicht etwa sagen, daß die Barmherzigkeit den Spaniern eigentümlich sei und daß nicht andere Völker aus sozialer Gerechtigkeit mehr getan hätten als das spanische. „Aber es gibt etwas, das der Nächstenliebe vorangeht, daß man nämlich den Nächsten als solchen, d. h. wirklich als den Nächsten anerkennt ... Es ist nötig, daß sich der Arme nicht für jemanden hält, der etwas anderes, etwas Niedrigeres als die übrigen Menschen ist. Und das haben die Spanier wie kein anderes Volk zuwege gebracht.“ Jeder, der in der spanischen Welt gelebt hat, wird zweierlei nie vergessen können, was in diesem Zusammenhang gesagt werden muß: den Herrenblick des spanischen Bettlers und den Stolz des Spaniers selbst vorm Königsthron.

Es liegt klar zu Tage, daß die hier skizzierten drei Aspekte der Hispanität:

die Universalität, die Katholizität und die Humanität auch ihre große Gegenwartsbedeutung haben, bei der ebenfalls ihre enge Verbundenheit und Wesensverwandtheit sichtbar wird. Man hat dem Universalismus der Spanier den Vorwurf des Imperialismus gemacht und beruft sich auf die Kolonialherrschaft, die 300 Jahre lang von den Spaniern in der Neuen Welt ausgeübt worden sei. In Wirklichkeit aber handelte es sich hierbei in staatsrechtlicher Hinsicht — wie die moderne Geschichtsforschung schon längst festgestellt hat — nicht um „Kolonien", sondern um „Provinzen der spanischen Krone", und zwar in einem tieferen Sinne als dem bloß juristisch-verwaltungsmäßigen. Die „leyenda negra", die Diffamierung der spanischen Kolonisation als bloße „Ausbeutung" und „Zerstörung" ist neuerdings auch von südamerikanischer Seite wieder auf dem 10. Internationalen Historikerkongreß in Rom (1955) als längst überholt und widerlegt bezeichnet worden. Wenn es in der „Hispanidad" einen „imperialismo" gibt, so ist dieser und kann dieser nur ein geistiger Imperialismus sein. Alle politischen Imperien zerfallen, nur die geistigen bleiben bestehen. In demselben Jahre, da Amerika entdeckt wurde (1492), erschien ein Buch von Antonio de Nebrija über „die Grammatik der spanischen Sprache als Weltsprache". Spaniens politisches Imperium, das damals begann, ist zerfallen. Spaniens geistiges Imperium, das Imperium seiner Sprache, seines Geistes und Glaubens besteht heute noch. Die „hispanische Kultur" von heute ist — wie D. Sánchez Bella sagt[16] — das Erbteil Amerikas und Spaniens gleichermaßen und beiden kommt es zu, auf Pflege und Förderung dieser Kultur die gleiche Begeisterung zu verwenden. Der mexikanische Kulturphilosoph José de Vasconcelos hat denselben Gedanken wie folgt ausgesprochen: Der Hispanismus von heute ist zur gleichen Zeit die Verkörperung der „Madre Patria" (= Spanien) und das freie, bodenständige Blühen und Gedeihen der zwanzig jungen amerikanischen Nationen. Somit ist in Wahrheit die Hispanität auch weit entfernt von einem engherzigen Nationalismus. Sie ist vielmehr eine übernationale Solidarität, deren geistige Grundlage geschaffen wurde durch die dreifache Gemeinschaft des Schicksals, des Glaubens und der Sprache.

In der gegenwärtigen Krise unserer Kultur kommt dem spanischen Volke, wie es in der Botschaft von Papst Pius XII. (1939) hieß, eine besondere Bedeutung zu als „Hauptinstrument der Evangelisation der Neuen Welt und als unbesiegbares Bollwerk des katholischen Glaubens" (AAS 31 [1939] 152), das über allem die Ewigkeitswerte der Religion und des Geistes hochhält und verteidigt. Die besten Kenner der Alten und Neuen Welt auf den Gebieten der Wissenschaft und Wirtschaft haben anerkannt, daß es bei den Feiern der Hispanität am 12. Oktober, wo auch stets der wachsenden Bedeutung von Handel und Wandel,[17] von Industrie und Technik als hervorragender Schöp-

[16] In: Universitas 1954, Heft 5 (Spanienheft) S. 476.

[17] Im Jahre 1900 zählte Nordamerika 75 Millionen Einwohner und Hispanoamerika 63 Millionen. 1947 hatte Nordamerika 142 Millionen und Hispanoamerika 150 Millionen

fungen des Menschengeistes gedacht wird, in erster Linie doch auf die Besinnung auf die moralischen und seelischen Werte des Menschenlebens als gemeinsamer Grundlage unserer abendländischen Kultur ankommt. In dieser bewußten Abwehrstellung gegen die Gefahren des Materialismus und Atheismus, der Maschinisierung und Vermassung des Menschen und der Entweihung seiner Menschenwürde kommt der Hispanität noch eine weitere universale Bedeutung zu. Denn hier geht es um unser aller Schicksal. Res nostra agitur! Es ist eine ewige Wahrheit, daß der Geist das Leben schafft. Die Weltgeschichte ist der beste Beweis dafür. Unter den Völkern aber, die nie den Blick und den Sinn für das Überzeitliche und Ewige, für den Unterschied zwischen dem wahren „Sein" (ser) und dem vorübergehenden „Sichbefinden" (estar) verloren und damit die echte, im Geistigen verankerte humanitas sich bewahrt und für andere bewahrheitet haben, steht das spanische Volk an erster Stelle. In seinem Idearium español (1894) schrieb einst Angel Ganivet[18] die goldenen Worte: „So wie ich glaube, daß uns in den Abenteuern der materiellen Beherrschung viele europäische Völker überlegen sind, glaube ich auch, daß keines so reine natürliche Fähigkeiten zur geistigen Schöpfung wie wir besitzt ... Unsere materiellen Erfolge werden noch Frucht bringen; denn bei unserer Erneuerung[19] werden wir einer Vielzahl von Völkern begegnen, denen wir das Siegel unseres Geistes aufprägen können."

Das spanische und das portugiesische Weltreich sind zerfallen. Aber: „Was im Werke und Leben des Camões portugiesisch, im Trachten Philipps spanisch war, das scheint es noch immer zu sein; und gerade dieses ist die Macht, an der sich Verderbliches offenbar gebrochen hat oder noch bricht ... Im Grunde geht es, unter allen Farbenbrechungen der Zeiten und Volkstümer, um die Seele, die zu Christus entschieden ist, um das Kreuzeszeichen im Grundstein aller abendländischen Werke. Die Macht kann schuldig werden und fallen, die Seele aber sich läutern und wieder erheben zum Anspruch auf die Ordnung, die würdig ist ihrer Unsterblichkeit."[20]

Einwohner. 1970 wird — nach den Berechnungen von Prof. *Kingley Dairs* — Nordamerika 150—170 Millionen und Iberoamerika 200—225 Millionen Einwohner haben. Innerhalb von wenig mehr als einem Jahrhundert wird also Iberoamerika mächtiger als Nordamerika sein, weil sich seine Bevölkerungszahl gegenüber der von USA verdoppeln und seine Industriemacht im Hinblick auf die ungeheuren Rohstoffmengen gewaltig steigern wird. (Vgl. *La Raza,* Exaltación Ibero-Americana. Huelva 1953.)

[18] Vgl. *Fritz Schalk* a.a.O. S. 236/237.

[19] Über das Verhältnis von *„Tradition und Erneuerung"* schreibt der Präsident der Spanischen Akademie *Menéndez Pidal* wie folgt: „Zwei Organe sind zur Betätigung seiner (Spaniens) Lebensfunktionen notwendig: *ein traditionelles Spanien,* das an seinem Katholizismus unerschütterlich festhält, ... wobei es der Staat als seine eigentliche Aufgabe ansieht, dem Gemeinwohl zu dienen und, wie Balmes sagte, den Neuerern auf verständnisvolle Art Kanäle der Evolution und der Reform offenzulassen. Und zugleich *ein neues Spanien,* das von modernem Geist erfüllt ist, das ausdrücklich gegen die Isolierung eingestellt ist, das den Lehrmeistern anderer Völker große Beachtung schenkt, ohne ihnen willenlos zu verfallen." (Aus: Die Spanier in der Geschichte. München 1956, S. 175.)

[20] *Reinhold Schneider,* Iberisches Erbe. Olten (Schweiz) 1949, S. 11.

Drama und Theater der Gegenwart

HUBERT BECHER SJ

Das heutige Drama und Theater behaupten von sich, etwas Neues zu sein. Der Geschichtskundige wird zwar eine Entwicklungslinie zu den Dramendichtern und den Aufführungsgrundsätzen und -weisen von heute feststellen können, aber davon soll hier nicht gehandelt werden. Es bleibt auch außer Betracht, daß in den neuen Stücken manche Elemente der alten dramatischen Kunst im einzelnen weiterleben. Dagegen soll versucht werden, das Drama der Gegenwart in einer Überschau auf seinen inneren Geist zu untersuchen und seine Wesenszüge zu fassen.

Das ist nicht leicht; denn die Gegenwart ist gekennzeichnet durch die Tatsache, daß wir kaum hervorragende Dichter nennen können, in denen sich unsere Zeit ganz verkörpert oder die durch ihre Kunst den Stil und den Geist der anderen bestimmend beeinflussen. Eine ganze Reihe von Dramatikern und Theaterleuten haben ihren Ruf mehr davon, daß sie, wie etwa Sartre, auf außerdichterischem Gebiet berühmt wurden, weil sie in einem Stück besonders zeitnah geworden sind (Zuckmayer, Des Teufels General), weil sie sich der Politik verschrieben (Bert Brecht) oder schließlich weil sie als Regisseure der theatralischen Kunst besonders revolutionierend wirkten wie Piscator. Zwar gehören sie alle zum neuen Drama und zum neuen Theater; aber sie versperren zugleich den Blick auf das Gesamte der neuen Kunst.

Die Schwierigkeit, sie richtig zu sehen, wächst durch die Tatsache, daß wir entsprechend der Verschiedenheit der Welt- und Menschenbilder, dem pluralistischen Charakter der heutigen Anschauungen, auch große Gegensätze der dichterischen Gestaltungen vorfinden. Ein Claudel und ein Bert Brecht sind Zeitgenossen. Dennoch darf die Frage gestellt werden, ob trotzdem auch tiefere Gemeinsamkeiten vorliegen, in denen sich unsere Zeit ausprägt.

In unseren Betrachtungen beabsichtigen wir nicht den Rang der einzelnen Dichtungen festzustellen. Wir möchten versuchen, von den Formelementen, nicht von den Stoffen oder den inneren Gehalten, auszugehen, um einenEinblick zu gewinnen, der die übliche Bezeichnung „moderner Realismus" mit Leben füllt. Dabei darf auch die Form der Darbietung durch Bühne und Theaterleiter nicht vergessen werden. Denn durch sie wird das Drama mitgeteilt, vollzieht sich der Dialog zwischen Dichter und Zuschauer, der der dramatischen Kunst zum Unterschied von Lyrik und Epik wesentlich ist. Die Arbeit der Intendanten und Regisseure von heute zeigt schon auf den ersten Blick eine andere Gemeinsamkeit als die der historisch oder naturalistisch treuen Aufführungen der Vergangenheit. Es ist die Frage, ob dieser Gegensatz rein negativer Natur ist, wie etwa Bernhard Diebold meinte, als er 1921 eine Darstellung des zeitgenössischen Dramas unter dem Titel „An-

archie im Drama" gab, oder ob sich hier positive Ansätze zeigen zu einem Stil, einer neuen Kunst, einem neuen Menschen-, Welt-, ja Gottesbild. Auch an der kurzlebigen dramatischen Literatur der mittelmäßigen Leistung kann dies erkannt werden. Wir müssen sie ernst nehmen in ihren immer wieder auftretenden Vorgängen und Verhaltungsweisen innerhalb unserer chaotischen, gegensätzlichen und trotzdem einheitlichen Welt.[1]

I. Die Sprache

1. Das Drama ist ein Wortkunstwerk. Es kommt vor allem darauf an, welches Wort uns in ihm begegnet. Der erste Eindruck sagt uns, daß das moderne Drama sich durchweg der Prosa bedient. Es spricht in der Sprache des täglichen Lebens. Im großen und ganzen flieht man den Vers, weil er die Gefahr des Pathetischen heraufbeschwört. Der Vers wäre eine Überhöhung ins Unwirkliche. Wo der heutige Mensch Rhetorik vermutet, verschließt er sich und lehnt ab. Er will sie auch nicht für seine Unterhaltung. Dennoch begegnen uns heute auch Versdramen oder gereimte und rhythmisierte Stücke. Cocteau schrieb sein „Renaud et Armide" in klassischen Alexandrinern. T. E. Eliot dichtet in Versen in überlieferten und neuen Formen. Christopher Fry liebt rhythmisierte Prosa. Selbst im vierfüßigen Trochäus hat man sich versucht. Bert Brecht endlich bediente sich des Bänkelsangs und verschiedenartiger Reimstrophen. Dies alles geschieht aber nicht unter Berufung auf das alte klassische Drama. Man wählt den Vers, um eine höhere — über dem Alltag liegende, geradezu als wesentlich betrachtete Wirklichkeit zu erfassen und dem Zuschauer und Zuhörer nahezubringen. Das gilt für Eliot genau so gut wie für Brecht, der seinem Song eine relative Selbständigkeit verleiht, um den Theaterbesucher auf das Grundsätzliche und Wesentliche aufmerksam zu machen. Während die Alltagsprosa sozusagen das Vorübergehende und Flüchtige wiedergibt, zeigt das im Vers erscheinende Wort den Angelpunkt des Seins und Handelns.[2] Christopher Fry will durch seine Rhythmen bezaubern und erheben, um zu den Quellen der Erscheinungen zu führen, zu dem, was das äußere Geschehen bestimmt.[3] Es sind dies bedeutungsvolle Ansätze. Das Drama des Naturalismus kannte sie nicht.

2. Die aus dem Altertum überlieferte Stillehre unterschied drei Formen, die hohe, die niedrige und eine mittlere Aussageweise. Heute stellen wir eine „Demokratisierung des Wortes" fest. Entsprechend der Nivellierung der Gesellschaft, die die privilegierten Stände abschaffte und das niedere Volk zu

---

[1] Dankbar soll hier das Bemühen der Münchener Theater, der Kammerspiele und des Residenztheaters, anerkannt werden, an denen Leiter, Regisseure, Schauspieler und Techniker versuchen, das Drama der Gegenwart zu verlebendigen und das Drama der Vergangenheit zu vergegenwärtigen.

[2] Vgl. Sinn und Form, 2. Sonderheft Bert Brecht, Berlin 1957, S. 349.

[3] *Christopher Fry*, Warum Verse? Die Neue Rundschau 67 (1956), 334—367. „Poesie im Theater bedeutet aktives Hören" (362). „Einverständnis ist es, was die Poesie auszusagen versucht: Diese Offenbarung eines Einklanges, einer Ordnung, die aus der Erde aufsteigt oder im Herzen tief empfunden wird; das ist es, was der Vers zu bieten hat" (367).

gleichberechtigten Gliedern der Menschheit erhob, begegnen wir auch der einzigen, der Allerwelts- und Alltagssprache. Selbst wenn antike Stoffe wieder aufgenommen werden, wird in ihnen ohne Bedenken Kaffee getrunken, werden Kartoffeln geschält, Zigaretten geraucht und wird der Lippenstift gebraucht. Fräulein Antigone und der Chef Kreon treten auf. Dahinter steht die Überzeugung von der Gleichheit der Menschen. Bei allen ist alles möglich. Sie unterscheiden sich nur in ihren Funktionen. Das Drama stellt die Beziehungen dar, die sich allein aus der Verschiedenheit der Obliegenheiten ergeben. Ein verschiedener Rang des Seins oder der Werte wird nicht mehr anerkannt. Dies ist die Folge eines atomistischen Welt- und Menschenbildes, in dem gleiche Glieder zusammengefaßt und organisiert erscheinen. Das Organische und Hierarchische ist beseitigt. Ein solches Weltbild ist notwendigerweise auch relativistisch. Das Absolute fehlt. Es kommt, wie es scheint, allein darauf an, das Gewöhnliche zu treffen, wie es das Alltagswort tut. Wer hohe, seltene, gewählte Worte brauchte, erwiese sich als eitler oder lebensuntüchtiger Scheinmensch. Auch wo es um mehr als die Belange des leiblichen Lebens geht, wo man noch an religiöse und geistige Wesenheiten glaubt, scheint das besondere Wort verdächtig zu sein, und bemüht man sich, wie Thornton Wilder, um den unauffälligsten und nüchternsten Ausdruck.

Wir können aber auch hier davon sprechen, daß sich eine Gegenbewegung anbahnt, in der das „dichterische Wort" nicht als Gefahr für die Berührung mit der Wirklichkeit betrachtet wird. Wenn wir von Christopher Fry u. a. ganz absehen, verraten auch Dichter des Alltags wieder ein Gefühl dafür, daß der ausschließliche Gebrauch des demokratischen Alltagswortes nicht die ganze Wirklichkeit wiederzugeben vermag.

„Wahrheit und Natürlichkeit auf dem Theater ist die unnatürlichste Sache der Welt, meine Liebe. Glauben Sie es nur nicht, daß es damit abgetan ist, den Ton des täglichen Lebens zu finden! Zunächst ist im Leben der Text so erbärmlich. Wir leben in einer Welt, die das Empfinden für ein Semikolon völlig verloren hat. Wir sprechen alle in halbvollendeten Sätzen mit drei Gedankenpunkten, weil wir niemals das richtige Wort finden. Und dann die Natürlichkeit der Konversation, die die Schauspieler wiederzugeben behaupten: dieses Stottern, dieses Schlucken, diese Kunstpausen, dieses Schnaufen — das alles ist wirklich nicht der Mühe wert, daß man 5 oder 600 Leute in einem Saal versammelt und Geld von ihnen verlangt, um ihnen dafür eine Aufführung zu verkaufen. Ich weiß, manche Leute wollen es so, weil sie sich auf der Bühne wiedererkennen. Trotzdem muß man eine Komödie besser schreiben und spielen als das Leben. Das Leben kann sehr hübsch sein, doch es hat keine Form. Die Kunst will nichts anderes als ihm diese Form geben und es durch alle möglichen Mittel wahrer als die Wirklichkeit gestalten."[4] Es ist nicht klar, ob Anouilh mit diesen Worten ganz seine eigene Meinung sagen will. Dennoch ist der Gedankengang bemerkenswert und wird, mit

[4] *Anouilh,* Die Probe oder die bestrafte Liebe II. Akt.

anderen Tatsachen, helfen, das Wesen des modernen Dramas näher zu bestimmen.

3. Mit der Erniedrigung und der Einebnung des Wortes geht eine Vorliebe für das Wüste, Niedrige, Gemeine, Krasse, den Ausdruck des Ekels vor der inneren Fäulnis, Hand in Hand. Man kennt keine Scham und keine Scheu. Ohne Verhüllung sprechen sich die Menschen aus. Die Dichter scheinen sich für unwahr zu halten, wenn sie nicht das entsetzlichste Wort gebrauchen. „Staub soll er fressen, und mit Lust, wie meine Muhme, die berühmte Schlange", dieses Wort Mephistos ist in Erfüllung gegangen. Dabei ist es oft nicht einmal Lust, sondern geradezu das Gegenteil: Not und äußerste Hilflosigkeit. Man kann es verantworten zu sagen, daß verhältnismäßig selten ein widerwärtiges Behagen, das den Hörer und Schauer in die Niederung des Grobianischen herabziehen möchte, begegnet. Da war die zweideutige und lüsterne Sprache des Naturalismus viel anstößiger. Im Lauf der Sprachgeschichte stellen wir fest, daß die Erweiterung des dichterischen Wortfeldes auch die Gewinnung und Entdeckung eines neuen Sachgebietes besagt. Dies scheint hier nicht vorzuliegen. Es wird nur entblößt, was früher verhüllt wiedergegeben wurde. Höchstens kann man von einer Verlagerung und Vereinseitigung sprechen, daß das Niedere unter allen Umständen rücksichtslos und unverblümt an die Öffentlichkeit geschleudert werden soll. Diese Sprache ist der Ausdruck für das Triebmäßige, Instinkthafte, unter Umständen für die Sexualisierung des ganzen Lebens (z. B. T. Williams), anderswo für eine feindselige Haltung gegenüber Zuständen und Verhältnissen. Sie bezeugt den Verlust der Ehrfurcht und der Würde. So können Dichter die ganz gewöhnliche Sprache neben ein Gebet setzen (Ahlsen, Philemon und Baucis). Ist diese Sprache nicht auch ein Beweis für den Verlust des Persönlichen und Eigenständigen? Der Mensch gilt nur, insofern er Gegenstand des Nutzens oder Schadens ist, und wird dementsprechend behandelt. Eigentümlich ist dabei, daß diese Verwerfung des Gegners meist die radikale Form der Zerstörung annimmt. Die Sprache bewegt sich wie der Mensch auf der Grenze. Man lebt im Äußersten. Doch steckt darin auch ein Stück von Unbedingtheit, mit der man die Wahrheit sucht und aussagt. Das ist trotz der Fragwürdigkeit und sogar der Verwerflichkeit dieser Aussageweise eine ernstzunehmende Stileigentümlichkeit des heutigen Dramas. Auch das frühere Theater, etwa Shakespeare, bediente sich der Ausgelassenheit in einzelnen Szenen, die als Episoden den Zuhörer unterhalten und entspannen sollten. In der Gegenwart gehört sie zum Wesen der Dichtungen. Man lehnt den Schein der schönen Aussage ab, um das grausame Ethos der Wahrheit zu sichern. Es wird sich zeigen, daß der Naturalismus, der dem Grobianischen zuerst Eintritt in die Dichtung gewährte, formal zwar weiterlebt, daß aber sachlich ein anderer Standpunkt eingenommen wird.

4. In seinem Kurzspiel „Nascuntur poetae" läßt Thornton Wilder durch einen Genius als Symbol der Poesie eine Halskette mit Anhängseln überreichen: „Dies hier ist eine Zunge von Feuer. Sie nährt sich vom Gehirn." Dieses

Wort kann auf die gesamte Dramendichtung der Gegenwart angewendet werden. Wir begegnen der Tatsache einer äußersten Intellektualisierung der Sprache. Das Wort wird aus einer Haltung starker Bewußtheit gesprochen. Der Einfluß vom Film macht sich geltend. Die Bilder dieser technischen Kunst werden durch Worte verdeutlicht, die notwendig möglichst knapp und genau treffen müssen. Auch das Hörspiel, das den Gesichtssinn ausschaltet, verlangt eine stärkere Ausdruckskraft des gesprochenen Wortes. So kommt es zu einem kurzatmigen Telegrammstil. Die intellektuelle Sprache wird allgemein dünn und skeletthaft, geistreich, witzig. Die Antithese und der Aphorismus herrschen. Der zugespitzte und zerhackte Dialog, das Groteske und Satirische gewinnen an Bedeutung. Das Kalte und Schneidende sind Folgen der geistigen Auseinandersetzung. Was das Zwiegespräch dadurch an Schärfe und Kraft gewinnt, verliert es aber an innerer Tiefe. Neben die rein theoretischen Geisteskämpfe tritt die Aufforderung zur Tat, die durch Macht und Gewalt zustande kommt, nicht durch die Entfaltung des Herzens. In den modernen Dramen wird überdies viel und zu viel gesprochen, während die Handlung zurücktritt. Alles steht im Dienst der Idee, des Problems, der These. Der sich empörende, revolutionäre Mensch will seine äußerste individuelle Freiheit (Sartre). Wir finden auch das äußerste Gegenteil: Das Kollektiv, das auf die Parteilinie gebracht werden soll durch den Dichter, der nach einem Wort Stalins „der Ingenieur der Seele" ist. Dann begegnet uns oft das papierene Schlagwort der Parteifunktionäre. In der Mitte zwischen beiden gibt es auch echte, geistige Auseinandersetzung. Der Mensch wird nicht mehr psychoanalisiert. Es kommt dem Dichter nicht mehr so sehr darauf an, die Stimmungen des Menschen auf ihre Bestandteile zu untersuchen und ihn damit begreiflich zu machen. Es geht um die Objekte, die Tatsachen, die Wirklichkeit. So sind es denn oft nicht mehr wirkliche Personen, die sprechen und handeln, sondern Personifikationen „der" Arbeiter, „der" Intellektuelle usw. Daraus erklärt sich auch, daß die antiken Stoffe und Menschen, die seit Jahrtausenden eine bestimmte Idee verkörpern, vom Dichter wieder auf die Bühne gestellt werden, aber im Gewand der Gegenwart (Trauer muß Elektra tragen). Sie müssen aber das heroische Kleid ablegen und das des heutigen Alltags anziehen. Diese intellektuelle Einseitigkeit ist nicht nur negativ zu bewerten. Selbst wo sich kein Himmel mehr über die Erde spannt, sondern sich die Hölle öffnet, ist doch die Hinwendung zu einer festen, in sich stehenden Wirklichkeit festzustellen.

5. Dem einseitigen Intellektualismus steht die an die äußerste Grenze strebende Gefühlsgeladenheit anderer Dramen gegenüber. Einzelne Stücke sind wie ein einziger Schrei (Der Teufel und der liebe Gott). Der Sinn für das Sanfte und Leise scheint weithin überhaupt nicht mehr vorhanden zu sein. Der gehetzte und verzweifelte Mensch sieht den Untergang vor sich, kämpft bis zum Äußersten. Das Wort Maxim Gorkis (Über die Literatur, Moskau 1937): „Die wahre Kunst genießt das Recht der Übertreibung" hat zwar einen wahren Kern, aber es wird heute ohne Maß und Beschränkung

bejaht. Fast immer sind die Menschen in Grenzsituationen. Es geht immer um Sein oder Nichtsein. Man will keine Halbheiten und Unentschiedenheiten, höchstens spielen sie als sentimentaler Kitsch eine Rolle in der Karikatur. Man will Entscheidung, Recht, Freiheit. Schon Goethe wandte sich gegen eine gewisse romantische Schwärmerei und Gefühlsseligkeit und gegen die verfließende Sehnsucht. Heute müßte er für das Recht auch eines vagen Gefühls kämpfen. Zweifellos begegnen wir auch echter Ergriffenheit vor wahrhaft menschlichen Aufgaben, offenbart sich der Wille zur echten Gestaltung des Lebens. Doch die einfache Aussage scheint vielen heutigen Dichtern nicht möglich zu sein. Wenn Gefühl da ist, wird das Bewußte und vom Verstand Getragene ausgeschaltet, und umgekehrt verstößt das Verstandesmäßige das Herz und sein Recht. Von dem Hegelschen Dreitakt ist nur mehr das zweitaktige Entweder — Oder, These und Antithese der Dialektik übrig geblieben.

Diese Sprache ist nicht mehr Mitteilung, die des Gegenübers bedarf, um sich im Miteinander zu vollenden. Sie ist nur mehr Ausdruck des Ichs, wenn sie nicht sogar Auswurf wird. Es spricht der einsame Mensch, und aus dem Dialog werden zwei ineinander geschaltete Monologe. Neben dem Einseitigen des einzelnen steht auch der Massenschrei des Massen-Ich, das seine kämpferischen Parolen herausschreit, die die Bühne zur Tribüne machen. Diese äußerste Sprache verliert dann alle feineren Unterschiede, alle allmähliche Entfaltung. Mit Recht hat man von dem Plakatierenden und Klischeehaften dieses Wortes gesprochen.

6. Es ist indes nicht zu verkennen, daß wieder Anzeichen eines Sinnes für das Stille, Leise, Sanfte und Gehaltene auftauchen. Das amerikanische understatement, die Untertreibung, ist auch ein Beweis dafür. Hier flieht man das Laute, Unmittelbare und sucht die Andeutung. In der Satire und Ironie steckt zuweilen schon ein Schuß verlegener Innigkeit. Dieser Sprache bedienen sich meist Menschen, die an eine Ordnung gebunden sind oder aus ihrer innersten, erwachenden Mitte leben, wie es bei der knospenden Mädchennatur der Anne Frank, der Negerin und dem Onkel Gavin im „Requiem für eine Nonne" der Fall ist. Auch die beiden Alten im „Bäume stehen draußen vor der Türe" oder fast das ganze Werk Thornton Wilders können dafür genannt werden. Es sind Ansätze, die noch einen bescheidenen Rang einnehmen, aber doch wohl verraten, wohin das dichterische Wollen geht.

Man kann die Frage stellen, ob diese immer im Verein mit dem gebundenen Menschen auftretende Zartheit und scheue Innerlichkeit Zeichen der Freiheit sein können, die offenbar in unserer Gegenwart eine der wichtigsten Rollen spielt. Hier ergibt sich die überraschende Tatsache, daß das laute Gefühl und die verknappte Ausdrucksweise des Verstandes eher den getriebenen, subjektiven Menschen verraten, dagegen das Leise mit einem besonderen Nachdruck aus dem gesammelten Innern des Geistes entsteht. Hier erscheint also die Freiheit in einer höheren Form, als wenn sich der Mensch in äußerster Maßlosigkeit auf sie beruft. Allerdings wird sie dort geschwächt,

wo das Understatement mit seiner allzubewußten Dämpfung die Spontaneität mindert, als wenn der Mensch seiner selbst nicht sicher wäre. Die Überzeugung von einer Sachordnung, in der der Mensch steht, selbst von einer in der Persönlichkeit Gottes gegründeten verpflichtenden Welt engt die Freiheit, das Ja des ganzen Menschen nicht ein. Desgleichen stört nicht der äußere Untergang, in dem sich das Innere und Innige als wahre Sieger erweisen können und erweisen.

Die Sprache des neuen Dramas, das vielschichtig sowohl reine Diesseitigkeit wie Aufblick zum Ewigen verkündet, intellektualistisch und gefühlsgeladen sein kann, verrät ganz allgemein den Zug des gegenwärtigen Menschen zum Objektiven, zur gültigen, standfesten Wirklichkeit. Sie ist weniger der Ausdruck einer vorübergehenden Stimmung, der Entwicklung, die eine stets andere Seelenlage herbeiführt, die dem Verstehen und Verzeihen der menschlichen Erlebnisse dient. Noch ist der Sprachraum vorzugsweise erfüllt mit dem Alltagswort. Dem Grobianismus gegenüber, dessen Sprachstrom seit dem 19. Jahrhundert sozusagen in drei Kaskaden, gezeichnet etwa durch die Namen Heinrich Heine, Arno Holz und Bert Brecht, in die Tiefe stürzte, beginnt sich eine Neigung zum Reinen und Innigen abzuzeichnen. Sie will aber nicht so sehr die subjektive Seelenlage offenbaren als eine echte Verbindung mit der lebendigen und lebenspendenden Wirklichkeit schaffen.

II. Handlungsaufbau und Handlungsführung

1. Das klassische Theater hatte, auch aus theoretischer Besinnung und mit Berufung auf das antike Vorbild und das Gesetzbuch des Aristoteles, eine bestimmte architektonische Großform des Dramas geschaffen mit seinen fünf Akten und einer bis ins einzelne geregelten Folge von Exposition, erregendem Moment, steigender Handlung, Höhepunkt, Wende, fallender Handlung, retardierenden Momenten, Katastrophe. Die natürliche Regelmäßigkeit der Entwicklung von Handlungen äußerer Art und der Seelenvorgänge fand ihr Entsprechen in den drei Einheiten von Handlung, Raum und Zeit. Dieses überlieferte Schema ist in der Gegenwart verworfen worden. Nur einzelne Dichter, etwa Hochwälder, wenden es noch an, setzen sich bewußt in den Gegensatz zur Zeit und verkünden sogar die Wiederkehr der Klassik. Frei von jeder Tradition gestalten aber die meisten ihre Stoffe nach der einzelnen, natürlichen Gesetzlichkeit. Mit Berufung auf die Freiheit schalten sie willkürlich mit dem Stoff. Nun kannte zwar auch die frühere Zeit andere Formen. Goethe gab im Götz von Berlichingen das Beispiel eines „Stationendramas" anstatt des „Aktdramas". Kleists Penthesilea und Robert Guiscard strömen in wachsender Wucht pausenlos dahin. Die Romantik spielte mit der natürlichen Ordnung und mischte sie mit den Einfällen einer ungebundenen Phantasie.

Zweifellos hat der Film mit seinen Möglichkeiten auch auf das Wortdrama eingewirkt. Blitzlichtaufnahmen, Kurzszenen, Zurückblenden, Einblenden,

Vorwegnahme des Schlusses an den Anfang und allmähliche Klärung, bei der aber der Dichter sich nicht an die natürliche Entwicklung bindet, kennzeichnen die neuen Stücke. Auch die Einzelszenen haben sehr oft nicht mehr einen eigentlichen Aufbau. Ein bestimmter seelischer Zustand wird in gedankenscharfer Auseinandersetzung oder im Aufschrei der Gefühle auf der Bühne entfaltet. Die Verfasser fühlen sich keinem Gesetz mehr verpflichtet. Was ihnen die Technik der modernen Bühne erlaubt, nehmen sie hin, spielen mit den Möglichkeiten, experimentieren, um durch das Neue und Überraschende Eindruck zu machen.

2. Dennoch zeichnen sich einige Regelmäßigkeiten ab, die aber nicht einem Gesetzbuch entnommen werden. Sie liegen in den Stoffen selbst. Schon Goethe wußte, daß jeder Stoff und jeder Gehalt seine Gestalt keimhaft in sich trägt. So könnte man im Gegenwartsdrama von einem sachgebundenen, natürlichen Handlungsaufbau sprechen. Entweder folgen sich eine Reihe von Bildern oder der Ablauf des Geschehens wird in 2, 3, 4 (antithetisch!) 5 und mehr Akte gegliedert. Mit Vorliebe werden heute Novellen dramatisiert. Das „epische Theater" ist durch Brecht in den Vordergrund getreten. Ihm ist schon im äußeren Aufbau eine bestimmte lockere Form zugeordnet. Dagegen zeigt das der intellektualistischen Haltung entsprechende Thesen- und Problemstück häufig eine überlange, breite Exposition, an die sich eine schnell ablaufende Handlung oder Auseinandersetzung anschließt.

3. Die einzelnen Dichter bauen ihre Handlung mit großer Freizügigkeit auf. Wir finden eine an die technische Montage erinnernde Verbindung von Dialogen, Manifesten, Liedern, Massenszenen, in denen gesellschaftskritisch, satirisch, parodistisch Zeitereignisse oder auch typische Vorgänge vorgeführt werden. Solche Stücke dienen durchweg der politischen Aufklärung und Meinungsbeeinflussung. Von hoher Kunst wird man hier nicht sprechen wollen, wenn die Wirkung auf die Zuschauer auch sehr stark sein mag. Wesentlicher ist die Einsicht, daß das heutige Drama sich mehr und mehr strafft. Das Einsträngige und Lineare erreicht eine Strenge, wie sie weder Molière noch Alfieri u. a., die wegen der Geschlossenheit ihrer Handlungsführung berühmt waren, je anstrebten oder erreichten. Man will keine Episoden und keine Nebenhandlungen, die der Erholung und Abspannung der Zuschauer dienen, da sie von dem furchtbaren Ernst der eigentlichen Vorgänge ablenken (wie es Shakespeare oft bewußt tut). Man führt sie auch nicht ein, weil in ihnen einzelne Personen besser belichtet und charakterisiert werden können. Meist begnügt man sich mit einer sehr geringen Personenzahl, und das Geschehen entwickelt sich so geradlinig, daß die klassischen Regelmacher ihre helle Freude daran gehabt hätten. Aber es sind keinerlei formale Erwägungen dieser Art, die die Strenge herbeiführen. Die Zeit spielt heute keine Rolle, auch kaum der Gang der Entwicklung. Dies zeigen Stücke, in denen die Entwicklung nicht geraden Weges abläuft, sondern einzelne Abschnitte willkürlich vertauscht werden und das Frühere später, das Spätere früher gezeigt wird. Man kann von einer wahren Relativierung der Zeit sprechen. Nicht der Fortschritt

ist es, der die Dichter bewegt, sondern das Ewige und Beständige. „Leider" muß man auf der Bühne eines nach dem andern zeigen. Das Interesse aber gilt dem Wesentlichen, dem Sein, nicht dem Werden. Durch eine „imaginäre Gleichzeitigkeit der Bilder und Träume"[5] hofft man das zur Darstellung zu bringen. Deswegen führt man auch den Sprecher ein, der das Geschehen deutet und die Idee ausspricht. Brecht liebt die Verfremdungseffekte (Vereisungseffekt — Melchinger), um doch ja keine „Stimmung" aufkommen zu lassen und alles auf das Wesen hinzuordnen, das in der Chiffre der einzelnen Vorgänge erscheint. Den Begriff der Psychologie soll man, jedenfalls auf dem Theater, mit dem der Menschenkenntnis auswechseln.[6] Es gibt keine vordergründige und höhere, bzw. tiefere Wirklichkeit, sondern nur *die* Wirklichkeit, die der Zuschauer durch Mitdenken erfaßt, nicht durch sein erstes, unmittelbares Gefühl. Im Werk soll eine solche Zeitlichkeit herrschen, so daß das Zeitliche ins Überzeitliche gerinnt.[7] So wird das Theater möglichst entsinnlicht, ohne daß jedoch das Weglassen, die Sparsamkeit zu einer eigentlichen Abstraktion führte. An dem Grad, mit dem der Dichter das Wesen konkret gestalten kann, bemißt sich nach Brecht die Größe des Dichters (Sinn und Form 131). Man kann die Vielsichtigkeit, die der Dramatiker leider im Nacheinander geben muß, mit den Experimenten Picassos vergleichen (ebd. 373).

4. Der eigentliche Grund dieser Art der Handlungsführung ist der starke intellektualistische Zug, der auch sie bestimmt. Die Dichter wollen lehren. Im politischen Theater geht dies so weit, daß der Mensch überhaupt nur als Funktionär erscheint, am Arbeitsplatz, auf dem Weg zur Arbeit, auf dem Weg zur Freiheit, die ihn wieder arbeitsfähig machen soll. Das Leben rollt mit technischer Zwangsläufigkeit ab. In Dimitri Stscheglows „Wo die Kiefern rauschen" wird eine Hochzeit gefeiert. Die Menschen aber reden nur vom Holz und der Holzproduktion.[8] Der Mensch ist der Gefangene der Dinge und seiner Aufgaben. Es ist nun nicht so, daß die Psychologie oder die Psychoanalyse fehlte. Sie dienen aber nicht, um Verständnis für den Menschen und Mitleid zu erwecken. Der Zuschauer soll wacher, nicht wärmer werden. Die dramatische Figur steht neben und in den Umständen, Zufällen, dem Milieu, in seinen Aufgaben und Funktionen, sei es als Träger politischen Wollens und politischer Weltgestaltung (mit dem tierischen Ernst und der Monotonie des Kollektivs), sei es in der Spannung und Anspannung des Zeitproblems, der Schuld, des Bösen, der Verlassenheit (etwa des Heimkehrers „Draußen vor der Tür"), der verratenen Liebenden (Trauer muß Elektra tragen). Oder er ist überhaupt ohne jede Bindung und Verbindung: „Die Angst, ins Leere zu greifen, erlaubt nicht, die Arme um etwas zu schließen. Man lächelt nur."[9]

---

[5] *S. Melchinger,* Modernes Welttheater, Bremen 1957, S. 14—16.
[6] Sinn und Form, 2. Sonderheft Brecht S. 268.
[7] *Melchinger,* Das Theater der Gegenwart 193.
[8] *Rühle,* Das gefesselte Theater, Köln 1957, S. 337.
[9] *Anouilh,* Der Herr Ornifle, III.

Da der Intellekt die menschlichen Figuren in Bewegung setzt, werden die Konflikte denn auch auf die Spitze getrieben, im Äußersten vorgeführt, als Anklage oder als Gelegenheit zur Verzweiflung, zur revolutionären Tat, zur Rettung und zum Sprung „über den Schatten aller Verhängnisse und Verstrickungen" in den reinen Schein.[10]

5. Daraus ergibt sich unmittelbar der starke Wille zur Versachlichung im heutigen Theater. Zunächst wird der Mensch entpersönlicht. Dies geschieht am deutlichsten darin, daß der Funktionär und der Typ auf der Bühne erscheinen. Damit wird die psychologische Analyse, die innere Selbstauflösung des unheldischen Menschen, wie ihn der Naturalismus gern zeigte, überwunden. Zugleich beginnt aber damit auch ein Aufstand der Person gegen die entpersönlichenden Kräfte und die Milieubefangenheit. Der Mensch soll gerettet werden, soll sich wiederfinden in der Hingabe an die objektiven Gegebenheiten, das Sein selbst. Im bolschewistischen Theater ist das der Glaube an die Totalität der Arbeiterwelt. Das gesellschaftskritische Stück läßt den Menschen gegen die in Unordnung geratenen Ordnungen angehen, sei es, weil sie in toter Überlieferung erstarrt sind, sei es, daß sie sich in Auflösung befinden, wie Ehe und Familie. Dann bleibt der reine Mensch, der an seine innere Freiheit und Überlegenheit glaubt, der um die Wahrheit ringt und alle Lüge und Verlogenheit entlarvt.

Hier ist dann der Ort, wo die Grunderlebnisse des Menschen: Ich, Welt, Mitmensch, Gott, wieder als sinnvoll empfunden werden können und auch so empfunden werden. Das Zeitstück führt zur Entdeckung des Ewigen im Menschen. Die alten Mythen und Sagen werden wieder Gefäß für zeitlose Aussagen. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Religiösen, der christlichen Tragödie, des christlichen Schauspiels tun sich auf. Claudel und Bernanos stehen hier, und auch viele andere Autoren fühlen, daß sich das schöpferische Talent hier entzündet. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird wieder erahnt. Die Menschen finden wieder zueinander und teilen sich mit. Selbst die Idylle gewinnt jetzt wieder Lebensrecht.

An diesem Punkt vereinigt sich auch das Drama, das den Naturalismus überwindet, mit dem „poetischen Drama", das von vorneherein auf der Überzeugung von der symbolischen Bedeutsamkeit sinnenhafter, diesseitiger Vorgänge aufbaut und das sich durch den Vers schon von der Alltagsprosa und der Alltagswelt absetzt. Schon ein Th. Wilder vermag im Zufälligen und Unwesentlichen das Einzigwichtige und das Einzignotwendige zu sehen und zur Darstellung zu bringen. Zwar kennt er noch nicht die Übernatur und das Reich der Gnade, aber er bezeugt doch die Kraft einer bescheidenen Religiosität. Erst recht geht von T. S. Eliot und Christopher Fry ein neues Wollen aus, das aber wegen der Übersteigerungen der Symbolsprache schwerlich bühnenmäßig wirksam werden dürfte. In ihnen wird die Überwindung des Naturalismus besonders sichtbar. Dieser glaubte, die Wirklichkeit sinnenhaft

[10] *Melchinger,* Modernes Welttheater, S. 60.

wiederzugeben. Dieses „poetische Drama" sieht die eigentliche Wirklichkeit hinter den Erscheinungen. Diese sind dafür da, durchsichtig zu werden und den Einblick des Geistes in das Ewige und Wesenhafte zu ermöglichen.

Das Drama wird also wieder metaphysische Aussage. Dagegen ist das kultische Theater noch nicht erstanden. Die Bemühungen von Orff und anderen bleiben noch in der Vorhalle stehen. Auch das „Spiel" im Sinn der „Göttlichen Komödie" scheint in unserer Zeit des Ringens, der Sorge und der existentiellen Bedrohung noch nicht möglich zu sein.

III. Die Aufführungen

Das Drama vollendet sich auf dem Theater. Fast ebenso wichtig wie die Bezüge der im Drama auftretenden Personen ist die Verbindung von Schauspieler und Zuschauer. Obwohl jener für sich und mit seinem Mitspieler agiert, besteht ein geheimnisvoller Austausch zum Zuschauerraum, spürt der Mensch auf der Bühne den geheimen Atem des Publikums, wird von ihm getragen und erhoben, oder auch bezweifelt und abgelehnt. Kein Film und kein Fernsehen, kein Rundfunk und keine noch erfindbare technische Vergegenwärtigung werden deshalb das Theater je ersetzen. Nicht nur das Drama, sondern auch das Theater ist neu geworden.

1. Zuerst ist die historisierende und die naturalistische Bühne verschwunden. Historische Treue in Gewand und Ausstattung gilt nicht mehr für entscheidend. Auch das naturalistische Drama, in dem schon der Dichter das Bühnenbild bis in die kleinsten Einzelheiten vorschrieb und die Szene bestimmte, wird verworfen. Man hat diesem Theater den irrigen Namen des „Illusionismus" gegeben, weil es vortäuschen sollte, es handle sich nicht um ein Spiel, sondern um wirkliche Vorgänge, zum mindesten um die treue Wiederholung wirklicher Vorgänge. Man hat heute wieder begriffen, daß, wie die schöpferische Phantasie des Dichters und Schauspielers, so auch die des Zuschauers hinter die sinnenhaften Erscheinungen dringt, daß sie „im Spiel" die Wahrheit sucht und findet (homo ludens), ja, daß sie um so kraftvoller den Schein durchstößt, je weniger sie durch den dekorativen Aufwand abgelenkt und zerstreut wird. Freilich mag der Reichtum an Licht und Farbe noch viel dazu beitragen, die festliche Empfindung zu steigern, daß die Bretter der Bühne die Welt bedeuten, aber immer wird das Wesen des schauspielerischen Vorgangs der Reichtum des Geistes und der Seele sein. Aus dieser Einsicht heraus gehen Dichter und Regisseure geradezu darauf aus, die äußere, naturalistische Ähnlichkeit und Übereinstimmung von Bühnendarstellung und wirklichem Geschehen zu stören. Bert Brecht hat als Theatermann seine größten und nachhaltigsten Erfolge durch seine Verfremdungseffekte erzielt, indem er die Zwischenrede eines Sprechers verwendete oder den Schauspieler buchstäblich aus der Rolle fallen ließ.

2. Die ersten Anzeichen einer neuen Bühnenausstattung und Aufführungsweise brachte die Technik mit sich, insofern sie durch ihre Maschinen und

Leuchteffekte zu den kühnsten Experimenten verleitete. Sie zerschlugen zuweilen den Zuschauer und machten ihn sozusagen hörig. Das Gestänge der Arbeitswelt und des Maschinensaals brachten das Publikum der Piscator-Aufführungen ganz außer sich. Es war allerdings nicht der Arbeiter, der den Beifall zollte, sondern das innerlich zersetzte Bürgertum (vgl. Rühle, Das gefesselte Theater). Zu dieser Bühnentechnik gehörte auch das Ekstatische des Sprechens und der Gestik, ekstatisch nach oben und nach unten hin.

3. Doch ist dieser Triumphzug der Technik nur von kurzer Dauer gewesen. Wenn es auch nicht an neuen Experimenten fehlt, so ist das neue Theater doch hauptsächlich durch den Willen zum Einfachen und Monumentalen gekennzeichnet. Das Wort Friedrich Schlegels, das Drama komme dann zu seiner höchsten Form, wenn es das Gestaltete in dem Ewig-Einen erlöst und das Wirkliche durchaus als Sinnbild behandelt, erlebt seine Auferstehung. Es scheint, als ob sich der Regisseur, bevor er ein Stück, das eines alten Meisters oder eine neue Dichtung, zu bearbeiten beginnt, zuerst frage, was eigentlich die innere Substanz, der innerste Kern des Werkes sei. Ihn herauszustellen, ist sein vornehmstes, ja einziges Bemühen. Er versagt es sich, nach einer Vielfalt von Formen, den alten überlieferten oder neuen Schöpfungen, Ausschau zu halten. Dadurch kommt es vielfach zu „grauen" Aufführungen, wie wir sie nennen können. Die Bühne meidet alles Auffällige der Form. Möglichst matte und darum vieldeutige Farben werden gewählt. An die Stelle reicher Ausstattung tritt das Sparsame und Andeutende. Auch die Gewänder zeigen lieber eine gewählte, vornehme blasse Tönung als den ausstrahlenden Glanz oder das betont Armselige. Man erwartet, mit Recht, das Publikum ergänze aus sich, was der Regisseur ihm nahelegt. Das Hauptgewicht wird auf die Atmosphäre verlagert, nicht auf die einzelnen Elemente, die ihren eigenen Sinnwert haben. Man scheut sich nicht, bei offenem Vorhang die Bühne umzugestalten. Wo das Stück von explosiver Dynamik getragen ist, wird auch der Schauspieler maßlos. Dann können wie aus einem Vulkan plötzlich die Leidenschaften ausbrechen und der ganze Bodensatz, der Schlamm wie unter Hochdruck stehende Gase und Flüssigkeiten emporgeschleudert werden. Der nach dem neuen und totalen Eindruck strebende Bühnenleiter scheut sich nicht vor Experimenten, etwa wie Gründgens eine Atombombe im Faust Goethes verwendete. Das Wesentliche bei diesen Aufführungen aber ist das Einsträngige und Lineare, die Absage an alles Vielfältige und Bunte, die radikale Kürzung und Unterdrückung alles dessen, was dem Regisseur nebensächlich zu sein und von dem einen Hauptgedanken wegzuführen scheint. Daß damit der ganz persönlichen Auffassung des Bühnenleiters freie Bahn gegeben wird und eine Verfälschung und Verarmung eintreten kann, ist selbstverständlich.

So ist also auch die Aufführung selbst unter die Herrschaft des Verstandes geraten. Das freie Spiel der Kräfte, das Leichte und Spielerische werden unterdrückt. Man klagt, daß nur selten ein Schauspieler vermöge, das Wort „Ich liebe Dich" glaubhaft auszusprechen, und die Unschuld des Ge-

fühls verloren sei. Von zwei Seiten her wird auch das äußere Gehaben des Schauspielers auf diesen linearen Gang der Vorstellung hingeordnet. Entweder sucht man von der bewußten Verdichtung, Anspannung und Zuspitzung des Geistes her die einheitliche Wirkung zu erreichen oder man betrachtet die einzelne Bewegung als ein eindeutiges Symbol. Das Körperliche ist dann nicht die Folge und die Ausprägung des geistig Lebendigen, sondern die Ursache, das Mittel und der Weg für die inneren Erlebnisse und Erlebnisentwicklungen. Der Zuschauer erkennt zwar immer und hauptsächlich aus dem äußeren Bild die innere und eigentliche Wirklichkeit. Das wird auf den Schauspieler selbst übertragen. Über die Pose soll der Weg zur inneren Gestalt führen. Dazu ist es notwendig, daß das Sprechen und Handeln des einzelnen Schauspielers und das Zusammenspiel der Personen lange geübt und vorbereitet werden. Alle Mitteilungen über die Arbeit an der Bühne stimmen darin überein, daß die Vorbereitung einer Neuaufführung oder einer Neuinszenierung viele Wochen hindurch dauert, während man sich früher mit wenigen Proben zufrieden gab.

Man wird nicht sagen können, daß das Ergebnis dieser gewissenhaften und harten Arbeit immer glücklich ist. Vermag man auf solchem Weg wirklich ein überliefertes Stück gegenwartsnah zu verlebendigen? Wird die Grenze zwischen persönlicher Auffassung und dem Werk des Dichters gesehen und eingehalten, oder verfälscht der Regisseur und verschiebt den Schwerpunkt? Und wenn das Dichtwerk Gestalt gewinnt, verdankt man das der bis ins einzelne rational geordneten Leistung des Ensembles oder der Überwältigung durch die schöpferische Kraft des großen Schauspielers?

Unverkennbar nimmt das moderne Theater seine Aufgabe sehr ernst. Vielleicht wird die Form zu bewußt gepflegt und gilt die aktualisierende Umformung zu viel, während der Dichter zurückstehen muß. Man schätzt ebenfalls den Charakter des Spiels als Spiel zu wenig. Auch der Feiertag, das Vergnügen und der Zauber des Scheins haben im Theater ihre Aufgabe. Man wird den neuen Gestaltungswillen nicht dahin bestimmen wollen, daß das Theater wieder eine moralische Anstalt werden soll. Dagegen kann man von ihm als einer „ontologischen Anstalt" sprechen, die den Zuschauer an das wahre Sein führt und ihn dadurch bereichern, erheben und bessern will.

Zu Lessings Zeiten war es der Traum der Deutschen, ein Nationaltheater zu haben. Melchinger sieht richtig, daß diese Zeit hinter uns liegt. Wir haben und wollen ein Welttheater. Die Stücke amerikanischer, englischer, französischer, italienischer Dramatiker erfahren in unserem Land die gleiche Aufnahme wie in ihrer Heimat und werden fast gleichzeitig in allen Ländern aufgeführt. Selbst chinesische und japanische Schauspielertruppen finden Anklang, und nicht nur weil sie „etwas anderes", etwas Ungewohntes vorführen. Der Gehalt der Stücke ist vielfältig. Bolschewestisches und Anarchistisches, Individualistisches und Kollektives, Existentialistisches in seinen verschiedenen Spielformen, Antikes und Klassisches, Reindiesseitiges, sich

der Transzendenz Öffnendes, Religiöses, Christliches wechseln sich auf der Bühne ab. Der Tatsache der uneinheitlichen Weltanschauung in der Gegenwart entspricht das, was wir auf der Bühne sehen. Aber es ist deutlich, daß in all dieser Vielfalt, trotz der stärksten Gegensätze ein Gemeinsames ans Licht strebt. Wir erkennen es gerade an den Formen. Es ist der Wille zum Echten, zum Beständigen, zum Ewig-Menschlichen, zum ontologischen Kern, zum Sein. Im Sein und am Sein erwächst dann auch wieder der Mensch, die Person mit ihrer Würde, Verantwortung und Unvergänglichkeit.

Bei vielen Stücken bleibt es zwar bei der Demaskierung, der Enthüllung und Verwerfung des Fragwürdigen und Toten, des innerlich Morschen und Verwesenden. Doch hat selbst da selten der Nihilismus das letzte Wort, es sei alles gleich und das Leben sinnlos. Auch dort keimen die Ahnung und die Sehnsucht nach dem Gültigen und Unzerstörbaren. Daneben aber stehen die Dichter, die sich zu Zeugen des Seins und seiner Ordnungen machen, stehen Theaterleute und Schauspieler, die letztlich, bei allen unglücklichen, verfehlten, eintägigen Versuchen und subjektiven Deutungen, den Weg durch Hölle, Erde und Himmel nehmend, für das Sein, das Wahre, das Gute in der Gestalt der Schönheit eintreten.

Literaturbericht

1. *Paul Fechter,* Das europäische Drama. Geist und Kultur im Spiegel des Theaters. I. Vom Barock zum Naturalismus *(511 S.) Mannheim 1956, Bibliographisches Institut, DM 19,80.*
2. *Jürgen Rühle,* Das gefesselte Theater. Vom Revolutionstheater zum Sozialistischen Realismus *(463 S.) Köln 1957, Kiepenheuer und Witsch, DM 18,50.*
3. *Lothar von Balluseck,* Dichter im Dienst. Der sozialistische Realismus in der deutschen Literatur *(171 S.) Wiesbaden 1956, Limes Verlag, DM 9,50.*
4. *Inge Meidinger-Geise,* Welterlebnis in deutscher Gegenwartsdichtung *(588 S.) Nürnberg 1956, Glock und Lutz, DM 25,—.*
5. *Siegfried Melchinger,* Modernes Welttheater. Lichter und Reflexe *(179 S.) Bremen 1957, C. Schunemann, DM 19,80.*
6. *Jean Anouilh,* Dramen I *(344 S.)* II *(368 S.) München 1956/57, Langen-Müller, je DM 14,80.*
7. *Batu Selahattin,* Helena bleibt im Norden. Freie Nachdichtung von Bernt von Heiseler *(62 S.). Bayreuth 1957, R. Baumann.*

1. Die Eckpfeiler von Fechters Betrachtung sind das Drama des Barocks, da Europa in Hof, Kirche, Volk und Reich eins war, und die Zeit um 1900, da Nation, Welt, Geist, Kunst und internationale Gesellschaft verschmolzen waren. Fechter zieht das lebendige Theater, das heißt die Nachschöpfung des gedichteten Dramas auf der Bühne durch den vom Regisseur inspirierten Schauspieler, in die Betrachtung hinein. In dieser „europäischen" Theatergeschichte steht Deutschland im Mittelpunkt. Bemerkenswert ist, daß Fechter, unseres Wissens zum erstenmal, der Rolle Wiens im Rahmen des Reiches gerecht wird und ihm neben dem erst später aufkommenden Norden und Berlin die führende und

nach 1900 noch eine eigenständige Stellung zuschreibt. Fechter ist seit 50 Jahren mit dem Theater verbunden; er kennt aus eigener Anschauung sowohl das Zeitgebundene und Zeitverfallene wie das Ewige. Seine Deutung ist in den ersten Kapiteln vom Barock angefangen bis etwa zu Kleist hin tief, reich an einzelnen Beobachtungen und sicher in der Einordnung in den geschichtlichen Gang. Doch entfaltet sich seine Kraft besonders, da er von der Mitte des 19. Jahrhunderts an, etwa seit Grillparzer, es als seine Aufgabe spürt, den Zusammenbruch der geistigen Welt des Bürgertums in dem Spiegel des Theaters anschaulich zu machen. Der Band schließt mit der Würdigung der russischen Dramatiker, der Wegbereiter des Naturalismus. Überzeugt von einer absoluten Ordnung des Seins und seiner Darstellung in der Kunst, vermag er es, die vielen Schattierungen und Relativismen ins rechte Licht zu stellen. Dies zeigt sich vor allem in seiner Würdigung Ibsens. Man hat am Ende des Buches nur den einen Wunsch, auch die folgenden Bände des Werkes bald lesen zu können, um in ihnen eine Deutung der gegenwärtigen Krise der dramatischen Dichtung und der Theaterkunst zu finden.

2. Die neueste Zeit des Theaters, allerdings nur des revolutionären, kommunistischen und bolschewistischen Theaters, behandelt Rühle, der durch Jahre hindurch als Theaterkritiker in Ostberlin einen unmittelbaren Eindruck gewinnen konnte und sich schließlich von dem Ungeist abwandte. Er beginnt mit dem Theater Gorkis (und bietet so eine Fortsetzung Fechters) und behandelt sowohl das russische wie das Berliner Revolutionstheater. Da, wie er sagt, die Quellen weithin lückenhaft, unsicher und widersprüchlich sind, da vor allem der geschichtliche Abstand fehlt und das Für und Wider nicht aus überlegter Haltung zur dramatischen Dichtung, sondern mehr aus dem inneren Gefühl eines Liebhabers und der Erfahrung eines mit dem Theater eng verbundenen Mannes kommen, wird man keine wissenschaftliche Darstellung erwarten. Das hindert aber nicht, daß dem Buch ein hoher Wert, ja sogar Quellenwert zukommt. Eine Fülle von gutbezeugten Anekdoten, Aussprüchen und Tatsachen läßt den Leser an der Theaterarbeit der Stanislawski, Meyerhold, Tairow, Wachtangow und Obraszew in Moskau, der Piscator, Brecht und Felsenstein in Berlin teilnehmen. In allem handelt es sich nicht um die Darstellung, Analyse und Beurteilung von Meisterwerken. Der Theateralltag, die Aufführung von Dramen, die vielleicht nur ein paarmal auf der Bühne erscheinen, für einige Tage die Theaterkritiker beschäftigen, um dann für immer in den Archiven zu verschwinden, das ist der Gegenstand des Buches. In Rußland geht das sozialistische Drama der Revolution voran. Es bereitet sie vor. Im Dienst der bolschewistischen Machthaber übt es Gesellschaftskritik und dient sowohl der Formung der Anschauungen des Volkes wie der Erhaltung und Stärkung der politischen Macht. In diesem Augenblick entsteht die Krise. Der Dramatiker kann der neugebildeten, auf Linie gebrachten Gesellschaft keine Kritik mehr bieten. Tut er es dennoch, so wird der von der bolschewistischen Sklaverei enttäuschte Zuschauer alles auf den gegenwärtigen Zustand anwenden, wie sich das vor allem bei der Auflockerung durch den neuen Kurs nach dem Tod Stalins deutlich zeigte. Der Dramenverfasser wird es viel mehr als seine Aufgabe anzusehen haben, in seinen Zeitstücken den neuen Zustand zu idealisieren. Er darf höchstens nur Konflikte bringen, die durch das Abweichen von der Parteilinie entstehen. Da die Verherrlichung der bolschewistischen Welt aber allzusehr der Wirklichkeit widerspricht, kann natürlich eine solche Dramatik, „das gefesselte Theater", kein inneres Leben mehr haben und wecken. Es ist zum Tod verurteilt. Daran können weder die Schulung der Bühnenkünstler noch die Schaffung von Besucherorganisationen noch der Einfluß auf die Theaterkritiker etwas ändern. — Das deutsche Revolutionstheater entsteht unter dem Schutz und unter der Förderung der linken Intelligenz, auch seines Kapitals, das die kostspieligen Experimente Piscators bezahlt. Das Bürgertum, das seine eigene Vernichtung auf der Bühne beklatscht, und kulturbegeisterte Arbeiterkreise stellen die Besucher. Es ist ein Tanz auf dem Vulkan. Die neue Technik liefert Mittel und Formen der Bühnenausstattung und Regie, Brecht und andere die mono-

tonen und bis zur Geistlosigkeit banalen Worte und Vorgänge, die massenpsychologisch berauschen und entpersönlichend wirken. So wird die Geschichte dieses Theaters zu einem Gericht und zu seiner Verurteilung. Dennoch macht Rühle es auch einleuchtend, wie sowohl von seiten des revolutionär-sozialistischen Dramas wie durch die Experimente der Bühnenkünstler und Regisseure Bereiche eröffnet werden, die das bürgerliche, müde gewordene Theater nicht kannte und die, wenn die Fesseln fallen, im Dienst echter Dichtung einen Fortschritt versprechen.

3. Dasselbe stellt v. Balluseck fest, der das gesamte literarische Schaffen der Schriftsteller der Ostzone und in diesem Rahmen auch das Schauspiel behandelt. Wichtig ist die, soweit es möglich war, vollständige Bibliographie.

4. Im vierten Kapitel ihres Buches — die drei ersten behandeln die Literatur im allgemeinen, Lyrik und Epik — zeigt die Verfasserin, wie die Welt und der Mensch im zeitgenössischen Drama erlebt werden. Erstaunliche Kenntnis der Literatur zeichnet diese Arbeit aus. Der Leser wird freilich weithin gestört durch die pomphafte und schwülstige Sprache. Das meiste ließe sich einfacher sagen, ohne Verlust der Tiefe und Genauigkeit des Ausdrucks. Aber abgesehen von diesem Mangel, beweist das Buch, wie ernst von den Dichtern der Gegenwart Welt und Mensch gesehen werden. Im ganzen gewinnt man den Eindruck, daß die Gegenwartsdichtung und -dramatik zwar in rücksichtsloser Härte bis ans Äußerste gehen, nichts Maskenhaftes und Vorläufiges bestehen lassen, aber doch in ihren ernsteren Vertretern trotz der Erschütterungen ein Ja zum Menschen, zur Welt, zu Gott sagen. Es ist nicht das Äußerliche, nicht der Glanz, nicht die Macht, die dem Geschöpflichen den Sinn und den Wert verleihen, sondern die innere Echtheit, die sich gerade im Leiden und Verlieren bewährt. Wenn die Verfasserin dies in den einzelnen Werken feststellen kann, verzeihen wir es gern, daß sie ihnen eine dichterische Größe oder eine künstlerische Vollendung zuschreibt, die sie nicht haben. Die meisten Werke überwinden, gerade wegen der furchtbaren Not, in der die Personen leben, nicht eine gewisse Zeitverfallenheit, auch wenn sie historische und mythische Stoffe wählen. Sie sind ihnen doch nur ein ganz lockeres Gewand, unter dem die Gegenwart lebt. Eine gültige, auch in einer anderen Zeitlage verstehbare Aussage ist jedoch nur selten anzutreffen. Damit hängt es auch zusammen, daß sich die meisten Dramen immer in Sprache, Szenen- und Handlungsführung im Äußersten, ja im Krampfhaften bewegen und ohne den Zauber des Heiteren sind, das selbst die schrecklichsten Dramen der Antike oder der Klassiker aller Völker und Zeiten auszeichnet.

5. In diesem Prachtband sucht der Verfasser zunächst eine Wesensbestimmung des modernen Theaters zu geben, das in allen Ländern gleich und darum Welttheater ist. Er wandelt Gedanken seines Buches „Das Theater der Gegenwart" (Fischer-Bücherei) ab. Das Entscheidende ist, daß Theater als Wiedergabe der Wirklichkeit, wie es der Naturalismus verstand, überwunden ist und daß man, bewußt das Spiel bejahend, zum Wesenhaften des Menschen, zum Ewig-Gegenwärtigen vordringen will. Was Melchinger grundsätzlich und allgemein ausführt, wird im einzelnen an Aufführungen einiger Stücke und an den Leistungen der Bühnen in Berlin, Wien, Mailand, Moskau usw. verdeutlicht. 55 Szenenbilder ergänzen den Text und machen ihn anschaulich.

6. Als ein Beispiel moderner Dramatik sei der bedeutende J. Anouilh genannt, der der Überzeugung ist, daß der innere Charakter des Menschen es ist, der über sein Schicksal entscheidet. Seine Tragödien, deren Stoff gern aus der Antike genommen wird, sind darum lichtloser und niederdrückender als die des Heidentums, zumal da dieses noch eine kultische Erhabenheit hatte, an deren Stelle Anouilh den platten Alltag vollendeter Diesseitigkeit setzt. Seine Komödien werden zu einer bitteren Kritik von Gesellschaftskreisen, die innerlich völlig korrupt und haltlos sind, selbst wenn, wie im Herrn Ornifle, Gott, der Glaube und das Christentum wie zitternde Sterne vorübergehend in der Finsternis aufleuchten.

7. Als Beispiel der Umdichtung antiker Stoffe sei der sehr dichterische und durch v. Heiseler in ein sehr glückliches Deutsch gebrachte Zweiakter eines türkischen Dramatikers genannt: Helena, der Inbegriff der europäischen Schönheit und des Glückes, die nach Asien entführt wurde und zehn Jahre auf ihre Errettung wartete, bleibt nach der Zerstörung Trojas freiwillig dort, weil die Griechen (Europäer) bei ihrer Eroberung solche Grausamkeiten und Schandtaten verübten und nur an Raub und Plünderung dachten.

Hubert Becher SJ

Die Bodenreform in der Sowjetzone

GERHARD NEUHAUS

In seinem Aufsatz über „Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR", den er kurz vor dem XIX. Parteitag der KPdSU in der Moskauer Zeitschrift „Bolschewik"[1] veröffentlichte, kam Stalin nicht um das indirekte Geständnis herum, daß es den Bolschewiken in dreieinhalb Jahrzehnten totalitärer Herrschaft nicht gelungen sei, die letzten Spannungen zwischen den in der Landwirtschaft tätigen Menschen und dem städtischen Industrieproletariat zu beseitigen. Im Grund handelt es sich dabei um den Gegensatz zwischen der Bauernschaft und der bolschewistischen Partei- und Staatsbürokratie bzw. um die Kontroverse zwischen Bauerntum und Kommunismus schlechthin. Dieses Problem ist nicht etwa typisch russisch, es ist vielmehr so alt wie der Kommunismus selbst und trat bisher ausnahmslos in allen Ländern auf, die vom Kommunismus befallen wurden. Überraschend daran ist allenfalls die Tatsache, daß die bäuerlichen Widerstandsregungen sich ungeachtet jahrzehntelangen blutigen Terrors selbst in dem bis zu einem hohen Grad bereits entwurzelten sowjetrussischen Kolchosenproletariat bis auf den heutigen Tag lebendig zu erhalten vermochten.

Die marxistische Theorie

Als Marx seine folgenschwere Gesellschaftskritik konzipierte, unterließ er es zunächst, dem Bauernstand einen festen Platz in der geplanten neuen Gesellschaftsordnung anzuweisen. Nicht als ob etwa dieses Standes in dem umfangreichen Werk des großen Theoretikers überhaupt nicht gedacht worden wäre. Aber Marx wußte mit ihm, der sich in seiner patriarchalischen Gegebenheit so gar nicht in die Schubfächer seines Systems pressen ließ, nichts Rechtes anzufangen. Das änderte sich auch späterhin nicht, solange

[1] Bolschewik, Moskau, 15. September 1952. Deutsche Übertragung in: *Ost-Probleme*, Bad Godesberg, Nr. 42 vom 18. 10. 1952, S. 1393 ff.

die Revolution Theorie blieb. Zwar pirschte sich Engels an das verfängliche Problem heran und versuchte u. a. mittels einer eigenen Darstellung des deutschen Bauernkrieges auch das Dorf in den proletarisch-revolutionären Bereich einzubeziehen, und auch bei Bebel finden sich vereinzelte Geständnisse, daß man das flache Land vernachlässige, sowie zaghafte Versuche, den Klassenkampf auch in das Dorf hinauszutragen. In der Praxis aber gingen auch Bebels Bemühungen über die wenig erfolgreiche Sammlung bäuerlicher Wählerstimmen kaum hinaus.

Aktuell wurde der Klassenkampf auf dem Dorf erst mit dem von Lenin geforderten Aufkommen von Berufsrevolutionären in dem vorwiegend agrarischen Rußland der Jahrhundertwende. Zweifellos boten die Verhältnisse im damaligen russischen Dorf der Revolution breite Angriffsflächen für eine massive propagandistische Arbeit. Indessen entging es Lenin keineswegs, daß zwei so heterogene Elemente wie das bäuerliche und das industrieproletarische sich, wenn überhaupt, dann nur unter größten Schwierigkeiten unter einen Hut bringen lassen. Schon 1907 beklagte er sich über die zwiespältige Haltung und die zwiespältige Rolle der Bauernschaft"[2] und in seinen „Briefen über die Taktik" lehnte er 1917 die Parole von der „Diktatur des Proletariats *und* der Bauernschaft" als „sinnlos" ab und fragte: „Und die Masse der Bauern — ist sie nicht auch eine Bourgeoisie, nur einer anderen Schicht, einer anderen Art, anderen Charakters?."[3] Zwei Jahre später klassifizierte er sie als Kleinbürgertum par excellence und fällte über sie das im bolschewistischen Sinn vernichtende Urteil: „Die Bauernschaft bleibt nach wie vor ein warenproduzierender Kleinbetrieb. Hier haben wir eine außerordentlich breite und sehr tief und fest wurzelnde Basis des Kapitalismus"[4] und: „Der Bauer als Getreideverkäufer neigt zur Bourgeoisie, zum freien Handel hin, d. h. zurück zum Kapitalismus."[5] Dies war nur eine präzisiertere und durch die Erfahrung inzwischen erhärtete Formulierung seiner Voraussage von 1913, im revolutionären Ernstfall werde die Bauernschaft sich „auf die Seite der Ordnung" — und zwar der alten, vorrevolutionären Ordnung — schlagen.[6]

Nicht mit Unrecht empört sich der Engländer Crankshaw über die Hinterhältigkeit der Bolschewiken, die am Vorabend der Revolution u. a. versprochen hatten: „Auf landwirtschaftlichem Gebiet würden die früheren großen Güter in genossenschaftliche Großbetriebe umgewandelt werden. Im übrigen würde das Land den Bauern gegeben werden mit der Maßgabe, daß sie damit tun könnten, was sie wollten, daß sie aber kein Netzwerk unwirtschaftlicher Zwergbetriebe über das Land breiten dürften",[7] während sich die Praxis dann ganz anders entwickelte: „Statt einer Mischung von Genossenschaften und freien Bauern gibt es heute striktesten Zwangskollek-

[2] *W. I. Lenin,* Marx — Engels — Marxismus (Auswahlband), Moskau 1947, S. 172.
[3] *Lenin,* a.a.O. S. 288. [4] *Lenin,* a.a.O. S. 376. [5] *Lenin,* a.a.O. S. 338.
[6] *W. I. Lenin,* Ausgewählte Werke, Moskau 1946, Band I, S. 70.
[7] *Edward Chrankshaw,* Risse in der Kremlmauer, Stuttgart 1953, S. 73.

tivismus, der den Bauern mehr und mehr zum Staatssklaven erniedrigt hat."[8] Lenin selbst aber wirft er vor: „Er belog sie schamlos und massiv, indem er sie z. B. aufforderte, sich Land zu nehmen, obwohl er genau wußte, daß er es ihnen alsbald wieder wegnehmen würde."[9] Der Vorwurf trifft Lenin nicht unverdient. Sein Mißtrauen gegen die Bauern war unbegrenzt, und er leitete daraus offenbar die Berechtigung ab, sie zu hintergehen. So schrieb er z. B.: „Aufgabe der sozialistischen Ökonomie ist es, ... die Ausweglosigkeit der Bauernwirtschaft unter dem Kapitalismus, die Notwendigkeit des Übergangs des Bauern auf den Standpunkt des Proletariers (nachzuweisen)"[10] oder noch deutlicher: „Zunächst unterstützen wir bis zum Ende, mit allen Mitteln, bis zur Konfiskation, den Bauern überhaupt gegen den Gutsherrn; danach aber (sogar nicht danach, sondern gleichzeitig) unterstützen wir das Proletariat gegen den Bauern überhaupt."[11]

Die kommunistische Praxis

Die Praxis der ersten Sowjetjahre schien Lenins Befürchtungen hinsichtlich der Bauern in allen Punkten Recht zu geben und zwang die Bolschewiken zu dem als „Überwindung des Kriegskommunismus" bekannten Rückzug und zu dem für sie so bitteren Kompromiß der „Neuen Ökonomischen Politik" (NEP). Zwar hatte eines der ersten Gesetze des jungen Sowjetstaates unmittelbar nach der Oktoberrevolution jedes persönliche Eigentum an Grund und Boden aufgehoben. Aber die tonangebende Schicht im Dorf blieben nach wie vor die ehemaligen größeren und mittleren Grundeigentümer (Kulaken), denen jetzt die NEP alle Tore zum Schwarzhandel öffnete. Erst nach Lenins Tod gelang es Stalin, in fünfzehnjährigem blutigem Kampf den Widerstand der Bauern zu brechen und an ihre Stelle ein wurzelloses, nur noch den Weisungen der Staats- und Parteifunktionäre gehorchendes Agrarproletariat zu setzen. Dieser Kampf gegen das Bauerntum beherrscht bis heute die sowjetische Innenpolitik. Er spiegelt sich wider in der sowjetischen Literatur von Isaak Babel bis Michail Scholochow, und er bildet mindestens das Thema Nummer zwei der stalinistischen wie auch der nachstalinischen Parteigeschichte.

Es stört dabei die verantwortlichen Kremlinstanzen nicht im geringsten, daß ihre agrarpolitischen Bemühungen bisher noch nicht von Erfolg gekrönt wurden, ja daß sogar die ganze vierzigjährige Entwicklung in der UdSSR wie auch die Entwicklung in den sogenannten Volksdemokratien und in der deutschen Sowjetzone ein einziger Beweis gegen die kommunistische Agrarkonzeption ist. So berichtet der sowjetrussische Emigrant Herman Achmi-

---

[8] *Crankshaw*, a.a.O. S. 75. [9] *Crankshaw*, a.a.O. S. 70.

[10] *W. I. Lenin*, Marxismus und Revisionismus (1908) in: Ausgewählte Werke, Moskau 1946, Band I, S. 77.

[11] *W. I. Lenin*, Dad Verhältnis der Sozialdemokratie zur Bauernbewegung (1905) in: Ausgewählte Werke, Moskau 1946, Band I, S. 541.

now: „Chruschtschow gab in seiner Rede vom 3. September 1953 einige Geheimnisse der Sowjetlandwirtschaft preis ... Nach diesen Angaben betrug die Zahl der Kühe in Rußland auf vergleichbarem Territorium im Jahre 1916 rund 28,8 Millionen, im Jahre 1941 etwa 27,2 Millionen[12] und im Jahre 1953 nur 24,3 Millionen Stück. Die Regierung der Sowjetunion hatte somit im Jahre 1953 weniger Fleisch, Milch und Milchprodukte zur Versorgung der Bevölkerung zur Verfügung als die zaristische Regierung am Vorabend der bolschewistischen Revolution, während die Bevölkerung des Landes während dieser Zeit um rund 50 Millionen Menschen angewachsen war."[13] Die erwähnte Chruschtschow-Rede bedeutete ein ziemlich offenes Eingeständnis der Tatsache, daß die Kollektivierung in der Landwirtschaft nicht zu einem wirtschaftlichen Aufschwung, sondern eher noch zu dessen Gegenteil geführt habe. Trotzdem spricht gerade Chruschtschow, der schon seit Jahren die Errichtung riesiger Mammutkolchosen und die Anlage sogenannter „Agro-Städte" befürwortet, fanatischer als alle anderen Sowjetführer einer immer noch totaleren Kollektivierung das Wort. Achminow weiß auch dafür eine Erklärung: „Es kommt den Sowjetführern nicht so sehr darauf an, das Land gut zu regieren, als darauf, das kommunistische Programm zu verwirklichen, von dem Marx und Engels gesagt haben, daß man es in einer Forderung zusammenfassen könne: Aufhebung des Privateigentums."[14]

Die Väter des heutigen Kommunismus waren um die Mitte des vorigen Jahrhunderts über das Studium der damaligen Lage der Fabrikarbeiterschaft — und zwar speziell der englischen — zu ihren Schlußfolgerungen gelangt. Die Liniengläubigkeit ihrer Nachfahren und deren starres Festhalten an irrigen oder längst überholten Voraussetzungen bringen es mit sich, daß die auf gänzlich anderen Elementen als die Industrie fußende Landwirtschaft, so wie einst für Marx und Engels, nunmehr auch für sie zu einem unverdaulichen Objekt geworden ist. „Unser Land", verkündete Stalin im Dezember 1925 auf dem XIV. Parteitag der Bolschewiken, „aus einem Agrar- in ein Industrieland zu verwandeln, das imstande ist, aus eigener Kraft die notwendige Produktionsausrüstung zu erzeugen, das ist das Wesentliche, der Grundgedanke unserer Generallinie".[15] Man ließ Rußland zwar Agrarland bleiben, versuchte aber seine Landwirtschaft in eine staatliche Mammutindustrie umzuwandeln. Seitdem erlebt die Welt, wie die Kolchosen wachsen und die Bauern sterben — nicht nur im Herzland des Kommunismus, sondern auch in den neueroberten Kolonien des Kreml von der unteren Elbe bis zur unteren Donau, wo die Bauern verdrängt, gehängt oder depor-

[12] In der Wiedergabe dieser Rede Chruschtschows im Moskauer Regierungsorgan „Iswestija" am 15. September 1953 lautet die Zahl für 1941: „27,8 Millionen". Vgl. Ost-Probleme Nr. 42/1953, S. 1788ff., insbesondere S. 1791 (Tabelle).

[13] *Herman Achminow*, Diktatur ohne Diktator, herausgegeben vom Zentralverband der politischen Emigranten aus der UdSSR (ZOPE), München 1956, S. 9.

[14] *Achminow*, a.a.O. S. 10.

[15] Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki) — Kurzer Lehrgang, Berlin 1946, S. 334.

tiert wurden oder durch die Lücken des Eisernen Vorhanges in freie Länder flüchteten und wo die Lebensmittelkarte als Dauereinrichtung zum Merkmal kommunistisch regierter Völker geworden ist.

Was Lenin und insbesondere Stalin in der Landwirtschaft ihres Machtbereiches vorexerziert hatten, das wiederholte sich nach 1945 in nur wenig abgewandelten Formen in allen Ländern des heutigen volksdemokratischen Gürtels, vor allem aber in der deutschen Sowjetzone, in welcher der sowjetische Einfluß von Anfang an am stärksten war und deren Kommunistenführer zu den bedingungslosesten Nachbetern des sowjetischen Beispiels gehörten und gehören.

In der Sowjetzone

Das Gebiet der heutigen Sowjetzonen-Republik hatte bis zum zweiten Weltkrieg zu den landwirtschaftlich ertragreichsten Landstrichen Europas gehört. Insbesondere der Norden des Landes mit den Provinzen Mecklenburg-Vorpommern und Brandenburg galt zusammen mit den 1945 durch die Potsdamer Beschlüsse abgetrennten östlichen Provinzen geradezu als klassische Agrar-Ecke des Reiches. So umstritten auch die landwirtschaftliche Betriebsstruktur dieses Gebietes gewesen sein mochte, in dem der Großgrundbesitz politisch und gesellschaftlich eine dominierende Stellung einnahm, so unbestritten war anderseits die überragende Rolle, die diese Länder als Erzeuger insbesondere von Roggen, Kartoffeln und Zuckerrüben im Rahmen der vorkriegsdeutschen Lebensmittelversorgung spielten. Nach J. Peter Nettl brachte die heutige Sowjetzone 1936 an Roggen und Kartoffeln 38% der gesamten Ernte des durch das Abkommen von Potsdam übriggebliebenen Rumpfdeutschlands hervor und besaß 48% aller Schafe und 23% des gesamten Milchviehbestandes des gleichen Gebietes.[16] „Die Zuckerproduktion (der Zone) deckte (1936) den gesamten deutschen Eigenbedarf vollständig; Deutschland konnte sogar — wenn auch nur in kleinen Mengen — Zucker exportieren."[17] Heute existiert die Sowjetzone als ein vom mehr als doppelt so großen westlichen Deutschland abgeschlossenes eigenstaatliches Gebilde, in dem, wie man bei oberflächlicher Betrachtung annehmen möchte, der industrielle und der agrarische Sektor einander in mancherlei Hinsicht vorteilhaft ergänzen könnten.[18] Dem ist indessen nicht so. Während das westliche Deutschland bald nach der Reform seiner Geldwährung auch wieder in geordnete Bahnen der Wirtschaft und der Lebensmittelversorgung zurückfand, vermochte sich der Lebensstandard der sowjetzona-

[16] Vgl. *J. Peter Nettl,* Die deutsche Sowjetzone heute, Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt/Main 1953, S. 127.

[17] *Nettl,* a.a.O. S. 149.

[18] Vgl. *Nettl,* a.a.O. S. 153. Laut Nettls Tabelle 12 trafen 1946 in der SBZ auf je 100 Einwohner 34 ha landwirtschaftliche Nutzfläche, davon 27 ha Ackerland. Die Durchschnittszahlen für Gesamtdeutschland waren zur gleichen Zeit: 31 bzw. 20 ha; für die britische Besatzungszone sogar nur 25 bzw. 15 ha. Seitdem haben die Kommunisten alles unternommen, um den Anteil der landwirtschaftlichen Nutzfläche an der Gesamtfläche der Zone möglichst zu vergrößern.

len Bevölkerung über den nach dem Kriege eingetretenen Tiefststand bisher nur zögernd zu erheben, und gelegentliche Anläufe nach oben werden periodisch von sehr realen Rückschlägen abgelöst, die sich zeitweilig sogar als empfindliche Versorgungsstörung, um nicht zu sagen: als Hungersnot, bemerkbar machen.

Mancherlei ließe sich zur Erklärung dieser unterschiedlichen Entwicklung anführen. Zum Beispiel der Umstand, daß die wirtschaftlich stärkste der drei westlichen Besatzungsmächte, die USA, schon frühzeitig durch großzügige Investitionen entscheidend zu der überraschend schnellen Gesundung der westdeutschen Wirtschaft beigetragen hat, während die sowjetische Besatzungsmacht nicht nur keinen Rubel in die sowjetzonale Wirtschaft steckte, sondern ganz im Gegenteil an Werten aus ihrer Zone zog, was sich nur herausziehen ließ. Soweit es sich aber um die anhaltende Lebensmittelnot der Sowjetzone handelt, reichen derartige Erklärungen nicht aus. Die Gründe hierfür sind vielmehr in der seit 1945 verfolgten kommunistischen Agrarpolitik zu suchen.

Bodenreform erste Phase

Das hölzerne Pferd, in dessen Bauch der kommunistische Kollektivismus in die Landwirtschaft der Sowjetzone eingeschmuggelt wurde, war die Bodenreform. Die deutschen Kommunisten gingen dabei den deutschen Bauern gegenüber mit der gleichen Hinterhältigkeit vor wie einst die Bolschewiken in Rußland. So erklärte Wilhelm Pieck auf einer Bauernkonferenz in Kyritz am 2. 9. 1945: „Auch die von den Feinden der Bodenreform oft kolportierte Behauptung, daß die KPD eine Kollektivisierung der Bauernwirtschaften herbeiführen will, entbehrt jeder Grundlage. Das bäuerliche Privateigentum soll vollständig erhalten bleiben.“[19] Noch 1947 erschien eine parteiamtliche Broschüre über die Bauernpolitik der SED, in der es ausdrücklich hieß: „Das bäuerliche private Eigentum wird von uns geschützt. Die Bestimmungen, die in dem Verfassungsentwurf der SED enthalten sind, unterstreichen dies ganz besonders.“[20] Dies war natürlich bewußte Lüge. Aber einmal glaubte man die Mentalität der deutschen Bauern und Landarbeiter dahingehend zu verstehen, daß man sich eine sofortige Beseitigung allen landwirtschaftlichen Privateigentums und seine Überführung in Kollektivbesitz wenigstens zum damaligen Zeitpunkt noch nicht erlauben durfte. Zum andern stand man vor der Notwendigkeit, in absehbarer Zeit Wahlen abzuhalten, für die man auch die Stimmen der Bauern und Landarbeiter gewinnen wollte; durch sofortige Kollektivierung hätte man sie abgestoßen. Drittens stand man in der Lebensmittelversorgung kurz nach dem Krieg vor einem Nichts. Man brauchte also die Bauern, um erst einmal die am Boden liegende Landwirtschaft wieder leistungsfähig zu machen; auf Grund der

[19] Vgl. Chronologische Materialien zur Geschichte der SED, Dokumentation des Informationsbüros West, Berlin 1956, S. 11.

[20] *R. Reutter,* Die Bauernpolitik der SED, Dietz-Verlag, Ostberlin 1947, S. 30.

sowjetrussischen Erfahrungen wußte man nur zu gut, daß dies nur möglich sein werde, wenn man den Leuten das Land zunächst zu eigen gab.

Die Kommunisten gingen dabei psychologisch nicht ungeschickt vor. „Das Schlagwort ‚Junkerland in Bauernhand' war 1945 zweifellos eine wirksame Parole. Die Opposition gegen die Bodenreform richtet sich daher auch im allgemeinen nicht gegen die Notwendigkeit, sondern gegen die Art ihrer Durchführung."[21] Den Pferdefuß, die spätere mehr oder weniger zwangsweise Kollektivierung, verbargen die Kommunisten während der ersten Phase der sowjet-deutschen Agrarreform sorgfältigst. Karl C. Thalheim meint dazu: „Sicherlich gingen die Absichten der sowjetischen Urheber der Bodenreform nicht auf einen dauernden Bestand der neugeschaffenen individualbäuerlichen Wirtschaften — wie paßte das auch zu einer Wirtschafts- und Gesellschaftsauffassung, die grundsätzlich den Kollektivismus als erstrebenswertes Ziel ansieht? —, sondern die (mit durchschnittlich 7—8 ha viel zu kleinen) Neubauernhöfe sollten lediglich einen Übergangszustand zur späteren Kollektivierung in landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften bilden." Aber auch Thalheim ist der Ansicht: „Kein Zweifel kann aber wohl daran bestehen, daß die Neubauern in ihrer großen Mehrzahl an die Existenz dieses persönlichen Eigentums glauben."[22]

Die Bodenreform war, einen Tag nach der bereits zitierten Rede Piecks, am 3. 9. 1945 durch eine Verordnung der Provinzialverwaltung von Sachsen-Anhalt eingeleitet worden, der gleichlautende Verordnungen der übrigen vier Länder der Zone am 6., 7., 11. und 12. 9. 1945 folgten.[23] Im Zug dieser bis zum 1. Juli 1947 im wesentlichen abgeschlossenen Aktion wurden rund drei Millionen ha Grundbesitz, darunter etwa 1,9 Millionen ha landwirtschaftlicher Nutzfläche und rund 1 Million ha Wald, entschädigungslos enteignet. Die Zahlenangaben darüber schwanken bei den einzelnen Berichterstattern. So berichtet z. B. J. Peter Nettl[24] von 10266 von der Enteignung betroffenen Privatbetrieben und von 2089 Betrieben, die ehemals dem Staat, den Ländern, der NSDAP usw. gehört hatten. Er errechnet 162462 bisherige Landbesitzer und Kleinpächter, sowie 334333 bisher landlose Personen, zusammen also 496795 Privatpersonen, die durch die Bodenreform Land zugeteilt erhielten. Hingegen berichtet Edwin Hoernle,[25] der es als „Vater der Bodenreform" in der Sowjetzone ja eigentlich wissen mußte, daß bis zum Herbst 1948 insgesamt an 528572 „persönliche Bodenwerber" 66,9% des durch die Enteignungen entstandenen sogenannten „Bodenfonds" verteilt worden seien; nämlich 2143727 ha. 29,4% (940274 ha)

---

[21] *Horst Duhnke,* Stalinismus in Deutschland, Verlag für Politik und Wirtschaft, Köln 1955, S. 115.

[22] *Prof. Dr. Karl C. Thalheim,* Die „sozialen Errungenschaften" der „Zone", (Sonderdruck aus *Die Politische Meinung,* Köln, Oktober 1956, Heft 5) S. 12.

[23] Vgl. SBZ von 1945 bis 1954, herausgegeben vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen, Bonn 1956, S. 18f. (Taschenausgabe: S. 24f.).

[24] *Nettl,* a.a.O. S. 157.

[25] *Edwin Hoernle,* Probleme der Agrarpolitik im neuen Deutschland, in: *Einheit,* Heft 11, November 1948, S. 1030f.

seien an die „öffentliche Hand und öffentlich rechtliche Korporationen" übergeben worden und 1,2% (39730 ha) „in der Bewirtschaftung der Sowjetarmee verblieben". „Noch unverteilt" seien zu jenem Zeitpunkt 2,5% des Bodenfonds gewesen, nämlich 79730 ha. Aus diesen Zahlen errechnet sich ein Bodenfonds von 3203461 ha.

Am zuverlässigsten scheint hier ausnahmsweise eine halbamtliche sowjetzonale Quelle zu sein, eine 1947 erschienene Broschüre über „Die Bodenreform in Deutschland mit Zahlen und Dokumenten".[26] Diese auf dem Stand vom 1. Juli 1947 fußende Zusammenstellung nennt eine Zahl von 12355 enteigneten Betrieben. In den Bodenfonds wurden dieser Quelle zufolge 3041500 ha enteigneten Grundbesitzes aufgenommen, davon 1884300 ha landwirtschaftliche Nutzfläche und 966700 ha Wald. Verteilt worden seien an 496795 (eine Zahl, die auch Nettl nennt) private Empfänger 2050900 ha, an öffentliche Körperschaften etc. 877200 ha, und nicht verteilt 113300 ha, was eine Summe von 3041400 ha ergibt, die um 100 ha von der in der gleichen Quelle genannten Zahl für den Bodenfonds abweicht. Die Zahl der Betriebe bis zur Größe von 100 ha, die 1939 insgesamt 555400 betragen habe, betrug nach derselben Quelle im Juni 1946 744800. Das ergibt in der Größenordnung bis zu 100 ha einen Zuwachs von 189400 Betrieben, also bedeutend weniger, als die sowjetzonale Propaganda bei anderen Gelegenheiten gern behauptete. Aus dem nichtverteilten Rest des Bodenfonds und aus großen Teilen des zunächst an öffentliche Körperschaften und ähnlichem vergebenen Landes gingen alsbald die ersten sogenannten „Volkseigenen Güter" hervor, also das, was man in der UdSSR selbst unter „Sowchosen" zu verstehen hat.

Immerhin genügte die runde halbe Million mit Land bedachter Klein- und Kleinstbauern den SED-Propagandisten jahrelang als Beweis für die Behauptung, von Kollektivierung könne gar keine Rede sein, da man doch im Gegenteil durch die Vergebung des Landes als größtenteils persönliches Eigentum geradezu eine neue, zahlenmäßig nicht unbedeutende Schicht privater Grundbesitzer geschaffen habe. Wider besseres Wissen stieß natürlich auch Hoernle in dieses Propagandahorn, wenn er „seine" Bodenreform gegen die westliche Presse verteidigte: „Heute unterschiebt sie uns die Absicht, durch Zuteilung von lebensunfähigen Zwerghofstellen einen Zustand der Hoffnungslosigkeit unter den Neubauern schaffen zu wollen, um sie so zwangsmäßig zur ‚Kollektivisierung' reif zu machen."[27] Vielleicht war es auch nur so etwas wie schlechtes Gewissen, was Hoernle auf solche Weise indirekt aus der Schule plaudern ließ. Denn tatsächlich sollte sich die ganze Aktion „Bodenreform" sehr bald nur als erste Phase einer viel weiter zielenden Umschichtung der Besitzverhältnisse in Richtung auf die Sozialisierung hin erweisen. Durch die üblen russischen Erfahrungen gewitzigt, beschritten

[26] Die Bodenreform in Deutschland mit Zahlen und Dokumenten, bearbeitet von Heinrich Reuber und Bruno Skibbe, Deutscher Bauernverlag, Ostberlin 1947, S. 18 (Tabelle 9), S. 20 (Tabelle 10) und S. 22 (Tabelle 11). [27] *Hoernle*, a.a.O. S. 1031.

die deutschen Kommunisten nur einen etwas weniger direkten Weg, indem sie das entschädigungslos enteignete Land zunächst einmal an die neuen Besitzer verkauften und so aus der Bodenreform neben dem politischen und propagandistischen Nutzen auch noch ein Geschäft für ihren Staat holten, wenn auch der Kaufpreis nur die verhältnismäßig geringe Summe des Gegenwertes von 20—30 Zentnern Roggen pro Hektar betrug und in Raten innerhalb von zwanzig Jahren abzuzahlen war.

Die unmittelbaren Nutznießer der Bodenreform waren in der Mehrzahl Flüchtlinge, Landarbeiter, landarme Kleinstbauern und durch den Bombenkrieg aus den Städten vertriebene Arbeiter und kleine Angestellte. Viele von ihnen mochten — und sollten — aus der Bodenreform zunächst das beruhigende Gefühl schöpfen, die Kommunisten seien besser als der ihnen vorausgegangene Ruf; denn sie nähmen nur den bösen Großen und gäben reichlich den armen Kleinen. Zudem war die Inangriffnahme wie auch die Durchführung der Aktion zwar auf sowjetische Veranlassung hin und mit den Kommunisten in vorderster Linie, immerhin unter Mitwirkung auch aller anderen Parteien erfolgt. Indessen dauerte es nicht lange, bis die Kommunisten auch in dieser Angelegenheit die alleinige Führung an sich rissen und die Bodenreform in eine „zweite Auflage des deutschen Bauernkrieges" (Marx)[28] umzufälschen begannen. Freilich fehlte es schon in den Anfängen nicht an skeptischen Stimmen. Während der Kommunist Pieck am 19. September 1945 in Berlin großsprecherisch verkündete: „Der Bauer wird zum freien Herrn auf seiner Scholle",[29] äußerte Otto Grotewohl, damals noch Sozialdemokrat, am 23. 10. 1945 über den Berliner Rundfunk die Befürchtung, der soziale Friede auf dem Lande könne „gefährdet werden, wenn wir durch unzureichende Besitzgrößen ein Bauernproletariat schaffen, das sich vergeblich nach Arbeit zur Verbreiterung der eigenen Ernährungsbasis umsehen muß"[30] — vermutlich ohne zu ahnen, wie recht er damit gegen seine eigenen späteren Ansichten hatte und in welcher Form seinen damaligen Bedenken heute Rechnung getragen wird.

Die zweite Phase

Das Ergebnis der Bodenreform waren großenteils Zwergwirtschaften von 5—10, selten bis 20, häufig aber auch unter 5 Hektar. Die mittleren Bauern mit mehr als 20 ha Boden rückten nunmehr in die Klasse der Großbauern auf und mußten bald erkennen, daß ihnen nicht nur die Rolle, sondern auch das Schicksal der russischen Kulaken drohte. Alsbald ging im Land das Ge-

[28] *Marx-Engels,* Briefwechsel, Moskau 1936, II. Band, S. 166. Die Stelle lautet: „Die ganze Sache in Deutschland wird abhängen von der Möglichkeit, die proletarische Revolution durch eine Art zweite Auflage des deutschen Bauernkrieges zu unterstützen".

[29] *Wilhelm Pieck,* Reden und Aufsätze, Auswahlband, Dietz-Verlag, Ostberlin 1948, S. 71.

[30] *Otto Grotewohl,* Im Kampf um Deutschland, Reden und Aufsätze, Dietz-Verlag, Ostberlin 1948, I. Band, S. 58.

rücht von einer zweiten, die Bauern mit mehr als 20 ha Grundbesitz betreffenden Bodenreform um. Die SED dementierte. „Eine solche Absicht haben wir nicht, denn im Zweijahrplan haben wir ausdrücklich erklärt, daß die Bodenreform beendet ist",[31] behauptete Ulbricht noch im Januar 1949. Allerdings entschlüpfte ihm bei dieser Gelegenheit das gehässige Wort von den „Dorfreichen", und in seiner Feststellung, „daß die demokratische Entwicklung im Dorfe zu langsam vor sich geht",[32] sowie in seiner Forderung, „daß tatsächlich die Neubauern und die Landarbeiter die Leitung (der kommunistischen landwirtschaftlichen Zwangsorganisation VdgB) in Händen halten",[33] kündigte sich das heraufziehende Gewitter gegen die deutschen „Kulaken" bereits deutlich an.

Die von der SED solange geleugnete zweite Phase der sowjetzonalen Agrarrevolution hatte indes schon geraume Zeit ihre Schatten vorausgeworfen, und sie lief gleichzeitig auf mehreren Wegen an. Sie begann mit Schikanen und einer immer offeneren Hetze gegen die „Großbauern". Eine wichtige Rolle als Instrument des „Klassenkampfes auf dem Dorf" spielte schon frühzeitig die „Vereinigung der gegenseitigen Bauernhilfe" (VdgB) über die Duhnke berichtet, daß von ihren Mitgliedern bereits 1947 nicht weniger als 46,5% der SED angehörten.[34] Eine für die Kommunisten so wichtige Organisation durfte natürlich auf die Dauer keinerlei Konkurrenz neben sich dulden. So richtete sich der Kampf der SED vor allem gegen die noch bestehenden Raiffeisen-Genossenschaften. Am 19. 3. 1949 veranstaltete man in Berlin einen „Kongreß der ländlichen Genossenschaften Deutschlands", der, unter der tatsächlichen Leitung der beiden Kommunisten Ernst Busse und Paul Merker stehend, den Beschluß faßte, innerhalb der sowjetzonalen Genossenschaften die Bezeichnung „Raiffeisen" abzulegen. Die ehemaligen Raiffeisengenossenschaften wurden systematisch immer mehr verdrängt durch die kommunistisch orientierten „Landwirtschaftlichen Dorfgenossenschaften", die „Vereinigung Volkseigener Erfassungs- und Aufkaufbetriebe" (VVEAB) und vor allem durch die VdgB, mit der sie schließlich durch Beschluß vom 20. 11. 1950 unter dem Namen „Vereinigung der gegenseitigen Bauernhilfe (Bäuerliche Handels-Genossenschaft)" (VdgB [BHG]) zwangsweise verschmolzen wurden.[35] Ein anderes Werkzeug der roten Agrarpolitik waren von Anfang an die „Maschinen-Ausleih-Stationen" (MAS), die ganz nach dem Muster der sowjetischen MTS aufgezogen wurden und Ende 1952 auch deren Namen „Maschinen-Traktoren-Stationen" (MTS) übernahmen. Ihre Zahl hatte 1949 etwa 500 betragen, die für den 31. 12. 1955 vorgesehene Planstärke wurde mit 750 Stationen angegeben, während man

[31] *Walter Ulbricht,* Unsere Wirtschaftspolitik 1949, Referat und Schlußwort auf der I. Parteikonferenz der SED, Dietz-Verlag, Ostberlin 1949, S. 40.
[32] *Ulbricht,* a.a.O. S. 37. [33] *Ulbricht,* a.a.O. S. 39. [34] *Duhnke,* a.a.O. S. 122.
[35] Vgl. *Der Freie Bauer,* Ostberlin, Nr. 48 vom 26. 11. 1950. Ferner: *K. von der Neide,* Raiffeisens Ende in der sowjetischen Besatzungszone, Bonn 1952, in der Reihe „Bonner Berichte aus Mittel- und Ostdeutschland", herausgegeben vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen.

es tatsächlich allerdings nur auf 600 Stationen brachte. Ihre Bedeutung für die SED war stets vorwiegend politischer Art als „starke Stützpunkte der Arbeiterklasse auf dem Land, die dazu beitragen, die Demokratisierung des Dorfes zu beschleunigen".[36] Auch sie wurden in den heimlichen Kampf gegen die Großbauern eingespannt, indem ihnen verboten wurde, für Bauern mit mehr als sogar nur 10 (!) ha Land zu arbeiten. Gleichzeitig kletterten die Prozentziffern des Ablieferungssolls mit der steigenden Hektarzahl des Grundbesitzes in unerfüllbare Höhen. Immer neue Schikanen wurden ausgeheckt, so daß zahllose Bauern unter dem Druck dieser Verhältnisse nach dem freien Westen flüchteten, während man andere unter der landesüblichen Anschuldigung der Sabotage hinter Gitter steckte. Der Landbesitz der auf diese oder jene Weise zur Strecke Gebrachten verfiel auf dem Umweg über den Status eines „Örtlichen Landwirtschaftsbetriebes" (ÖLB) der Kollektivierung. Insbesondere eine im Februar 1953 erlassene „Verordnung zur Sicherung der landwirtschaftlichen Produktion und der Versorgung der Bevölkerung" schuf die gesetzliche Möglichkeit, angeblich „heruntergewirtschaftete" große Bauernwirtschaften an Kollektivgüter zu übergeben.[37]

Inzwischen hatte man nämlich die Maske fallengelassen und war ganz offen zur Errichtung deutscher Kolchosbetriebe übergegangen. Zu diesem Zweck wurden zunächst drei Mustertypen von „Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften" (LPG) gegründet, zu denen die Bauern — jedoch nur die „werktätigen", d. h. die kleinen, nicht jedoch die „Großbauern" — sich wahlweise zusammenschließen konnten. Selbstverständlich stellen diese drei Typen nur drei verschiedene Grade der Selbständigkeitsaufgabe dar, und es konnte schon sehr bald kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß beispielsweise die Genossenschaften vom Typ I, deren Mitglieder zunächst nur ihr Ackerland zur gemeinsamen Bewirtschaftung einbrachten, allein schon unter dem Zwang der äußeren Umstände, aber auch unter dem irgendwann einsetzenden politischen Druck innerhalb einer gewissen Zeit die Wandlung zum Typ II durchlaufen, d. h. auch ihre Zugkräfte, Maschinen und Geräte an die Genossenschaft abgeben würden. Der Übergang zum Typ III, in dem neben Ackerland auch Wald, Wiese und Weide und neben Zugkräften, Maschinen und Geräten das Nutz- und Zuchtvieh an die Genossenschaft übergehen, dürfte nach einer weiteren Frist dann ganz von selbst erfolgen und hat sich inzwischen auch schon bei einer ganzen Reihe von Genossenschaften zwangsläufig ergeben. Vom sowjetrussischen Kolchos unterscheidet sich die LPG des dritten Typs nur noch durch das Eigentumsrecht am eingebrachten Boden, das den Mitgliedern vorerst wenigstens formell noch verbleibt. Im übrigen verwischt sich der Unterschied zwischen „Genossenschaft" und „Kolchos" von Typ zu Typ immer mehr. In einer ausgezeichneten Betrachtung über „Kolchos und Genossenschaft" definiert Otto Schiller diesen Un-

[36] Entschließung der 17. Tagung des ZK der SED „Über die Entfaltung der politischen Massenarbeit im Dorfe und die nächsten Aufgaben in der Landwirtschaft" in: Neues Deutschland, Ostberlin, 26. 1. 1954. [37] *Duhnke*, a. a. O. S. 134 f.

terschied: „Gewisse Analogien zwischen Kolchosform und Genossenschaftsform können nicht über den Unterschied hinwegtäuschen, der darin besteht, daß die Genossenschaft einen Zusammenschluß freier und selbständiger Wirtschaftsindividuen darstellt, der Kolchosbetrieb dagegen einen Gemeinschaftsbetrieb, dessen Mitglieder ihre Selbständigkeit verloren haben."[38]

Die SED förderte den Anschluß an die Produktionsgenossenschaften durch Versprechungen, aber auch durch Drohungen und Erpressung. Die Weisung Ulbrichts auf der II. Parteikonferenz im Juli 1952 an die MAS und die Bäuerlichen Handelsgenossenschaften, in erster Linie die Produktionsgenossenschaften zu unterstützen, ist von beiden Seiten sehr wohl als offenes Signal zum organisierten Boykott der freien Bauern verstanden worden. Anderseits winkten den zu Kreuz kriechenden neuen LPG-Mitgliedern eine Reihe teils wirklicher, teils scheinbarer, der Sowjetzonen-Regierung vom Politbüro der SED „empfohlener" — und das bedeutet in jedem Falle soviel wie *be*fohlener — Vergünstigungen. Das Ergebnis dieser zweiten Phase der sowjetzonalen Agrarrevolution von oben äußerte sich bis Ende 1954 einerseits in einem Anschwellen des entprivatisierten Sektors auf 33,7% der gesamten landwirtschaftlichen Nutzfläche (4% Volkseigene Güter, 14% in staatlicher Verwaltung und 15,7% LPG's), anderseits aber auch in einem Anschwellen des Kleinbauernanteils am bäuerlichen Flüchtlingsstrom von 40% im zweiten Quartal des Jahres 1953 auf über 83% im gleichen Zeitraum des Jahres 1954, was dann wieder zu einer immer spürbareren Verdünnung des Arbeitskräftebestandes in den Produktionsgenossenschaften führte und eine SED-Zeitung zu dem aufschlußreichen Seufzer veranlaßte: „Was uns fehlt, sind junge Menschen, die Lust und Liebe zur Landwirtschaft haben, denn das Durchschnittsalter unserer Genossenschaftsbauern ist 62 (!) Jahre."[39]

Inzwischen war die Stimmung unter den sich betrogen fühlenden Genossenschaftsbauern äußerst bedenklich geworden, und die bereits in den Typen I oder II zusammengeschlossenen Bauern begannen sich mit allen Mitteln jeder weiteren Entrechtung entgegenzustemmen. Auch zeigte sich immer deutlicher, daß die Rentabilität der Kolchose und Halbkolchose nicht annähernd die der noch frei bewirtschafteten Betriebe erreichte. Obwohl der 17. Juni 1953 auf dem Land verhältnismäßig ruhig verlaufen war, begann man in Pankow allmählich nervös zu werden. So entschloß sich das ZK der SED, die bereits am 23. 4. 1953 ausgegebene Parole „Industriearbeiter aufs Land!"[40] mit immer größerer Lautstärke zu wiederholen. Man suchte zuverlässig erscheinende SED-Genossen in den Fabriken zusammen und beorderte sie kurzerhand als Mitglieder in die LPG's, wo sie Land und Vieh erhielten und „durch vorbildliche Arbeitsleistungen und politische Aktivität das Vertrauen der Genossenschaftsbauern gewinnen", d. h. sie antreiben und bespitzeln sollten. Im März 1954 stimmte dann der Chefideologe der

[38] *Otto Schiller,* Kolchos und Genossenschaft, in: *Osteuropa,* Stuttgart, Heft 1, Oktober 1951, S. 12ff. [39] Märkische Volksstimme, Potsdam, Nr. 158 vom 9. 7. 1954.
[40] Chronologische Materialien zur Geschichte der SED, S. 377f.

SED, Fred Oelssner, auf einer Bezirksdelegiertenkonferenz in Rostock auffallend versöhnliche Töne gegenüber den noch außerhalb einer LPG stehenden Einzelbauern an,[41] während allerdings tags darauf in Frankfurt/Oder, wo man offenbar den Schlangenbewegungen der Parteilinie nicht so rasch zu folgen vermocht hatte, gegen die gleichen Einzelbauern die weniger freundlichen Worte fielen: „Ohne Zweifel gehören die Einzelbauern zu der Schicht der Kleinproduzenten. Ihr Bewußtsein ist also noch nicht das eines klassenbewußten Arbeiters oder Genossenschaftsbauern, denn sie sind immerhin noch Besitzer von Produktionsmitteln, während die Genossenschaftsbauern sich bereits zu der Form des genossenschaftlichen Eigentums bekannt haben."[42] Der Sprecher dieser Sätze hatte offenbar zwar seinen Lenin, nicht aber die neuesten Direktiven der SED studiert.

Das Endziel

In den letzten Jahren hat sich das Tempo der Kollektivierung in der sowjetzonalen Landwirtschaft merklich verlangsamt. Die Gründe dafür dürften vermutlich in der zeitweiligen Unsicherheit der führenden Parteigremien nach dem XX. Parteitag der sowjetischen KP, zum Teil aber auch in einer gewissen Ratlosigkeit gegenüber dem stummen Widerstand eines immer noch großen Teiles der Bauernschaft zu suchen sein. Das gegenwärtige „Auf-der-Stelle-treten" bedeutet jedoch keineswegs, daß die Kommunisten auch nur im entferntesten an eine Änderung ihrer agrarpolitischen Endziele denken, die durchaus nicht etwa mit der Errichtung landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften befriedigt sind. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß für die Kommunisten auch die Produktionsgenossenschaften nur eine Übergangserscheinung darstellen und am Ende des Weges der „Sowchos", das „Volkseigene Gut", die „volkseigene", total mechanisierte und von allen Elementen des Bauerntums „gesäuberte" Landwirtschaft steht. Diese Landwirtschaft würde dann eine Industrie sein wie jede andere auch, und die Ernte der landwirtschaftlichen Bodenfrüchte unterschiede sich dann etwa vom Abbau von Kohle oder Erz nur noch durch den Umstand, daß die erstgenannten alljährlich erst gesät und gepflanzt werden müssen, während die anderen nur einfach aus dem Boden geholt zu werden brauchen. So jedenfalls stellt sich der kommunistische Wunschtraum von der „sozialisierten" Landwirtschaft dar.

So lange man noch um die Bauern kämpfen mußte, um sie wenigstens mit dem Gedanken der Produktionsgenossenschaft vertraut zu machen, war man natürlich mit der Verkündung des eigentlichen Fernzieles mehr als vorsichtig. Immerhin erklärte Fred Oelssner bereits am 20. 8. 1952 anläßlich einer Beratung des ZK der SED mit den Kreissekretären der Partei ziemlich un-

[41] Ostsee-Zeitung, Rostock, Nr. 65 vom 18. 3. 1954.
[42] Neuer Tag, Frankfurt/Oder, Nr. 66 vom 19. 3. 1954.

verhüllt: „Die große historische Bedeutung der Produktionsgenossenschaften in der DDR besteht darin, daß mit ihnen begonnen (!) wird, das ökonomische Fundament des Sozialismus in der Landwirtschaft zu legen", und für jene, die etwas feinere Ohren hatten, fügte er hinzu: „Die Produktionsgenossenschaft ist nur *eine,* wenn auch fortschrittliche Form der Wirtschaft. Sie wird eine große Kraft zum Aufbau des Sozialismus in der DDR sein, wenn die Partei die Führung dieser Sache in die Hand nimmt."[43]

Alle Versprechungen und Garantien der Kommunisten aus den ersten Wochen und Monaten der Bodenreform enthüllten sich als schnöde Lüge und Betrug. Nicht der Bauer als „freier Herr auf seiner Scholle", den Pieck 1945 angekündigt hatte, war das Ziel, sondern von Anfang an war dem Bauernstand das Los der Ausrottung zugedacht, und 1956 war es dann so weit, daß das theoretische Organ der SED, die „Einheit", es wagen konnte, die Schleier der Täuschung beiseite zu schieben: „Unser Staat der Arbeiter und Bauern kann auf die Dauer nicht auf zwei verschiedenen Grundlagen beruhen, der maschinellen sozialistischen Großindustrie und der rückständigen kleinbäuerlichen Wirtschaft, die ständig kapitalistische Elemente erzeugt."[44] Wann werden die Kommunisten so weit sein, endlich auch die verlogene Phrase von ihrem angeblichen „Staat der Arbeiter und Bauern" fallen zu lassen?

Die Orgel - die Königin der Instrumente

JOSEPH RUSTER

Die Orgel hat als einziges Musikinstrument — vom Harmonium als Orgelersatz sei hier abgesehen — einen ständigen Platz in unseren Kirchen, in den evangelischen wie in den katholischen und in den Gottesdiensträumen anderer Glaubensgemeinschaften. Kann man sich überhaupt vorstellen, daß ein anderes Instrument „berufener" oder „würdiger" sein könnte als die Orgel, die heiligen Gesänge oder die Choräle zu unseren Gottesdiensten zu intonieren und zu begleiten? Und welcher Instrumentenklang könnte festlicher, majestätischer, erhabener und ewigkeitsnäher sein als der einzigartige Klang der Orgel? Weder der Klang irgendeines anderen einzelnen Instrumentes noch der des Orchesters. Unwillkürlich werden die Gedanken bei diesen Überlegungen auch auf die Besonderheit und die unbeschreibliche Einmalig-

[43] Chronologische Materialien zur Geschichte der SED, S. 331 und 332.

[44] *Franz Mellentin,* Zu einigen Fragen der IV. LPG-Konferenz, in: *Einheit,* Ostberlin, Heft 2/1956.

keit der Glocke gelenkt. Ihre fast überweltliche und in die Herzen und Seelen der Menschen greifende Stimme ist der Sprache und der Ausdrucksfähigkeit der Orgel verwandt.

Was letztlich die Orgel, auch wenn sie piano gespielt wird, in ihrer Ton- und Klangwirkung auf unser Gemüt, auf unser tiefstes Innere vor allen anderen Musikinstrumenten besonders auszeichnet, läßt sich zumindest nur sehr unvollkommen in Worten ausdrücken. Man kann hier wohl nur erspüren, erlauschen und erleben. Schreiben kann man aber von ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung, ihrer Konstruktion, ihrer Vielfalt und ihrem Wert.

Die Geschichte der Orgel

Die Orgel hatte keineswegs von Anfang an das Privileg, als *das* Musikinstrument der Kirche gelten zu dürfen. Erst vor etwa 1000 Jahren ist sie ganz allmählich in die Kirche aufgenommen und zur Begleitung der liturgischen Gesänge herangezogen worden. Bis dahin wurden die Weisen der christlichen Liturgie ohne Instrument gesungen, zumal die Orgel wohl rund ein Jahrtausend brauchte, um zu einer gewissen Vollendung und Reife zu kommen. Die Entwicklung der Orgel begann mit der Erfindung der sogenannten Wasserorgel — angeblich von Archimedes. Die Bezeichnung kam deshalb auf, weil Wasser als Gewicht für gleichmäßigen Luft- oder Winddruck und als Abdichtmittel diente. Die Orgel ist von Anfang an ein Blasinstrument. Zunächst, d. h. vor etwa 2000 Jahren und während der folgenden Jahrhunderte war sie das Hausinstrument der Römer.

Im Prinzip besteht die Orgel aus einer Anzahl von verschieden langen und dicken Längsflöten, die auf einem Windbehälter (Windkasten) aufgestellt sind. Durch Öffnen und Schließen der Ton- oder Windlöcher unter den Pfeifen werden diese zum Klingen gebracht, genauer ausgedrückt angepfiffen oder angeblasen. Lange Zeit blieb die Orgel noch recht klein. Man nennt diese kleinen Orgeln nach wie vor Positive oder Portative (Tragorgeln). Auf alten Bildern oder Gemälden kann man solche noch sehen. Im Laufe der Zeit wurde die Orgel nach und nach verbessert und auch vergrößert. Während noch die ersten Kirchenorgeln kaum mehr als 20 Pfeifen gehabt haben sollen, wird aus dem 10. Jahrhundert, als die Orgel bereits auch in Deutschland und in England ziemlich verbreitet gewesen war, von einem Instrument mit 2 Klaviaturen mit je 20 Tasten und 10 Pfeifen, zusammen also 400 Pfeifen, berichtet.[1] Die Orgeln aus der Zeit vorher hatten freilich nur 1 Klaviatur, d. h. eine Tastenreihe, und anfänglich dienten einfache Hebel zur Regulierung der Luftzufuhr für die einzelnen Pfeifen.

Im 12. Jahrhundert sprach man von dem bekannten „Orgel schlagen", hervorgerufen durch die Trennung der Pfeifen in *Register* und den seinerzeit damit verbundenen Kraftaufwand zum Niederdrücken der entsprechend

[1] *Hermann Grabner,* Allgemeine Musiklehre, Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

großen Tasten mit den Fäusten und Ellbogen. Für die Erfindung des Orgelpedals wird das 14. Jahrhundert genannt. Unter dem Pedal der Orgel versteht man eine Klaviatur für die Füße zum Spielen der Baßtöne. In der dann folgenden Zeit ist auch die Betätigungsmechanik der Orgel Zug um Zug verbessert worden, so daß später die Orgel nicht mehr „geschlagen" werden mußte, sondern wieder mit den Fingern gespielt werden konnte, wenn auch der Kraftaufwand beim Niederdrücken der Tasten größer war als bei den Orgeln späterer Jahrhunderte und unserer Zeit.

Winfried Ellerhorst[2] nennt für die weitere Entwicklung der Orgel selbst folgende Stufen: die gotische Orgel, die Renaissanceorgel, die Barockorgel, die frühromantische Orgel, die orchestrale Orgel und die moderne Orgel. Von all diesen Orgeln gibt es meist genügend Beispiele in Deutschland und in anderen europäischen Ländern. Selbst von der gotischen Orgel sind uns noch einige erhalten. Es sei hier an Kiedrich im Rheingau erinnert. Leider sind im zweiten Weltkrieg eine ganze Reihe alter guter Orgeln aus der gotischen, Renaissance- und Barockzeit besonders in Nord- und Mitteldeutschland vernichtet worden. Trotzdem sind natürlich die Renaissance- und die Barockorgeln noch zahlreicher vertreten als die gotische Orgel. Genannt seien als Beispiele die Arp Schnitger-Orgel in St. Jakobi Hamburg, die Silbermann-Orgel im Straßburger Münster, die Riepp-Orgeln in Ottobeuren, die Gabler-Orgeln in Weingarten und Ochsenhausen, die Engler-Orgel in Grüssau und die Holzhay-Orgeln in Neresheim (1929 umgebaut), in Rot an der Rot und in Obermarchtal an der Donau sowie die ebenfalls später umgebaute Orgel der Gebrüder Stumm in Amorbach. Teils haben die genannten Instrumente jedoch schon verhältnismäßig starken frühromantischen Einschlag, z. B. Weingarten, Ochsenhausen, auch Grüssau und die erwähnten Holzhay-Orgeln. Für die frühromantische Zeit ist es bezeichnend, daß die sogenannten weiten Stimmen (Pfeifenreihen oder Register) zurückgedrängt wurden, während die sogenannten Streicherstimmen dementsprechend mehr und mehr in den Vordergrund rückten. Neben den weiten Stimmen verloren auch die Obertonregister (Aliquotstimmen), die mit Recht in der Renaissance- und der Barockorgel eine wichtige Rolle spielten, an Bedeutung.

Typisch für die orchestrale Orgel ist, wie schon der Name andeutet, die Nachahmung des Orchesters durch sogenannte schwebende Stimmen, Jalousie-, Rollschweller und Tremulant. Die Erfindung neuer Windladen- oder Windkasten-Systeme, sonstiger Apparate und Spielhilfen hat wesentlich zu dieser Entwicklung beigetragen. Die fortschreitende Technik ist also hier ein wichtiger Faktor gewesen. Besondere Merkmale dieser Gattung von Orgeln, nämlich der orchestralen, sind eine weitere Zunahme von Registern (Pfeifenreihen) in normaler Tonhöhe (8 Fuß) und eine dementsprechend weitere Abnahme der Aliquotstimmen sowie auch der Zungenstimmen, die neben anderen Faktoren sehr stark das Wesen der Barockorgel bestimmten. Außer-

[2] Handbuch der Orgelkunde, 1936, Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln (Schweiz).

dem ist hier noch auf die vorherrschende unterschiedliche Klangstärke der einzelnen Werke (Klaviaturen) hinzuweisen. Früher hatten die Klaviaturen (für die Hände auch Manuale genannt) etwa gleiche Klangstärke, und der Unterschied lag nur in der Klangfarbe oder in der Klangcharakteristik, und zwar etwa so:

Hauptwerk (I. oder II. Manuale)	voller gravitätischer Klang
Rückpositiv (II. oder I. Manuale)	scharfer, heller, penetranter und sehr obertöniger Klang
Oberwerk oder Schwellwerk (III. Manuale)	weicher, schöner, abgerundeter Klang — alle Registergruppen aufweisend sowie Solostimmen — hat gewöhnlich die meisten Register
Brustwerk (IV. Manuale)	starker, kerniger Klang

Bei der orchestralen Orgel sind die Werke nur dynamisch gegeneinander abgestuft, sie sind im Klang fast gleich. Am stärksten ist das Hauptwerk, schwächer ist das Rückpositiv oder das II. Manuale, noch schwächer aber Oberwerk usw. Dadurch wirkt die orchestrale Orgel gegenüber der Barockorgel und überhaupt den alten Orgeln langweilig und farblos.

Pfeifen und Register

Bei der Orgel kennt man zwei Arten von Pfeifen, nämlich die Lippen- und die Zungenpfeifen. Bei der Lippen-Pfeife wird der Ton wie bei einer Volks- oder Blockflöte erzeugt, indem nämlich die Luft auf einen Kernspalt trifft und dadurch die in der Pfeife befindliche Luftsäule in Schwingung versetzt. Die weitaus meisten Pfeifen der Orgel sind Lippen-Pfeifen. Beim Anblasen der Zungenpfeifen wird eine Metallzunge in Schwingung gebracht, was ebenfalls eine Schwingung der Luftsäule und damit einen Ton auslöst.

Die Pfeifen, die das Orgelgehäuse außen zieren oder als sogenannte Flächenprospekte aufgestellt sind, klingen meist auch, d. h. sie werden genau so wie die anderen Pfeifen mit Wind gespeist. In der Regel gehören die von außen sichtbaren Pfeifen zu der Familie der Prinzipale oder Grundregister.

Gleichgültig, ob nun die sogenannten Zier- oder Prospekt-Pfeifen stumme oder klingende Pfeifen sind, der weitaus größte Teil der Pfeifen befindet sich im Innern des Gehäuses oder hinter den Prospekt-Pfeifen. Einige oder mehrere tausend Pfeifen sind es bei mittleren und großen Orgeln, die überhaupt die wirkliche Orgel, nämlich das einzigartige des in einer schier unbeschreiblichen Vielfalt an Tonstärke, Tonhöhe und Klangfarbe spielbaren Instrumentes ausmachen. Es ist bereits erwähnt worden, daß die Orgel, so wie wir sie kennen, nicht nur aus einem Werk, sondern aus 3, 4, 5 und mehr Werken besteht. Ihre Anzahl entspricht zunächst einmal der Zahl der Klaviaturen oder der Manuale.

Ein Werk für sich ist, streng genommen, auch das sogenannte Pedal, das mit den Füßen gespielt wird. Dieses umfaßt normalerweise 30 Tasten (2 1/2 Oktaven). Mit beispielsweise 10 Pfeifenreihen, in der Fachsprache „Register" genannt, kann man also $10 \times 30 = 300$ Pfeifen erklingen lassen. Meist gehört zum Pedal auch ein Register mit zwei oder mehreren Pfeifen für die einzelne Taste, nämlich Doppel- oder ein gemischtes Register, etwa eine Mixtur oder eine Rauschpfeife oder auch zwei solcher Register. Nehmen wir hierfür einmal die Anzahl der Pfeifen pro Taste mit 4 an, so kommen zu den eben ausgerechneten 300 Pfeifen noch 90 (bei *einem* gemischten Register) oder 180 (bei *zwei* gemischten Registern) dazu.

Nun stehen zwar im Pedal, mit dem vor allem tiefe Töne, nämlich der Baß von Orgelkompositionen gespielt wird, die größten — bis zu 10 m und mehr — aber auch die wenigsten Pfeifen. Das kommt einmal daher, daß zu den Manualen, also den mit den Händen spielbaren Werken oft mehrere Pfeifenreihen mit mehr als einer Pfeife für die einzelne Taste gehören. Eine große Orgel mit 70 bis 80 Registern, von denen vielleicht 10 Register zwei- bis zwölffach besetzt sind, hat bei meist 5 Werken (4 Manuale und das Pedal) etwa 6000 bis 7000 Pfeifen. Dabei ist noch daran zu denken, daß die Manuale jeweils etwa doppelt so viele Tasten haben wie das Pedal.

Die einzelnen Register und meist auch die Manuale oder die mit den Händen spielbaren Werke haben ganz bestimmte charakteristische Namen. Die Registernamen können gewählt sein nach der Form der Pfeifen, nach der Tonhöhe, nach dem Pfeifen-Material, nach anderen alten oder neuen Musikinstrumenten, nach der Klangfarbe usw.

Namen von Registern nach der Bauform sind beispielsweise:

Gedackt, Rohrflöte, Gemshorn, Spitzflöte, Offenflöte, Spitzgedackt und Rohrgedackt.

Namen, nach der Tonhöhe der Pfeifen gewählt, sind:

Subbaß (16'), Untersatz (16 oder 32'), Prinzipal (16, 8, 4 + 2'), Oktave (4'), Superoktave (2'), Quinte ($2\,^2/_3$'), Großquinte ($5\,^1/_3$'), Sifflöte (meist 1'), Terz ($1\,^3/_5$'), Posaune (16') und Kontrabaß (16 + 32') (' = Fuß).

Hierzu sei bemerkt, daß die Orgel nicht etwa — wie man manchmal fälschlich meint — ein Orchestrion darstellt, sondern ein sogenantes Obertoninstrument ist. Die Tonhöhe richtet sich jeweils nach der Länge der Pfeifen. Diese, nämlich die Pfeifenlänge, wird in Fuß (1 Fuß = 0,3 m) gemessen. Daher tragen die einzelnen Register neben ihren Namen auch die Bezeichnung 8', 4', usw. Ein 8'-Register hat normale Tonhöhe, wie dies bei den anderen Instrumenten auch der Fall ist. Ein 4'-Register klingt eine Oktave (= 8 Töne) höher als das 8'-Register. Bei 2'-Registern sind es zwei Oktaven, bei 1'-Registern 3 Oktaven höher. Ein 16'-Register klingt eine Oktave, ein 32'-Register 2 Oktaven tiefer. Sogenannte gedeckte Pfeifen klingen eine Oktave tiefer als offene Pfeifen gleicher Länge. 4'-, 8'-, 16'- und 32'-Regi-

ster werden Grundregister genannt, während 2'-, $2\,^2/_3$'-, $1\,^3/_5$'-, $1\,^1/_3$'-, 1'- und $^1/_2$'-Register Oberton- oder Aliquotregister heißen. Daher auch die Bezeichnung „Obertoninstrument" für die Orgel.

Registernamen, von Pfeifmaterial abgeleitet, sind:

Holzflöte, Holzgedackt, Metallgedackt

Register, nach alten oder neuen Musikinstrumenten benannt, sind:

Blockflöte, Querflöte, Viola di Gamba, Waldhorn, Zimbel, Oboe, Fagott, Trompete, Tuba, Posaune u. a.

Von der Klangfarbe abgeleitete Registernamen sind beispielsweise:

Nasard (näselnder Ton), Scharf (scharfer, starker Ton), Vox humana (Nachahmung der menschlichen Stimme).

Registernamen wie Mixtur, Cornett, Sesquialtera, Rauschpfeife, Scharf, Zimbel, Hintersatz sind charakteristisch für gemischte Register, das sind solche mit mehr als einer Pfeife für jede Taste.

Werkstoffe für die Herstellung der Pfeifen sind Holz, Zinn, Orgel-Metall (eine Legierung von Zinn, Blei und etwas Antimon), Zink und Kupfer. Aluminium wurde seltener und wird wohl kaum noch verwendet. Das Holz muß gleichmäßig gewachsen, von gleichmäßiger Faserstruktur sein, sowie astfrei, abgelagert und trocken. Hauptsächlich nimmt man Eichen-, Kiefern-, Fichten- und Tannen-Holz.

Als Namen für die einzelnen Werke einer Orgel findet man meist die Bezeichnungen: Hauptwerk, Oberwerk, Brustwerk, Seitenwerk und Rückpositiv. Das Pedal hat keinen besonderen Namen und heißt eben schlicht und einfach: Pedal. Die genannten Bezeichnungen sagen aus, daß das Hauptwerk das wichtigste und manchmal auch das größte ist, während Ober-, Brust- und Seitenwerk die Lage dieser Werke im Orgel-Aufbau ausdrücken. Das Rückpositiv ist, wie der Name andeutet, eine kleine Orgel für sich im Rücken des Spielers oder an der Brüstung der Orgelempore. Freilich ist diese kleine Orgel — ebenso wie die anderen Werke — von ein und demselben Spieltisch oder demselben Spielschrank aus spielbar.

So sehr es zunächst auf einen schönen und charakteristischen Ton des einzelnen Registers ankommt, so wichtig ist aber auch eine gute Verschmelzung der einzelnen Register eines jeden Werkes wie der gesamten Orgel, also ein guter Zusammenklang. Und hier liegt die besondere Kunst des Orgelbaues. Vor allem ist es die Kunst des Intonateurs, diesen guten Einzelklang der Register, die ja die verschiedensten Klangfarben haben, in seiner Tonstärke so zu gestalten oder abzustimmen, daß sich beim Spielen mit einzelnen oder mehreren oder sogar allen Registern ein schöner, klarer, transparenter und abgerundeter Zusammenklang ergibt. Anderseits kann der Spieler zu gleicher Zeit drei verschiedene Klangfarben erklingen lassen, nämlich wenn er mit der rechten Hand auf dem 1. Manuale und mit der linken auf dem 2. Ma-

nuale und mit den Füßen das Pedalwerk spielt. Übrigens kann auf dem Pedal auch der Cantus firmus oder die Melodie gespielt werden, während man mit dem Manuale die Begleitstimmen erklingen lassen kann.

Funktion und Mechanik

Beim Niederdrücken einer Taste, nehmen wir an, der a-Taste, werden so viele auf diesen Ton abgestimmte Pfeifen angeblasen wie Register eingeschaltet sind. Genau so ist es bei allen anderen Tasten. Es kann also beim Niederdrücken einer Taste *eine* Pfeife erklingen, es können 2, 3, 10, 20 ja 100 Pfeifen ertönen, wenn dementsprechend viele Register eingeschaltet und alle Manuale so miteinander gekoppelt sind, daß sie zusammen von einem Manual (Manual des Hauptwerks) aus gespielt werden können. Im letztgenannten Fall würden beim Anschlagen eines 10-stimmigen Akkordes, was ja in der Praxis gar nicht so selten vorkommt, mit einem Male 1000 Pfeifen angeblasen, also erklingen. Die hierzu benötigte Luftmenge wird von einem entsprechend großen Blasebalg geliefert, der heute bei fast allen Orgeln von einem elektrischen und gut geräusch-isolierten Gebläse gefüllt wird. Die Windzufuhr zu den sogenannten Windladen, auf denen die Pfeifen stehen, muß ohne die geringsten Schwankungen vor sich gehen, selbst wenn bei vollem Werk, d. h. wenn alle Register eingeschaltet und alle Werke miteinander gekoppelt sind, ein 10- oder 12stimmiger Akkord minutenlang gespielt oder angehalten wird. Der Ton erklingt bei der Orgel also jeweils so lange in Tonhöhe, Tonstärke und Klangfarbe ganz gleichmäßig, so lange die Taste niedergedrückt bleibt.

Die Verbindung zwischen Tasten und Registerknöpfen, also dem Spieltisch einerseits und den Windladen bzw. Pfeifen auf der anderen Seite, kann mechanischer, pneumatischer oder auch elektrischer Art sein. Je nach Konstruktion der Windladen, auch Kanzellen genannt, spricht man von Schleif-, Spring-, Kegel-, Membran- oder Taschenladen-Orgeln. Hier auf Einzelheiten einzugehen, würde zu weit führen. Allein die Konstruktion der Windladen ist sozusagen eine Wissenschaft für sich. Es sei aber noch kurz erwähnt, daß es bei der modernen Orgel allerlei Spielhilfen gibt, die man „Freie Kombinationen", „Feste Kombinationen" und „Koppeln" nennt. Auch der Rollschweller, ebenfalls Walze genannt, der Jalousieschweller und der Tremulant seien hier noch einmal erwähnt. Der Rollschweller dient dazu, mittels Fußplatte oder Walze nacheinander alle Register einzuschalten, ohne die Registerknöpfe betätigen zu müssen. Der Jalousieschweller gehört zum Schwellwerk und kann gleichfalls mit einer Fußplatte betätigt werden. Mit ihm wird das der Orgel wesensfremde An- und Abschwellen des Tones nachgeahmt. Mit dem Tremulant schließlich wird künstlich durch dauernde schnelle Unterbrechung der Luftzufuhr ein bebender oder tremulierender Ton erzeugt. Genauer erklären läßt sich das alles in verständlicher Weise

nur am Instrument selbst. Man muß sich also einmal eine Orgel näher ansehen, wenn man mehr erfahren will.

Im Prinzip werden, um kurz zusammenzufassen, bei Niederdrücken der Tasten an Spieltisch oder Spielschrank der Orgel durch Hebelmechanik, pneumatische oder elektrische Übertragung Ventile geöffnet, die den Gebläsewind zu *den* Pfeifen freigeben, die bereits durch die Register-Knöpfe, -Hebel oder -Wippen (ebenfalls an Spieltisch oder Spielschrank) zum Spielen eingeschaltet sind.

Ein königliches Instrument

Die Orgel ist also ein großes und vielfältiges Blasinstrument, das durch Niederdrücken von Tasten erklingt. Wie schon kurz erwähnt, ist die Orgel in keiner Weise einem Orchester vergleichbar, sondern sie ist ein Instrument ganz eigener und besonderer Prägung. Die Biegsamkeit, die Geschmeidigkeit oder die Elastizität eines Orchesters können und wollen von der Orgel nicht nachgeahmt werden. Dafür ist sie viel zu sehr ein Instrument wirklich einzigartiger Charakteristik und Erhabenheit. Sie übertrifft an Schönheit, Vielfalt der Klangfarbe, Tonstärke und Majestät alle anderen Instrumente weit. Sie ist auch wie kein anderes Musikinstrument ein Abbild von Gottes Größe, Weite und Allmacht. Ein königliches Instrument ist sie, das gleichsam Ewigkeitsnähe zu vermitteln und dessen Sprache die Botschaft einer anderen Welt zu künden vermag.

Es ist daher nur zu verständlich, daß Winfried Ellerhorst in seinem Buch die schönen Worte gefunden hat:

„Die wogenden Klänge der Orgel, ihre Tonschönheit und Farbenpracht: welcher Eindruck auf die Seele! — — — Und wenn uns die Titanenklangmassen der großen Meister umrauschen, so werden die Abgründe der Seele aufgewühlt. Mit Recht heißt es: Der Mensch, der noch den Weisen der Musik lauscht, kann nicht völlig verdorben sein, er hat noch Sinn für das Höhere. — — — Auf den Schwingen heiliger Klänge öffnet die Seele ihre Tiefe vor Gott."

Wer lauscht nicht ergriffen und hört nicht bewundernd den Orgelkompositionen eines Frescobaldi, J. G. Walther, Buxtehude, Pachelbel, Böhm oder gar eines Joh. Seb. Bach? Wen versetzen nicht die schönen Orgelkonzerte von Händel in Entzücken? Und mit welcher Ehrfurcht muß Anton Bruckner seine Orgel in St. Florian gespielt haben!

Aus den Orgelwerken unseres Jahrhunderts ragen die Kompositionen von Max Reger heraus, insbesondere seine Fantasie und Fuge über B-A-C-H. Aber auch einfachere oder weniger bedeutende Orgelwerke und nicht zuletzt die Orgelklänge zum Gregorianischen Choral lassen uns aufhorchen und sprechen:

Zu Dir, o Herr, erheb ich meine Seele,
mein Gott, auf Dich vertraue ich.

ZEITBERICHT

Die Aufgabe der Frau — Frauenarbeit in der Sowjetunion — Landflucht in Südamerika — Freie höhere Schulen in Spanien — Atheistenlehrgang — Das Meer

Die Aufgabe der Frau

Welche Bedeutung die Frau und Mutter bei der Erziehung und Bildung des Kindes hat und wie sehr die außerhäusliche Berufstätigkeit der Mutter die Erziehung des Kindes gefährdet, geht aus einem Gutachten des „Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen" über die Erziehung im frühen Kindesalter hervor. Darin heißt es u. a.: „Der Strukturwandel unseres Lebens hat die Umwelt schon der kleinen Kinder tief verändert. Der Fortschritt der Wissenschaft, insbesondere in der Medizin und der Psychologie, das Ansteigen des durchschnittlichen Lebensstandards, soziale Einrichtungen, in denen die öffentliche Mitverantwortung für die schwachen Glieder der Gesellschaft wirksam geworden ist, haben ihre Lebensbedingungen entschieden gebessert. Der Rückgang der Kindersterblichkeit ist ein Zeugnis dafür. Auf der anderen Seite ist mit steigender Zivilisation unser Leben immer komplizierter geworden. Das kleine Kind wird in eine Umwelt hineingeboren, die sich von seinen elementaren Bedürfnissen zum Teil weit entfernt hat. Trotz der äußeren Fortschritte ist der behütete Raum, in dem das Kind körperlich und seelisch gesund heranwachsen kann, in vieler Hinsicht eng und ungesichert geworden.

1. Das tritt am sichtbarsten da hervor, wo die Mutter berufstätig ist und damit kaum mehr ausreichend für Kinder und Haushalt sorgen kann. Nach neueren Erhebungen ist etwa jedes vierte bis fünfte Kind tagsüber ohne Mutter. Das trifft nicht nur Schulkinder, sondern gerade auch die jüngeren Kinder. Viele junge Frauen halten in den ersten Ehejahren, auch wenn sie Kinder haben, an der Ausübung eines Berufes fest. Ehen werden heute oft geschlossen, bevor die wirtschaftliche Grundlage gesichert ist. Ohne die Mitarbeit der Frau können die notwendigen oder für notwendig gehaltenen Anschaffungen nicht gemacht werden. Hinzu kommt, daß die jungen Frauen durch Ausbildung und bisherige Arbeit viel stärker als früher in der Berufswelt beheimatet sind. Das macht es ihnen schwer, die mit ihrer Mutterschaft gegebenen Aufgaben zu erkennen und zu bejahen.
2. Das Auseinanderklaffen von moderner Arbeitswelt und häuslichem Kreis bedroht das Familienleben auch dort, wo die Mutter nicht berufstätig ist. Manche Frauen fühlen sich durch ihre Verpflichtungen im Haushalt nicht ausgefüllt und verlangen nach aktiver Mitarbeit in einem erweiterten Lebensbereich. Arbeitsumwelt und Arbeitsverrichtungen des Mannes bleiben der Frau vielfach so fremd, daß die Grundlage für die Gemeinschaft der Ehegatten nur noch schmal ist. Unvermeidlich wird dadurch auch für das Kind das Bild des Vaters einseitig. Auch eine längere Freizeit kann das nicht ohne weiteres ausgleichen. Die Hast des modernen Lebens und das verführende Angebot an Zerstreuung läßt den Menschen, auch wo er über seine Zeit verfügt, nicht zur Ruhe und Besinnung kommen."

Welche Aufgabe auf die Frauen und Mütter wartet, eine Aufgabe, der keine noch so bedeutende außerhäusliche Berufstätigkeit auch nur annähernd nahekommt, zeigt ein weiterer Absatz in diesem Gutachten:

„Wenn der Vorstellungsschatz des Kindes verarmt, verliert seine Sprache ihre Ausdruckskraft. Aber auch das Umgekehrte trifft zu: wird seine Sprache nicht

gepflegt, so bleiben seine Vorstellungen vage und inhaltsarm. Das geistige Leben des Kindes erwacht in seinem Kontakt zu seinem Mitmenschen, vor allem zur Mutter. Indem es hörend und selber sprechend Verständigung erlebt, kann es in ein Verständnis für seine Umwelt hineinwachsen. Wo die Mutter ihm erzählt und mit ihm singt, gewinnt es Anteil an menschlichen Erfahrungen, die in Geschichten und Liedern ihren Ausdruck gefunden haben. Aber die Mütter, die sich so ihren Kindern zuwenden können und die Muße dafür haben, sind seltener geworden. Die Sprache unserer Zeit ist reich an technischen Bezeichnungen – das kleine Kind nimmt sie vielfach schon früh auf –, aber sie hat den Bezug zu altem Sprachgut und dessen Ausdruckskraft weithin verloren. So findet das kleine Kind oft nur eine dürftige geistig-seelische Nahrung; sein Vermögen, in einer ihm gemäßen Ausdrucksweise zu erfassen und zu sagen, was es erlebt, kann verkümmern."

Es geht hier um die Wurzeln und Grundlagen unserer Kultur. Und vielleicht dürfen wir hinzufügen: um die Wurzeln des lebendigen Glaubens und der Religion: Die Mutter, die mit ihren Kindern betet, ist mächtiger als die Kriegsheere der Welt; denn sie gründet das Reich des Friedens.

Frauenarbeit in der Sowjetunion

Art. 12 der Sowjetverfassung lautet: „Die Arbeit ist in der UdSSR Pflicht und Ehrensache eines jeden arbeitsfähigen Bürgers nach dem Grundsatz: ‚Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen'.

In der UdSSR wird der Grundsatz des Sozialismus verwirklicht: ‚Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Leistungen'."

Es ist bemerkenswert, daß sich hier die Sowjetverfassung auf ein Wort des heiligen Paulus aus dem 2. Brief an die Thessalonicher stützt (3, 10), was sie wohl kaum getan hätte, wenn ihr darin nicht Marx vorausgegangen wäre.

Zwar kennt die Sowjetverfassung keinen Artikel, wonach die Frauen zur Arbeit verpflichtet wären, und insofern besteht formalrechtlich keine Arbeitsverpflichtung der Frauen. Es heißt jedoch in Art. 122, der die Gleichberechtigung der Frau behandelt: „Der Frau stehen in der UdSSR auf allen Gebieten des wirtschaftlichen, staatlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Lebens die gleichen Rechte wie dem Mann zu. Die Möglichkeit zur Verwirklichung dieser Rechte wird der Frau dadurch gewährleistet, daß sie dem Mann gleichgestellt ist im Recht auf Arbeit, auf Entlohnung der Arbeit, auf Erholung, auf Sozialversicherung und Bildung, ferner durch staatlichen Schutz der Interessen von Mutter und Kind, durch staatliche Hilfe für kinderreiche und alleinstehende Mütter, durch Gewährung eines vollbezahlten Schwangerschaftsurlaubs, durch das umfassende Netz von Entbindungsheimen, Kinderkrippen und -gärten."

Das formale Recht der Frau auf Arbeit bedeutet jedoch in Wirklichkeit eine Pflicht der Frau auf Arbeit. Es wird nach sozialistischem Grundsatz von ihr das gleiche verlangt wie vom Mann. Schon die niedrigen Löhne, die nur eine dürftige Lebenshaltung zulassen, zwingen die meisten Frauen, durch Nebenverdienst zum Familienunterhalt beizutragen. Von dieser Notwendigkeit sind nur die Frauen der führenden Schichten entbunden. Sie allein können das „Recht auf Arbeit" tatsächlich als Vorrecht der Frau genießen.

Wie die Frauenarbeit konkret aussieht, geht aus einer Notiz der *Kasachstanskaya Prawda* vom 8. Januar 1955 hervor, wonach in den Industrieunternehmen, im Transportwesen, in der Landwirtschaft und im Bauwesen der kasachischen Republik 60% der Angestellten und Arbeiter Frauen sind. Das ist nicht nur in dieser einen Republik so, wenn auch die Zahlen schwanken mögen.

Die Arbeit, die diese Frauen leisten müssen, ist keineswegs nur eine den Frauen

angepaßte, die ihnen leicht von der Hand geht und zu der sie sicher in vielen Fällen mehr Fähigkeiten als die Männer haben. „Das Recht auf Arbeit" geht so weit, daß sie auch die schwerste Arbeit leisten dürfen, etwa in Bergwerken unter Tag. Britische Gewerkschafter, die im Sommer 1956 eine Besichtigungsreise durch die Sowjetunion unternahmen, stellten fest, daß in manchen Bergwerken 10–15% der unter Tag Arbeitenden Frauen waren. Zwar mußten diese im allgemeinen eine etwas leichtere Arbeit als die Männer leisten, aber in einem Fall mußten sie unter den schlimmsten Arbeitsbedingungen – ständig rann Wasser in den Schacht – acht Stunden lang aushalten. Als die Briten darauf hinwiesen, daß es so etwas in England nicht gebe, versicherten die Russen, daß sie die Frauenarbeit allmählich abschaffen wollten.

Ähnlich wie in Rußland verhält es sich in den übrigen Ländern, in denen der Kommunismus herrscht. Nach Angaben des polnischen statistischen Jahrbuchs von 1955 waren Ende 1954 31,4% aller Angestellten und Arbeiter Frauen. In der Tschechei stieg der Anteil der arbeitenden Frauen während des ersten Fünfjahresplanes von 30% auf 36,3% im Jahr 1956 (*Prace* vom 22. Januar 1956). Das statistische Jahrbuch der deutschen Sowjetzone gibt für 1956 die Zahl von 42% an.

Leider sind auch in der Bundesrepublik die Zahlen für Frauenarbeit, verglichen mit den übrigen westlichen Staaten, verhältnismäßig hoch. Ende 1951 waren rund 30% der erwerbstätigen Arbeitnehmer Frauen. Allerdings wird man dabei berücksichtigen müssen – und das gilt natürlich auch für die Ostzone –, daß der Krieg und seine Folgen in Deutschland größere soziale Umwälzungen brachten als in vielen andern Ländern.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß der Materialismus vieler Kreise des Westens, der große und weithin nicht gerechtfertigte Ansprüche an die Lebenshaltung stellt, nicht wesentlich von dem Materialismus des Ostens unterschieden ist. Beiden geht es nicht um den Menschen und die menschliche Gemeinschaft in Familie, Volk und Staat, sondern um die brutale Macht, hier des Geldes, dort des Staates oder der den Staat beherrschenden Partei. Für beide ist der Mensch nur soviel wert, als er „Nutzwert" aufweist. Ein solcher Materialismus aber zerstört das wahre Glück des Menschen, das im Gehorsam zum „stillen Gesetz" der Schöpfungsordnung besteht.

Landflucht in Südamerika

Ein starkes, ja geradezu beängstigendes Wachstum weisen die Städte des lateinamerikanischen Kontinents auf. Buenos Aires nahm von 1935–1955 um 3,3 Millionen Menschen zu. Es zählt heute 5,6 Millionen Einwohner. Montevideo stieg von 662 551 im Jahr 1938 auf 1,150 Millionen. In der Stadt Mexiko wohnen heute 3,7 Millionen gegen 1,752 Millionen im Jahr 1940, und Caracas, das 1941 erst 650 000 Einwohner zählte, hat heute 1 Million. 1940 gab es auf dem südamerikanischen Kontinent erst 4 Städte, die über 1 Million Einwohner hatten, heute sind es 9.

Diese starke Zunahme ist weniger durch die Einwanderung von außen bedingt als vielmehr durch Binnenwanderung. In Argentinien, wo diese Entwicklung am weitesten fortgeschritten ist, wohnen heute 72% der Bevölkerung in Städten, 40% in Großstädten. In der hochindustrialisierten Bundesrepublik wohnten 1950 48,6% in Städten über 10 000 Einwohner und 27,3% in Großstädten.

Eine solche Entwicklung, zumal wenn sie sich in so ungeheurer Schnelligkeit vollzieht, ist in jeder Hinsicht gefährlich und bedenklich, da die gesellschaftliche Ordnung zuinnerst aufgelöst wird. Man versucht dieser Entwicklung durch die Gründung von „Satellitenstädten" entgegenzuarbeiten (vgl. zu diesem Problem diese Zeitschrift 153 [1953/54] 355). Es ist jedoch eine Frage, ob das gelingt. Auf jeden Fall liegt hier eines der ernstesten Probleme nicht nur Südamerikas, sondern

der ganzen Welt. Denn der Kommunismus hat sein Hauptaugenmerk auf diesen werdenden Kontinent gerichtet, und es könnte sein, daß Südamerika in der Entscheidung zwischen Freiheit und Kommunismus in Bälde eine wichtigere Rolle spielen wird als China.

Freie höhere Schulen in Spanien

In Spanien besucht nur etwa ein Fünftel der Schüler staatliche Gymnasien; der Großteil der Jugend wird von der Kirche erzogen. Im ganzen unterhalten 31 männliche Orden und Genossenschaften 267 Kollegien mit 136480 Schülern. Dazu kommen 4 Kollegien, die von dem Bund der Freunde der Erziehung geleitet werden. Fünf Orden haben 64 % dieser Schulen und 72 % der Schüler (Piaristen 44, Maristen 42, Christliche Schulbrüder 36, Salesianer 29, Jesuiten 21). Die mittlere Besucherzahl beträgt 511. Für die höhere Mädchenbildung arbeiten 91 Genossenschaften in 605 Schulen mit 157830 Schülerinnen (Durchschnittszahl also 250). Seit 1923 ist eine große Verschiebung der Gymnasien für Knaben vom Land zur Stadt hin eingetreten, entsprechend der Abwanderung der Landbevölkerung. Mit den größeren städtischen Gymnasien sind sehr oft Volksschulen verbunden. Dagegen leben die Schulen für die weibliche Jugend mit verringerter Schülerinnenzahl auf dem Land weiter. Es ist verständlich, daß hauptsächlich das Bürgertum seine Kinder auf diese Kollegien schickt. Eine wichtige und noch ungelöste Frage ist die höhere Bildung für Kinder der Arbeiterkreise und des kleinen Bürgertums. Da sich die Schulen nur durch das Schulgeld erhalten können (die freien Volksschulen erteilen den Unterricht für gewöhnlich kostenlos), findet die ärmere Bevölkerung nur in unzureichendem Maß Gelegenheit, ihre Kinder die höhere Schule besuchen zu lassen. Die Zahl der Freiplätze und einiger schulgeldfreien Gymnasien ist zu gering. Die Wichtigkeit dieser für das soziale und staatliche Leben immer drängender werdenden Frage wird gesehen; aber die kirchlichen Mittel sind sehr beschränkt, und die reicheren Schichten des Volkes spenden noch nicht genügend Almosen. *(Ecclesia, Madrid, 4. V. 1957.)*

Atheistenlehrgang

Die sowjetische Monatsschrift „Wissenschaft und Leben" (Juli 1957, S. 43) bringt folgende interessante Mitteilung: In Moskau fand vom 20. bis zum 30. Mai der „Allunionslehrgang für wissenschaftlich-atheistische Fragen" statt. Er wurde einberufen unter Leitung der Allunionsgesellschaft zur Verbreitung politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse.

Die Teilnehmer hörten und diskutierten den Vortrag des Vorsitzenden der Allunionsgesellschaft, Akademiemitglied M. B. Mitin, „Über den Inhalt und die Aufgaben der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter den gegenwärtigen Bedingungen". In längeren Berichten aus der Ukraine, Kasachstan, Lettland und der Moldaurepublik, wie auch in der allgemeinen Aussprache wurden die positiven Erfahrungen in der Gottlosenarbeit mitgeteilt und besondere „Frage- und Antwortabende" über wissenschaftlich-atheistische Themen als großer Erfolg bezeichnet. Solche Abende werden durchgeführt in der Kasachischen und Ukrainischen sowie in einer Reihe von Orten der Russ. Sozialist. Föderat. Sowjetrepublik. Die ukrainischen Gottlosen gaben mehrere Reihen wissenschaftlich-atheistischer Broschüren heraus.

Gleichzeitig wiesen die Teilnehmer auch auf ernste Mängel in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda hin, z. B. auf die Unzulänglichkeit der Thematik und die Einförmigkeit in der Arbeit unter den Gläubigen. Es wurden Beispiele von Oberflächlichkeit und nichtüberzeugender, schematischer Darlegung des Materials

durch die einzelnen Lektoren angeführt. Vielen Vorlesungen fehle der aggressive, kämpferische Geist, der mit dem Leben in Verbindung stehe. Man sprach über eine Verbesserung und Vermehrung der methodischen und anschaulichen Hilfsmittel, über die Herausgabe eines „Handbuches für den Atheisten", über die Herstellung von wissenschaftlich-atheistischen Filmen u.ä.m.

Das Meer

Das Meer bedeckt mehr als zwei Drittel der Erdoberfläche. Neben der Sonne ist es der große Spender des Lebens, nicht nur des biologischen, sondern auch des geistigen. Die heutige Kultur, wesentlich bestimmt durch die abendländische, ist ohne das Meer nicht denkbar. Trotzdem ist es nur wenig bekannt, da es zweifellos viel schwieriger zu erforschen ist als die bewohnte Erde. Erst die Tiefseetauchversuche der jüngsten Vergangenheit und einige bedeutende Kulturfilme haben auch in der breiten Öffentlichkeit einiges Interesse am Meer und seinem Leben geweckt.

Allgemein ist bekannt, daß das Meerwasser salzhaltig ist. Aber das Meerwasser enthält nicht nur Salze; über die Hälfte der chemischen Grundelemente finden sich darin, und zwar ist das Meerwasser mit geringen Schwankungen in sämtlichen Ozeanen gleich zusammengesetzt. Der Salzgehalt und die Temperatur des Wassers – diese schwankt von etwa -1^0 Celsius bis 30^0 in den tropischen Meeren (Oberfläche, bei 2000 m Tiefe sind es meist nur mehr einige Grad über Null) – zusammen mit dem Wasserdruck machen die Dichte des Wassers aus, die für die Bewegung und Strömung des Meeres von entscheidender Bedeutung ist, wobei freilich auch andere Faktoren nicht übersehen werden dürfen.

Der Austausch von Energie zwischen der Atmosphäre und der Meeresoberfläche bringt Leben in das Meer, von den ständigen kleinen Bewegungen bis zu den großen Strömungen des Meeres, etwa dem Golfstrom, ohne den es in den Ländern des Nordens kein menschliches Leben mehr gäbe. Die Spannungen, die durch diesen Energieaustausch im Meer selbst entstehen, führen zu diesen Strömungen, aber auch zu den großen Stürmen, die ihrerseits wieder das Wetter bestimmen. Auch Sonne, Mond und Gestirne haben ihren Einfluß auf das Meer. Die Strömungen halten das Meer ständig in Bewegung, und man hat Grund anzunehmen, daß ein Austausch der Wasser zwar äußerst langsam, aber doch ständig bis in die allergrößten Tiefen hinunter geschieht. Insofern ist das Versenken radioaktiver Stoffe in das Meer eine zweifelhafte Angelegenheit.

Die Tiefen des Meeres sind ungeheuer. Die größte Tiefe wurde 1951 bei den Mariannen im Pazifischen Ozean mit 10863 m gemessen. Solche Tiefen dürfte es jedoch nur wenige geben. Die Tiefen über 6000 m dürften nur etwa 1,2% ausmachen. Sie befinden sich aller Wahrscheinlichkeit nach in den Gräben um Inseln. Die durchschnittliche Tiefe, etwa 56%, liegt zwischen 4000–6000 m. Aber auch die geringe Tiefe von 0–200 m umfaßt nur 7,6%, meist die Kontinente entlang.

Über die Beschaffenheit des Meeresgrundes weiß man bis jetzt noch wenig. Die Messungen sind vorerst nur in der vertikalen Richtung möglich. Horizontale Messungen, die allein mit Sicherheit über den Grund Auskunft geben könnten, können noch nicht vorgenommen werden. Tiefenkarten stellt das Bureau International Hydrographique her.

Schon immer war das Meer einer der großen Nahrungsspender für die Menschheit. Aber in der westlichen Welt verwendet man erst seit jüngster Zeit nicht nur die Fische des Meeres, sondern auch die Pflanzen, so Seetang und Algen. Ja man geht sogar daran, Seetang und Algen planmäßig zu züchten, wie an der Küste Kaliforniens. Noch jüngeren Datums sind die Versuche, Energie aus dem Meer zu gewinnen. Unter anderem nützt man die Gezeiten des Meeres aus, so im Gezeitenkraftwerk von Mont St. Michel in der Bretagne.

UMSCHAU

Sozialplan für Deutschland?

Die von der Bundesregierung für die 2. Legislaturperiode des Bundestags angekündigte „Sozialreform" war in Wirklichkeit eine Reform der sogenannten Sozialleistungen. Ebenso ist der „auf Anregung des Vorstands der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands" von einer Gruppe von 19 sozialdemokratischen Sozialpolitikern ausgearbeitete und vorgelegte „Sozialplan für Deutschland"[1] in Wirklichkeit ein Sozial*leistungs*plan. Die tragende Struktur der Gesellschaft, die Sozialverfassung oder Sozialordnung, wird nicht zur Diskussion gestellt, sondern als gegeben hingenommen. Selbst eine mit den Sozialleistungen so eng verknüpfte Angelegenheit wie die Verteilung des Sozialprodukts auf die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, z. B. die Anteile der Kontrakteinkommen, insbesondere des Faktoreinkommens Arbeit einerseits, der Gewinn- oder Unternehmereinkommen anderseits, ist ausgeklammert. Um dem vorgelegten Plan gerecht zu werden, muß man sich daher von den durch die nicht ganz zutreffende Namensgebung wachgerufenen Erwartungen lösen. Was sich die Planverfasser zum Ziel gesetzt haben, ist dieses: in unsere in erschreckendem Grade systemlos und unübersichtlich gewordenen Sozialleistungen Plan, d. i. Ordnung, hineinzubringen und sie zu einem wohlgerundeten Ganzen zu vervollständigen. Dieser Absicht entspricht der vorgelegte Plan.

Man wird anerkennen müssen, daß es den Verfassern gelungen ist, einen geschlossenen Entwurf vorzulegen. Vorbehaltlich der Spezialkritik durch den Fachmann der jeweiligen Spezialdisziplin verdienen ihre Vorschläge zum allermindesten, ernst genommen zu werden. Sehr viel wichtiger als dieser Vorbehalt wird aber der andere sein, daß die Einzelkritik nicht dazu führen darf, die Geschlossenheit des Ganzen und sein inneres Gefüge zu erschüttern. Wer Verbesserungsvorschläge anbringen will, wird immer Bedacht darauf zu nehmen haben, welche Folgerungen sich daraus für andere Teile des Gesamtplanes ergeben; gerade hier ist das Ganze wesentlich *mehr* als die Summe der Teile.

Einige grundsätzliche Bedenken lassen sich nicht unterdrücken.

Wenn es einmal heißt, der Mensch sei *primär* ein soziales Wesen, so wird man diese Wendung nicht pressen dürfen, da an zahllosen Stellen Wert und Würde der menschlichen Person in der eindeutigsten Weise betont sind, um nicht zu sagen: die Würde der menschlichen Person ist schlechterdings der die ganze sozial-ethische Haltung des Planes tragende Grundgedanke.

Jedoch die Forderung, die Gesellschaft habe dem einzelnen eine *Grundchance* zu bieten, die er dann durch Regen seiner eigenen Kräfte nützen solle, ist – mindestens im Zusammenhang dieses Sozial*leistungs*plans – zweideutig und aus diesem Grund bedenklich. Soll damit gesagt sein: der ins Dasein tretende Mensch muß in der Gesellschaft die grundlegenden Voraussetzungen vorfinden, ohne die er nicht leben, geschweige denn zur Entfaltung seiner Persönlichkeit gelangen kann, so ist das vollkommen richtig. Die Gesellschaft hat also nach besten Kräften dafür zu sorgen, daß diese Voraussetzungen erfüllt sind. Dazu gehört eine gesellschaftliche und näherhin politische Ordnung, dazu ge-

[1] Sozialplan für Deutschland. Auf Anregung des Vorstandes der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vorgelegt von Walter Auerbach, Edmund Bruch, Hermann Ebert, Erdmuthe Falkenberg, Bruno Gleitze, Christa Hasenclever, Walter Hankelmann, Elinor Hubert, Erwin Jahn, Georg Jankowski, Lotte Lemke, Franz Lepinski, Anton Oel, Wilhelm Pieper, Ludwig Preller, Barbara von Renthe-Fink, Hans Reymann, Ernst Schellenberg und Hans-Justus Schnorrenpfeil. 208 S. und ein Faltblatt, Verlag Nach J. H. W. Dietz GmbH., Berlin und Hannover o. J. (1957).

hören alle die Einrichtungen, die aus welchen Gründen immer weder vom einzelnen noch für den einzelnen geschaffen werden können, sondern als Einrichtungen des (öffentlichen) Gemeinwesens allen dessen Gliedern zu Gebote stehen müssen, und noch viel mehr diejenigen Einrichtungen und Maßnahmen, wie z. B. öffentliche Hygiene, die ihrer Natur nach weder beim einzelnen einsetzen noch eine Leistung oder Zuwendung an den einzelnen erbringen, sondern der Allgemeinheit, den gesellschaftlich verbundenen Menschen in ihrer Gesamtheit oder doch in unbestimmter Vielheit zustatten kommen. Hier *muß* die Gesellschaft vorleisten, weil etwas anderes gar nicht möglich ist. Meinungsverschiedenheit kann nur darüber bestehen, was alles an solchen Voraussetzungen, Einrichtungen und Maßnahmen erforderlich oder doch wünschenswert sei, wieviel von dem Wünschenswerten mit den verfügbaren oder dafür ansprechbaren Mitteln erstellt werden könne und welche Sozialgebilde dazu berufen erscheinen, die verschiedenen Aufgaben zu übernehmen; hier kann insbesondere auch die Frage einer Rangfolge der Zuständigkeiten aktuell werden.

Im Zusammenhang eines Sozialleistungsplans schleicht sich aber leicht die Vorstellung ein, bei der „Grundchance" handle es sich um eine der zahlreichen, dem Individuum um seiner Menschenwürde willen geschuldeten Sozialleistungen, richtiger: um die ihm an allererster Stelle geschuldete Leistung. So zum Beispiel: es handle sich nicht darum, daß ein dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechendes Gesundheitswesen aufgebaut sei und funktioniere, sondern daß an den einzelnen bestimmte Leistungen des Gesundheitsdienstes als unentgeltliche oder jedenfalls nicht speziell entgeltliche Leistungen herangetragen, ihm nicht „gewährt" (dieses Wort ist im Sozialplan verpönt), sondern mehr oder weniger aufgedrängt werden. Das *Extrem* einer solchen, zu mißbilligenden „Grundchance" bestünde darin, alle ohne Ausnahme mit dem Anspruch auf einen laufenden Geldbetrag (Rente) zur Sicherung ihres Lebensunterhalts auszustatten, wobei der Betrag nur insoweit zur effektiven Auszahlung käme, als der Anspruchsberechtigte nicht seinerseits in Gestalt von Steuern oder Beiträgen Leistungen an die Allgemeinheit zu erbringen hat; soweit letzteres zutrifft, hätte Aufrechnung stattzufinden. Der Sozialplan enthält keinen solchen oder ähnlichen Vorschlag. Unter dem Stichwort „Grundchance" ist aber auch dieser Vorschlag anderweitig bereits in die Diskussion eingeführt worden. Aus diesem Grund wäre es erwünscht gewesen, wenn der Sozialplan den Sinn, in dem er von „Grundchance" spricht, genauer verdeutlicht hätte.

Die sozial-ethischen Forderungen mitbürgerlicher Haltung und Gesinnung werden nach Inhalt und Umfang gleichgesetzt mit dem, worauf sich die (humanitäre oder christliche) Nächstenliebe erstreckt. Die früher allgemein herrschende Auffassung, die öffentliche Hand habe nur einzugreifen, wo öffentliche Interessen auf dem Spiele stehen, wird im Sozialplan nicht nur positivrechtlich auf Grund Art. 1, 2, 20, 28 BGG, sondern auch *grundsätzlich* sozial-ethisch abgelehnt und ein Recht des einzelnen auf Fürsorge oder, mit neuer Bezeichnung, Sozialhilfe statuiert. Daß das BGG zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, wohl aber stillschweigend und schlüssig ein „Recht auf Fürsorge" *dem Grunde nach* anerkennt, ist unbestritten und durch die höchstrichterliche Rechtsprechung bestätigt. Das rückgängig zu machen, kann nicht in Frage kommen. Wenn wir uns aber erinnern, mit welcher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit unsere Vorfahren die Frage geprüft haben, ob man dem Staat das Recht zuerkennen könne, Einrichtungen, wie die Sozialversicherung, zu schaffen, und wie die Begründung dafür immer nur in der necessitas boni communis (Notwendigkeit für das Gemeinwohl) gefunden werden konnte, müssen wir doch wohl vor-

sichtig sein und sehr genau die Konsequenzen überdenken, wenn wir uns heute das Urteil bilden wollen, das öffentliche Gemeinwesen – heiße es Staat oder wie immer – sei *sozial-ethisch* zu Leistungen verpflichtet, die unmittelbar und ausschließlich auf Wahrung des Einzelwohls abzielen. Es geht nicht darum, ob unter unseren gegenwärtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen eine solche Notwendigkeit besteht; das soll keineswegs bestritten werden. Man wird sich aber Rechenschaft darüber geben müssen, ob wir es hier mit einem Fortschritt der sozialethischen Erkenntnis oder mit einem Ausfluß gestörter gesellschaftlicher Ordnung zu tun haben.

Bei stärkster Betonung des Elternrechts haben wir immer anerkannt, der Staat habe nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, falls die Eltern ihre Aufgaben dem Kind gegenüber nicht erfüllen, unmittelbar zugunsten des Einzelwohls dieses Kindes einzugreifen. Wir haben es damit begründet, daß der Staat hier als Schützer des Rechtes das durch die Eltern verletzte Recht des Kindes wahrnehme, dem Kind, das selbst seine Rechte nicht geltend machen könne, zu seinem Recht verhelfe. Daß das Recht geschützt wird, ist anerkanntermaßen ein Erfordernis des Gemeinwohls. Auf diesem Wege gelingt es hier, die zugunsten des Einzelwohls des Kindes erforderlichen öffentlichen Maßnahmen als Erfordernisse des Gemeinwohls – hier des Rechtsschutzes – auszuweisen. Bei Fürsorge-(Sozialhilfe-)Leistungen führt dieser Weg aber nicht zum Ziel. Der Sozialplan aber geht noch weiter und verwirft den Rückgriff auf die necessitas boni communis grundsätzlich; er verletze die Menschenwürde des Hilfsbedürftigen, indem er ihn so den Gemeinwohlbelangen unterordne und damit als bloßes Objekt behandle, ihm die kraft seiner Menschenwürde ihm gebührende Subjektstellung versage. Gewiß kann man nur mit freudiger Zustimmung beobachten, wie feinfühlig sich der Sozialplan angelegen sein läßt, auf die Menschenwürde des einzelnen Bedacht zu nehmen, und wie deutlich er sich damit von kollektivistischer Denkweise absetzt. Nichtsdestoweniger bedarf es unvoreingenommener Prüfung, ob der dem einzelnen zuerkannte Rechtsanspruch dem Grunde nach auf Fürsorge (Sozialhilfe) im Ergebnis ihn nicht doch an die Allmacht des Staates oder sonstigen Gemeinwesens ausliefert. Wäre es nicht vielleicht doch richtiger, das öffentliche Gemeinwesen ausdrücklich nur „subsidiär", und zwar hier wirklich im Sinn von hilfs- oder ersatzweise, haften zu lassen, dann nämlich, wenn die Erstverpflichteten *versagen?* In einem wohlgeordneten Gemeinwesen nähmen die privaten Gemeinschaften, deren Glied der Hilfsbedürftige ist, sich seiner in ausreichender Weise an. Wenn sie es schuldhafterweise unterlassen, und erst recht, wenn sie in großem Umfang dazu gar nicht imstande sind, dann fehlt es entweder an der moralischen oder an der strukturellen Ordnung des öffentlichen Gemeinwesens oder an beiden zugleich. Man sollte sich aber nicht so leicht mit der Feststellung abfinden, daß die Familie oder andere Gemeinschaften nicht imstande seien, die nötigen Leistungen zu erbringen. Ist dem aber in großem Umfang tatsächlich so, was bei den gegebenen Verhältnissen in der Tat nicht bestritten werden kann, dann hat das öffentliche Gemeinwesen alles nur mögliche zu tun, um eine Sozialreform im Vollsinne des Wortes, d. i. eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung, in die Wege zu leiten, die diesem Zustand abhilft. Vermögen wir das nicht, wissen wir vielleicht weder, wie diese neue gesellschaftliche Ordnung aussehen müßte, noch, wie wir sie herbeiführen könnten, dann muß *inzwischen* das öffentliche Gemeinwesen als *Lückenbüßer* einspringen, man möchte fast sagen aus Verschuldenshaftung: der Staat hätte den normwidrigen Zustand abzustellen; bringt er das nicht zustande, so hat er für die Folgen dieses seines Versagens einzustehen, hier also mit Fürsorgeleistungen an diejeni-

gen einzuspringen, die infolge des ungeordneten gesellschaftlichen Zustandes der natürlicherweise ihnen zustehenden Hilfe ihrer nächstberufenen Gemeinschaften entbehren müssen.

Erfreulich ist, daß der Sozialplan als Leistungsträger keine Mammutgebilde vorsieht. Leider wird im Finanzierungsplan diese Linie in etwa verlassen. Nicht darin liegt der Fehler, daß die Aufwendungen und die dafür aufzubringenden Mittel im *Ganzen* veranschlagt werden; das ist nicht nur nicht zu tadeln, sondern im Gegenteil ein endlich erreichter und unerläßlicher Fortschritt. Nichtsdestoweniger sollte ein engerer Zusammenhang zwischen den einzelnen Leistungen bzw. Leistungsarten und der Aufbringung der dafür benötigten Mittel hergestellt werden. Die Aufwendungen für die richtig verstandene „Grundchance" (siehe oben!) sind selbstverständlich aus allgemeinen Haushaltsmitteln zu bestreiten. Dasselbe gilt eindeutig aus rechtlichen Gründen von den gesamten Versorgungsleistungen, vorzugsweise aus tatsächlichem, aber doch wohl auch aus rechtlichem Grund für die Leistungen der Fürsorge (Sozialhilfe): wo ein Rechtsanspruch nur dem Grunde nach besteht, fehlt für die Bemessung von „Beiträgen" oder dgl. der Bemessungsmaßstab. Anders, wo ein Rechtsanspruch nicht nur dem Grunde, sondern auch der Höhe nach gegeben ist; hier ist die Finanzierung durch Beiträge, und zwar für jede Art von Ansprüchen durch spezielle Beiträge, am Platz. Auch das Risiko der Invalidität ist ein versicherungs-mathematisch durchaus beherrschbares und daher durch exakt zu errechnende Beiträge zu deckendes Risiko; es wäre daher grundsätzlich ohne weiteres möglich und sollte darum angestrebt werden, auch für den Fall der Frühinvalidität durch Entrichtung entsprechender Beiträge den Rechtsanspruch auf Rente in voll ausreichender Höhe zu erwerben; auf diese Weise könnten auch diese Renten durchaus „beitragsgerechte" Renten sein und der Höhe nach den aus Haftpflichtansprüchen entspringenden Unfallrenten gleich- oder nahekommen. Insgesamt sollte im Finanzierungsplan der Grundsatz der Spezialität sehr viel weiter verfolgt, selbstverständlich aber nicht zu Tode geritten werden.

Wieweit die Hypothesen, auf denen der Sozialplan seine soziale Mehrjahresbilanz (an anderer Stelle zutreffender Mehrjahresbilanz der sozialen Sicherung genannt) aufbaut, realistisch sind, ist schwer zu beurteilen, jedoch von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem Fortschritt, daß überhaupt einmal die Gesamtzusammenhänge im Querschnitt und Längsschnitt durchleuchtet werden. Einer kleinen Unehrlichkeit macht sich die Berechnung schuldig, indem sie die erstrebte sechswöchige Fortzahlung des Lohnes an Arbeiter, weil zu Lasten der Unternehmer gehend, kurzerhand als Minderung der Belastung behandelt; für die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung – und die Bilanz der sozialen Sicherung ist ein Bestandteil dieser Gesamtrechnung – handelt es sich nicht um eine Entlastung, sondern nur um eine Verlagerung der Last auf einen anderen Träger.

Als Einzelkritik sei vermerkt, daß von den Vorschlägen von Dr. Wilfried Schreiber = Bund katholischer Unternehmer nur einige Schwächen bemängelt werden, während das große Verdienst Schreibers, der dynamischen Rente die Bahn gebrochen zu haben, nicht erwähnt wird. Das ist ein bedauerlicher Mangel an Objektivität.

Zusammenfassend ist zu sagen: der „Sozialplan" bereichert uns um eine wertvolle Diskussionsgrundlage für die durch die Rentengesetze vom Frühjahr 1957 nur in einer Einzelheit aufgegriffene Sozial*leistungs*reform. Darüber, welche Vorstellungen sich seine Verfasser und erst recht deren Auftraggeber, der Vorstand der SPD, von einer Sozialreform, einer anzustrebenden Gestalt unserer gesellschaftlichen Ordnung machen, verrät der „Sozialplan" nichts.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

In einem Jahr könnten sie rein sein

„Zehn Prozent der Inselbewohner sind aussätzig – und ich für meinen Teil habe bisher den Aussatz für unheilbar gehalten!" Das sagte Pater Gundekar Flierl, ein Kapuzinerpater, der lange Zeit die 780 Bewohner der Osterinsel betreut hatte.

„Aber wir können schnell und gründlich helfen, wenn Sie uns verraten, wie man die Osterinsel erreicht!"

„Wie Sie da helfen wollen, ist mir unklar. Ein Brief braucht hin und zurück zwei Jahre! Die Insel liegt zweitausend Seemeilen westlich von Chile! Einmal im Jahr, im Dezember, läuft sie ein chilenisches Kriegsschiff an. Das Schiff bringt den Funker für die Militärstation und dann die Post für Pater Sebastian Englert, einen bayerischen Kapuziner, der seit vielen Jahren die Bewohner der Insel betreut. Von unserer Mission senden wir auch immer Verbandzeug und Medikamente für die drei Ordensfrauen, die sich der Kranken und des Leprosoriums annehmen. Aber das ist nur ein Tropfen auf den heißen Stein bei unseren geringen Mitteln. Die Schwestern müssen zum Beispiel eine Verbandsrolle sechs bis siebenmal waschen und wiederverwenden – stellen Sie sich das einmal vor – bei den großen, eiternden Wunden der Aussätzigen!

Zu meiner Zeit war ich – wie heute auch Pater Sebastian Englert – Arzt und Seelsorger in einer Person. – Ich habe da verfaulende Glieder amputieren müssen, einmal mußte ich einer Frau, deren Augenhöhle vom Aussatz zerfressen war, den heraushängenden Augapfel mit einer Nagelschere entfernen! Am schwersten war es aber, die neugeborenen Kinder von den aussätzigen Müttern zu nehmen. Damals habe ich das Leprosorium eingerichtet – an einem abseitigen Winkel der Insel, fünf Hektar Land, das die Kranken bearbeiten. Eine indianische Ordensfrau aus Chile betreut die Kranken. Sie wäscht und verbindet die verstümmelten Krüppel, die bewegungsfähigen helfen sich, so gut es geht, selber."

*

23 Uhr – im Funkraum eines Würzburger Amateurfunkers. – Seit Tagen versucht er, nach einem Aufruf in der lokalen Tageszeitung, Sprechverbindung mit der Miltärstation auf der Osterinsel – mit Pater Englert – herzustellen. Doch die Insel ist unerreichbar, da sie auf einer allein dem Militär vorbehaltenen Welle sendet. Da schaltete sich ein zweiter fränkischer Amateurfunker ein und vermittelt die Verbindung mit einem deutschen Leprafacharzt in Paraguay. Doktor Baecker ist mit dem chilenischen Gesandten in Paraguay befreundet. Über ihn hat er Verbindung mit Chile und der Osterinsel bekommen. Er hat sich über das Notwendige unterrichtet. Darüber hinaus hat er das Anliegen verstanden und selbständig weitergearbeitet.

Im Lautsprecher ein Gewirr von Morsezeichen, dazwischen englische, spanische und deutsche Stimmen. Endlich – erst fern, dann immer deutlicher und klarer das Funkzeichen Doktor Baeckers aus Paraguay. Zuletzt ist die Stimme so klar zu verstehen, als säße der Arzt neben uns am Tisch:

„Monatelang, bis ich emigrierte, war ich in deutschen Konzentrationslagern. Immer – immer habe ich an das andere Deutschland, – das Deutschland der Hilfsbereitschaft, der Nächstenliebe geglaubt! Nun kommt dieses – mein Deutschland – zu mir! Ich stelle mich in den Dienst der Lepraaktion Osterinsel! Ich kenne hier die Verhältnisse! Am Ort werde ich alles Notwendige organisieren. Ich bitte um Vollmacht! Ich habe die chilenischen Behörden von der Aktion Osterinsel unterrichtet. Man hat einen jungen Arzt geschickt, den ich in meinem Leprosorium ausbilde. Mit dem Schiff am 1. Dezember geht er für ein Jahr auf die Osterinsel." Dann ruft der Arzt immer wieder und wieder: „Ich garantiere – ich garantiere – mit den von Deutschland erworbenen Medika-

menten, – mit Hilfe des chilenischen Arztes – ist die Osterinsel in einem Jahr frei von Aussatz!"

*

Einige Tage später ein Brief von Doktor Baecker: 110000 Tabletten des lepraheilenden Mittels DDS sind aus den USA nach Valparaiso bestellt worden. In Chile und Argentinien kaufe ich Vitaminpräparate; denn der Aussatz wird nicht zuletzt durch Unterernährung verursacht. Betten und Verbandszeug kaufe ich ebenfalls hier! Sie sparen so den Seetransport. Die chilenische Regierung hat Zollfreiheit für die Aktion Osterinsel zugesagt. Den jungen Arzt werde ich auf dem Funkwege weiterberaten, wenn er auf der Insel arbeitet. Ich fliege Ende November nach Valparaiso, um den Abgang der Güter für die Osterinsel persönlich zu überwachen. Schreiben Sie bitte meiner fünfundachtzigjährigen Mutter, die in Deutschland lebt, daß ihr Sohn sich in den Dienst der Nächstenliebe gestellt hat!

*

Doktor Baecker hat die Vollmacht zur Durchführung der Aktion Osterinsel. Wir aber haben ein Darlehen von 10000 DM aufgenommen. – Unsere verfaulenden Brüder haben um Hilfe gerufen! Und ihr Ruf ist der Ruf Gottes: Helft meinen kranken Kindern, euren Brüdern!

Hilfe für die Aussätzigen auf der Osterinsel:

Konto: *Deutsches Aussätzigen Hilfswerk*, Dresdner Bank 4047, Würzburg. Oder: Postscheckk. Nürnberg, DAHW, 5024.

Franz Graf von Magnis

Grundfragen der Geschichtstheologie

Vernunft und Offenbarung sagen uns, daß der Ursprung der Welt einer ist. Es gibt in ihr Licht und Finsternis, Trauer und Freude, Leid und Lust, Leben und Tod, blühenden Aufgang und herbstliches Verlöschen, und es gibt vor allem das moralisch Gute und das moralisch Böse: die Sünde, Heiligkeit und Verbrechen. Von hier aus glaubten sinnende Menschen auf einen doppelten Ursprung der Dinge schließen zu müssen: auf einen hellen Lichtgott und auf einen finsteren Gott der Nacht. Uralte Götterlehren der Völker erzählen davon in mythischer Weise. Aber auch die Philosophen glaubten bisweilen zwei metaphysische Ursprünge des Seins aufstellen zu müssen, z. B. einige der neuplatonischen Schulen. Und noch in christlicher Zeit hat die religiöse Sekte der Manichäer Lehren erfolgreich verbreitet, wonach es eine lichte, gütige und eine finstere, böse Urmacht gebe.

Der Christ weiß das anders. Es ist nur ein Gott und ein Ursprung aller Dinge. Er ist Schöpfer und Erhalter, Erlöser und Retter der Welt. Und er ist Herr auch der Geschichte. Wenn der Christ nun auf das Menschheitsgeschehen blickt, kann er, grob gerechnet, zwei Linien unterscheiden: Kirchengeschichte und Weltgeschichte. In beiden werden zwei Mächte sichtbar, d. h. jeweils zwei personale Träger des historischen Geschehens: die überlegene Freiheit Gottes und die zweitrangige, aber doch wahre Freiheit des Geschöpfes, für uns: des Menschen. Gut und Böse sind auch Mächte, aber keine personhaften, sondern moralische Mächte,[1] die wirksam werden durch die Entscheidung personhafter Wesen. Da nun die göttliche Freiheit erhaben ist über jede Sünde, so bleiben nur die Geschöpfe, die in Sünde und damit ins Böse fallen können. Der Ursprung des sittlichen Übels ist in der irdischen Geschichte somit im Menschen zu suchen. Der Versucher, der Satan, ist nicht der eigentliche Urheber unseres Sündenfalles. Er versucht nur, uns dazu zu verleiten, und es ist ihm oft und oft geglückt. Vor allem geglückt in jener Urstunde des Menschengeschlechtes im Paradies, die so entschei-

[1] Von den physischen Übeln sehen wir hier ab.

dend war, daß der Fall unserer Ahnen als Erb-Sünde und Erb-Fluch fortwirkt bis auf unsere Tage.

Die Tatsache der Erbsünde hat zu einem neuen geschichtstheologischen Dualismus geführt: auf der einen Seite steht Gott als der alleinige Träger einer lichten und heiligen Heilsgeschichte und auf der anderen der Mensch in seiner bis auf den Grund zerstörten und verdorbenen Natur als Träger der Weltgeschichte. Diese Geschichte ist notwendig durch und durch böse. Gott ist Herr dieser Weltgeschichte nur in Gericht und Verwerfung, und ihr Träger, der Mensch, kann nur wie ein Brand aus dem Feuer und ohne eigene Mitwirkung gerettet werden. Folgerichtig tritt jeder Gerettete, insofern er gerettet ist, aus der Geschichte aus, ja, da Christus uns das Heil in einem einmaligen Erlösungswerk errungen hat, so ist mit seiner Ankunft, seinem Tode und seiner Auferstehung Geschichte grundsätzlich am Ende. Die Geschichtsdeutung bietet keine nennenswerten Probleme mehr.

Ganz anders für den Katholiken. Er läßt dem natürlich Guten selbst im gefallenen Menschen noch einen Ort und läßt so auch der vor- und außerchristlichen Geschichte noch eine helle Note. Weiter ist für ihn Christi Geburt, Leben und Auferstehung zwar der Mittelpunkt, aber nicht in jeder Hinsicht das Ende der Geschichte, auch nicht der Heilsgeschichte.

Indessen ist es gerade diese aufgelockerte Eschatologie, die eine ganze Anzahl von schwierigen Fragen aufwirft. Die Rahmenfrage lautet: Wie verhalten sich Heilsgeschichte und Weltgeschichte zueinander? Wenn wir sie etwas konkreter fassen, kann sie so ausgedrückt werden: Wie verhalten sich Kirche und Kultur zueinander? Insofern die Kirche in Raum und Zeit steht und ihre historisch faßbare Gestalt hat, wird sie von ihrer Umwelt beeinflußt, sie erhält Züge dieser Umwelt. Anderseits wirkt sie aber auch tief auf ihre Umwelt zurück und beeinflußt sie auch in deren natürlichen Belangen, z. B. der Politik und Geisteskultur. Darüber hinaus durchformt sie sie mit ihren sittlichen und sakramentalen Kräften, mit ihrer ins Übernatürliche geweiteten Weltsicht. Aus dieser gegenseitigen Befruchtung entsteht das, was wir christliche Kultur nennen. Da das Wirken der Kirche in die unterschiedlichsten Welträume hinein und zu den verschiedensten Zeiten geschehen kann, so kann es auch zu verschiedenen christlichen Kulturen kommen.[2] Wie weit reicht nun dieses Zusammenleben?

Eine weitere Frage: kann (nicht muß) die Geschichte der Kultur in einen heilsgeschichtlichen Rang erhoben werden? Das soll nicht so verstanden werden, als ob vielleicht wissenschaftliche oder soziale Fortschritte in sich schon religiös werthaft sein könnten. Sie sind vielmehr von Natur aus doppeldeutig und können zum Guten oder Bösen ausschlagen. Sie hängen in ihrer sittlichen und religiösen Wertqualität von dem Gebrauche ab, den wir von ihnen machen.

Drittens ist zu fragen: können Kultur und Politik auch insofern heilsgeschichtlich wertvoll sein, bzw. zur Heilsgeschichte gehören, als sie Wegbereiter und Helfer der christlichen Mission, d.h. der Sendung der Kirche auf Erden sind? Es ist die Frage, ob etwas, was an sich dem „profanen" Bereich angehört, überhöht werden könne, so daß es einen Teil des historischen Heilsgeschehens ausmache. Hier haben wir es mit einem der schwierigsten und umstrittensten theologischen und geschichtstheologischen Probleme zu tun. Wohlgemerkt, es dreht sich noch nicht darum, ob und wieweit eine solche Überhöhung tatsächlich geschehen sei, sondern ob sie überhaupt geschehen könne. Wer die theologische These von der völlig verdorbenen Menschennatur hält, kann natürlich nur verneinen: was hat Christus mit Belial zu schaffen? Denn alles Profane ist dann gleichzusetzen mit dem, was böse ist. Aber auch wenn man dem Profanen eine

[2] Vergleiche dazu in dieser Zeitschrift: *G. Friedrich Klenk*, „Auszug aus dem Abendland" 153. Bd. 12. Heft, Sept. 1956, S. 401 ff.

relative natürliche Gutheit grundsätzlich zugesteht, bleibt die Frage schwierig.

Die Problematik vertieft sich noch, wenn wir weiter forschen, ob sich nicht die Weltgeschichte von der Heilsgeschichte her deuten lasse. Rein geschichtsphilosophisch gesehen, ist es ein dorniges Unterfangen, dem Gang der Geschichte einen konkret greifbaren Sinn zu entlocken. Vielleicht kann da die Geschichtstheologie aushelfen und von der Heilsgeschichte her dem ganzen Weltgeschehen eine befriedigende Deutung geben. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, auf solche Weise die quälende Frage nach dem Sinn der Geschichte zu beantworten. Nicht nur von der Theologie der Offenbarung, sondern auch von der philosophischen Gotteslehre her ergibt sich der Satz, daß Gott Herr auch der Geschichte sein muß und daß es keine doppelte, sondern nur *eine* Gottesordnung geben kann. Aus dem Worte Gottes wissen wir, daß diese Gottesordnung tatsächlich übernatürlich ist. Folglich gehört alles irdische Geschehen entweder positiv oder negativ zu dieser Ordnung. Aus diesem nicht zu leugnenden Vorsatz haben dann geschäftige Geschichtstheologen geglaubt schließen zu dürfen, daß eine alles durchwaltende göttliche Vorsehung weltliches und geistliches Geschehen so zusammenordne, daß beide in allen Phasen dem einen Ziele dienen. Nun ist es gewiß wahr, daß für das Auge Gottes Welt- und Heilsgeschehen – beide ihren tiefen Sinngehalt haben und beide auf das eine letzte Ziel seiner Liebe und Weisheit hingeordnet sind. Aber umspannen unsere Augen die Tiefen und Abgründe der göttlichen Pläne und Gedanken? Was die Heilsgeschichte angeht, hat er uns seine Absichten in der Heiligen Schrift in großen Umrissen wissen lassen, für die Weltgeschichte haben wir nur Andeutungen und die ganz allgemeine Sicherheit, daß auch sie seiner führenden Hand unterworfen ist. Der Einwand von der menschlichen Freiheit her vermag diese Sicherheit nicht zu erschüttern, weil in Gottes Geschichtsentwürfe alle menschlichen Versager und Seitensprünge eingerechnet sind.

Unter den gegebenen Umständen sind Geschichtstheologien wie jene des byzantinischen Bischofs Eusebius von Cäsarea oder jene andere Bossuets sehr fragwürdig. Sie glauben an eine für uns feststellbare Zuordnung der einzelnen Phasen von Welt- und Heilsgeschichte, sie lüften den Schleier der Dunkelheit – aber ist es nicht vielmehr vermessener Vorwitz, was sie zu sagen wagen? Ist z. B. Konstantin der Große eine Gestalt der koordinierenden Vorsehung Gottes, d. h. *mußte* er an einer bestimmten Wegbiegung der christlichen Geschichte stehen, damit das Wort von der Erlösung zu der von Gott gewünschten Wirkung käme? Gerät hier die Zeitüberlegenheit der Botschaft Jesu nicht in Gefahr? Ganz gewaltige Probleme türmen sich hier auf. Inwieweit bleibt innerhalb der einen göttlichen Ordnung noch Raum für eine relative Eigenständigkeit der reinen Schöpfungs- und Naturwerte? Staat, Volk, Kultur und Politik sind an sich Naturwerte. Sind sie eigenständig, und wie weit reicht der Raum ihrer Eigenständigkeit? Die Antwort auf diese Fragen ist sehr bestimmend z. B. für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat.

Wenn nun grundsätzlich ein Abstand zwischen Heils- und Weltgeschichte besteht – und zwar nicht deswegen, weil diese durch und durch sündig wäre –, so ist damit noch keineswegs geklärt, ob nicht tatsächlich streckenweise ein Wirken, das an sich weltgeschichtlich ist, eingehen könne in die Heilsgeschichte.

Über die vorstehenden Fragen haben manche bedeutende Denker nachgedacht und geschrieben, die Liste reicht von Eusebius und Origines über Augustinus bis in die Neuzeit. Gottesgelehrte und Weltweise haben sich an den angedeuteten Problemen entzündet. Eine wichtige Studie aus der Gegenwart zum Thema bietet Jean Daniélou in seinem Buche: „Vom Geheimnis der Geschichte".[3]

[3] Stuttgart 1956, Schwabenverlag, 404 S. übersetzt von Peter Henrici. Ln. DM 12,50.

Im ersten Teile, „Fragen", wird vor allem das Grundsätzliche der Beziehungen zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte unter verschiedenen Aspekten beleuchtet, während im zweiten Teil die inneren Prinzipien und Kräfte der Heilsgeschichte entfaltet werden – ohne freilich den Blick auf die Gesamtgeschichte zu verlieren. Den dritten Teil, „Entscheidungen", könnte man vielleicht unter dem Titel: „Das innere Leben" oder „Die Früchte und Triebkräfte des Heilsgeschehens" genauer ausdeuten.

Ansatz und Leitgedanke der Studie sind erstlinig geschichtstheologisch, daher von der Heilsgeschichte her bestimmt. So ist die erste Frage: gibt es zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi eine echte Heilsgeschichte und was ist ihr Sinn? Gegen Karl Barth anerkennt Daniélou eine solche Geschichte. Sie zeigt sich in der Missionsaufgabe der Kirche, in der Entfaltung des Dogmas u. a. Dort, wo es sich um die Beziehung zwischen Kirche und Welt handelt, sucht Danielou eine mittlere Linie zu halten. Einerseits gibt er Karl Löwith und Herbert Butterfield[4] recht, wenn sie eine seichte optimistische Geschichtsdeutung ablehnen und vor allem einen Graben zwischen dem Wachstum des Reiches Gottes und dem profangeschichtlichen „Fortschritt" ziehen. Anderseits jedoch erscheint ihm die Kluft zu tief, die sie zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte aufwerfen. Daniélou würde sagen, die Weltgeschichte „habe zwar keinen Sinn in sich selbst, aber doch eine tiefere Bedeutung, weil sie in der Heilsgeschichte mit enthalten ist". „Die Geschichte der Staatswesen und der Ideen hat ihren Platz im Gesamtplan Gottes" (124). Heilsgeschichte wird also hier im Sinne von „Gesamtplan Gottes", der sowohl die Schöpfungs- als auch die Erlösungsordnung erfaßt, genommen. Zu ihm gehören alle historischen Kräfte, seien es aufbauende, seien es störende oder zerstörende. In einem engeren Sinne wird dann Heilsgeschichte offenbar aufgefaßt, wenn (41/42) gesagt wird: „... anderseits kann der irdische Staat auch in die Heilsgeschichte eingehen und von ihr aufgenommen werden". Der Verfasser legt hier Augustinus aus und meint: „Die Fürsten und Mächte dieser Welt können in den Gottesstaat eingehen ..." und verweist auf Augustin De catechic. rud. 37. Voraussetzung ist, daß sie ihre falschen Götter verlassen, Jesus Christus anerkennen und der Kirche den zeitlichen Frieden geben.

Diese Mitte, die Daniélou hält, müßte allerdings noch verdeutlicht und schärfer umgrenzt werden, damit sie als die rechte christliche Stellung zwischen Eusebius und Bossuet einerseits und dem Löwithschen Pessimismus anderseits sichtbar würde. Wie ist diese Mitte metaphysisch und theologisch, vom Menschen und von Gott her, näher zu begründen? Und wenn man zu bestimmen sucht, inwieweit der Weltgeschichte, sofern sie von der Kirchengeschichte unterschieden wird, ein Sinn zukomme, dürfte es nützlich sein, im Sinne Rankes zwischen einem vertikalen und einem horizontalen Geschichtssinn zu unterscheiden. Bei der vertikalen Sinndeutung wird der Geschichtsgang als Kette von Ereignissen unwichtig. Geschichte löste sich eigentlich in Augenblicke auf, die in ihrer Begegnung mit der Ewigkeit gemessen werden. Es kommt da nicht darauf an, an welchem Meilenstein der Geschichte ein Mensch steht, sondern nur darauf, wie er dem Anruf der sittlichen Forderung und der Gnade hier und jetzt antwortet. So stehen Job und Franz von Assisi, Perikles und Napoleon „gleichzeitig" da, d. h. in gleichem Bezug zum Maßstab der ewigen Werte und gleich weit entfernt und gleich nahe zum Angesichte des lebendigen Gottes. Diesen Vertikalsinn hat der Verfasser wohl im Auge, wo er sich mit dem Urteil Löwiths über Jakob Burckhardt beschäftigt (123).

Was indes den Menschen, der über Geschichte nachdenkt, vor allem plagt, ist die Frage nach dem Sinnzusammen-

[4] *Karl Löwith*, „Weltgeschichte und Heilsgeschehen", Stuttgart 1953. *Herbert Butterfield*, „Christentum und Geschichte", Stuttgart 1952.

hang auf der horizontalen Linie. Es ist gewiß wahr, erst der an der biblisch fundierten Heilsgeschichte geschulte Mensch stellt überhaupt eine solche Frage. Wer an eine ewige Wiederkehr des Gleichen glaubt wie die Griechen, fragt nicht so. Ein hellenischer Denker mochte wohl nach dem vertikalen Daseinssinn fragen – nach dem horizontalen Sinn kann erst dort geforscht werden, wo an Stelle des Kreislaufes die Konzeption der Entfaltung tritt. Das Menschheitsgeschehen in der Zeit wird als eine Ganzheit gesehen, dessen einzelne Abschnitte in einem organischen Verhältnis zueinander stehen. Es ist die Offenbarung, welche uns diese Sicht gelehrt hat, in dem sie uns den Vorentwurf der Heilsgeschichte und einige Umrisse ihres tatsächlichen Verlaufs schenkte. Vom Sündenfall im Paradies bis auf Christus erkennen wir eine stufenweise Entwicklung eines göttlichen Planes mit den Menschen. Jede Etappe im Vollzug dieses Planes ist bedeutungsvoll. Und wir sehen auch, wie an sich weltgeschichtliche Geschehnisse wie die Geschichte der hebräischen Wanderungen und Staatsgründung und das fernere Schicksal des Volkes Israel zugleich, ja in erster Linie heilsgeschichtlichen Rang hatten.

Von hier aus hat ein säkularisiertes Geschichtsdenken den fruchtbaren und doch auch wieder furchtbaren und folgeschweren Begriff des historischen Fortschritts übernommen, der in manchen Fällen verknüpft ist mit dem vorwärtsdrängenden Geist eines messianischen Sendungsbewußtseins. Voltaire, die Aufklärung, Hegel und eine verträumte Menschheitsromantik sind Beispiele dafür. Hier liegt der Ursprung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie. Karl Marx und seine Anhänger sind erfüllt von diesem verweltlichten Messianismus.

Im Alten Bund wird es deutlich, daß säkular-historisch faßbare Ereignisse zugleich Heilsgeschichte sind. Besteht diese Zuordnung auch im Neuen Bund? Wir haben schon gesehen, daß es zwischen Ankunft und Wiederkunft Christi durchaus noch eine christliche Geschichte gibt. Findet sich auch hier eine Zuordnung zwischen Gottes Heilswirken und profanem Geschehen? Eusebius und Bossuet haben es geglaubt. Konstantin war für den Bischof von Cäsarea wie ein zweiter König David, ja noch mehr. Daniélou und wir mit ihm lehnen eine solche Analogie ab. Anderseits darf es im Weltgeschehen keinen absoluten Doppelprozeß geben, als ob die eine Hälfte der Geschichte der Macht Gottes entglitten wäre. Daniélou hilft sich mit der Feststellung, daß der Gegensatz zwischen dem Gottesreich und dem weltlichen nicht radikal sei. Staat und Politik, Kultur und Geist können aus dem Welthaften eingehen in den Gottesstaat, wenn sie allen falschen Göttern abschwören. Und wie steht es mit jenen ganzen Bezirken der vor- und außerchristlichen Geschichte? Hier vor allem gilt, was der Verfasser als allgemeine Regel aufstellt, daß die Beziehungen zwischen den Ereignissen der Profangeschichte und dem Heilsgeschehen letztlich ein verborgenes Geheimnis bleiben (124).

Wie schon gesagt, wäre es wünschenswert, wenn in Daniélous Werk einerseits die geschichtstheologischen Grundlinien weiter ausgebaut, anderseits auf bestimmte Geschichtsabschnitte konkret angewandt würden. Das Verhältnis des Weltlichen zum Gottesstaat müßte stärker auf den theologischen Grundlagen sichtbar werden, ebenso das Verhältnis des naturhaft Religiösen zum Christlichen. Daniélou sagt: „Es ist möglich, daß es in der Welt große religiöse Persönlichkeiten auch außerhalb des Christentums gibt, es ist sogar sehr gut möglich, daß sich die größten religiösen Persönlichkeiten außerhalb des Christentums finden, aber das ist ohne jede Bedeutung; was zählt, ist der Gehorsam gegen das Wort Christi“ (134).

Man darf diesen geistvollen Satz nicht pressen, sonst wird er fragwürdig; denn zur echten religiösen Persönlichkeit gehört auch die demütige Ehrfurcht vor dem unergründlichen Geheimnis Gottes, und in dieser Haltung liegen keimhaft Glauben und Gehorsam gegen Christus.

G. Friedrich Klenk SJ

BESPRECHUNGEN

Begegnung mit Gott

Leclercq, Jacques: Begegnung mit Gott. Das göttliche Leben in uns. (Christliche Lebensgestaltung. Eine Moraltheologie. Band I) (254 S.) Luzern-München 1956, Rex-Verlag. DM 10,50.

Der bekannte Löwener Moraltheologe legt hier den ersten Band einer Moraltheologie für Laien vor, die im französischen Sprachgebiet starke Beachtung gefunden hat (der Übersetzung liegt die vierte Auflage zugrunde). Wie der Titel sagt, befaßt sich dieser Band mit dem göttlichen Leben im Menschen, also vornehmlich den drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, die eingehend beschrieben und für das Leben fruchtbar gemacht werden. Naturgemäß nimmt das Kapitel über die Liebe in ihrer Einheit von Gottes- und Nächstenliebe den größten Raum ein. Glaube, Hoffnung und Liebe sind für Leclercq nicht nur seinshaft gedachte Gnadengeschenke Gottes, sondern darüber hinaus lebendige Begegnung von Gott und Mensch. Damit überwindet er die Gefahr einer reinen Gebots- und Verbotsmoral. Die Pflichten des christlichen Lebens erscheinen nicht mehr nur als Erfüllung eines von außen auferlegten Gesetzes, sondern als Entfaltung des göttlichen Lebens in der Seele, als äußerer Ausdruck der vollkommenen Liebe, die Gottes Ruf in der Antwort des Menschen wachsen ließ. So entstand eine glückliche Zusammenschau der sonst oft in Dogmatik, Moral und Aszese getrennt behandelten Fragen, und der gläubige Leser findet viel Anregung zur Gestaltung seines christlichen Lebens. Gerade ob dieser Einheit von Lehre und Leben kann das Buch empfohlen werden. W. Seibel SJ

Benz, Richard: Die Legenda aurea des Jakobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt. (1027 S.) Heidelberg. Verlag Lambert Schneider. Auf Dünndruckpapier. Leinen DM 27,50.

Die Goldene Legende des Jakob de Voragine aus dem Predigerorden, die 1273 in lateinischer Sprache erschien, aber bald in die Volkssprachen übersetzt wurde, hat als *das* volkstümliche Erbauungsbuch das ganze Mittelalter beherrscht. Ihr Einfluß auf die mittelalterliche Kunst und Literatur ist unabsehbar, und es ist ein wahrer Jammer, daß unser Volk durch die Glaubensspaltung diesem wunderbaren, frommen Geschichtenbuch, das „ebenbürtig, ja überragend den weltlichen Volksbüchern jener Zeit zur Seite steht" (R. Benz), weithin entfremdet wurde. Es schildert die Heiligen nicht kritisch-biographisch, sondern durch eine Aneinanderreihung von bunten Bildern und erzählt bald kindlich einfältig, bald tiefsinnig, bald mit einer sichtlichen Freude am Fabulieren. All die vielen Bilder aber sind hineingestellt in den großen Heilszusammenhang, wie er im Liturgischen Jahr anschaubar wird.

R. Benz hat das Verdienst, das berühmte mittelalterliche Legendenbuch dem heutigen Leser in einer treuen, äußerst einfühlsamen, sich an die alten Übertragungen anlehnenden Text zugänglich gemacht zu haben. Seine Ausgabe war bereits 1917/21 bei Eugen Diederich erschienen; nun ist sie im Verlag von Lambert Schneider in der anheimelnden Alten Schwabacher Fraktur neu herausgekommen. Die Einleitung von R. Benz unterrichtet eingehend über Bedeutung und Entstehung des Werkes wie auch über seine weiteren Schicksale, die Übersetzungen, Umgestaltungen usw. Nur da, wo er die Entwicklung vom „christlichen Mythus zum Epos" darzustellen unternimmt, muß man mancherlei Fragezeichen anbringen. Das wird den Leser jedoch nicht hindern, sich mit Freude in die köstlichen alten Mären zu vertiefen, die ihn mitten in grauer Abstraktion wie eine bunte saftige Wiese anmuten werden. Es wachsen kuriose und heilsame Kräuter darauf.

F. Hillig SJ

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt mit einer Studie von Hans Urs von Balthasar. (453 S.) Köln 1956, Benziger. DM 19,80.

Mechthild von Magdeburg (1212—1283) gehört neben der heiligen Hildegard von Bingen und der heiligen Gertrud der Großen zu den bedeutendsten mystisch begnadeten Frauen des deutschen Mittelalters. Ihr „Fließendes Licht der Gottheit" ist der in dichterische Form gebrachte Niederschlag ihrer Schauungen. Die niederdeutsche Urschrift ist verlorengegangen; das Werk ist aber in einer treuen mittelhochdeutschen Übertragung auf uns gekommen. Im vorliegenden Band wird es zum ersten Mal in heutiger Sprache in einer vollständigen Ausgabe zugänglich gemacht, eine Arbeit, die längst fällig war. Übersetzung, Einführung und reichhaltige textkritische und inhaltliche Anmerkungen stammen von Margot Schmidt. Hans Urs von Balthasar steuerte eine Studie über Mechthilds kirchlichen Auftrag bei. So ist eine nach Form und Inhalt mustergültige Ausgabe zustande gekommen, die in gleicher Weise den Freund der Mystik wie den am Mittelalter Interessierten anspricht. Man wünschte sich von allen wichtigen Werken aus der Geschichte der christlichen Frömmigkeit ähnlich zuverlässige und gepflegte Ausgaben.

F. Hillig SJ

Camus, Jean Pierre: Vom Geist der Heiligkeit. Aus den Erinnerungen des Bischofs von Belley an den heiligen Franz von Sales. (XVIII, 297 S.) Mainz 1956, Matthias-Grünewald. Ln. DM 8,25.

J. P. Camus war als Bischof von Belley der Nachbarbischof des heiligen Franz von Sales. Er war ein begeisterter Verehrer des Heiligen und hat nach dessen Tod in dem sechsbändigen Werk „Der Geist des seligen Franz von Sales" niedergelegt, was er in einem langjährigen Umgang mit dem Bischof von Genf alles beobachtet und aus seinem Munde vernommen hatte. Dieses Werk, das dann auch gekürzt erschien, hat zweifellos viel dazu beigetragen, den heiligen Franz von Sales populär zu machen. Welcher Wert freilich dem Zeugnis des temperamentvollen Vielschreibers Camus beizumessen ist, der seinem heiligen Freund in manchem so unähnlich war, darüber gehen die Meinungen auseinander. Immerhin hat ihn H. Bremond gegen übertriebene Kritik in Schutz genommen. „Der Geist des seligen Franz von Sales" ist nun einmal ein klassisches Werk, und es ist zu begrüßen, wenn es in der vorliegenden gekürzten Ausgabe neu zugänglich gemacht wird; nur hätte man den ursprünglichen Titel beibehalten sollen. Das Vorwort von Ingeborg Klimmer ist ausgezeichnet. Zusammen mit dem angefügten ergreifenden Brief der heiligen Frau von Chantal über ihren geistlichen Vater hilft es, die Anekdoten des Bischofs von Belley in das Gesamtbild des Heiligen einzuordnen. F. Hillig SJ

Foucauld, Charles de: Der letzte Platz. Aufzeichnungen und Briefe. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Martha Gisi. Bändchen 8 der Sammlung „Sigillum". (94 S.) Einsiedeln, Johannes Verlag. Kart. in Glanzfolie DM 4,80.

Immer lebhafter wird auch im deutschen Raum das Interesse an Foucauld und der von ihm vorgelebten neuartigen Weise eines an Nazareth ausgerichteten Apostolates inmitten der modernen entchristlichten Welt. Die vorliegende Schrift, die das Biographische nur kurz streift, arbeitet die „Grundthemen seiner Gedankenwelt" heraus und trifft schon mit dem Titel sehr glücklich in das Innerste Foucaulds. Es folgt eine Auswahl aus seinen Aufzeichnungen und Briefen, die nach den Grundthemen geordnet ist und deren Fundstellen in einem Anhang sorgfältig nachgewiesen werden. So entsteht aus Foucaulds eigenen Worten ein knappes, eindringliches Bild seiner geistigen Welt und seines Auftrags. Die Schrift hat nicht zuletzt unsern Laienaposteln etwas zu sagen. Bei ihrer Aufteilung in kurze Abschnitte wird sie sich auch für meditatives Beten eignen. F. Hillig SJ

Lebret, L.-J. und Suavet, Th.: Der schwierige Alltag des Christen. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von Jakob David. (248 S.) Luzern 1956, Räber. Leinen DM 9,50.

Zwei französische Dominikaner haben in Zusammenarbeit mit vielen Priestern und Laien dieses Buch zusammengestellt, dem sie den Titel gaben: „Zur Verjüngung unserer Gewissenserforschung". Keine Theorie und keine „Literatur", sondern der nüchterne Versuch, den Christen und seine Gewissenserforschung aus den Wolken herunterzuholen und seinen wirklichen Pflichten und Aufgaben gegenüberzustellen, nicht zuletzt den mitmenschlichen und sozialen. Dabei wird ganz konkret z. B. die Lage der Hausfrau, des Arbeiters, des Arztes, des Priesters ins Auge gefaßt. Eine gründliche Kenntnis der Psychologie, der Soziologie und vor allem der realen Situationen des heutigen Lebens geben den Bildern dieses „Spiegels" eine ungemütliche Schärfe, die nur gelegentlich durch die Übersetzung abgeschwächt wird. Ein wirklich hilfreiches Werkbuch der Erziehung und Selbsterziehung, das aus pharisäischer Frömmelei in die freie Weite christlicher Sauberkeit und Verantwortung zu führen vermag.

F. Hillig SJ

Entscheidung. Eine Schriftenreihe, herausgegeben von Alfonso Pereira SJ. (30 bis 40 S.) Kevelaer, Butzon & Bercker. Das Heft DM —,50.

In dieser Schriftenreihe sind bisher erschienen: 1. W. Büchel, Wille, Wunder, Welt. Physikalisches Weltbild und christlicher Glaube. 2. A. Hartmann, Kirche und Freiheit. Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens. 3. O. v. Nell-Breuning, Welt im Umbruch. Gefährdung und Selbstbehauptung des Menschen. 4. G. A. Wetter, Ordnung ohne Freiheit. Der dialektische Materialismus. 5. H. Hirschmann, Unfehlbares Gewissen? Gewissen und Gewissensbildung. 6. O. Semmelroth, Was heißt Glauben? Wesen und Gestalt des christlichen Glaubens. 7. A. Brunner, Christentum ohne Zukunft? Religion in der Welt von heute und morgen. 8. O. Semmelroth, Warum Kirche? Anspruch und Sinn der katholischen Kirche. 9. J. A. Otto, Warum Mission? Weltmission heute — Weltkirche morgen. 10. A. Hartmann, Wem gehört das Kind? Elternrecht, Schule, Staat.

Wie schon die Titel der einzelnen Hefte zeigen, sollen aktuelle Fragen religiös-sittlicher Natur in dieser Schriftenreihe kurz, aber allgemeinverständlich behandelt werden. Die Hefte sind ausgezeichnet und können vor allem Schülern der mittleren und höheren Lehranstalten in die Hände gegeben, aber auch von Hochschülern mit Nutzen gelesen werden oder als Leitfaden für Besprechungen in Gruppen und Zirkeln

dienen. Jedes Heft gibt auch ein kurzes Verzeichnis weiterführender Literatur.

A. Brunner SJ

Theologie

Wikenhauser, Alfred: Einleitung in das Neue Testament. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. (XV und 441 S.) Freiburg 1956, Herder. Leinen DM 21,—.

Prof. Wikenhausers „Einleitung in das Neue Testament" fand bei ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1953 so viel Lob und Anerkennung, daß die zweite Auflage keiner Empfehlung bedarf. Zwar blieb der Text unverändert; doch berichten reiche Ergänzungen im Anhang über den neuesten Stand der Forschung. Dadurch behält das Werk seinen Rang als ausführlichste und modernste katholische Einführung in die Probleme der Einleitungswissenschaft, unentbehrlich für jede Arbeit am Neuen Testament.

W. Seibel SJ

Hoskyns, Edwyn und *Davey, Noel:* Das Rätsel des Neuen Testaments. Theologische Bücherei, Band 7. (199 S.) München 1957, Chr. Kaiser. Kart. DM 7,50.

Die hier vorliegende neue deutsche Ausgabe des seinerzeit berühmt gewordenen Buches ist nach dem letzten englischen Neudruck von 1951 gearbeitet, weicht aber nur unwesentlich von der ersten deutschen Übersetzung des Jahres 1938 ab. Die Herausgeber haben darauf verzichtet, die Ergebnisse der neueren Forschung einzuarbeiten. Sie sind überzeugt, daß das Buch noch heute seine Bedeutung besitzt, da es sich dem Kern der neutestamentlichen Botschaft zuwendet: Der Beziehung zwischen Jesus von Nazareth und der Urchristenheit.

In den Schriften des Neuen Testaments tritt uns das Leben Jesu immer schon in einer bestimmten Deutung entgegen. Es trägt über alles rein Menschliche hinaus die Züge des Messias und Gottessohnes, der den Anspruch erhebt, Erlöser der Welt und Heil der Menschheit zu sein. Erwächst nun diese Deutung aus dem Leben Jesu und seinem messianischem Bewußtsein selbst, oder entspringt sie den Bedürfnissen der Gemeinde und ihrer Theologie? „Ist der geschichtliche Jesus im Neuen Testament völlig verschwunden, oder bestimmt seine Geschichte alle unsere neutestamentlichen Zeugnisse?" (S. 58f.). Die Verfasser antworten: der Glaube der Urkirche ist in den Ereignissen des Lebens Jesu begründet, Jesus wußte sich als der Messias, und die Evangelisten entfalten nur das Gesetz, das Jesu Leben und Sterben von allem Anfang an bestimmte. Die Geschichte Jesu und die Theologie der Urkirche bilden eine untrennbare Einheit. Bis zu diesem Punkt vermag die historische Forschung zu führen. Alle weiteren Fragen überschreiten ihre Möglichkeiten. Sie vermag nicht zu klären, ob Jesu messianischer Anspruch und der darauf gründende Glaube der Kirche zu Recht bestehen. Sie kann nur den Stoff einsichtig machen, an dem sich Glaube und Unglaube scheiden. Hier beginnt das „Rätsel des Neuen Testaments".

Es gibt wenig andere Werke, die so prägnant, so überaus klar und verständlich die Ergebnisse einer über hundertjährigen kritischen Erforschung des Neuen Testaments zusammenfassen und sie auf die grundlegenden Fragen zurückführen. Die in der evangelischen Theologie sehr lebendige Diskussion um den „historischen Jesus", die Gemeindetheologie und die Entmythologisierung bestätigen die Dringlichkeit der hier behandelten Probleme. Mancher evangelische Theologe wird nicht ganz dieser Einheit von Jesu Botschaft und Theologie der Urkirche zustimmen. Die katholische Theologie traut der historischen Forschung auch ein Urteil über die Berechtigung des Anspruchs Jesu zu. Beide aber, die katholische und evangelische Theologie, stellt das Buch vor Fragen, die zu bedenken der Mühe wert ist.

W. Seibel SJ

Molin, Georg: Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer. (67 S.) Freiburg/München 1957, Karl Alber. Gebunden DM 6,20.

Über die Handschriftenfunde in den Höhlen von Chirbet Qumran am Toten Meer wurde in dieser Zeitschrift schon mehrmals berichtet (siehe zuletzt 160 [1957] 28—43). Die vorliegende Übersetzung gibt nun die Möglichkeit, einen Teil der Texte selbst kennenzulernen. Die Auswahl entstammt dem sogenannten Hymnenbuch, dessen Gesänge — vom Übersetzer als „hymnisch gehaltene Meditationen" gedeutet — ein lebendiges Bild von der Frömmigkeit und der theologischen Gedankenwelt der Gemeinde von Qumran geben. Eine ausführliche Einleitung unterrichtet über Eigenart und Bedeutung der Hymnen. Die Übersetzung ist flüssig und auch ohne ausgedehntes Fachwissen verständlich.

W. Seibel SJ

Luther-Jahrbuch 1957. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. Herausgegeben von Professor D. Franz Lau. (VIII u. 163 S.) Berlin 1957, Lutherisches Verlagshaus. Leinen DM 11,80.

Das Neuerscheinen des Luther-Jahrbuches nach einer Pause von 16 Jahren gehört zu den vielen Zeichen einer Bewegung, die man neulich eine „Renaissance der Luther-

forschung" genannt hat. Wie sehr sich dabei das Interesse den theologischen Anliegen Luthers zuwandte, zeigen schon die beiden ersten Aufsätze des Bandes, in denen man fast ein Programm für die kommenden Jahrgänge erblicken möchte: Ragnar Bring, Professor an der Universität Lund, behandelt „Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium" und Paul Althaus „Luthers Lehre von den beiden Reichen", Themen also, die gerade heute eine neue Aktualität gewonnen haben. Ragnar Brings Beitrag gibt zudem einen Einblick in die sehr lebendige Lutherforschung der skandinavischen Theologie. Die drei weiteren Aufsätze bringen speziellere Themen zur Sprache: Luthers Verhältnis zu Recht und Rechtswissenschaft (Hans Liermann, „Der unjuristische Luther"), Luthers Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Literatursprache (Heinz-Otto Burger, „Luther als Ereignis der Literaturgeschichte") und die geistigen Beziehungen, die von Luther zu Philipp Jakob Spener, dem Vater des lutherischen Pietismus, führen (Martin Schmidt, „Spener und Luther"). Die Auswahl der im Besprechungsteil behandelten Bücher ist, wie es im Vorwort heißt, ein „Ergebnis des Zufalls". Der Herausgeber möchte aber erreichen, daß alle bedeutsamen Neuerscheinungen durch eine Besprechung hervorgehoben werden. Zwei Bibliographien schließen den Band ab: eine stark auswählende, aber alles Wesentliche berücksichtigende für die Jahre 1940—1953 und eine zweite, vollständige des Jahres 1954. Die erste soll den Zeitraum überbrücken, in dem das Jahrbuch nicht erscheinen konnte. Die zweite wird in den kommenden Bänden Jahr für Jahr ihre Fortsetzung finden. Jeder, der weiß, wie schwierig die Literatur der letzten Jahre und Jahrzehnte zu überblicken ist, wird dem Herausgeber für diese nach Sachgebieten geordneten Bibliographien besonderen Dank wissen. Prof. Franz Lau, den die Luther-Gesellschaft als Herausgeber bestellt hat, hat hier ein Werk geschaffen, das auch dem Katholiken, der sich über die evangelische Lutherforschung unterrichten möchte, gute Dienste leistet.

W. Seibel SJ

Gruehn, Werner: Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. (590 S.) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/Westf. 1956. Leinen DM 30,—, kart. DM 27,90.

Verf. ist protestantischer Theologe und als Psychologe zugleich Geschäftsführer der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie. Die Eigenart seines Werkes läßt sich in drei Momenten zusammenfassen:

1. Nach einer kritischen Stellungnahme zu den verschiedenen mehr religionsgeschichtlichen und spekulativ bedingten Forschungsmethoden — z. B. eines Rudolf Otto und Friedrich Heiler — wird Weg und Bedeutung der *experimentellen* Religionspsychologie aufgezeigt. Der Leser wird mit allen bedeutenden Forschern dieser Richtung nicht nur bekannt, sondern erfährt auch deren wichtigste Forschungsergebnisse. Es seien nur einige Namen genannt: die Amerikaner William James und E. D. Starbuck, der Külpe-Schüler K. Girgensohn, H. Leitner als Schüler Felix Kruegers, A. Bolley als Schüler Lindworskys, G. Wunderle, M. Moers, J. H. Schultz, A. Bjerre u. a.

2. Wie schon der Titel sagt, beschränkt sich die gesamte Arbeit auf die Frömmigkeit der *Gegenwart*. Auch die einschlägigen katholischen Arbeiten werden gründlich besprochen. Die große Zurückhaltung gegenüber der katholischen Mystik ist dankbar anzuerkennen (S. 122). Denn wer die katholische Literatur und Theorie der Mystik kennt, wird manche Vorbehalte gegenüber den hier dargestellten mystischen Stufen und der Gesamtdeutung der Mystik machen, wie sie auf S. 122ff., 417f. und 430f. vorgelegt wird. Vielleicht wäre eine klarere Unterscheidung zwischen sogenannten mystischen Phänomenen und der gnadenhaft bedingten Mystik ratsam. Trotz dieser kritischen Einschränkung wird auch der katholische Leser aus der Fülle der Untersuchungsergebnisse reichste Anregung erhalten über: das Phänomen der religiösen Bekehrung, die Stufen des religiösen Bewußtseins, die Religiosität von Kindern und Jugendlichen ebenso wie die der Verbrecher, die Stagnation des religiösen Lebens, das Leben aus dem Glauben, Höhen und Tiefen sowie Arten des Gebetes, Sündenbewußtsein, Gottesferne, Aberglauben, Typen der Frömmigkeit, krankhafte und gemeinschaftliche Formen der Frömmigkeit. Dieses und anderes wird mit einer erstaunlichen Kenntnis von Einzelheiten kritisch durchgearbeitet. Wer sich von falschen Vorstellungen über das religiöse Leben der Gegenwart befreien will und sich als Seelsorger und Erzieher ein genaueres Bild davon zu machen sucht, wird hier reiches Material finden. Allerdings darf er nicht vor der Fülle des Stoffes kapitulieren. Der Anregungen sind so viele, daß die Gefahr besteht, sie in ihrer Eigengewichtigkeit nicht genug auszuwerten. Darum ist das Sachverzeichnis hier unentbehrlich.

3. Schließlich ist besonderer Wert darauf gelegt, das religiöse Leben des *Durchschnittsmenschen* und -christen zu verstehen. Die Vielgestaltigkeit ist hier weit größer, als man im allgemeinen annimmt. Eine kritische Frage sei erlaubt: Wie kommt es, daß in den acht Stufen des religiösen Erlebens (S 133ff.) der Kernakt der Religion, nämlich die Anbetung, so zurücksteht? Tritt Anbetung in der Durchschnittsfröm-

migkeit so selten auf? Oder wird Anbetung überhaupt erst in einer höheren Art der Frömmigkeit geübt, bzw. hat man ihr bei der Durchforschung noch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt? Oder wird hier eine Grenze der experimentellen Methode sichtbar? Ähnliches gilt auch für die Ausdeutung des Autoritätserlebnisses (S. 159). Ist das religiöse Autoritätserlebnis in dem Umfang, wie es Gruehn sieht, religiöser Ersatz? Gewiß ist die Gefahr der Veräußerlichung unverkennbar. Vielleicht überschätzt Gruehn aber die Erlebnisseite des religiösen Aktes. Das mag wiederum mit der Begrenzung zusammenhängen, die die rein experimentelle Methode auferlegt. Im übrigen jedoch zeigt Verf. sehr eindrucksvoll, wie im modernen Glaubensleben Echtes und Falsches gemischt sind; mit welchen Selbsttäuschungen und egoistischen Einseitigkeiten die Alltagsfrömmigkeit behaftet ist; wieviel unreife Gottesvorstellung und unfertiges Denken sich in das religiöse Leben und ins Gebet einmischt; daß Unglaube aus unerschüttertem Selbstbewußtsein erwächst; daß Aberglaube weit verbreiteter ist, als man durchweg annehmen möchte.

Trotz einiger Vorbehalte ist doch das Ganze als Beitrag zur Kenntnis der Breite des religiösen Lebens unserer Zeit ein unentbehrliches Standardwerk.

J. M. Hollenbach SJ

Cuttat, Jacques-Albert: Begegnung der Religionen. (84 S.) Einsiedeln 1956, Johannes Verlag. Brosch. DM 3,80.

In der dem Christentum bevorstehenden Auseinandersetzung mit den großen Religionen des Ostens wird das vorliegende Büchlein durch seine vornehme Haltung und durch sein religiöses Verständnis wertvolle Dienste leisten können. Der Vf. ist von einer großen Hochachtung für die höchsten Erscheinungen der östlichen Religionen erfüllt. Dies verführt ihn aber nicht zu einem Indifferentismus, der alle Religionen für gleich wahr hält, weil wir vom Göttlichen doch nichts wissen können. Klar wird der wesentliche Unterschied gesehen, der darin liegt, ob Gott als personhaft oder als unpersönlicher Weltgrund aufgefaßt wird. Die Personhaftigkeit Gottes, sein Anderssein als die Welt, das die innigste Nähe zu ihr erst ermöglicht, offenbart sich mit letzter Klarheit in der Menschwerdung, die von Gott her den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt, ohne ihn aufzuheben. Religiöse Begriffe, die für den an der Oberfläche haftenden Blick Gleiches oder Gleichwertiges zu bezeichnen scheinen, wie z. B. Agape und Bhakti, zeigen sich in ihrer wesentlichen Verschiedenheit. Die Religionen, die an einem unpersönlichen Gottesbegriff festhalten, können das Wertvolle der Religion des personhaften Gottes nicht in sich aufnehmen; denn die Offenbarung erschließt im Menschen neue, dem natürlichen Vermögen unerreichbare Dimensionen. Die Religion des personhaften Gottes hingegen hat Raum für alle echten religiösen Werte, die in ihr erfüllt werden. Aber auch das Christentum würde neue Möglichkeiten und Mächtigkeiten, vor allem der Sammlung und des Gebetslebens verwirklichen, wenn die östlichen Völker den Weg zu ihm fänden. Dieser Weg müßte ihnen allerdings durch echte Christen aus dem Westen öfter gezeigt werden, als es bisher geschah.

A. Brunner SJ

Geschichte

Kupisch, Karl: Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815—1945. (296 S.) Berlin 1955. Lettner Verlag. Ln. DM 9,80.

Was diesem Buche über den rein wissenschaftlichen Wert hinaus eine besondere Note des Zeitgemäßen verleiht, liegt in dem Umstand, daß es den Ereignissen der letzten Vergangenheit den aufhellenden und erklärenden Horizont gibt, den Blick durch das Fenster auf die vielfach verschlungenen Wege und Pfade, die zur Behausung — oder sollen wir sagen, der Unbehaustheit? — unserer Gegenwart geführt haben.

Eine Geschichte der deutschen evangelischen Kirche, die 130 Jahre umspannt und auf 296 S. dargeboten wird, kann natürlich nicht erschöpfend sein, will dies auch gar nicht. Schon der Untertitel bedarf einer einschränkenden Bemerkung: es ist vor allem die norddeutsch-preußische Geschichte, die zu Worte kommt. Was geboten wird, ist ein erster Rechenschaftsbericht, aber so ganz verschieden von kühler akademischer Geschichtsschreibung. Die evangelischen Kirchen Deutschlands haben wie die katholische einen Kampf auf Leben und Tod hinter sich. Der Atem dieses Ringens schlägt uns in Kupischs Darstellung, je mehr es der Hitlerzeit zu und je tiefer es in sie hineingeht, um so heißer entgegen.

Die ersten Kapitel über Idealismus und Romantik sind zugleich ein Stück allgemeiner deutscher Geistesgeschichte, zu deren vornehmsten Trägern damals eine bedeutende Zahl führender Protestanten gehörte. Nur daß eben ihre Tätigkeit und ihr Gedankengut vor allem in ihren innerevangelischen Folgen und Wirkungen und ihrem Verhältnis zu den reformatorischen Glaubensartikeln dargestellt wird. Eine besondere Eigenart zeigt der Pietismus mit seiner stark emotionalen Erfahrung des Religiösen. Er besagt einerseits neues religiöses Leben, anderseits eine Lockerung der strengen Orthodoxie. Und dann darf man eines

nicht vergessen: die deutschen evangelischen Kirchen hatten bis 1918 nicht die Möglichkeit, rein nach innerkirchlichen Lebensgesetzen zu leben. Sie waren durch den landesherrlichen Summepiskopat stark und eng mit dem Staate verbunden. Das konnte Schutz und Geborgenheit, aber auch Gefahr und Hemmung bedeuten. Eine namhafte Hemmung durch Staat und Monarchen zeigte sich z. B., als verschiedene hervorragende evangelische Männer versuchten, die brennend gewordene soziale Frage vom Christentum her sozialpolitisch zu lösen. Die Bindung an den Staat war mit Schuld daran, daß der Kirche die Arbeitermassen verlorengingen. Ebenso gefährlich konnte diese Bindung werden, wenn gewisse liberale und ungläubige Geistesströmungen auf dem Wege über die Regierung oder den Herrscher die Kirche zu erobern suchten.

Idealismus, Romantik, der neue Nationalismus, besonders angefacht durch die Einigungskriege unter Bismarck, wucherten auch auf dem Acker der Kirche und hatten die Tendenz, zu einer die alten Bekenntnisse verdrängenden Ersatzreligion zu verschmelzen. Dazu die Krise des Industrieproletariats. Die Lage der evangelischen Kirchen zu Beginn des ersten Weltkrieges war indessen je nach der Gegend sehr verschieden. In manchen norddeutschen Distrikten allerdings lag die Glaubenskrise offen zu Tage (133).

Nach dem ersten Weltkrieg begann der Neuaufbau als Volkskirche — nach fast vier Jahrhunderten fürstlicher Schutzherrschaft und staatlicher Bevormundung. Kein Wunder, daß viele Pastoren der alten Herrschaft und Herrlichkeit nachtrauerten und keine bejahende Einstellung zur Weimarer Republik fanden. Diese Haltung und die allgemeine bürgerlich-liberale und nationale Verdünnung der Glaubenssubstanz haben dann der Zersetzungsaktion des Nationalsozialismus als Einfallstor in die evangelischen Kirchen gedient. Aber mag das Versagen groß gewesen sein — Kupisch beschönigt nichts —, ergreifend groß sind auch die Zeugnisse kühner, ja heroischer Bewährung im unerbittlichen Vernichtungskrieg gegen Kirche und Christentum. Das christliche Gewissen hat auch in der dunkelsten Epoche der deutschen Geschichte nicht geschwiegen, sondern ist gegen die Allgewalt einer raffinierten Staatsmaschine aufgestanden für Glaubensfreiheit, Recht und Menschlichkeit. G. F. Klenk SJ

Schreiber, Georg: Deutschland und Österreich. (192 S.) Köln 1956, Böhlau-Verlag. DM 9,80.

Der als Politiker, Geschichtsprofessor, Volkskundler, Schriftsteller und Herausgeber von Sammlungen angesehene Verfasser faßt in dem Werk eine große Zahl persönlicher Erinnerungen zusammen, die zu bewahren in unserer schnellebigen Zeit nützlich ist. Hauptgegenstand ist die wissenschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit beider Länder. Am meisten befriedigen wohl den Leser die persönlichen Erinnerungen des Verfassers an Männer wie Redlich, Tangl, Schuschnigg u. a. Danach kommt der reiche Austausch der Professoren der beiden Länder für einzelne Fälle oder längere Zeit. Beide Länder haben in gleicher Weise durch den Nationalsozialismus gelitten und sind noch immer vom Kommunismus in ihrer Freiheit bedroht. Gelehrte beider Länder haben zusammengearbeitet bei der Herausgabe großer Werke, wie den Monumenta historica Germaniae, dem Thesaurus linguae latinae Schr. selbst hat die Begründung einer eigenen Kommission für Volkskunde angeregt, die ebenfalls in beiden Ländern sehr gut arbeitet. Hauptorte dieser Begegnung sind Wien und Salzburg. Jenes hat den Vorzug der alten Kaiserstadt, dieses den der eindrucksvollen Hochschulwochen. Schlesien und Tirol werden als alte kerndeutsche Länder mehrfach erwähnt, aber auch Spanien, der letzte Sitz des Kaiserhauses, der sowohl Einheit wie Spaltung brachte, durch Karl und Philipp. — So kann man dem Verfasser danken sowohl für die vielen Einzelheiten der neuesten Geschichte beider Länder wie für die zusammenfassende Schau der Weltgeschichte, die einem zu leicht entgeht.

E. Raitz v. Frentz SJ

Naturphilosophie

Schrödinger, Erwin: Die Natur und die Griechen. Kosmos und Physik. (rororo; 146 S.) Hamburg 1956, Rowohlt. Brosch. DM 1,90.

Das Studium der frühen griechischen Philosophie kann dazu mithelfen, die Grundlagenkrise der heutigen Physik zu überwinden. Deswegen gibt hier der bekannte Physiker eine gedrängte Übersicht ihrer Errungenschaften. Von ihnen her stammt die Ausschließung des Beobachters aus der Wissenschaft, auf der die klassische Physik sich aufbaute. Er muß wieder mit hineingenommen werden. — Uns scheint noch wichtiger für das Verständnis der Grundlagenkrise, daß man den Irrtum aufgeben muß, die Physik könne außer den quantitativen Verhältnissen etwas Eigentliches über den Stoff an sich aussagen, und daß deswegen Begriffe wie Welle, Korpuskel nicht wörtlich, sondern nur symbolisch zu nehmen sind, ohne daß wir je wissen können, was sie eigentlich bedeuten. Mit Recht sagt der Vf.: „Ich halte es für nötig, daß wir uns gegenüber den handgreiflichen Beweisen für die Existenz individueller einzelner Par-

tikel einen offenen Blick bewahren" (113). Allerdings liegt diese Begrenzung des Wertes von physikalischen Erkenntnissen nicht am Verstand und an seinen etwaigen apriorischen Formen, sondern an der Sinnlichkeit und ihrem Einfluß auf die Erkenntnis (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948, Kap. 27). A. Brunner SJ

Dessauer, Friedrich: Streit um die Technik. (472 S.) Frankfurt/M. 1956, Josef Knecht. Leinen DM 17,80.

Man kann vielleicht sagen, daß der Streit um Bedeutung, Wert und Sinn der Technik, der in der Atmosphäre des Zusammenbruchs nach dem zweiten Weltkrieg noch einmal aufflammte, heute beendet ist. Es ist zu offensichtlich geworden, daß wir nicht mehr auf die Technik verzichten oder sie einfachhin als böse und gottwidrig hinstellen können. Dessauer ist einer von denen, die ihr Lebenswerk der Erweckung dieses Verständnisses für die Technik widmeten; in diesem Buch, das gleichzeitig zum Teil eine Neuauflage seiner „Philosophie der Technik" darstellt, zieht er die Bilanz einer geistesgeschichtlichen Entwicklung. Grundlegend ist die Erarbeitung einer Wesensbestimmung der Technik als eines „realen Seins aus Ideen, durch finale Gestaltung und Bearbeitung, aus naturgegebenen Beständen". Von hier aus wird der Verflechtung der Technik in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur in ihrer vielfältigen Verästelung nachgegangen. Auch die religiösen und theologischen Aspekte werden berührt (Technik als Erfüllung des Schöpfungsauftrages, Technik und Urschuld), und einen breiten Raum nimmt die Wiedergabe der positiven und der negativ-unverständigen Stimmen im Streit um die Technik ein. An Brillanz der Ideen und Eleganz der Diktion kann sich das Buch schwerlich mit jener anschwellenden Literatur vergleichen, die sich als Analyse der geistigen Situation der Gegenwart gibt; es mußte geschrieben werden, weil ein Großteil unserer Kulturkritiker und -Philosophen zu der Technik als einem Grundphänomen unserer Gegenwart kein inneres Verhältnis zu finden vermochte.

W. Büchel SJ

Erzählungen und Romane

Hausenstein, Wilhelm: Onkel Vere, der Douglas oder die Geschichte eines Spleens (66 S.) Freiburg 1957, Karl Alber. DM 4,80.

Die liebenswürdige Gabe eines alten, zu hoher Reife des Urteils und des Gemütes gelangten Mannes erzählt von einem englischen Onkel der Familie, der in den Schwarzwald verschlagen wurde und ein eigenes Leben führte, was mit seinen Geheimnissen und Sonderbarkeiten die Phantasie des Knaben erregte, sein Mitgefühl erstarken ließ und so einen wahren bildenden Einfluß auf ihn ausübte. Das krause Dickicht der Lebensgewohnheiten des Douglas läßt aber doch den edlen Menschen ahnen, so wie Hausenstein selbst sich durch seine Darstellung ein Denkmal der eigenen Güte und Herzenstiefe gesetzt hat.

H. Becher SJ

Wedekind, Frank: Prosa, Dramen, Verse. (969 S.) München 1954, A. Langen u. G. Müller. DM 28,80.

Wedekind, Donald: Ultra montes. Roman. (263 S.) Zürich 1957, Werner Classen. Fr. 12,40.

Vierzig Jahre nach dem Tod Frank Wedekinds wird man sachlicher über den Autor urteilen können. Seine Verse, die weithin schon B. Brecht vorbereiten, seine wichtigsten Dramen, seine Novellen und seine theoretische Prosa zeigen einen Dichter, der im ganzen in der Gesellschaftskritik unterging. Mit realistischem Blick begabt, schon früh ohne Gott und ohne ein anderes Fundament als eine bis ins Wirklichkeitsfremde gehende Unbefangenheit, rieb er sich an den gesellschaftlichen Zuständen. An den festen Ordnungen, der Religion und der damals noch aufrechtstehenden Monarchie, sah er nur das Starre und Verhärtete. Er sah auch das Dämonische der untergründigen Kräfte. Mit bemerkenswerter Treffsicherheit suchte er sie zu entlarven. Wahrscheinlich war er der Auffassung, dadurch helfen und heilen zu können. Aber er erregte nur Skandale, fand aber — leider — nicht Gehör bei denen, die in allzugroßer Geruhsamkeit am Althergebrachten festhielten. Indes darf man sie nicht zu sehr tadeln, da sie glaubten, dadurch, daß sie das Gute vertraten, genug zu tun, um es zu erhalten, und sie von dem bis zum Zynismus gehenden satirischen Dichter keine Hilfe erwarten konnten. Die meisten Werke sind mittlerweile nur mehr Zeitdokumente, obwohl z. B. der Marquis von Keith, das Drama des literarischen Glücksritters, hie und da noch aufgeführt wird.

Die Erinnerung an Frank Wedekind ist deshalb notwendig, weil der Roman seines jüngeren, von ihm wohl nie ganz voll genommenen Bruders Donald nach fast fünfzig Jahren wieder aufgelegt wurde. Donald konvertierte und gibt in seinem Roman „Ultra montes" fast einen Bericht seiner eigenen Entwicklung und das Programm seines auf Religion und Kirche aufgebauten Lebens. Die Verführung durch den Reichtum und den Lebensgenuß und die an Nietzsche sich begeisternde Selbstüberhebung müssen überwunden werden durch eine gewissen-

hafte Erziehung der Jugend und ein echtes Christentum, dessen Mittelpunkt, „Ultra montes", in Rom liegt, das sich aber versöhnlich zu den anderen Konfessionen verhalten muß. Man kann sagen, daß vieles von dem, was uns heute bewegt, von Donald schon geahnt wurde. So kann der Roman jetzt erst in seiner ganzen Bedeutung erfaßt werden. Der etwas lehrhafte Stil, der aber auch bei Frank zu finden ist, stört allerdings, obwohl lebendige und realistische Frische ihm entgegenwirkt. Ein halbes Jahrhundert nach der Zeit der beiden Brüder hat sich die Waage des menschlichen Urteils zugunsten Donalds gesenkt, Frank wird zu leicht befunden. H. Becher SJ

Sanchez Silva, José Maria: Neue Geschichten von Marcelino. (72 S.) München 1957, Süddeutscher Verlag. DM 6,80.

Der große Erfolg seiner Legende von Marcelino pan y vino veranlaßte den Dichter, noch zwei Bändchen von Geschichten zu veröffentlichen, die einige Erlebnisse des Knaben vor seinem Tod und im Himmel festhalten. Aus ihnen hat der Übersetzer R. Specht einige ausgewählt, die mehr einem deutschen Gemüt zugänglich sind. Der einheitlich heitere Glanz der ersten Dichtung liegt nicht mehr so sehr auf diesen neuen Erzählungen. Aber dennoch werden die Freunde des Marcelino auch hier noch etwas Freude empfinden. H. Becher SJ

Stuart, Longan Henry: Nicht eher ruht das Herz. Roman. (446 S.) Bonn 1957, Bonner Buchgemeinde. DM 10,—.

Richard Fitzsimon, ein junger Ire, war zuerst im Jesuitenseminar in St. Omer, wurde dann Soldat, von Cromwell gefangengenommen und in eine zehnjährige Sklaverei nach Amerika geschickt. Hier wird er von einem rechtschaffenen Siedler erworben, der am Connecticut wohnt. Es kommt zu einer Liebe zwischen dessen verwitweten Tochter und Richard. Daraus entwickeln sich auch äußere Konflikte. Indianer überfallen die Siedlung, die den „Papisten" mißhandelt hatte. Richard selbst wird von P. Jogues und einigen christlichen Indianern befreit. Seine Frau wird von den Indianern schwer verwundet und stirbt in den Armen Richards, dem es gelingt, nach Europa zurückzufahren. Er kommt zum Priestertum und legt hier seine Lebensbeichte ab. Das ist die Geschichte, die mit dem 26. 2. 1652 angeblich beginnt und in einem altertümelnden, sehr der Rhetorik verpflichteten Stil geschrieben ist.

Es kommt dem Verfasser darauf an, die Wirrungen in einem Menschenherzen (und in mehreren) darzustellen, das, in tiefer und strenger Frömmigkeit erzogen, in Leiden erprobt, allmählich der Liebe anheimfällt, von ihr überwältigt wird, zwischen Liebe und Reue schwankt wie ein Kind, und zwar wie ein widerspenstiges Kind, und doch auch wieder männlich handelt. Inmitten einer Literatur, in der die naturhaften Leidenschaften wie etwas Selbstverständliches behandelt werden, in der Gott dem Sünder sozusagen alle Brücken baut, wenn er nur am Schluß zurückkehrt, mutet dieses keineswegs übertriebene, skrupulöse, bigotte Buch wie ein erratischer Block an, auf dem tief eingegraben die Worte stehen: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber . . ." Trotz der uns doch zuweilen schwer eingehenden barockrhetorischen Sprachgebärde gelingt es dem Verfasser, sowohl eine zutreffende Schilderung der Zeit und der Umstände zu geben wie sein eigentliches Ziel, die Erschütterung der Herzen, zu erreichen.

H. Becher SJ

Stifter, Adalbert: Studien, 2. Band. Herausgegeben von Max Stefl. (638 Seiten) Augsburg 1956, Adam Kraft. Ganzleinen DM 12,80, in Halbleder DM 16,50.

„Studie" ist ein bescheidener Titel. Damit bezeichnet die Kunstgeschichte die Vorübung zu einem größeren Werk, die Wissenschaft allgemein das Bemühen um die Lösung einer Teilfrage. Mit diesem anspruchslosen Wort bezeichnet Stifter seine ersten Erzählungen, die er veröffentlichte. Im Vorwort zum 1. Band seiner „Studien" bemerkt er: Auf Schriftstellertum mache das Vorliegende keinen Anspruch, nur eine heitere Stunde wolle er seinen Lesern bereiten und irgendein sittlich Schönes fördern helfen. Schon diese bescheidene Aussage des Dichters reizt dazu, nach seinen „Studien" zu greifen. In einer vielfach oberflächlich und formlos gewordenen Zeit leuchten diese geschliffenen Edelsteine deutscher Prosa in einem ganz neuen Glanz. Hier erlebt der Leser echte seelische Tiefe und vollendete sprachliche Form.

Der zweite nun vorliegende Band der „Studien" enthält sieben Meisternovellen: das erschütternde Schicksal des Juden „Abdias"; „Das alte Siegel" mit seiner Spannung von Ehre und Liebe; „Brigitta", das Leben eines ungeliebten, stolzen und endlich doch herzlich verzeihenden Menschen; „Der Hagestolz" mit seinem menschlichen Versagen und Neuanfangen; „Der Waldsteig", in dem ein Sonderling durch die Liebe eines frischen natürlichen Mädchens geheilt wird; „Der beschriebene Tännling", der die Liebe in ihrer höchsten irdischen Form zur Darstellung bringt, im Verzicht und der selbstlosen Hilfe für andere. Max Stefl in seiner bekannten sauberen Editionsarbeit legt uns den besten greifbaren Text vor. K. Michel SJ

Die Freiheit in der Kirche

JOHANNES B. HIRSCHMANN SJ

Das Gespräch über die Freiheit in der Kirche wird heute an vielen Stellen geführt, nicht immer in einer guten Atmosphäre. Manche haben Angst davor, vor allem es in der Öffentlichkeit zu führen. Das Wort von der Freiheit, meinen sie, ist so leicht mißverständlich. Um solche Mißverständnisse abzuschirmen, bedürfe es sozusagen im gleichen Atemzug der Versicherung, daß selbstverständlich nicht die Freiheit im Sinne der Willkür gemeint sei, nicht eine schrankenlose Freiheit, nicht eine Freiheit, die im Gegensatz stehe zu Bindungen, Traditionen, Ordnungen, Institutionen, Autoritäten — als ob nicht jedes einzelne auch dieser Worte ebenso dem Mißverständnis ausgesetzt, ebenso abschirmungsbedürftig wäre! Das Wort von der Freiheit, meinen sie, besonders von der Freiheit in der Kirche, werde so leicht mißbraucht; es verdecke gar leicht eine innere Aufsässigkeit, mancherlei Formen des Ressentiments, zumal des laikalen oder antiklerikalen; es rieche so leicht nach Individualismus und Subjektivismus, wenn nicht gar nach einem protestantisierenden Kirchenbegriff — wiederum als ob nicht hinter dem Schweigen über die Freiheit, hinter der Angst, von ihr zu reden, sich genau so schlimme Dinge verstecken könnten! Die Rede von der Freiheit in der Kirche, so befürchten manche, gefährde gar leicht die Einheit der Gläubigen in dieser Welt, in der die streitende Kirche unter dem lebensnotwendigen Gesetz der Disziplin jeder Streitmacht stehe — wiederum als ob nicht beim Schweigen über die Freiheit, und das gerade heute nach der Fülle falscher und einseitiger Einheitsparolen, der rechte Sinn und die rechte Gestalt der Einheit in der Kirche gefährdet werden könnten! Allzu leicht, so befürchten andere, schleiche sich auch in die Rede von der Freiheit, zumal in die Forderung nach der Freiheit das Gift des „Liberalismus" in das kirchliche Denken und Handeln — als ob nicht die Gefahr des Liberalismus ebenso wüchse, wenn es den „Liberalen" überlassen bleibt, allein groß von der Freiheit zu denken, zu reden und sich immer wieder zu ihr zu bekennen! Dann erscheint es geradezu als unglaubwürdig, wenn ausgerechnet die Kirche als Verkünderin und Hüterin der Freiheit, nicht nur der Freiheit für sich, nicht nur der Freiheit der Menschen im weltlichen Bereich auf Grund ihrer erlösenden Botschaft, sondern auch als Verkünderin der Freiheit in ihr selbst auftritt.

Wir sollten diesen Eindruck einer gewissen Unfreiheit in der Kirche bei manchen, bei allzu vielen ihrer Glieder heute weder leugnen noch bagatellisieren noch rasch und robust darüber hinweggehen. Dafür sind die Ausdrucksformen und Auswirkungen dieses Eindrucks viel zu bedeutsam für die

Lebendigkeit unseres Glaubens und die werbende Kraft unseres apostolischen Zeugnisses.

Diese Unfreiheit äußert sich etwa in dem verbreiteten Fehlen des Muts, die sogenannten „heißen Eisen" unseres Apostolates anzugehen. Solche „heiße Eisen" gibt es in Fülle. Sie häufen sich, wo die Veränderung der äußeren Bedingungen des Wirkens der Kirche in der Welt zu einer Überprüfung ihrer bisherigen Haltungen und ihrer bisherigen Arbeitsformen drängt. Gewiß, es gibt eine falsche Kapitulation vor der Macht falscher Tatsachen. Es gibt aber auch ein falsches Festhalten an überfällig gewordenen Formen, das die Kontinuität des echten Geistes gefährdet.

So hat sich z. B. das Verhältnis der katholischen Kirche zu den evangelischen Christen heute mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß die Entwicklung ihres Glaubensverständnisses, ihres Verhältnisses zu den irdischen Ordnungen, besonders zu Gesellschaft und Staat, aber auch die Entwicklung unseres eigenen Glaubensverständnisses, unseres eigenen Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft und der neuen äußeren Bedingungen unseres Zusammenlebens in den letzten Jahrzehnten neue Formen der Zusammenarbeit möglich und notwendig gemacht hat. In der Entfaltung dieser Formen zeigen wir katholische Christen nicht selten eine eigentümliche Befangenheit und Angst. — Oder nehmen wir das Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien in Deutschland. Das Verhältnis der Katholiken zur CDU ist nicht das gleiche wie zum alten Zentrum oder zur Bayerischen Volkspartei. Die breitere Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken, auch mit Menschen, die uns weltanschaulich recht fernstehen, hat zumal bei dem Trend zum Zweiparteiensystem Fragen aufgeworfen, denen wir uns heute stellen müssen. Die sozialdemokratische und die liberale Partei von heute sind nicht mehr, was sie in den zwanziger Jahren waren, und ihre weltanschauliche Programmatik ist augenscheinlich in Fluß. Wir brauchen eine differenziertere Stellungnahme der Katholiken zu diesen Entwicklungen und dürfen die ausgiebige Diskussion der damit aufgeworfenen Fragen nicht Außenstehenden und unzulänglichen Konventikeln überlassen. Die Diskussion über Programm und Form der Arbeit der Kirche in den gewerkschaftlichen Raum hinein gehört ebenso hierher wie die Diskussion über die Frage, in welcher Form und in welchem Umfang in der Vergangenheit bewährte Bildungseinrichtungen oder Rechtsregelungen zwischen Staat und Kirche heute beibehalten oder weiter entwickelt werden müssen. Auch die Frage des Verhältnisses der verschiedenen Organisationsprinzipien und -formen der katholischen Kräfte im heutigen Deutschland, etwa des Verhältnisses der Verbände zu der diözesanen und pfarrlichen Arbeit, ist nicht frei von empfindlichen Stellen, die trotz der Dringlichkeit ihrer Behandlung nicht recht angegangen werden. Die Beispiele lassen sich mehren.

Die Folge dieser unter uns verbreiteten Unfreiheit im Angehen all dieser Fragen belastet nicht nur die verantwortungsfrohe Initiative, den Mut zu jenem Risiko, das unvermeidlich ist, wo immer sich echtes Leben meldet; sie

führt auch zu der Gefahr einer oberflächlichen diplomatischen oder politischen Abglättung der Gegensätze und ihrer Verdrängung mit all deren krankhaften Folgen. Sie macht die Christen anfällig gegenüber jenem von unserm Herrn selbst verurteilten, dem heutigen Zeitgeist so gemäßen Sicherheitskomplex und verschiebt das Schwergewicht unserer Aktion von der geistigen Leistung starker Persönlichkeiten und lebendiger Bewegungen auf ein möglichst reibungsloses Funktionieren von Organisationen und Apparaten. Es besteht die Gefahr, daß dabei die Systeme der Koordination stärker werden als die Lebendigkeit dessen, was zu koordinieren wäre. Der im weltlichen Bereich so oft beobachtete circulus vitiosus, daß die Müdigkeit der freien Kräfte die Verantwortung den Funktionären überläßt und daß deren zunehmender Einfluß immer weniger wirkliche Mitarbeiter anzusprechen vermag, schleicht sich auch hie und da in Formen der kirchlichen Arbeit ein. In Verbindung damit wächst die unkritische Haltung gegenüber den objektiven Schwächen und Gefahren unserer eigenen Position. An die Stelle geistiger Entscheidungen, die in echtem Ringen geistiger Kräfte vorbereitet und ausgetragen werden, tritt der willenshafte Kurzschluß, der, indem er den Knoten zerhaut, statt ihn zu lösen, weder der differenzierten Wirklichkeit, die wir christlich zu meistern haben, noch unsern Gegnern gerecht wird. Allzu leicht drängt sich dabei der „Praktiker" vor und überspielt die langsame, geduldige Arbeit der Theorie, auf die Dauer natürlich zum Schaden der Praxis. —

Dazu verkümmert in solchen Zeiten auch leicht die Fähigkeit und die Pflege der der Kirche in all ihren Gliedern unentbehrlichen brüderlichen Zurechtweisung. Die angestaute Unlust an Fehlern und Schwächen in der Kirche entlädt sich entweder in kleinsten Kreisen, deren Atmosphäre in gefährlicher Weise dem Stil des öffentlichen Sichgebens widerspricht — bis zur Gefahr seiner Unglaubwürdigkeit — oder in einer kurzsichtigen Flucht in die Öffentlichkeit (etwa in der Form der „offenen Briefe", die keine Briefe mehr sind und deren Offenheit durch die Einbeziehung der anonymen Öffentlichkeit das Gespräch zwischen Partnern mit neuen Elementen der Unfreiheit belastet).

* * *

All dies zeigt eine Schwäche unseres Glaubens. Denn zweifellos steht solche Unfreiheit im Widerspruch zum Geist des Evangeliums. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor. 3, 17); „zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal. 5, 1); „zur Freiheit, Brüder, seid ihr berufen" (Gal. 5, 13).

Die christliche Freiheit ist ein entscheidendes Geschenk des Heiligen Geistes an die Glieder des geheimnisvollen Leibes des Herrn. Sie ist die Teilnahme an seinem Königtum, an seiner Unabhängigkeit gegenüber den Elementen der Welt und der Knechtschaft unter ihren Fürsten. Sie tritt an die Stelle der unfreien Religiosität des Alten Testamentes, deren Ausdrucksformen im Gesetz mitbestimmt waren durch die Herrschaft der Sünde, diese ist nicht nur Mißbrauch, sondern zugleich Verlust der wahren Freiheit. Das

Personsein in der Kirche, das die Taufe vermittelt, ist ein Inbegriff von Freiheiten des Kindes — nicht des Knechtes — Gottes. Diese Freiheit schließt nicht nur das negative Element der Überwindung von Sünde, Tod und Teufel in sich; ihr positiver Gehalt ist die innere Mächtigkeit der christlichen Person zur Verwirklichung ihres gottgewollten Beitrags zum Aufbau des Reiches Gottes in dieser Welt. Was für den Menschen selbst göttlicher Auftrag ist, das erschließt dem Christen sein Glaube; dieser ist die innere Aufhellung der Wirklichkeit, in der der Mensch steht, vom Lichte Gottes aus und zugleich ein Impuls zum Handeln aus dem Licht. Welche Stellung in der Kirche und in der Welt als Glied der Kirche jeder einzelne Christ hat, das ist ihm grundsätzlich durch den göttlichen Lebensgrund der Kirche, den Heiligen Geist, von innen her erschlossen.

Gewiß geschieht die gnadenhafte Vorbereitung und Sicherung dieses Glaubens durch die Vermittlung des kirchlichen Lehramtes und die Erfüllung des Glaubens durch das Zeugnis in der Welt in Unterordnung unter das Hirtenamt der Kirche. Aber sowohl die Tätigkeit des Lehramtes, die dem Glauben vorausgeht und ihn vor Irrtum schützt, wie die Tätigkeit des Hirtenamtes, die das äußere Leben der Christen in dieser Welt innerkirchlich ordnet, steht im Dienst dieser Freiheit des Glaubens der Kinder Gottes: in ihr herrscht Christus als König über die Welt. Das Leben aus dem Glauben als Zeugnis der Christen in dieser Welt ist darum bei aller Unterordnung des Gläubigen unter das Lehr- und Hirtenamt der Kirche doch seiner Natur nach keine bloße „Exekutive" oder „Ausgliederung" des Apostolates der Träger dieser Gewalt. Recht und Freiheit dieses Lebens wie die Verantwortung zum Zeugnis sind mit der Taufe selbst gegeben und werden nicht durch Hoheitsakte der kirchlichen Amtsgewalt verliehen. Lehr- und Leitungsgewalt bleiben somit der Freiheit der Christen verpflichtet. Sie finden sie vor. Sie dienen ihrer Reinerhaltung und ihrem geordneten Vollzug in dieser Welt. Der gleiche Geist, der in ihnen am Werk ist, ist jedem Christen unmittelbar gegeben, wenn auch zu anderer Form des Apostolates.

Es ist eindrucksvoll in der Apostelgeschichte nachzulesen, daß die erste Verkündigung des kirchlichen Lehramts, die Pfingstpredigt des heiligen Petrus, gerade diese unmittelbare Geistmitteilung an alle Gläubigen zum Gegenstand hat: „Hier ereignet sich, was durch den Propheten Joel vorausgesagt wurde: das wird geschehen am Ende der Tage, spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch ... über meine Knechte und Mägde will ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen" (Apg. 2, 16—18). „Jedem wird die Offenbarung des Geistes zunutzen gegeben. Dem einen verleiht der Geist das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Erkenntnis gemäß demselben Geist. Einem andern den Glauben in demselben Geist, einem andern die Gabe, zu heilen in dem einen Geist, einem andern machtvoll wirkende Kräfte ... dieses alles aber bewirkt ein und derselbe Geist, der einem jeden zuteilt, wie er will" (1 Kor. 12, 7—11). In dieser Geistunmittelbarkeit, in dieser inneren geistgewirkten Helle, in diesem geistgewirkten Auftrag

liegt der Grund für die Selbständigkeit der christlichen Entscheidung. Schon in der alttestamentlichen Prophetie erscheint sie als ein charakteristischer Zug des Neuen Bundes, und der Hebräerbrief weist hin auf die Weissagung des Jeremias: „Dies ist der Bund, den ich mit dem Hause Israel nach diesen Tagen schließen werde, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihren Sinn legen und in ihr Herz schreiben ... keiner soll seinen Mitbürger, keiner seinen Bruder lehren und ihm sagen müssen: erkenne den Herrn! Denn alle werden mich erkennen, vom Kleinsten unter ihnen bis zum Größten" (Jer. 31, 34; Hebr. 8, 10—11).

Die Tradition der katholischen Frömmigkeit unterstellt darum mit Recht eine persönliche Führung des Lebens aller Gläubigen durch den Heiligen Geist. Sie sieht einen der entscheidendsten Dienste dieser geistlichen Führung darin, den Gläubigen zu einer persönlichen Erkenntnis des göttlichen Willens zu führen. So gibt der heilige Ignatius von Loyola in seinen „Geistlichen Übungen" dem Exerzitienmeister den Rat: „Der Exerzitienmeister darf den Exerzitanden nicht mehr zur Armut oder zu einem Versprechen zu bewegen suchen als zu deren Gegenteil, noch auch mehr zu einem Stande oder einer Lebensweise als zu einer andern. Denn obgleich wir außerhalb der Übungen erlaubter- und verdienstlicherweise alle, die dazu wahrscheinlich befähigt sind, bewegen können, die Enthaltsamkeit, die Jungfräulichkeit, den Ordensstand und jede Art von evangelischer Vollkommenheit zu erwählen, so ist es doch während solcher geistlicher Übungen *angemessener und viel besser,* daß man den göttlichen Willen suche und daß der Schöpfer und Herr *selbst sich der ihm ergebenen Seele mitteile,* sie zu seiner Liebe und zu seinem Lobpreis an sich ziehe und *sie auf jenem Wege leite, auf dem sie ihm fürderhin besser dienen kann.* Deshalb soll der Exerzitienmeister sich weder zur einen noch zur andern Seite wenden oder hinneigen, sondern, einer Waage gleich, sich in der Mitte halten und den Schöpfer mit dem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn unmittelbar verkehren lassen" (Geistliche Übungen, Vorbemerkung 15). — Das Gesagte gilt zweifellos nicht nur von den genannten, sondern von allen anderen wichtigen Entscheidungen über die Form des christlichen Zeugnisses, das ein Christ zu geben hat. Ignatius befürchtet nicht, daß die Anerkennung der persönlichen Entscheidungsfreiheit hier zu grundsätzlichen Konflikten mit der Autorität führe; er ist überzeugt, „daß in Christus unserm Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unsrer Seelen leitet und lenkt; denn durch denselben Geist, unsern Herrn, der die zehn Gebote gab, wird auch unsere heilige Mutter, die Kirche, gelenkt und geleitet" (ebd., Regeln über die kirchliche Gesinnung 13).

* * *

In der ehrfürchtigen Anerkennung der Wirksamkeit des Geistes in den Trägern des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes durch die Gläubigen und in der ehrfürchtigen Anerkennung des Wirkens des gleichen Geistes in der inne-

ren Führung aller einzelnen Gläubigen bei ihren religiös bedeutsamen Entscheidungen durch die Träger kirchlicher Ämter liegt das Geheimnis der Überwindung vieler der oben genannten Konflikte. Das Vertrauen auf die Wirksamkeit des Geistes im einzelnen Gläubigen bewahrt den Träger des kirchlichen Amtes vor jenem „Verantwortungskomplex", der das Tun und Lassen des Gläubigen mit allzu hemmenden Sicherungsklauseln der Abhängigkeit von sich umgibt. Ebenso bewahrt das Vertrauen auf die Wirksamkeit des Geistes im Amtsträger bei der Ausübung der Lehr- und Hirtengewalt den Gläubigen davor, in der päpstlichen und bischöflichen Weisung und Führung eine ungebührliche Bevormundung und Einschränkung der eigenen Mündigkeit zu sehen, der mit Berufung auf das persönliche Gewissen zu begegnen sei. Gerade hier zeigt sich, daß die christliche Freiheit in beiden jene übermäßige Angst überwindet, die sowohl als Angst vor dem Wagnis der Freiheit wie als Angst vor dem Mißbrauch der Autorität nur Kleingläubigkeit und Kleinmut sein kann. Sie überschätzt das Menschliche in der Kirche ebenso wie sie das Göttliche in ihr unterschätzt.

Im Vertrauen auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes gründet auch das Vertrauen von Kirchenführung und Gefolgschaft zueinander. Dabei muß uns die Überzeugung, daß die Wahrheit es ist, die uns frei macht, auch den Mut geben, offen über die Grenzen der Leitungsgewalt und der Gehorsamspflicht zu sprechen — und zwar sowohl grundsätzlich wie konkret. Denn diese Grenzen gibt es; wir sind vor ihrer Überschreitung im Evangelium vielfach gewarnt. Trotzdem gibt es auch diese Grenzüberschreitungen, und dies nicht nur in der Vergangenheit. (Gewiß ist es von rückwärts her leichter, festzustellen, welche Entscheidungen richtig, welche falsch waren. Aber solche Feststellungen sind doch auch in einem bestimmten Umfang für die Gegenwart möglich.) Was in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie zu lesen steht über die Verpflichtung der nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit ergehenden Äußerungen des päpstlichen oder bischöflichen Lehramtes, über den Unterschied dieser Verpflichtung von der unfehlbarer Lehräußerungen, über die Grenzen dieser Verpflichtung und die Freiheiten, die sie offen läßt: dies zu wissen, ist heute ein berechtigtes Anliegen eines großen Kreises von Gläubigen. Selbst die Gefahr des Mißbrauchs darf uns nicht dazu verleiten, hier die kirchliche Lehre verkürzt zu verkünden. - Das gleiche gilt von der Lehre über Sinn, Grundlagen und Grenzen der kirchlichen Hirtengewalt. Die Gefahr, daß Mißverständnis oder Mißbrauch der Lehre von der Freiheit gelegentlich die Disziplin in unseren Reihen antasten könne, darf uns nicht dazu verführen, Fehlbares zu behandeln, als ob es unfehlbar wäre; begrenzt Verpflichtendes darzustellen, als ob es unbegrenzt verpflichtete; Freiheiten nicht auszuwerten — „weil es gefährlich ist" —, auch wenn ein begründeter Anlaß ihren Gebrauch verlangte. Noch weniger dürfen Entscheidungen der Gläubigen, die im Rahmen einer echten Möglichkeit bleiben, ohne hinreichenden Grund in ihrer Rechtgläubigkeit oder Kirchlichkeit verdächtigt werden. Solches Verhalten wäre eine Gefahr für den rechten Glauben und den rechten

kirchlichen Sinn; ist doch die christliche Freiheit selbst ein Gegenstand des Glaubens und ein entscheidender Wert des kirchlichen Lebens.

Die Theologen müssen sich bei der Beurteilung der verpflichtenden Qualifikation einer lehr- oder hirtenamtlichen Entscheidung genau an die Kriterien halten, die das kirchliche Recht und die Tradition — hierin selbst eine Ordnung der Freiheit — dafür aufgestellt haben. Ausdrücklich verurteilt die Kirche die theologische Zensur einer andern Meinung über dieses von ihr selbst eingehaltene Maß hinaus. Dieses behutsame Vorgehen genügt manchem nicht, der gern in solchen Äußerungen Waffen sucht, mit denen er seinen Gegner vernichtend treffen könne. Das aber ist ausgesprochener Mißbrauch der kirchlichen Autorität und religiös-sittlich unbedingt zu verwerfen. Es ist eine Sünde gegen die dieser Autorität selbst geschuldete Ehrfurcht — nicht nur ihre Verkürzung schadet ihr, auch die Übertreibung!

* * *

Nicht nur die Ehrfurcht vor dem gemeinsamen Geist im kirchlichen Amt und im Glauben des Getauften, auch die in diesem gleichen Geist beiden mitgeteilte Kraft der göttlichen Liebe vermag die Freiheit zu schützen. Amtsträger und einfache Gläubige stehen ja nicht nur im Verhältnis von Vorgesetzten und Untergebenen zueinander, sondern auch in dem von Brüdern in Christus. Ja, dieses Verhältnis, das sich unmittelbar aus dem gemeinsamen Getauftsein ergibt, ist sogar fundamentaler als der Unterschied auf Grund des Amtes. Die Pflege dieser Brüderlichkeit beweist sich besonders bei jenen Entscheidungen des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes, die tief in Fragen des natürlichen Sittengesetzes und der innerweltlichen Zusammenhänge hineinreichen, in denen die Gläubigen leben. Gewiß wäre es falsch zu glauben, nur Aussagen oder Anweisungen der kirchlichen Hierarchie im unmittelbaren Bereich der geoffenbarten religiös-sittlichen Wahrheiten seien für die Gläubigen verpflichtend. Es gehört durchaus zu der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes, auch Fragen des natürlichen Sittengesetzes in seinen Auswirkungen in alle Bereiche des menschlichen Lebens hinein — in den familiären, in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen, in den kulturellen und politischen verbindlich zu entscheiden. Es gehört durchaus zur Zuständigkeit des kirchlichen Hirtenamtes, um der Reinerhaltung und Fruchtbarkeit des religiösen Lebens willen in diese Bereiche des menschlichen Lebens hinein Anweisungen zu geben, auch wenn diese nicht schon durch die Natur der Sache selbst gegeben sind. Die Verbindlichkeit solcher Entscheidungen hängt für den Gläubigen nicht letztlich von der Richtigkeit oder Falschheit der Beurteilung jener natürlichen Wahrheiten oder Tatsachen ab, die, menschlich gesprochen, die Entscheidung des Amtsträgers bestimmen, sondern von jenem Beistand des Heiligen Geistes, der bei solchen Äußerungen des kirchlichen Amtes auch dann verheißen ist, wenn es nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit sprechen will oder kann. Gerade bei solchen Entscheidungen

aber verpflichten die Ehrfurcht vor dem Walten des Heiligen Geistes im eigenen Amt und die Natur der Sache den Träger des Amtes, in gewissenhaftem vorbereitendem Studium jene Grundsatzfragen und jene Tatsachen zu prüfen, ohne deren richtige Beurteilung die Entscheidung der Gefahr des Irrtums ausgesetzt ist. Hier besteht Möglichkeit, ja sogar Recht und Pflicht aller in diesem Bereich des grundsätzlichen und tatsächlichen Wissens sachverständigeren Gläubigen, die Tätigkeit des Lehr- und Hirtenamtes zu unterstützen. Diese ständige Zusammenarbeit, dieser Austausch zwischen den Gläubigen und den Amtsträgern ist besonders dann wichtig, wenn es entweder um ganz neu aufgeworfene Fragen geht oder um solche, deren Entscheidung das Wirken der Gläubigen in der Welt tief erfaßt. Gerade hier kann es sein, daß eine Gruppe von Gläubigen die Träger des kirchlichen Amtes angesichts der noch bestehenden Meinungsverschiedenheiten unter den Katholiken zu einer bestimmten Entscheidung drängt. Es kann aber durchaus ein Gebot der Klugheit sein, eine solche Entscheidung noch nicht zu treffen und so die Freiheit der Gläubigen aufrechtzuerhalten. Wo dies geschieht, ist es nicht notwendig, daß sich der Träger des Amtes gleich positiv zu den Alternativen äußert, die den Gläubigen offen bleiben. Aber das gemeinsame Band der Liebe, das alle umschlingt, verlangt in solchen Fällen von allen, daß sie den, der andere Wege geht als sie selbst, um seiner Inanspruchnahme der Freiheit willen nicht verdächtigen, daß sie vielmehr positiv das Recht solcher Freiheit anerkennen. Hier gilt das Wort: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas".[1]

Schließlich zeigt sich in diesem Zusammenhang die rechte christliche Freiheit auch im rechten Verständnis des kirchlichen Gehorsams. Was von der natürlichen sittlichen Tugend des Gehorsams gilt, das gilt vom kirchlichen Gehorsam in gesteigertem Maße: die übernatürliche Freiheit vollendet die natürliche. Der Gehorsame aber ist in seinem Gehorsam frei — das ist eine der entscheidendsten Aussagen der natürlichen Ethik. Nur als freier Gehorsam ist der Gehorsam eine sittliche Leistung, nicht als bloß äußerer Vollzug eines den Menschen erreichenden äußeren Befehls. Echt ist der Gehorsam nur, wenn dem zum Gehorsam Aufgeforderten durchaus das Recht der Prüfung gegeben ist, ob tatsächlich ein echter Befehl vorliegt, und zwar im Rahmen der Zuständigkeit des Befehlenden. Diese Zuständigkeit kann auch von kirchlichen Stellen einmal überschritten werden. Dann ist es nicht unkirchlich, den Gehorsam zu verweigern. — Es liegt ebenfalls in der Natur der Ausübung obrigkeitlicher Gewalt, daß sie nicht immer die Situation dessen, den sie anspricht, so restlos überschaut wie der zum Gehorsam Aufgeforderte selbst. Es gehört zum traditionellen Lehrgut der katholischen Moraltheologie, daß der zum Gehorsam Aufgeforderte die Möglichkeit, ja das Recht und unter Umständen sogar die Pflicht hat, nicht im Sinn der Weisung zu han-

[1] Dieser Satz findet sich zuerst bei protestantischen Theologen des 17. Jahrhunderts, vgl. *Gustav Krüger,* in: Theol. Studien und Kritiken 100 (Gotha 1927) 154—163.

deln, wenn er nach reiflicher Überlegung zur Überzeugung kommt, daß der Befehlende, in seine Sicht der Situation hineingestellt, seinen Befehl nicht aufrechterhielte. Auch dieses Lehrstück der katholischen Sittenlehre ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand gesteigerter Beachtung der Moraltheologen gewesen. Sie haben darauf hingewiesen, daß der Anwendungsbereich dieses Grundsatzes weiter ist als manche wegen der Gefahr des Mißbrauchs hier offensichtlich überängstliche Autoren der letzten Jahrhunderte zugeben wollten. Auch dieses Lehrstück darf den Gläubigen nicht vorenthalten werden.

Erst recht ist auch in der Kirche die Möglichkeit gegeben, unter Umständen einmal den kirchlichen Vorgesetzten zu widersprechen, wenn es sich um offensichtliche Fehlentscheidungen oder Fehlhandlungen handelt. Das biblische Beispiel vom Widerspruch, den der heilige Paulus gegenüber dem heiligen Petrus erhob, ist in der Kirchengeschichte immer wieder nachgeahmt worden, von Heiligen und von Nicht-Heiligen. Der heilige Thomas hat das Recht zu dieser „correctio" in einer eigenen quaestio bejaht (Sentenzenkommentar 4 dist XIX q 2, Summa theologica 2, 2 q 33). Selbstverständlich müssen gerade bei dieser Form der brüderlichen Zurechtweisung die Gesetze des „ordo caritatis" gewahrt bleiben, die die Heilige Schrift selbst aufstellt: Vor der öffentlichen Zurechtweisung muß die private stehen, und auch diese hat in jenen Formen der Ehrfurcht zu geschehen, die dem hohen Amt der Träger kirchlicher Lehrgewalt und Hirtengewalt gebühren. In dieser Beziehung sind die Spielregeln der demokratischen Meinungsfreiheit und der Freiheit zu ihrer Äußerung nicht ohne weiteres auf die Kirche zu übertragen. Denn in einer Demokratie können solche Rechte der Kritik durchaus öffentliche Rechte des souveränen Staatsvolkes sein. In der Kirche aber ist das Kirchenvolk nicht der Souverän.

* * *

Das führt uns zur Betrachtung einer Reihe von Fragen nach der Freiheit in der Kirche, die mit ihrer hierarchischen Struktur zusammenhängen. Diese ist göttlichen Rechtes und darum von allen Gläubigen anzuerkennen. Sie macht aber nicht alles Leben in der Kirche, auch nicht alles organisierte Leben in ihr zu einer Ausgliederung ihrer Hierarchie. Es ist unmittelbar einleuchtend, daß etwa die Rechte von Mann und Frau in der christlichen Ehe, die Rechte der Eltern und Kinder in der christlichen Familie, die echte Zellen kirchlichen Lebens sind, nicht auf amtskirchliche Beauftragung zurückgehen. Ist die Familie auch ein Glied in der kirchlichen Gemeinde, so geht sie doch in ihrem, auch religiösen, Eigenleben nicht in diesem Verhältnis auf. Sie hat einen echten Freiheitsbereich ihres religiösen Lebens, und die Gemeinde muß diesen Bereich anerkennen, ja, die Gemeindearbeit muß der Entfaltung dieses Freiheitsbereichs zu dienen bereit sein. Mit Recht hat Pius XII. in seiner Ansprache an die Kardinäle vom Februar 1946 darauf hingewiesen, daß das Subsidiaritätsprinzip, jenes oberste sozialphilosophische Prinzip der ergänzenden Dienstleistung der umfassenderen Gemeinschaften an die kleineren,

auch für die Kirche selbst gilt (vgl. AAS 38 [1946] 144ff. und diese Zeitschrift Bd. 160 [1957] 252).

Es gilt in gewissem Umfang auch für die Gemeinde. Das Leben in der Gemeinde erschöpft sich nicht in der Verwirklichung jener Rechte und Pflichten, in denen der Träger des Pfarramtes einem bestimmten Teil von Gläubigen in bestimmten Bereichen ihres religiösen Lebens zugeordnet ist. Über dieses sozusagen „Amtliche" hinaus ist die Pfarrgemeinde tatsächlich auch ein Geflecht vielfacher freier brüderlicher Gemeinschaftsformen des religiösen Lebens. Gerade bei uns in Deutschland besitzen viele Gemeinden diesen Charakter. Um so wichtiger ist, daß sich der Seelsorger bewußt ist, daß bei dieser Wirklichkeit gemeinschaftlichen Lebens vieles in Freiheit vereinbart und geordnet werden muß. Seine amtliche Stellung als Pfarrer auf Grund des kirchlichen Rechtes gibt ihm nicht ohne weiteres eine von der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt abgeleitete Ordnungsmacht in der Fülle des freien Gemeinschaftslebens seiner Gemeinde. Manche neuere deutsche Diözesansynoden versuchen, das werdende neue Gebilde der kirchlichen Gemeinde auch juridisch neu zu fassen. Wenn in diesem Rahmen den einfachen Gemeindemitgliedern und ihren Vertretern Rechte der Mitbestimmung gegeben werden, so ist das kein Durchbrechen des hierarchischen Prinzips in der Kirche. Gerade in der Entfaltung der religiösen Freiheit des Familienlebens wie der Freiheitsrechte der Gläubigen in der Gemeinde liegt eine ausbaufähige und heute auch weithin im Ausbau begriffene Verwirklichung der innerkirchlichen Freiheit.

Auch in der Kirche gibt es so etwas wie einen freien gesellschaftlichen oder genossenschaftlichen Bereich. Die Grundlagen seines Ausbaus sind einmal das schon genannte Wirken des Heiligen Geistes in den einzelnen Gläubigen, dann deren Koalitionsrecht, das auch im kirchlichen Raum gilt. Liest man die Lebensbeschreibungen vieler Gründer katholischer Organisationen und Institutionen im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auch bei ihnen, ebenso wie bei vielen Ordensstiftern in der Geschichte der Kirche, der Heilige Geist am Werk war. Wenn auch die Kirche die Organisation dieser Vereinigungen in ihrem Recht vielfach ordnet, so werden sie dadurch nicht zu Ausgliederungen der hierarchischen Ordnung der Kirche selbst, der sie selbstverständlich in mannigfacher Weise verpflichtet bleiben. Das Maß, in dem die kirchliche Hierarchie in diesen Organisationen selbst Verantwortung übernimmt, ist sehr unterschiedlich. Es wechselt auch nach Völkern und Zeiten. Bei uns in Deutschland trägt die Entwicklung weitgehend freiheitliche Züge, die amtskirchliche Einflußnahme tritt zunächst stark zurück. So ist bei uns ein Jahrhundert lang das katholische Verbandsleben eine überzeugende Verwirklichung innerkirchlicher Freiheit gewesen. Die Verfolgung des Nationalsozialismus hat eine große Zahl der Verbände veranlaßt, ihren Charakter stärker in die Richtung amtskirchlicher Struktur zu ändern. So nimmt seit dieser Zeit der Umfang der Organisationen mit unmittelbarer, weitgehend

amtskirchlicher Einflußnahme zu. Der Wegfall der nationalsozialistischen Unterdrückung nach 1945, die Notwendigkeit einer Kontinuität der kirchlichen Arbeit anderseits machen die Entwicklung nach 1945 etwas kompliziert. Gewisse Übertreibungen des Pfarr- und Diözesanprinzips meldeten sich hie und da ebenso zu Wort wie Unklarheiten über die Bindung, in der auch die freien katholischen Organisationen zum kirchlichen Hirtenamt stehen. Bei manchen von diesen Organisationen geht aus dem Statut selbst nicht klar hervor, ob sie freie katholische Organisationen oder ausgesprochen kirchliche Organisationen mit qualifizierter Verantwortung der kirchlichen Hierarchie sind; bei einigen scheint diese Unklarheit sogar nicht ungern gesehen.

Die Freiheit im kirchlichen Leben verlangt neben den amtskirchlichen Organisationen der katholischen Aktion im eigentlichen Sinn, die zu ihrer Arbeit ausdrücklich von der kirchlichen Hierarchie ermächtigt sind, auch freiere Formen des organisierten Apostolates der Gläubigen. Die Ordnung der Zusammenarbeit beider Formen ist dem deutschen Katholizismus der Nachkriegszeit nicht leicht gefallen und auch heute noch nicht restlos gelungen. Aber gerade in den Schwierigkeiten dieser Ordnung spiegelt sich der berechtigte Wille, den Raum der Freiheit in der Kirche nicht über das Maß des Notwendigen einzuschränken. Solange das gelingt, ist zu erwarten, daß breite Kreise der Gläubigen verantwortlich das kirchliche Leben mittragen.

Mit diesen freien katholischen Organisationen, die eine unmittelbar religiöse Aufgabe — wenn auch vielleicht im Raum der Welt — anstreben und darum im Raum der Kirche stehen, sind jene Organisationen von Katholiken nicht zu verwechseln, die sich unmittelbar zu gesellschaftlichen, kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Gruppen zusammenschließen, aber so, daß sie ihre Mitglieder nur aus dem Kreis von Katholiken nehmen. Solche Organisationen stehen unmittelbar im Rahmen der Gesellschaft. Es ist eine der dringlichsten Aufgaben der deutschen Katholiken, dazu beizutragen, daß das gesellschaftliche Bild unseres Volkes eine reiche Fülle von Formen und Gestalten aufweist. Eine reich gegliederte freie Gesellschaft ist eine unerläßliche Voraussetzung für einen geordneten Staat und ein Schutz gegenüber einer etatistischen Ausweitung seiner Funktionen. Es kann durchaus sinnvoll sein, solche freie gesellschaftlichen Gebilde unter Glaubensgenossen zu schaffen. Gerade in solchen Organisationen erwachsen der Kirche wertvolle Ansatzpunkte für die Verwirklichung ihres Auftrags in der menschlichen Gesellschaft. Schließlich werden aber neben diesen gesellschaftlichen Organisationen von Katholiken andere möglich und notwendig sein, in denen Katholiken mit Nichtkatholiken zusammenarbeiten. Es ist klar, daß in den letztgenannten Organisationen die Einflußnahme des kirchlichen Amtes am geringsten bleiben, der verantwortliche Freiheitsbereich der Gläubigen am größten sein wird. Gewiß unterstehen auch sie in ihren religiös-sittlichen Entscheidungen innerhalb dieser Verbände der kirchlichen Lehr- und Weisungsgewalt; doch erstreckt sich diese Autorität der kirchlichen Hierarchie nur auf die einzelnen Mitglieder, nicht unmittelbar auf die Organisationen

als solche. Das gleiche gilt von der vorhin genannten Gruppe. Die Kirche selbst wird sich hier auf die grundsätzliche Beeinflussung beschränken. In welchem Maß die freien katholischen Organisationen ihr Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie über das notwendige Maß der Unterordnung unter die kirchliche Lehr- und Hirtengewalt hinaus gestalten, ist eine Frage ihrer frei zu bestimmenden Statuten. Es ist selbstverständlich, daß um der Wahrung der Einheit der kirchlichen Arbeit willen die kirchliche Hierarchie jene Formen der Koordination der in der Kirche stehenden Gruppen schaffen oder approbieren kann, die der geschichtlichen Wirklichkeit und der Sachgerechtigkeit entsprechen.

Bei all diesen Fragen geht es nicht nur um Organisationsprobleme, sondern auch darum, im sozialen Erscheinungsbild der Kirche in der Welt jene Freiheit sichtbar werden zu lassen, die ihrem geisterfüllten Wesen entspricht und die allein die Kirche in unsern Tagen instand setzt, Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft zu sein, deren Ordnung die der Freiheit ist.

Harzreise im Winter

GERHARD MÖBUS

In der Morgenfrühe des 29. November 1777 machte sich Goethe auf und begann den Ausritt, der unter dem Namen der Harzreise im Winter bekannt geworden ist. Der Dichter nennt sie zwei Tage zuvor im Tagebuch die heimliche Reise. Sie wird zumeist erwähnt, wenn es darum geht, das Gedicht zu erklären, das „Harzreise im Winter" heißt. Goethe selbst ließ sie Jahrzehnte später (1821) als eine Zweckreise erscheinen, die ihn in die Bergwerke bei Clausthal und nach Wernigerode zu Plessing führen sollte. Widersprüche in dieser Darstellung der Winterreise weisen darauf hin, wie sehr sie Deutung einer Dichtung in später Sicht und Spiegelung ist. In Wahrheit hat die Winterreise ihren Ursprung in der Tiefe eines Seelenzustandes, wie ihn ein Satz des Briefes erschließt, den Goethe im Augenblick des Aufbruchs für Frau v. Stein niederschreibt: „Ich bin in wunderbar dunkler Verwirrung meiner Gedanken." Und die Briefe an Charlotte von Stein sowie die gleichzeitigen Eintragungen ins Tagebuch zeigen, daß die Harzreise im Winter im Leben Goethes ein *inneres Ereignis* erster Ordnung gewesen ist.

Welcher Art dieses innere Ereignis ist und wohin die Reise innerlich führt, eröffnen die Lebenszeugnisse aufs eindrucksvollste. Der Reisende sagt von sich unter dem 6. 12. 1777: „Mir ists eine sonderbare Empfindung, unbekannt in der Welt herumzuziehen, es ist mir, als wenn ich mein Verhältnis zu den

Menschen und Sachen weit wahrer fühlte. Ich heiße Weber, bin ein Maler, habe Jura studiert, oder ein Reisender überhaupt, betrage mich höflich gegen jedermann, und bin überall wohl aufgenommen. Mit Frauens hab ich noch gar nichts zu schaffen gehabt. Eine reine Ruh und Sicherheit umgibt mich, bisher ist mir noch alles zu Glück geschlagen, die Luft hellt sich aus, es wird diese Nacht sehr frieren." Goethe hat also diese Reise begonnen wie die berühmtere Italienreise, unter fremdem Namen, und er hat auch weiterhin Beruf und Herkunft sorgfältig geheim gehalten.

Damit tritt zugleich eine veränderte Einstellung zu Welt und Menschen in den Vordergrund. So heißt es (4. 12. 1777): „Wie sehr ich wieder, auf diesem dunklen Zug, Liebe zu der Klasse von Menschen gekriegt habe, die man die niedre nennt, die aber gewiß für Gott die höchste ist. Da sind doch alle Tugenden beisammen, Beschränktheit, Genügsamkeit, grader Sinn, Treue, Freude über das leidlichste Gute, Harmlosigkeit, Dulden, Ausharren in un — —, ich will mich nicht in Ausrufen verlieren." Und am 9. 12. 77: „Es ist gar schön. Der Nebel legt sich in leichte Schneewolken zusammen, die Sonne sieht durch, und der Schnee über alles macht wieder das Gefühl von Fröhlichkeit. In meiner Verkappung seh ich täglich, wie leicht es ist, ein Schelm zu sein, und wieviel Vorteile einer, der sich im Augenblick verleugnet, über die Selbstigkeit der Menschen gewinnen kann. Niemand macht mir mehr Freude als die Hundsfütter, die ich nun so ganz vor mir gewähren und ihre Rolle gemächlich ausspielen lasse. Den Nutzen aber, den das auf meinen phantastischen Sinn hat, mit lauter Menschen umzugehn, die ein bestimmtes, einfaches, daurendes, wichtiges Geschäft haben, ist unsäglich. Es ist wie ein kaltes Bad, das einen aus einer bürgerlich wollüstigen Abspannung wieder zu einem neuen kräftigen Leben zusammenzieht." Die Gestimmtheit im Verhältnis zu den Menschen mag wechseln, so daß einmal der Ton einer liebenden Bewunderung für den einfachen Menschen vorherrscht, dann die leise spottende Überlegenheit des Versteckspielens hervortritt. Die Grundstimmung ist doch die einer fortschreitenden inneren Verwandlung: sie mutet Goethe selbst an wie ein Klimawechsel; dann wie die Belebung nach einem kalten Bad. Es ist ihm, als fühle er sein Verhältnis zu den Menschen und Sachen weit wahrer; er fühlt sich von einer reinen Ruhe und Sicherheit beseelt. Die Beruhigung findet ihren Ausdruck auch in der Notiz des Tagebuchs (8. 12. 77): unendlich geschlafen. Der innere Widerspruch gegen diesen Zustand, in dem die Bindung an die Weimarer Welt wirksam wird, ist in dem Geständnis ausgesprochen (7. 12): „Nur die Einsamkeit will mir doch nicht recht, ich habs sonst besser gekonnt, bei euch verwöhn ich mich, ich möchte doch in manchen Stunden wieder zu Hause sein." Indessen ist der Zug zur Einsamkeit in seiner Seele mächtiger, und es wird ihm immer freier und fröhlicher zumute, je weiter ihn die Reise fortführt.

Wohin diese Reise, die äußerlich eine Entfernung aus der gewohnten Gesellschaft darstellt, innerlich führt, in welche Landschaft der Seele, erschließen die Briefe vom 9., 10. und 11. Dezember. In ihnen heißt es: „d. 9. Dez.

Abends Altenau. Was die Unruhe ist, die in mir stickt, mag ich nicht untersuchen, auch nicht untersucht haben. Wenn ich so allein bin erkenn ich mich recht wieder, wie ich in meiner ersten Jugend war, da ich so ganz allein unter der Welt umhertrieb. Die Menschen kommen mir noch ebenso vor, nur macht ich heute eine Betrachtung. Solang ich im Druck lebte, solang niemand für das, was in mir auf und abstieg, einig Gefühl hatte, vielmehr, wie's geschieht, die Menschen erst mich nicht achteten, dann wegen einiger widerrennender Sonderbarkeiten scheel ansahen, hatte ich mit aller Lauterkeit meines Herzens eine Menge falscher, schiefer Prätensionen — Es läßt sich nicht so sagen, ich müßte ins Detail gehen — da war ich elend, gedrückt, verstümmelt, wie Sie wollen. Jetzt ists kurios, besonders die Tage her in der freiwilligen Entäußerung, was da für Lieblichkeit, für Glück drinne steckt...

Liebes Gold, ich habe an keinem Orte Ruh, ich habe mich tiefer ins Gebirg gesenkt, und will morgen von da in seltsame Gegenden streifen, wenn ich einen Führer durch den Schnee finde...

Es ist eben um die Zeit, wenig Tage auf ab, daß ich vor neun Jahren krank zum Tode war, meine Mutter schlug damals in der äußersten Not ihres Herzens ihre Bibel auf und fand, wie sie mir nachher erzählt hat: Man wird wiederum Weinberge pflanzen an den Bergen Samariä, pflanzen wird man und dazu pfeifen. Sie fand für den Augenblick Trost, und in der Folge manche Freude an dem Spruche.

Sie sehn, was für Zeug mir durcheinander einfällt.

Daß ich jetzt um und in Bergwerken lebe, werden Sie vielleicht schon erraten haben. Gestern, Liebste, hat mir das Schicksal wieder ein groß Kompliment gemacht. Der Geschworne war einen Schritt vor mir von einem Stück Gebirg zu Boden geschlagen; da er ein sehr robuster Mann war, so stemmte er sich, da es auf ihn fiel, daß es sich in mehr Stücken auseinander brach und an ihm hinabrutschte; es überwältigte ihn aber doch, und ich glaubte, es würde ihm wenigstens die Füße sehr beschädigt haben, es ging aber so hin. Einen Augenblick später so stund ich an dem Fleck, denn es war eben vor einem Ort, den er mir zeigen wollte, und meine schwanke Person hätt es gleich niedergedrückt, und mit der völligen Last gequetscht. Es war immer ein Stück von fünf, sechs Zentnern. Also daß ihre Liebe bei mir bleibe, und die Liebe der Götter."

Im Brief vom nächsten Tag heißt es dann: „Nachts gegen 7. Was soll ich vom Herren sagen mit Federspulen, was für ein Lied soll ich von ihm singen? Im Augenblick, wo mir alle Prose zur Poesie und alle Poesie zur Prose wird. Es ist schon nicht möglich, mit der Lippe zu sagen, was mir widerfahren ist, wie soll ichs mit dem spitzen Ding hervorbringen. Liebe Frau, mit mir verfährt Gott wie mit seinen alten Heiligen, und ich weiß nicht, woher mir's kommt. Wenn ich zum Befestigungszeichen bitte, daß möge das Fell trocken sein und die Tenne naß, so ists so, und umgekehrt auch, und mehr als alles die übermütterliche Leitung zu meinen Wünschen. Das Ziel meines Verlangens ist erreicht, es hängt an vielen Fäden, und viele Fäden hingen davon.

Sie wissen, wie symbolisch mein Dasein ist — — Und die Demut, die sich die Götter zu verherrlichen einen Spaß machen, und die Hingegebenheit von Augenblick zu Augenblick, die ich habe, und die vollste Erfüllung meiner Hoffnungen.

Ich will Ihnen entdecken: sagen Sie's niemand: daß meine Reise auf den Harz war, daß ich wünschte, den Brocken zu besteigen, und nun, Liebste, bin ich heut oben gewesen, ganz natürlich, ob mirs schon seit acht Tagen alle Leute als unmöglich versichern. Aber das *Wie,* von allem, das Warum, soll aufgehoben sein, wenn ich Sie wiedersehe. Wie gerne schrieb ich jetzt nicht.

Ich sagte: ich hab einen Wunsch für den Vollmond. — Nun, Liebste, tret ich vor die Tür hinaus, da liegt der Brocken im hohen, herrlichen Mondschein über den Fichten vor mir, und ich war oben heut und habe auf dem Teufels Altar meinem Gott den liebsten Dank geopfert. Ich will die Namen ausfüllen der Orte. Jetzt bin ich auf dem sogenannten Torfhause, eines Försters Wohnung zwei Stunden vom Brocken."

Wie der Aufstieg vor sich gegangen war, berichtet der Brief vom nächsten Tage: „Heut früh bin ich vom Torfhause über die Altenau wieder zurück und habe Ihnen viel erzählt unterwegs, o, ich bin ein gesprächiger Mensch, wenn ich allein bin.

Nur ein Wort zur Erinnerung. Wie ich gestern zum Torfhause kam, saß der Förster bei seinem Morgenschluck in Hemdsärmeln, und diskursive redete ich vom Brocken, und er versicherte mir die Unmöglichkeit, hinauf zu gehn, und wie oft er sommers oben gewesen wäre und wie leichtfertig es wäre, jetzt es zu versuchen — Die Berge waren im Nebel, man sah nichts, und so sagt er, ists auch jetzt oben, nicht drei Schritte vorwärts können Sie sehn. Und wer nicht alle Tritte weiß ppp. Da saß ich mit schwerem Herzen, mit halben Gedanken, wie ich zurückkehren wollte. Und ich kam mir vor wie der König, den der Prophet mit dem Bogen schlagen heißt und der zu wenig schlägt. Ich war still und bat die Götter, das Herz dieses Menschen zu wenden und das Wetter, und war still. So sagt er zu mir: nun können Sie den Brocken sehn; ich trat ans Fenster, und er lag vor mir klar wie mein Gesicht im Spiegel, da ging mir das Herz auf und ich rief: Und ich sollte nicht hinaufkommen! Haben Sie keinen Knecht, niemanden? Und er sagte: ich will mit Ihnen gehn. — — Ich habe ein Zeichen ins Fenster geschnitten zum Zeugnis meiner Freudentränen, und wärs nicht an Sie, hielt ich's für Sünde, es zu schreiben. Ich habs nicht geglaubt bis auf der obersten Klippe. Alle Nebel lagen unten, und oben war herrliche Klarheit und heute Nacht bis früh war er im Mondschein sichtbar und finster und finster auch in der Morgendämmrung, da ich aufbrach. Adieu. Morgen geh ich von hier weg. Sie hören nun aus andren Gegenden von mir . . ."

Das Tagebuch fügt dem hinzu: „d. 10. früh nach dem Torfhause. Einviertel nach Zehn auf den Brocken. Einviertel nach Eins droben; heitrer, herrlicher Tag, rings die ganze Welt in Wolken und Nebel, oben alles heiter. *Was* ist der Mensch, daß du sein *gedenkest.* Um Viere wieder zurück . . ."

Überschaut man das Ganze, so heben sich die Umrisse einer Seelenlandschaft ab, wie sie in dieser Weise beim Weimarer Goethe nirgendwo sonst mehr zu Tage kommt. Der Brief aus Altenau (9. 12. 77) beschreibt das seelische Geschehen Zug um Zug. Goethe fühlt sich von innerer Unruhe ergriffen; ihr Ursprung wird offenbar: „Wenn ich so allein bin, erkenn ich mich recht wieder, wie ich in meiner ersten Jugend war, da ich so ganz allein unter der Welt umhertrieb." Der Weg, der ihn äußerlich von Weimar fortführt, führt Goethe innerlich zu sich selbst hin; er tritt aber sich selbst gegenüber in einer Begegnung mit der Gestalt seiner Jugend: die Einsamkeit seiner Reise beschwört ihm die Einsamkeit seiner Jugend. Die Lauterkeit seines Herzens hatte ihm damals wegen der Anmaßung und der Ansprüche, die dem Jugendlichen eigen sind, nicht die rechte Frucht getragen; jetzt wird er mit Überraschung inne, was für Lieblichkeit und Glück in der Einsamkeit liegt, die er nun als freiwillige Entäußerung auf sich nimmt. In der Seelenstimmung dieser Wiederbegegnung mit der eigenen Jugend steigt die Erinnerung an das Erlebnis auf, von dem die Sätze berichten: „Es ist eben um die Zeit, wenig Tage auf ab, daß ich vor neun Jahren krank zum Tode war; meine Mutter schlug damals in der äußersten Not ihres Herzens ihre Bibel auf und fand, wie sie mir nachher erzählt hat: Man wird wiederum Weinberge pflanzen an den Bergen Samariä, pflanzen wird man und dazu pfeifen." Das war in der schweren Krankheit geschehen, die Goethe nach seiner Rückkehr aus Leipzig zum Entsetzen seiner Angehörigen niedergeworfen hatte. Die Mutter hatte in ihrer Angst in der Bibel Trost gesucht und gefunden. Der Vorfall hatte den Sohn so beeindruckt, daß er ihm fast ein Jahrzehnt später noch gegenwärtig ist. Dazu gehört ein entsprechendes Ereignis, das sich der Mutter tief eingeprägt hat und das sie dem Sohn nach seiner schweren Erkrankung im Jahre 1801 ins Gedächtnis ruft. Da schreibt sie in ihrer Antwort auf Goethes ersten eigenhändigen Brief nach überstandener Todesgefahr (7. 2. 1801): „Vermutlich ist Dir aus dem Sinne gekommen, was Du bei Deiner Ankunft in Straßburg — da Deine Gesundheit noch schwankend war, in dem Büchlein, das Dir der Rat Moritz als Andenken mitgab, aufschlugst — Du schriebst mirs und Du warst wundersam bewegt — ich weiß es noch wie heute: Mache den Raum deiner Hütten weit und breite aus die Teppiche deiner Wohnung, spare sein nicht — *dehne deine Seile lang und stecke deine Nägel fest,* denn du wirst ausbrechen, zur rechten und zur linken. Jesaia 54 V. 3. 4. Gelobet sei Gott!!! der die Nägel den 12ten Jenner wieder festgesteckt — und die Seile aufs neue weit gedehnt hat."

Der Glaube und die Hoffnung, Gott, in dessen Händen alles ist, werde sprechen und den tieferen Sinn der Stunde erschließen, ist in diesem Verhalten der Mutter und des Sohnes lebendig. Der Brauch, sich solcherweise in der Heiligen Schrift Rat und Trost zu holen, läßt freilich den Weg zu abergläubischem Mißbrauch offen, für den das heilige Trostwort zum Orakel wird. Welcher Art aber diese Frömmigkeit für den jungen Goethe war, zeigt die Antwort, die er in Straßburg auf die Frage eines Freundes gegeben hat, der

sich mit Heiratsgedanken trug und ihn um Rat gebeten hatte. Wir lesen auf diese Bitte hin in dem Brief an A. Trapp vom 28. 7. 1770 das Folgende: „Lieber Freund, diese allgemeinen Betrachtungen machen weder den einen noch den andern gescheuter als er ist, und Ihren Spezialfall kenne ich viel zu wenig, um nur Einen richtigen Gedanken haben zu können. Überhaupt ist dieses eine von den Gelegenheiten, wo unsre Klugheit, Weisheit, Grübelei oder Unglauben, wie Sie es nennen wollen, am wenigsten ausrichtet. Wer nicht wie Elieser, mit völliger Resignation in *seines* Gottes überall einfließenden Weisheit, das Schicksal einer Welt dem Tränken der Kamele überlassen kann, der ist freilich übel dran, dem ist nicht zu helfen. Denn wie sollte dem zu raten sein, der sich von Gott nicht will raten lassen ...

Ich könnte manches schöne Blümgen, manchen guten moralischen Gedanken, auch wohl manchen politischen, bei dieser Gelegenheit anbringen, wenn ich den Wert der Worte nicht so gut kennte. Reflexionen sind eine sehr leichte Ware, mit Gebet dagegen ist's ein sehr einträglicher Handel; eine einzige Aufwallung des Herzens im Namen des, den wir inzwischen *einen Herren* nennen, bis wir ihn *unsern* Herrn betiteln können, und wir sind mit unzähligen Wohltaten überschüttet ..."

Das Beispiel des Elieser, der im Auftrag Abrahams für Isaak zur Brautwerbung ausgezogen ist, zeigt, daß es sich im vertrauenden Ausschauen auf ein Zeichen Gottes nicht um ein leichtfertiges Spiel mit dem Zufall handelt. Elieser betet zu Gott, er möge sich Abraham gnädig erweisen: „Herr, Gott Abrahams, meines Herrn, füge mir's doch heute und zeige Dich gnädig meinem Herrn Abraham. Siehe, ich stehe hier an der Quelle, und die Töchter der Stadtbewohner kommen heraus, um Wasser zu schöpfen. Das Mädchen nun, dem ich sage: Neige doch deinen Krug, daß ich trinke, und das spricht: Trinke, und deine Kamele will ich auch tränken, die hast Du Deinem Diener Isaak bestimmt; und daran will ich erkennen, daß Du Dich meinem Herrn gnädig erzeigst. — Und es geschah, noch bevor er ausgeredet hatte, da kam Rebekka heraus ..." Das Gebet wird dem Elieser erfüllt: Rebekka gibt ihm zu trinken, und sie hört nicht auf, Wasser aus der Quelle zu schöpfen, bis sie alle seine Kamele getränkt hat. Mit dem Hinweis auf dieses Geschehen will der junge Goethe das Anliegen des Freundes nicht einem günstigen Zufall überlassen, sondern er sieht in seinem Vorhaben eine Entscheidung, die über sein und überhaupt über menschliches Wissen hinausgeht. Gottesglaube und Gebet müssen vertrauensvoll Gott anheimgeben, was Menschenkräfte übersteigt. Das helfende Zeichen, das also Goethe und seine Mutter im Gotteswort für ihren Lebensweg suchen, hat nicht wie für den Abergläubischen Macht aus sich selbst, sondern es wird als ein übernatürliches Geschehen genommen, in dem sich das Gebet des Menschen und die Gnade Gottes dort vereinen, wo vom Menschen Entscheidungen gefordert werden, die über Menschenkräfte gehen. Bedingung ist damit, auf den Menschen hin gesehen, eine tiefe Ergebung in den Willen Gottes, dem alles anheimgegeben ist.

Hat man sich das vergegenwärtigt, dann ist offenbar, was es heißt, daß

Goethe im Zuge seiner Wiederbegegnung mit der Gestalt seiner Jugend, wie sie ihm auf dieser Winterreise widerfährt, unversehens eine Erinnerung an die Mutter und ein Bibelwort ins Bewußtsein tritt. Der Zusammenhang, in dem das Auftauchen der Erinnerung an die Mutter und ihre Bibel mit dem Seelenzustand Goethes in diesen Dezembertagen das Jahres 1777 steht, erschließt sich im Blick auf die herausgehobenen Briefstellen. Geradezu hymnische Töne wurden da angeschlagen (10. 12): „Was soll ich vom Herrn sagen mit Federspulen, was für ein Lied soll ich von ihm singen? Im Augenblick, wo mir alle Prose zur Poesie und alle Poesie zur Prose wird." Gehen wir dem nach, was dem Dichter so das Herz erfüllt, daß ihm die Sprache versagt, so bringen uns die Worte auf die Spur: „Mit mir verfährt Gott wie mit seinen alten Heiligen, und ich weiß nicht, woher mir's kommt. Wenn ich zum Befestigungszeichen bitte, daß möge das Fell trocken sein, so ists so, und umgekehrt auch, und mehr als alles die übermütterliche Leitung zu meinen Wünschen. Das Ziel meines Verlangens ist erreicht, es hängt an vielen Fäden, und viele Fäden hingen davon. Sie wissen, wie symbolisch mein Dasein ist — Und die Demut, die sich die Götter zu verherrlichen einen Spaß machen, und die Hingegebenheit von Augenblick zu Augenblick, die ich habe, und die vollste Erfüllung meiner Hoffnungen." Diese Spur führt überraschend an die Stelle zurück, wo wir den jungen Goethe auf den Wegen Eliesers wandelnd fanden. Es ist sein eigenes Wort, daß Gott mit ihm verfahre, wie mit seinen alten Heiligen. Was im vorherigen Briefe in der Erinnerung an die Mutter aufgestiegen war, ihr Gebet um ein Zeichen Gottes, wird hier als Ereignis aus dem eigenen Leben berichtet. Die seelische Mutternähe deutet sich zugleich unmittelbar an in der Wendung von der „mehr als übermütterlichen Leitung zu meinen Wünschen".

Die Eigenart der Seelenstimmung, aus der die Worte und das ganze Geschehen der Winterreise kommen, ist im letzten erst dann zu begreifen, wenn sie im Zusammenhang mit der innigen und innerlichen Religiosität des jungen Goethe gesehen werden. Dann gewinnt es sein eigentliches Gewicht, daß von der Demut die Rede ist, die die Götter verherrlichen, wie von der Hingegebenheit von Augenblick zu Augenblick. Dann wird der Vorfall mit dem herabschlagenden Gestein in der tieferen Bedeutung sichtbar, die ihm Goethe zuspricht. Und der Aufstieg auf den winterlichen Brocken bringt etwas ganz anderes als etwa die Genugtuung über eine bis dahin von niemand vollbrachte Leistung. Das Wort Goethes, daß sein Dasein symbolisch sei, trifft in besonderer Weise auf dieses ihn zuinnerst erregende Ereignis des Brockenaufstiegs zu: sein Gelingen dient ihm zum Zeichen wie dem Elieser am Brunnen. Wohl redet er von den Göttern, um aber auszudrücken, wie ihm zuinnerst ums Herz ist, weiß er kein besseres Bild als das biblische des Menschen vor Gott und des Königs vor dem Propheten. Das Flehen seines Herzens in der Ungewißheit ist dem Gebet der Mutter nahe, die bei Gott in ihrer Not sich Trost gesucht hat. Das Erlebnis der Höhe hat seinen Ausdruck wiederum in einem Bibelwort gefunden: in der herrlichen Klarheit des Himmels

über den Wolken und den Nebeln der Tiefe überkommt es ihn: *Was* ist der Mensch, daß Du sein *gedenkest*.

Es ist sehr bezeichnend, wie Goethe diesem seelischen Geschehen selbst nicht ohne ein leises Erstaunen gegenübergestanden hat. Er nennt seinen Zustand in diesen Tagen „kurios" und die aufsteigenden Erinnerungen „Zeug", das ihm „durcheinander" einfalle. Für ihn selbst überraschend, beginnt in der Stille der einsamen Reise eine Stimme der Tiefe zu sprechen, die in Weimar im Getriebe der Gesellschaft und der Geschäfte immer mehr verstummt war. Das innere Ereignis dieser Winterreise ist, daß Goethe sich in jenen Tagen unversehens in die Seelenlandschaft seiner Jugend zurückgefunden hat und in ihr dem Gott seiner Jugend wiederbegegnet ist, der der Gott seiner Mutter und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Die Aufzeichnungen aus den Tagen dieser Reise bezeugen die Nähe des Gottes der Psalmen und Propheten.

Goethe ist nach Weimar zurückgekehrt, und die innere Welt der Winterreise ist mehr und mehr versunken. Mit der Welt Weimars dringt die Gedankenwelt des Zeitalters der Aufklärung als Wielandische Eleganz, Herdersche Theologie und Winckelmannsche Antike beherrschend in die Lebenswelt Goethes ein, dessen Daseinsform sich von Jahr zu Jahr der anspruchslosen und unmittelbaren Lebensweise, der er sich während der Winterreise so beglückt hingegeben hatte, mehr entfremdet zugunsten einer Lebensform, in der das Dasein mit der höchsten Kunst nach allen Seiten hin gesichert und geschlossen wird. Damit erheben sich in seinem Geist die Götter, die in den Briefen der Harzreise wie wesenlose Schatten erscheinen, zu jener Übergröße, die ihren leibhaften Ausdruck in den Riesenbildern gefunden hat, die der Besucher seines Hauses in Weimar noch heute mit Erstaunen wahrnimmt.

Die Heilige des Trecento

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Um das politisch-soziale Charakterbild der Heiligen von Siena zu begreifen, muß man es auf dem Hintergrunde der Krise ihres Jahrhunderts sehen.[1]

Es ist nicht leicht, dieses 23. Kind des Sienesischen Färbers Jakob Benincasa zu beurteilen. Über ihre Heimat und die ganze Toskana wehte damals

[1] Katharina erblickte um das Jahr 1347 als das dreiundzwanzigste Kind des Ehepaares Benincasa mit einer Zwillingsschwester das Licht der Welt. Sie blieb nicht das Jüngste der Kinder, zwei Jahre danach wurde noch ein 25. und letztes, eine Schwester geboren. 1363 wurde sie als Mantellatin oder Mitglied des 3. Ordens des heiligen Dominikus eingekleidet.

der Morgenwind der Neuzeit, aber die Stadt mit ihren Türmen, Burgen, eng bebauten Gassen und Patrizierhäusern mutete in vielem noch mittelalterlich an. Katharina lebte in der Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. Der Orden, in dessen Leitung sie sich begab, war fruchtbar an Denkern, Mystikern und Seelsorgern. Im ersten Viertel ihres Jahrhunderts wirkte bei uns in deutschen Landen noch Meister Eckehart (gest. 1327), und Heinrich Seuse mag fast als ihr Zeitgenosse gelten (gest. 1366 in Ulm). Ein Jahrhundert zuvor hatten Albert der Große und Thomas von Aquin ihre Werke geschrieben, in denen die Weltweisheit und die Gotteswissenschaft eines ganzen Zeitalters ihren Gipfelpunkt erklommen. Der Geist des Universalen und der theokratischen Einheit des Abendlandes war im Denken der Predigerbrüder zur Zeit Katharinas noch lebendiger als anderswo. Das große metaphysisch-theologische Erbe wirkte noch, wenngleich die Nachfahren die geistige Höhe ihrer Ahnen längst nicht mehr innehalten konnten. Dafür blühte die Mystik weiter, und gerade Katharina bezeugt die ungebrochene Kraft mystischer Berufung in der Familie des heiligen Dominikus.

Wenn wir Katharina an den ihr gebührenden geschichtlichen Platz stellen wollen, müssen wir ihr Wesen und ihr Walten auf dem Hintergrund der allgemeinen historischen Landschaft sehen.

Der Zeit nach gesehen, steht Katharina in ihrer kirchlichen Sendung als Frau nicht so allein, wie man zunächst vielleicht meinen könnte. Sie ist „Glied einer Art großer geistlicher Familie frommer Frauen, die sich über das ganze Mittelalter hin erstreckt". Zu dieser Familie gehören vor allem Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen. „Man findet unter ihnen seit dem 12. Jahrhundert Hildegard von Bingen, die prophetische Seherin von Disibodenberg." Außer ihren mystischen Schriften verfaßte die Heilige unzählige Schreiben an Päpste, Kaiser, Bischöfe, Ordensobere usw.[2]

Im 13. Jahrhundert stoßen wir auf die heilige Gertrud die Große im Kloster zu Helfta. Am Ende eben dieses Jahrhunderts lebt im gleichen Hause Mechthild von Magdeburg. Natürlich darf man sich die Beziehung dieser heiligen Frauen zur Geistesart des Färberkindes von Siena nicht einfach geradlinig vorstellen. Aber es gibt eine Heiligengestalt, in der das Erbe der nordidischen Nonnen Katharina sozusagen unmittelbar erreicht: die heilige Brigitte von Schweden. Sie ist mit der Zisterzienserschule Gertruds und Mechthilds verbunden. Im Jahre 1346 reist sie nach Avignon, wie Katharina dreißig Jahre später, um den Papst zur Rückkehr nach Rom zu bewegen. Die letzten Arbeits- und Lebensjahre der schwedischen Prinzessin reichen noch in die Zeit herein, in der Katharina öffentlich wirkte. Brigitte starb erst 1373. Katharina waren ihre Bemühungen und ihre Gedankenwelt nicht unbekannt geblieben; freilich darf man deswegen noch lange nicht von Nachahmung sprechen. Die toskanische Handwerkerstochter ist von der skandinavischen

[2] Dictionnaire de Spiritualite ascétique et mystique, Doctrine et Histoire. Herausgegeben von Marcel Viller SJ unter Mitarbeit von F. Cavallera und J. de Guibert SJ, Paris 1938, Fascicule VIII, S. 346.

Fürstentochter angeregt worden, hat aber dann ihre Eigenart durchaus zur Geltung gebracht.[3]

Katharina gehört auch insofern noch dem Mittelalter an, als sie noch ganz erfüllt ist von der Idee der einen, alles überspannenden Gottesherrschaft, freilich nicht mehr in der polaren Spannung von Papst und Kaiser, Kirche und Reich, sondern in der moralischen Vorherrschaft des übriggebliebenen Pols: des römischen Stuhles. Der Papst soll Europa einen und im Kampfe gegen die Erzfeinde der Christenheit geistig führen. Katharina ringt um die Einheit der christlichen Fürsten und Stände auch deswegen, weil ohne sie ein Kreuzzug gegen die Ungläubigen nicht zustande kommen kann. Zuerst aber muß der Stellvertreter Christi auf Erden wieder jene allen sichtbare überragende Stellung einnehmen, die ihm zukommt. Er muß aus der „babylonischen Gefangenschaft der Kirche" heimkehren in die Stadt der Apostelfürsten, in die Hauptstadt des Abendlandes — Rom. Und er muß die Kirche, vor allem den Klerus, reformieren und aus seiner Weltlichkeit zurückführen zu wahrer christlicher Demut, Schlichtheit und Frömmigkeit.

„Sie will das Heil und die Größe des Papstes und der Kirche; aber wie sind diese zu erreichen, wenn der Klerus nicht auf Selbstsucht, Wohlleben, Korruption verzichtet?"[4] Sie schreibt an Gregor XI.: „Wenn man die Wunde nicht mit Feuer brennt oder mit dem Eisen schneidet, sondern nur die Salbe auflegt, wird sie nicht heil, sondern geht ganz in Fäulnis über, und oft kommt davon der Tod."[5]

Das sind die großen apostolischen Ziele der Jungfrau: Reform der Kirche und des Papsttums, Einheit der christlichen Stände und Staaten, Kreuzzug gegen die Sarazenen. Dafür betet und büßt sie, dafür tritt sie aber auch kämpferisch in der Welt ein. „Wer glaubt, daß die ganze Welt christlich regiert werden muß, daß die Kirche die vollkommene menschliche Organisation darstellt und der Papst das oberste Haupt der Christenheit ist, der kann die religiöse Welt von der ethischen, politischen und sozialen Welt nicht trennen."[6] Über den Stätten Palästinas, die durch das Leben, Leiden und Sterben unseres Herrn geheiligt worden waren, soll wieder das Banner der Christenheit flattern! Aber wie soll dieser kühne Plan, der einst die abendländischen Kreuzheere ins Morgenland trieb, verwirklicht werden, solange der böse Feind in der Kirche selbst Herrschaftsbezirke innehat und solange seine Saat in den christlichen Völkern und Staaten selbst so reich blüht?

Eine christliche Heerfahrt ins Heilige Land nach Art eines Gottfried von Bouillon, Friedrich Barbarossa oder Ludwig des Heiligen war im 14. Jahrhundert wohl nicht mehr denkbar. Jene alten Kreuzzüge waren mehr oder weniger ein Aufbruch des ganzen lateinischen Westens gewesen — jetzt war der Gedanke einer Befreiung des Heiligen Landes zwar noch keineswegs erstorben, wuchs aber nicht mehr zu jener Springflut an, die damals alle hin-

[3] Vgl. ebd.
[4] *Arrigo Levasti*, Katharina von Siena, deutsch von Helene Moser. Regensburg 1952, S. 188.
[5] Zitiert nach *Levasti* a. a. O. [6] A. a. O. 234.

gerissen hatte. Seitdem Urban II. im Jahre 1095 den „weltaufwühlenden Plan" eines christlichen Kriegszuges nicht mehr nur gegen die Mauren Spaniens, sondern in die Hauptlande des Islams, in den Orient, verkündet hatte, waren fast drei Jahrhunderte verstrichen. Auch jetzt noch bewegte den Oberhirten der Kirche der Gedanke, das Heilige Grab zu befreien und den sarazenischen Druck auf die christlichen Staaten zu dämpfen. Sogar im scheinbar abgeschirmten, festlich bewegten Weltwinkel an der Rhône gingen Ideen dieser Art um und nahmen greifbare Formen an. Die Päpste Johannes XXII. (1316—1334), Benedikt XII. (1334—1342), Klemens VI. (1342—1352), Innozenz VI. (1352—1362) trugen sich mit Kreuzzugsgedanken. Unter Urban V. (1362—1370) wurde die Idee wieder im ganzen Abendland verkündet. Besonders die Dominikaner mit ihrem General Simon de Langres an der Spitze arbeiteten dafür. Nicht nur im Volk, auch bei manchen Fürsten fand die Botschaft Gehör, so bei Philipp VI. und Karl V. von Frankreich und sogar beim Kaiser. Im Jahre 1365 kamen Kaiser Karl IV. und der Herzog von Anjou, der Vertreter Frankreichs, nach Avignon, um mit dem Papst über den ausgeschriebenen Kreuzzug und die Rückkehr der Kurie nach Rom zu verhandeln.

Aber immer war es so, daß die nüchterne politische Vernunft, der kühl sachliche Geist des Jahrhunderts ein großes, einheitliches Unternehmen verhinderte. Es kam nur zu Teilaktionen und Teilerfolgen. Mit dieser schleichenden Skepsis, die auch unter Katholiken lebte, mußte sich das tatendurstige, von Liebe zur Kirche glühende Herz Katharinas abmühen. Eine zermürbende Arbeit — und wo sollte man beginnen? Die Wurzeln des christlichen Lebens waren angekränkelt. Da konnten nur durchgreifende Reformen neue Voraussetzungen schaffen. Ohne Erneuerung kein Kreuzzug! Nun war es freilich nicht so, daß Katharina die Reform nur als Mittel zum Zweck gesehen hätte, aber an der Lauheit vieler gegenüber dem Anliegen des Stellvertreters Christi wurde ihr der ganze Schaden so recht offenbar. Eins griff ins andere: der Krieg gegen die Sarazenen setzte die Reform voraus, und anderseits konnte sich vielleicht an der gemeinsamen Aufgabe der Christenheit der alte Glaube neu entzünden. Voraussetzung für alles aber war die Rückkehr des Papstes in seine Stadt — Rom. Kreuzzug, Reform, Befriedung Italiens waren wie drei ineinander verschlungene Kreise: eines ist mit dem anderen verflochten, und in den Briefen Katharinas liegt der Ton bald auf dem einen, bald auf dem anderen.

„Rottet im Garten der heiligen Kirche die übelriechenden Blumen aus, sie sind voll Unrat und Begierlichkeit und vom Stolze aufgeblasen. Ich meine die schlechten Hirten und Verwalter, die diesen Garten vergiften und vermodern lassen",[7] schreibt sie Ende März 1376 an Gregor XI. In einem späteren Brief (vom 16. April 1377) beschwört sie ihn in ähnlicher Weise.[8] „Alles friedlich vertuschen wollen, ist grausamer als alles andere. Wenn man die

[7] *Thomas M. Käppeli OP,* Briefe der heiligen Katharina von Siena. Vechta 1931, S. 205.
[8] *Käppeli,* a.a.O. 257.

Wunde nicht mit Feuer und Eisen schneidet und brennt und nur Salbe darauf streicht, heilt sie nicht, sondern vergiftet alles und bringt oft genug den Tod."[9]

Einmal scheinen geordnete Verhältnisse in Europa: Reform der Kirche, Friede unter den Staaten usw. Voraussetzung für den Kreuzzug gegen die Ungläubigen, dann aber wieder sagt sie (im Brief von Ende März 1376): „Aber bedenket, mein lieber Vater, daß Euch das (nämlich die kirchliche Erneuerung) nur mühsam gelingen würde, wenn Ihr nicht vorher die beiden anderen Forderungen erfüllet: Ich meine Eure Rückkehr und das Hissen des Banners des heiligen Kreuzes."[10] Doch eines bleibt: das vorerst Dringlichste ist seine Rückkehr: „Auf, Vater, führet Euer Vorhaben aus, Eure Rückkehr und den Kreuzzug, zu dem die Ungläubigen Euch ja selber drängen, da sie ja Eure Staaten bedrohen. Auf, das Leben für Christus!" „Kehret also zurück, kommet! Zögert nicht länger, damit Ihr bald den Krieg gegen die Ungläubigen beginnen könnt."[11]

Sie ist in ihrem Weltbild weitgehend mittelalterlich bestimmt; aber in der Art, wie sie es in ihrer Umwelt zu verwirklichen gedenkt, scheint doch viel Impuls der neuen Zeit zu liegen. Levasti nennt sie eine „Individualistin im höchsten Grad".[12] Sie war „fromm, demütig und groß, aber zugleich wollte sie frei und unabhängig im Raum des katholischen Glaubens leben. Wenn sie etwas für richtig und gut und von Gott gewollt hielt, so gab es keine Regel, die sie von der Ausführung abhielt. Ein wunderbares Christentum, aber nicht für die Mehrzahl der Menschen" geeignet und bestimmt.[13] Es ist ihr nie gelungen, bleibende, feste Klöster zu gründen. Wohl unterstand sie der Regel des dominikanischen Dritten Ordens, aber diese Regel war weit und lose. Sie lebte weitgehend nach der „tief innerlichen Regel", die Christus ihr eingegeben hatte. Wenn in ihr eine neue Zeit, die Renaissance, sich eben doch auch angekündigt, so beweist das nur, daß die neuen Kräfte nicht nur negativ waren, sondern den Ansatz für eine neue charismatische Auserwählung durch die Gnade und eine neue Sendung in der Kirche boten.

Zur Pestzeit 1374 entfaltet Katharina einen Mut und eine Tatkraft, daß selbst Ärzte, Priester und Ordensleute beschämt werden. „Sie genoß in der Stadt den Ruf einer Wundertäterin, und man kann sich leicht vorstellen, wie gesucht sie war, vor allem in den Armenvierteln, wo die Ärzte sich nicht einmal blicken ließen und die Priester nicht einzudringen wagten."[14]

In weniger stürmischen Zeiten hätte wohl die Tochter Benincasas in stiller Beschauung, verborgenen Bußwerken und einem Leben heldenmütigen Einsatzes für den leidenden Mitmenschen ihr Frauendasein voll erfüllt. Es wäre auch so groß und bewunderungswürdig gewesen. Aber die Ereignisse zwangen sie immer wieder, in die Politik einzugreifen.

---

[9] *Ferdinand Strobel*, Katharina von Siena. Politische Briefe. Einsiedeln-Köln 1944, S. 44.
[10] *Käppeli*, a.a.O. 207.
[11] Brief von Anfang Mai 1376 an Gregor XI. Vgl. *Strobel*, a.a.O. 59/60.
[12] *Levasti*, a.a.O. 230. [13] Ebd. a.a.O. 229. [14] Ebd. a.a.O. 127.

In einer vorbereitenden Bulle vom 1. Juli 1375 hatte Gregor XI. die religiösen Orden und die päpstlichen Abgesandten ermahnt, für einen Kreuzzug zu werben. Katharina will mithelfen; ihr scheint alles viel zu langsam zu gehen. Sie schreibt an Königinnen, an Prälaten, an hochgestellte Persönlichkeiten, an Bekannte, Freunde und sogar an Mitschwestern, um sie zur Fahrt übers Meer aufzurufen.[15] Alle sollen sich beteiligen, die einen mit dem Schwert, die anderen mit ihrem Gebet oder einer Sach- oder Geldspende. In der Tat bekommt sie einige zusagende Antworten. Ein hochgestellter Herr verspricht, „daß er in eigener Person kommen und auf zwei Jahre zehn Galeeren, tausend Ritter, dreitausend Fußsoldaten und sechshundert Armbrustschützen stellen wird".[16] Die Königin Johanna von Neapel ist grundsätzlich bereit, sich mit ihrer Streitmacht am Heereszug zu beteiligen.

Aber im ganzen gingen die Dinge nicht nach Wunsch. Die christlichen Staaten und Fürsten vermochten es nicht mehr über sich zu bringen, ihren inneren Hader gegenüber der gemeinsam abendländischen Aufgabe hintanzustellen. Es kam zu keinem allgemeinen Bündnis gegen den äußeren Feind. Nicht einmal in Italien durfte man auf Einheit hoffen. Gerade jetzt war es Florenz gelungen, seine Nachbarn für einen Bund gegen den Papst zu gewinnen. Aber nicht nur die Republik am Arno und ihre Verbündeten erhoben sich gegen Rom. Die Einwohner des Kirchenstaates selbst wurden zum Aufruhr angestachelt. „Eine rote Fahne entfaltend, auf welcher mit goldenen Buchstaben das Wort ‚Freiheit' prangte, forderten die Florentiner alle diejenigen, welche mit dem Regiment der päpstlichen Legaten unzufrieden waren, zur Empörung auf."[17] Der Aufruf fand starken Widerhall. In Kürze flackerte durchs ganze päpstliche Gebiet die Fackel des Aufstandes. Was Katharina an Großem für ihre Kirche erträumt hatte, schien in diesem Brand unterzugehen. Sie liebte ihre toskanische Heimat — trotzdem brauchte sie keine Sekunde zu bedenken, wo sie zu stehen hatte. Zwar erkannte sie durchaus die Fehler der päpstlichen Regierung und scheute sich keineswegs, dem Papste die bittersten Wahrheiten zu sagen. Aber dies geschah doch in tiefster Demut und kindlicher Liebe. Der Stellvertreter Christi auf Erden hatte Anspruch auf Gehorsam, mochte er nun Franzose sein oder nicht. Sie ermutigte ihn, kühn und fest zuzugreifen, um der Lage Herr zu werden, aber im ganzen doch eher mit Güte als mit Strenge vorzugehen.[18]

Nicht nur an den Papst, auch an die Florentiner als die Häupter der Verschwörung, wendet sie sich. Sie redet ihnen streng ins Gewissen. Wer gegen Christus auf Erden ungehorsam ist — und wer es gegen seinen Stellvertreter ist, ist es gegen ihn selbst —, hat keinen Anteil am Erbe des Gottessohnes. Aber die Bußpredigerin hat einen schweren Stand; sie kennt die feine Unterscheidung zwischen dem Monarchen des Kirchenstaates und dem Oberhaupt der katholischen Kirche nicht. Für sie ist das Reich Gottes noch eine Einheit von

[15] Ebd. a.a.O. 171. [16] Ebd. a.a.O. 172.
[17] *L. v. Pastor*, Die Geschichte der Päpste I[3], Freiburg 1901, S. 101.
[18] Vgl. Briefe an Gregor XI., *Strobel*, a.a.O. 43—93.

Welt und Kirche, Irdischem und Himmlischem, Geistlichem und Zeitlichem. In ihren Händen schwingt sie noch das altehrwürdige Banner des einen unteilbaren christlichen Abendlandes, der Einheit von Reich und Kirche, gegen die blutrote Fahne der nationalen Revolution, der sich Europa verschreiben wird bis zur Selbstvernichtung. Heute wissen wir es. Katharinas Denken war noch nicht säkularisiert, aber sie hatte es mit Staatsmännern zu tun, die bereits Meister der politischen Dialektik waren und fein zu scheiden, zu drehen und zu trennen wußten.

Doch das sienesische Bürgerkind gibt nicht auf. Es glaubt an den Menschen und an das Gute in ihm. Es ist eine treue Tochter der Kirche, aber auch eine treue Tochter seines Volkes. Sie will weiter vermitteln. Viel würde schon erreicht, wenn der Papst wieder nach Italien käme und seine Länder von Rom aus und nicht mehr als fremde Macht von außen regierte. Die Dinge ziehen sich hin. Katharina wagt es schließlich, persönlich nach Avignon zu gehen. Am 18. Juni 1376 langt sie dort an. Sie führt eine zahlreiche „Familie" mit sich, andere Jünger, die bereits dort weilten, kamen noch dazu. So waren es „im ganzen dreiundzwanzig Herolde Gottes".[19]

Wie sich wohl die Frau aus dem Volk an einem der glänzendsten Höfe Europas gefühlt haben mag? Vergessen wir nicht, daß sie die kindliche Unbefangenheit des Südens besaß; aber was ihr Haltung verlieh, war doch etwas Tieferes. Vor dem Auge des Glaubens war der äußere Prunk wie nichtiges Beiwerk; was zählte, war Christi irdischer Vikar, der Vater der Christenheit, an den sie auszurichten hatte, was Gott ihr eingegeben hatte. Hier liegt der Ansatzpunkt, von dem aus ihre Hände in das verwickelte Gespinst der großen Politik eingreifen. Sie ist vor Päpsten, Kardinälen, Fürsten und Hofleuten Anwältin der alten abendländischen Idee, der Gottesherrschaft auf Erden. Aber war diese Idee nicht wie ein verblassender Stern, der im Frühlicht einer neuen Zeit zum Untergang neigte? Katharina glaubte noch an ihn.

Welches Gewicht hatten nun Katharinas Sorgen und Mühen, Bitten und Flehen, Mahnen und Rufen in der Waagschale der Welt- und Kirchenpolitik? Wir haben bereits festgestellt, daß nicht sie es gewesen ist, die den avignonesischen Päpsten den Kreuzzugsgedanken erstmalig nahegelegt hätte. Auch die Einsicht, daß die Kirche erneuert werden müsse, war in den Ohren der Nachfolger Petri, besonders Urbans V. und Gregors XI., kein neues Wort. Ebenso war die Rückkehr nach Rom wiederholt ins Auge gefaßt worden. Brigitte von Schweden hatte sich, wie erwähnt, darum sehr bemüht. Bereits ein Menschenalter vor Katharina war sie am Werk gewesen und hatte in ihrem Kampf um die Heimkehr der Päpste nach Rom weder mit Ernst noch mit Liebe gespart. In der Tat hatte dann Urban V. diesen Schritt gewagt. Aber die Stadt der Apostelfürsten war voller Wirrsal, so daß er den Mut verlor und sich vom Tiber zurücksehnte nach der Papstburg an der Rhône. Brigitte hatte mit Schmerz gesehen, daß er schwankte, und ihn aufgefordert, stand-

[19] *Levasti*, a.a.O. 207.

haft zu bleiben; ja, sie hatte ihm einen baldigen Tod angekündigt, wenn er Rom wieder verließe und damit dem Willen des Herrn zuwiderhandelte. Diese Drohung erfüllte sich. Der nach Avignon zurückgekehrte Urban verschied nach kurzem, am 19. Dezember 1370. Unter den Begleitern des Papstes war auch Kardinal de Beaufort gewesen. Er hatte von der Voraussage Brigittes gewußt. Als Gregor XI. folgte er Urban auf dem Stuhle Petri nach. Die schwedische Prinzessin stand bei ihm in höchstem Ansehen. Sie bestürmte das neue Oberhaupt der Christenheit ebenso wie seine Vorgänger, nach Rom zurückzukehren. Und sie hatte Erfolg. Der Gesandte Mantuas in Avignon schrieb bereits am 9. Mai 1372 an seinen Herrn: Täglich gibt es Neuigkeiten über eine Verlegung der Kurie nach Italien. Der Papst hat in einem öffentlichen Konsistorium erklärt, daß er in Kürze nach Italien zu ziehen beabsichtigt. — In den Jahren 1374 und 1375 nahmen die Umzugspläne bereits konkrete Gestalt an. Es wird mit Fürsten und Staaten verhandelt, so mit Venedig, Neapel u. a. Der Kaiser wird benachrichtigt.[20] Brigitte starb 1373.

Da Katharina zu Gregor XI. kaum vor 1375 in nähere Beziehung tritt, ist es begreiflich, daß bisweilen nicht der Heiligen von Siena, sondern der nordischen das Hauptverdienst der Heimkehr der Päpste zugeschrieben wird. Wenn Gregor XI. von seiten einer Heiligen entscheidende Antriebe erhalten hat, meint Noële M. Denis-Boulet, so war es eher die heilige Brigitte von Schweden, die ihn bereits als Kardinal gekannt hat, als Katharina.[21] Indes wird man die avignoneser Situation noch eingehender prüfen müssen, bevor man dieser Meinung beipflichtet.

Wenn Brigitta bei einzelnen Päpsten für ihre Reformpläne und ihre Mahnung zur Heimkehr ein geneigtes Ohr gefunden hat, so ist dies ganz gewiß auf das erwachte oder erweckte religiöse Gewissen dieser Männer zurückzuführen. Aber es kamen ganz praktische Erwägungen hinzu. Der hundertjährige Krieg zwischen Frankreich und England brachte es mit sich, daß es landauf, landab unsicher wurde. Söldnerscharen waren bis ins Rhônetal und unter die Mauern des prachtvollen Papstpalastes gedrungen, und es war geschehen, daß die Kirche sich mit blankem Gold von ihren Drohungen loskaufen mußte. Das heißt, die feindseligen Wirren der Welt, deretwegen die römischen Oberhirten ihren Sitz bei den Apostelgräbern aufgegeben hatten, suchten jetzt auch den Zufluchtsort im Süden Frankreichs heim. Unter diesen Umständen verlor er seinen Reiz. Trotz des französischen Widerstandes sann man auf Abreise. Auf diesem Hintergrund muß man Brigittes Bemühungen sehen. Freilich war ihr Erfolg zunächst nur vorübergehend, da Urban V. offenbar die Gefahren und Unannehmlichkeiten in Mittelitalien für schlimmer hielt als diejenigen, mit denen er in Avignon zu rechnen hatte.

Unter der Regierungszeit Gregors XI. änderte sich die politische Lage wieder. Im Jahre 1375 schlossen Franzosen und Engländer Waffenstillstand. Der

[20] *Noële M. Denis-Boulet*, La Carrière Politique de Sainte Catherine de Sienne. Paris 1939, Desclée, De Brouwer & Cie., S. 126.
[21] A.a.O. 215.

Kriegslärm verhallte, die Söldnerbanden verschwanden. Der französische Süden und mit ihm das avignonesische Herrschaftsgebiet wurden ruhiger und sicherer. Das Leben wurde wieder angenehm. Frankreichs Lockungen und das anregende Leben auf heimatlichem Boden wirkten sich am päpstlichen Hofe wieder voll aus. Roms Bild verblaßte, die Abreise eilte nicht mehr, und der Mund der Mahnerin aus dem hohen Norden war für immer verstummt.

Gregor XI. war ein feingebildeter Geist und hatte überdies keine geringe Meinung von seinem Amt. Er war grundsätzlich immer noch entschlossen, mit dem Schifflein Petri aus dem bergenden Hafen in die offene See hinauszusteuern — aber er vermochte sich nicht loszureißen. Wie oft hatte er die Abfahrt schon angesetzt und wie oft wieder verschoben! Es waren feine, aber ganz zähe Fesseln, die ihn an Avignon banden, während ein Blick nach Italien auch einen härteren Charakter als den Gregors hätte erschüttern und abschrecken können: überall Aufruhr und Krieg. Florenz, die Stadt der königlichen Kaufleute und fürstlichen Bankiers, spielte ein falsches und frivoles Spiel. Dieser von schlauen Geschäftsleuten gelenkte Staat war in seinem Reichtum übermütig geworden. Er nützte das erwachte italienische Nationalgefühl und die Abneigung gegen die Fremden aus, um die päpstliche Herrschaft in Italien zu erschüttern. Am liebsten wäre ihm ein völliger Zerfall des Kirchenstaates gewesen, damit wäre er seinen stärksten Nachbarn losgeworden.[22] Mit der bedenkenlosen Realpolitik der Florentiner verband sich die falsche Frömmigkeit der Fraticelli und verwandter Strömungen in verschiedenen Orden, um die weltliche Herrschaft der Päpste zu bekämpfen.

So, wie die Dinge lagen, kann, ja muß man wohl sagen: ohne Katharinas Eingreifen, ohne ihre Versöhnungspolitik, ihr Flehen und Beschwören in Florenz und anderen oberitalienischen Republiken, vor allem aber in Avignon wäre der tote Punkt nie überwunden worden. Die schlichte Frau aus Siena ist niemals, auch nicht in Avignon, „Regentin der Kirche" gewesen, aber ohne sie hätte sich der Gegensatz zwischen den italienischen Rebellen und der Kurie versteift und die Rückkehr von Avignon nach Rom noch lange auf sich warten lassen.

Als die päpstlichen Galeeren mit dem ganzen Hof an Bord im Herbst 1376 zu Marseille die Anker lichteten und der italienischen Küste zusteuerten, war Katharinas Mission in einem wesentlichen Punkte erfüllt. Sie kehrte in ihre Heimat zurück. Aber von einem ungetrübten Leben in Stille und Beschauung konnte keine Rede mehr sein. Die Welt hatte erkannt, was sie an ihr hatte, und beanspruchte sie. „Geistliche Gespräche, Gebete, Predigt, Unterredungen, Hilfe, Rat, Friedensstiftung zwischen feindlichen Familien, das waren ihre täglichen Aufgaben.[23] Diese Arbeit ist nicht auf Siena beschränkt, immer wieder pilgert sie mit zahlreichem Gefolge durchs Land.

[22] Vgl. *Piero Chiminelli*, Santa Caterina da Siena 1347—1380. Roma 1941, Sales Piazza Pasquale Paoli 18, S. 341.
[23] *Leonardi*, a.a.O. 227.

Es dauerte nicht lange, bis die große Politik die Heilige zwang, wieder auf den Plan zu treten. Noch bevor der Friede mit Florenz endgültig zustande gekommen war, verschied Gregor XI. am 27. März 1378 zu Rom. Sein Nachfolger Urban VI., nun wieder ein Italiener, geriet nach kurzer Regierungszeit in große Schwierigkeit. Das Schisma drohte. Aber die Voraussetzungen für einen Frieden mit Florenz waren jetzt günstig. Katharina weilte in der Stadt und arbeitete unablässig. Der Friede wird geschlossen. Aber in der Arnostadt bricht jetzt ein Bürgerkrieg aus — und am Tiber treibt die Kirche auf die Spaltung zu. Die französischen Kardinäle, unzufrieden mit Urban VI., wählen einen Gegenpapst. Die Christenheit spaltet sich in zwei Parteien. Und mancherorts wird die kirchliche Parteiung zum lärmenden Krieg mit den Waffen. Fürsten und Heerführer kämpfen unter dem einen oder anderen Wahlspruch: Urban VI. oder Klemens VII., mehr für ihre eigenen als für die Belange der Kirche. Die „Gefangenschaft zu Avignon" war beendet, dafür aber das abendländische Schisma ausgebrochen. Was wie ein glänzender Erfolg ausgesehen hatte, wurde Anlaß zu einem großen Unglück.

Wer war an dem Zwist schuldig? Ein nach allen Seiten genau abwägendes Urteil zu fällen ist schwer. Aber es konnte kein Zweifel bestehen: mochte Urban VI. auch einen schwierigen Charakter haben, grundsätzlich war er im Recht. Was die französischen Kardinäle zum Abfall trieb, waren in Wahrheit keine kirchenrechtlichen Bedenken, sondern persönliche Verstimmung und der Widerstand gegen den Reformwillen des rechtmäßigen Papstes.[24]

Für die heilige Katharina ist es keinen Augenblick zweifelhaft, wer der rechte Papst ist. Mit flammendem Eifer tritt sie für Urban ein. Die abtrünnigen Kardinäle nennt sie entrüstet „Teufel in Menschengestalt". Sie haben keinen Stellvertreter Christi, sondern den Antichristen gewählt. Man könnte fragen, ob die Heilige durch ein frühzeitiges Eingreifen die Gegensätze zwischen dem nach Gregors Tod gewählten italienischen Papst und seinem der Mehrzahl nach französischen Kardinalskollegium nicht hätte mildern können, vor allem indem sie Urban zu einem behutsamen Vorgehen riet. In ihren Briefen findet man zunächst nichts dergleichen. Wie zuvor Gregor, so eifert sie jetzt seinen Nachfolger an, mit der Erneuerung ernst zu machen und dann das Kreuzesbanner zu erheben und zum Zug ins Heilige Land aufzurufen. Indes befindet sich unter ihren Reformvorschlägen ein ganz wichtiger Hinweis: der Heilige Vater soll neue Kardinäle ernennen: „Ihr müßt eine Phalanx heiliger Männer auswählen, die tugendhaft sind und den Tod nicht fürchten. Sehet nicht auf äußere Macht, sondern darauf, daß sie Hirten seien, die eifrig Sorge tragen für ihre Schafe. Und eine Reihe guter Kardinäle, die Euch auch wahrhaft Stützen sind und Euch helfen, die Last all der Mühen mit Gottes Hilfe zu ertragen."[25] In einem folgenden Brief weist sie noch einmal darauf hin, das Heilige Kollegium sollte erneuert werden.[26]

---

[24] Vgl. *Pastor*, a.a.O. I[3], 129.
[25] Brief an Urban VI. vom Juni/Juli 1378.
[26] Vgl. *Strobel*, a.a.O. 181.

Leider befolgte Urban VI. diesen Rat erst, als es zu spät war. Er reformierte zwar eifrig, aber zu ungestüm und bot Blößen, die seine Gegner rücksichtslos ausnützten. Als die Krise begann, weilte Katharina fern von Rom, daher erkannte sie einstweilen gar nicht, wie gefährlich die Dinge sich entwickelten. Sie wähnte, in Urban endlich den tatkräftigen Mann gefunden zu haben, der die Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern vorantreiben werde.[27] Der Ausbruch des Schismas riß sie aus allen Hoffnungen. Was sie mit Inbrunst ersehnt hatte, rückte in weite Ferne. Die schönen Zukunftsbilder zerrinnen: kein Kreuzheer der geeinten Christenheit zieht unter der Kreuzesfahne gen Morgen, um das Heilige Land zu befreien, vielmehr wütet blutige Zwietracht in den eigenen Reihen, und der Greuel der Verwüstung ist an heiliger Stätte, im Herzen des Abendlandes. Sie muß sich schützend vor den Papst stellen und sein Recht und seine Rechtmäßigkeit verteidigen. Schließlich erkennt sie auch, daß sie Urban nicht nur aneifern, sondern auch zum Maßhalten ermahnen müsse.[28]

In aufreibendem Ringen um die Rechte des römischen Oberhirten wendet sich Katharina nach allen Seiten. Ihre Boten und Briefe wandern durch Italien und ins Ausland. Aber was fruchten sie? Hier weniger, dort mehr; im ganzen bleibt alles doch eher ein Mißerfolg als ein Sieg. Schließlich „soll sie nur noch zur schmerzerfüllten Zuschauerin der eigenen Unzulänglichkeiten werden und mit beklommenem Herzen dem Fehlschlag ihrer Wünsche beiwohnen".[29] Wie soll die Kirche die christlichen Völker und Staaten zur Einheit bewegen und gegen den Erzfeind des Glaubens ins Feld senden, wenn sie Verrat und Untreue, Blutvergießen und Kriege in ihrem eigenen Hause erdulden muß?! Und das neue, frische, junge christliche Leben, auf das sie seit Jahren gewartet — zerrinnt es nicht wie ein Traum im Nebel? Die Heilige scheint mit all ihren Wünschen und Plänen gescheitert. Die Reinheit und Heiligkeit ihres Wollens hat sie nicht vor einem nahezu völligen Fehlschlag bewahrt.

Wenn wir diese edle und zarte Frauengestalt in dem wilden Kampf der Leidenschaften, der um sie tobt, für ihre Hochziele ringen und kämpfen sehen, ergreift uns Mitleid und Teilnahme. Sie war keine Politikerin. Sie glaubte glühend an das Gute und Edle im Menschen und stand immer wieder erschüttert vor seiner Erbärmlichkeit. Ihre erhabene Einfalt sieht nur, was zum Heil der Kirche, der Christenheit und der einzelnen Gläubigen ist — und darnach greift sie. Wie unmöglich ist es ihr, das Ränkespiel flüchtiger, irdischer, kleiner Interessen zu verstehen, das dem Guten überall hindernd in den Weg tritt!

Natürlich weiß die Heilige um die Sündhaftigkeit des Menschen, aber es ist rührend, wie sie auch im verkommenen Menschen, im hartgesottenen Bösewicht an das Gute appelliert. Auch er ist für sie Geschöpf Gottes und

[27] Vgl. a.a.O. 175.
[28] Brief vom März/April 1379, *Strobel*, a.a.O. 196ff.
[29] *Levasti*, a.a.O. 294.

durch Christus erlöst. Sie verkennt dabei oft, wie die Dinge wirklich stehen. Es lebte in der großen Frau neben tiefer Weisheit und mannhaftem Heldentum etwas, was an die geniale Kindlichkeit eines Franz von Assisi gemahnt.[30]

In einem Brief beschwört sie den wilden Kondottiere Giovanni Aguto (John Hawkwood), von seinem sündigen Tun abzulassen: „O teuerster und süßester Bruder in Christo Jesu, wäre es denn etwas so Großes, wenn Ihr in Euch selbst Einkehr hieltet und bedächtet, wieviel Leiden und Trübsal Ihr ausgestanden habt, da Ihr im Dienste und Solde des Teufels standet? Nun wünscht meine Seele, daß Ihr Eure Sitten ändert und den Sold und das Kreuz Christi des Gekreuzigten nehmet, Ihr und alle Eure Anhänger und Gefährten; auf daß Ihr eine Truppe Christi seid, um gegen die Ungläubigen zu ziehen, die unseren heiligen Ort besitzen, wo die erste süße Wahrheit ausruhte und Tod und Leiden für uns ertrug."[31] Der Gedanke, die plündernden rohen Kriegerhaufen von Italien ab- und auf ein neues lockendes Ziel hinzulenken, mag manchem Italiener vernünftig erschienen sein — aber wer bedachte, daß diese zuchtlosen Banden im Kampf gegen die Anhänger Allahs dem christlichen Namen wenig Ehre machen würden?

Katharina war in mancher Beziehung weltfremd. Ihre gutgläubige Großherzigkeit wird von der florentinischen Republik ausgenutzt, als sie sie zum Papste nach Avignon sendet. „Katharina war sich nicht klar darüber, daß sie mit Männern der Politik zu tun gehabt hatte, die zu allen Versprechungen bereit sind, um ihr Ziel zu erreichen. Sie werden erkannt haben, daß der Kreuzzug ihre schwache Stelle war; sie werden ihr versichert haben, daß Florenz am Kreuzzug teilnehmen werde, wenn der Friede mit dem Papste zustande komme."[32] „Katharina war nicht mit dem Ränkespiel der Politik vertraut, deswegen mißtraute sie den mit Absicht zweideutig gehaltenen Worten der Staatsmänner nicht."[33] Sie war für die schlauen Stadthäupter von Florenz nur ein Mittel, den Papst günstig zu stimmen, und diese dachten nicht daran, sich in ihrer künftigen Politik dem Heiligen Stuhle gegenüber irgendwie festzulegen oder für das Geschehene Genugtuung zu gewähren. Gregor XI. muß ihr sagen: „Glaube mir, daß die Florentiner dich betrogen haben und betrügen werden ..."[34]

Die Heilige von Siena ist keine Politikerin; sie ist auch keine Prophetin oder Seherin. Die Dinge entwickeln sich in vielem anders, als sie gemeint hatte. Am schmerzlichsten berührt es den Betrachter, wenn er mit ansehen muß, wie ihre liebenswerte, reine und edle Gestalt gerade durch die Unruhen der Kirchenspaltung in das üble Zwielicht der politischen Tageskämpfe hineingezogen wird und in den Schatten machtpolitischer Auseinandersetzungen gerät. Es bestürzt jeden, der die Heilige liebt und bewundert, wenn er etwa liest, was sie an den verschlagenen Anwärter auf den neapolitanischen Thron Karl von Durazzo schreibt. Er stammte aus einer Seitenlinie des Hauses An-

[30] Vgl. *Levasti*, a.a.O. 90.
[31] A.a.O. 165; vgl. *Strobl*, a.a.O. 108.
[32] *Levasti*, a.a.O. 202. [33] A.a.O. 205. [34] A.a.O. 209.

jou; begabt, klug und ehrgeizig, wie er war, steuerte er auf das eine Ziel hin, sich ein eigenes Reich zu schaffen oder zu erraffen. Dabei war ihm jedes, auch das ehrloseste Mittel recht. Der Abfall Johannas von Neapel von Papst Urban VI. eröffnete ihm glänzende Aussichten. Urban wurde von den Anhängern des Gegenpapstes sehr bedrängt. Klemens VII. wurde von Frankreich unterstützt. Es mußte daher womöglich verhindert werden, daß das südliche Nachbarreich ebenfalls dem Schisma verfiel. Daher erklärte der Papst Johanna, als sie sich für Klemens entschieden hatte, des Thrones für verlustig und belehnte Karl damit. Dieser war von der Königin selbst früher einmal für die Thronfolge in Erwägung gezogen worden. Jetzt sah er sich plötzlich dem Ziel seiner Wünsche sehr nahe. Wie er gesinnt war, geht daraus hervor, daß er sich später nicht damit begnügte, die Königin zu bekriegen und zu stürzen; er ließ die Besiegte erdrosseln. An einen Mann dieses Schlages schreibt nun Katharina und feuert ihn an, zu kommen und für die gerechte Sache Urbans VI. gegen die abtrünnige Fürstin Johanna zu streiten. „Gott hat Euch zur Säule der heiligen Kirche erwählt, damit Ihr ein Werkzeug zur Ausrottung der Häresie, zur Vernichtung der Lüge und zur Erhöhung der Wahrheit seid, daß Ihr die Finsternis zerstreuet und das Licht Papst Urbans offenbaret.“[35] Bei Abfassung dieses Briefes konnte sie noch nicht wissen, welches Schicksal der Gewaltmensch der Königin Johanna später bereiten würde — aber sein Ruf war seit langem zweifelhaft. Es muß sie beim Schreiben wie ein Schauer angeweht haben; denn der Aufruf zum Kampf für den Statthalter Christi ist ganz eingekleidet in ernste Mahnungen, Karl möge seine Seele reinigen, um der hohen Aufgabe würdig zu werden. Er soll sich bekehren. Man spürt es, daß nur die Rücksicht auf die kritische Lage des Papstes sie veranlassen konnte, solche Wagnisse auf sich zu nehmen. Er brauchte Verbündete und Helfer, und Katharina wagte das Äußerste für ihn. Trotzdem begreift man all das nur, wenn man annimmt, daß die Heilige ahnungslos war, wie verwegen und bedenkenlos Karl vorgehen werde. Sie nimmt sich auf dem politischen Parkett oft aus wie ein Lamm unter Wölfen.

Als sie am 29. April 1380 im Alter von nur etwa 33 Jahren stirbt, scheint sich ein wunderbares Menschenleben umsonst vorzeitig verzehrt zu haben. Die Weltlage war verworrener als zur Zeit ihrer Geburt und die Kirche in Gefahr, aus sich heraus zu zerfallen. Die Historiker sind sich über die Reichweite und Bedeutung nicht einig, die Katharinas politisches Wirken gehabt hat. Wenn man zwischen übertriebenen Lobeshymnen und verneinender Kritik einen Mittelweg einschlägt, wird man ihr vielleicht am ehesten gerecht.

Katharina von Siena ist von der katholischen Kirche neben Franz von Assisi zur Schutzherrin Italiens erklärt worden. Gerade von Italien aus gesehen, war selbst ihre kirchenpolitische Tätigkeit segensreich. Ihr ist es mit zu verdanken, daß Rom seine Würde als Haupt und Mutter der katholischen

[35] *Levasti*, a.a.O. 344.

Christenheit wieder erlangte. Für die Gesamtkirche war es heilsam, daß für das überparteiliche Amt der Stellvertreter Christi jene Voraussetzung der äußeren Freiheit geschaffen wurde, ohne das die große Restauration des 16. Jahrhunderts *nicht denkbar* wäre. Freilich war es bis zu dieser Erneuerung noch ein langer und dorniger Weg. Er ging über das Schisma des 14. und 15. Jahrhunderts und den großen Abfall des 16., der ohne die vorausgegangene Kirchenspaltung vielleicht gar nicht gekommen wäre. Diese Spaltung zu verhindern, war die Heilige offenbar nicht berufen, aber ganz umsonst ist ihr Kampf für Urban doch nicht gewesen. Sie hat viel dazu beigetragen, „für die rechtmäßige römische Papstlinie" eine genügende Anhängerschaft zu werben und damit ihren Fortbestand zu sichern.[36].

Freilich zur Stunde, da die Heilige verschied, war die Zukunft der Kirche nur in ihrem Glauben an Gottes allmächtige Hand sichergestellt. Menschlich gesehen war alles, auch das bis dahin mühsam Erreichte, in Frage gestellt. Aber eben „die Katastrophe, die das Werk ihres Lebens gerade in der Stunde, wo sie entschläft, vernichtet, läßt sie uns in einem übernatürlichen Glanze schauen ..."[37]

Schuld und Neurose

Zu Häfners „Schulderleben und Gewissen"[1]

JOHANNES MICHAEL HOLLENBACH

Heinz Häfner weist in „Schulderleben und Gewissen" auf die Tatsache hin, daß der Arzt, speziell der Psychotherapeut, heute in vielen Fällen zum Priesterersatz zu werden droht. Er sieht darin ein Ausweichen vor dem Eingeständnis der Schuld, Flucht vor der Verantwortung und vor aktiver Wandlung des Lebens. Während der Priester nämlich aus seiner seelsorgerischen Haltung dies alles fordern müsse, erscheine der Arzt dem seelisch belasteten Menschen als Helfer, der nicht Schuld, Verantwortung und aktive Wandlung aufbürde, sondern seelische Konflikte auf Milieu und körperliche Krankheitsbefunde zurückzuführen verstehe.[2]

Häfner hat diese Gefahr klar erkannt. Er sucht ihr von seiten der Psycho-

[36] Vgl. *Strobel*, a.a.O. 175.

[37] *Jacques Leclercq*, Die Mystikerin des Apostolates St. Katharina von Siena. Die römisch-katholische Heilige. Deutsch von Albert M. Kaufmann OP. Vechta 1920, S. 98.

[1] *Heinz Häfner*, Schulderleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie. Stuttgart 1956, Ernst Klett, 182 S. Kart. DM 11,80.

[2] Vgl. *Häfner*, a.a.O. 33ff.

analyse zu begegnen, indem er jede Neurose in einer Schuld des von ihr betroffenen Menschen gegründet sehen will. Auch in seelsorglichen Kreisen ist man heute geneigt, mehr als früher von „neurotischen Konflikten" zu sprechen — auch da, wo es sich tatsächlich um normale Schwierigkeiten handelt. Kann man diese gegenseitige Annäherung so verstehen, daß eben jeder neurotische Konflikt entweder als sittlicher anzusehen ist oder wenigstens immer in sittlichen Konflikten verwurzelt sein muß? Wäre das der Fall, dann müßte unsere traditionelle Seelsorgspraxis bedeutsame Maximen preisgeben. Denn das bedeutete, daß die Verantwortlichkeit des einzelnen unverhältnismäßig weiter reicht, als es die kirchlich gutgeheißene Moraltheologie bisher annahm. Ja, es ergäbe sich das Paradox, daß der einzelne für die Beschränkung seiner Verantwortung verantwortlich wäre.

Neurosebegriff und problematisches Schuldgefühl

Scheinneurose und echte Neurose

Nicht jede seelische Schwierigkeit im Kampf um die sittliche Ordnung ist Neurose. Von Neurose im eigentlichen Sinn kann in diesem Zusammenhang erst dann die Rede sein, wenn der Mensch die ihm gestellten sittlichen Aufgaben auf Grund leiblicher oder leibseelischer Störungen nicht normal bewältigen kann. Es handelt sich also — wie es Karl Jaspers formuliert — bei diesen Störungen um jene „spezifischen Mechanismen, welche zu einer normalerweise nicht vorkommenden Umsetzung der Erlebnisse führen".[3] Natürlich gibt es hier Grenzübergänge, die zu Zweifeln Anlaß geben können, vor allem in jenen Fällen, bei denen der Betreffende geneigt ist, sich durch die Flucht in die „Krankheit" der sittlichen Anstrengung zu entziehen. Wir wollen darum die angeblichen neurotischen Konflikte als Scheinneurosen bezeichnen, während das Wesen der echten Neurose gerade darin besteht, daß es sich um eine seelische Belastung handelt, die normalerweise nicht bewältigt werden kann. Das Nichtkönnen wäre dann das eigentlich Unterscheidende gegenüber einer Scheinneurose. Und damit scheidet für eine echte Neurose in dem Grad jegliche Schuld aus, als die betreffende Hemmung eine Behinderung entweder des Verantwortungsbewußtseins oder der Willensfreiheit bedeutet.

Die von Häfner vertretene Theorie kommt nun zu der überraschenden Behauptung, daß jede Neurose immer irgendwie schuldhaft sei. Der Widerspruch, der mit dieser Behauptung entsteht, ist für die moraltheologische Beurteilung seelischer Schwierigkeiten und Konflikte von weittragender Bedeutung. Richard Egenter hat in seiner Besprechung von Häfners Werk auf diesen kritischen Punkt hingewiesen: „Man darf nicht bei der berechtigten Abwehr der ausschließlich biologischen oder soziologischen Neurosetheo-

[3] *Karl Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie. Heidelberg [6]1953, S. 481.

rien sich in ein entgegengesetztes Extrem drängen lassen und den Ursprung jeder Neurose in einer eigentlichen Sünde sehen."[4] Aber auch Egenters einschränkende Frage, ob nicht am Anfang jeder Neurose wenigstens ein objektiv schuldhaftes Verhalten stehe, läßt sich nicht positiv beantworten. Wenn man nämlich von der Voraussetzung ausgeht, daß jede echte Neurose ein Nichtkönnen mit sich bringt, das auf leiblicher oder leibseelischer Störung beruht — so z. B. bei allen sogenannten Organneurosen und jenen Neurosen, die sich u. a. durch Stottern, Zwangshandlungen, erziehungsbedingte Angst usw. äußern —, dann wird man genug Fälle finden, bei denen auch keine objektive Verfehlung gegen die sittliche Ordnung vorliegt.

Schuldgefühle ohne Schuld

Bevor man sich ein einigermaßen gesichertes Urteil über den Zusammenhang zwischen Schuld und seelischen Konflikten bilden kann, müßte man klarer, als es Häfner tut, unterscheiden zwischen Schuldgefühl, Schuldbewußtsein und „Schuldigkeit" im Sinne des Verantwortungsbewußtseins. Die Grundlage jeglichen Schuldigwerdenkönnens ist dieses Verantwortungsbewußtsein, das sogenannte debitum morale, das bei Häfner — wie Egenter betont — nicht genügend berücksichtigt ist. Es klingt irgendwie an in seinem Begriff der „Existenzschuld". Jedoch ist diese nach ihm „das Ergebnis der Verirrung des ganzen Lebensweges".[5] Das sittliche Verantwortungsbewußtsein im Sinn des schuldigen Handelns ist zwar nicht das Ergebnis einer Verirrung. Aber wenn man im lutherischen Sinn die radikale Verderbtheit der menschlichen Natur voraussetzt, dann könnte die gesamte erbsündliche Situation des Menschen als Zustand der Verirrung gedeutet werden. Jedoch bliebe auch dann noch zu fragen, was in diesem Gesamtzustand der Mensch seinem höchsten Herrn schuldig ist, es sei denn, man leugnete die persönliche Fähigkeit zur Verantwortung.

Wie bedeutsam die Unterscheidung zwischen sittlicher Verantwortung, Schuldbewußtsein und Schuldgefühl ist, zeigen Seelsorgspraxis und alltägliches Christenleben auf Schritt und Tritt. Für die tiefenpsychologisch unbeeinflußte Erfahrung gibt es krankhafte Schuldgefühle, bei denen keine Schuld vorliegt. Gerade das Nichtbegründenkönnen eines solchen Schuldgefühls ist ja das Krankhafte. Aber auch das Umgekehrte ist anzutreffen, daß nämlich jemand ein klares Schuldbewußtsein hat, ohne sich schuldig zu fühlen. Praktisch wird das häufig im Ringen um echte Reue erlebt, wenn nämlich ein klares Bewußtsein der Übertretung göttlicher Gebote vorliegt, ohne daß sich das Mitschwingen eines schuldhaften Gefühles einstellt. Gerade diese Tatsache ist für manchen Christen ein rätselhafter Zustand, unter dem er leidet. Der Seelsorger aber weiß, daß das Fehlen des Schuldgefühls —

[4] *Richard Egenter*, Psychotherapie und Gewissen, in: Münchener Theol. Zeitschrift 8, (1957) 36.
[5] *Häfner*, a. a. O. 42 f.

z. B. bei dem aufrichtigen Willen zu Reue und Besserung — kein Beweis für mangelnde Reue ist. Es scheint also ein eindeutiges Schuldbewußtsein ohne eigentliches Schuldgefühl durchaus möglich zu sein, ebenso wie es Schuldgefühl gibt ohne Schuldbewußtsein.

Gebrechlichkeit und Schuld

„Existenzschuld" im Sinne Häfners ist nicht mit dem sittlichen Verantwortungsbewußtsein gleichzusetzen. Hier gilt es also, sich zu entscheiden: Will ich die Gesamtsituation als Zustand einer totalen Verirrung charakterisieren, dann lebt der Mensch schon von der Wurzel her im aktuellen Widerspruch zu seiner Grundverpflichtung gegenüber Gott; d. h. er ist nicht nur von der Gnade abgefallen, sondern auch in seiner Gesamtstruktur verderbt, radikal böse. Wir wissen, daß die katholische Kirche diese Interpretation ablehnt. Die erbsündliche menschliche Natur ist im Zustand natürlicher Gebrechlichkeit, die letztlich nicht Folge der Sünde ist, sondern Ausbruch seiner strukturellen Unfertigkeit und Schwäche, veranlaßt allerdings durch die Sünde des Abfalls von der übernatürlichen Ordnung. Hier muß man also Anlaß und letzten Grund klar auseinanderhalten. Ist die menschliche Natur nicht radikal verderbt, sondern nur zum Bösen geneigt in der Irrtumsmöglichkeit des Verstandes, der Schwäche des Willens und der relativen Eigengesetzlichkeit des triebhaften Begehrens — und zwar unabhängig von vorausgehender sittlicher Schuld —, dann wird aus dieser Gesamtsituation verständlich, daß der einzelne Mensch in seelische Konflikte geraten kann, die er aus eigener Kraft allein nicht zu bewältigen vermag.

Das Nichtkönnen im Sinn neurotischer Konflikte und im Sinn der Scheinneurosen wurzelt also in der wesenhaften Unfertigkeit und Täuschungsmöglichkeit als solchen. M. a. W.: der Mensch kann sich aus eigener Kraft weder leiblich noch seelisch zu voller Gesundheit heraufarbeiten. Er kann sich aber auch schuldhaft täuschen. So ist er dazu verurteilt, nicht nur leibliche Beschwerden zu ertragen und schließlich zu sterben, sondern auch mit seelischen Konflikten zu kämpfen, die gegebenenfalls sein Verantwortungsbewußtsein empfindlich in Frage stellen. Er muß aber auch damit rechnen, daß er in sittliche Konflikte gerät, die er sich selbst zuzuschreiben hat, so daß er schuldig wird.

Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich dann für die Psychoanalyse im Verhältnis der Seelsorge eine weit eindeutigere Abgrenzung ihres Aufgabenbereiches. Sie hat es vor allem damit zu tun, krankhafte Störungen des Seelenlebens zu beseitigen, die sich auf Grund der strukturellen Gebrechlichkeit des Menschen einstellen können. Gerade diese Störungen sind es ja, die die Moraltheologie als Hindernisse der freien menschlichen Handlungen bezeichnet. Dabei handelt es sich um jene echten Neurosen, die wir oben von den Scheinneurosen abgrenzten. Die Scheinneurosen aber sind vorwiegend Aufgabe der Seelsorge.

Krankhafte Schuldgefühle

Hier nun ist die Fragestellung Häfners einzuordnen. Kann ein neurotisch bedingtes Nichtkönnen u. U. durch ein schuldhaftes Nichtwollen bzw. schuldhaftes Verhalten begründet sein? Wir werden das z. B. bejahen müssen bei schuldhaft erworbenen schlechten Gewohnheiten. Es kann jemand durch eigene Schuld der Trunksucht verfallen. Durch sein schuldhaftes Verhalten entsteht in seinem psychophysischen Organismus eine Anomalie, also eine Funktionsstörung, die nicht einfach dadurch beseitigt werden kann, daß er sein schuldhaftes Verhalten aufgibt. Ähnliches ist möglich infolge gewohnheitsmäßiger sexueller Verirrungen. Auch da kann es trotz innerer Umkehr und aufrichtigen Bemühens, von einer Gewohnheit loszukommen, bei der einmal schuldhaft erworbenen Störung bleiben.

Eine andere Form schuldhaft hervorgerufener neurotischer Störung wäre es, wenn jemand infolge schuldhaften Verhaltens mit Schuldgefühlen auch dann noch belastet ist, nachdem er die Schuld gesühnt hat. Die Schuld, die vorausging, hat dann nicht eigentlich das neurotische Schuldgefühl „verursacht", sondern die konstitutionelle oder erworbene Neigung zu depressiven Gefühlen nur ausgelöst. Solche Schuldgefühle könnten ja auch ohne eigene Schuld durch andere Belastungen entstehen, weil z. B. in früher Kindheit eine neurotische Struktur durch die Erziehung begründet wurde. In diesen und ähnlichen Fällen ist zwar eine Neurose durch schuldhaftes Verhalten möglich. Aber nicht jede Erlebnisstörung dieser Art ist durch Schuld begründbar. Ebenso ist bei den schuldhaft hervorgerufenen Störungen der ursächliche Zusammenhang mit Schuld wenigstens insoweit problematisch, als auch bei Zurücknahme des schuldhaften Verhaltens die Erlebnisstörung nicht verschwindet.

Übersteigertes Schulderleben

Jede Neurose ist immer eine Störung im leibseelischen Erlebnisbereich. Sie zeigt sich dort. Aber kann der Grund für eine solche Störung nicht auch in geistseelischen Akten des Neurotikers liegen? Kann z. B. das obengenannte übertriebene Schuldgefühl seine Wurzel nicht auch in Fehlhaltungen, Fehlentscheidungen und somit auch in Schuld haben? Zweifellos gibt es solche Fälle. Es kann sich ein Mensch aus einer Art Interessantmacherei für einen besonders großen Sünder halten und seine Schuld derartig übersteigern, daß er tatsächlich glaubt, Gott könne damit nicht fertig werden. Auch hier ist wiederum vorausgesetzt, daß diese Interessantmacherei — ganz gleich, wie sie entstanden ist — ein subjektives Nichtkönnen hervorruft: man wird das übersteigerte Schuldgefühl nicht los. Es handelt sich also um eine Erlebnisstörung, die auf Grund geistseelischer Akte — sei es auf Grund mangelnder Selbsterkenntnis, falscher Werthaltung, Erziehung usw. — in den Erlebnisbereich hineinwirkt.

Selbst wenn wir voraussetzten, daß es sich im Anfang um eine schuldhafte Interessantmacherei gehandelt hätte — was keineswegs notwendig so sein muß —, so ist doch hier festzuhalten, daß der Betreffende genau weiß, daß seine Schuld ihm nachgelassen ist und daß er auch die willentliche Haltung hat, das früher einmal schuldhafte Verhalten aufzugeben. Sein Gefühlszustand bleibt dennoch neurotisch gestört. Das neurotische Schuldgefühl ist also in seiner Fortdauer unabhängig von seiner „Ursache" geworden, von einem bewußt festgehaltenen fehlerhaften oder schuldhaften Verhalten. Es hält weiter an, obwohl der Betreffende sich selbst, seine Umwelt und u. U. auch Gott nicht mehr mit dem Willen flieht oder der Erkenntnis nach verkennt. Die auf diese Weise im Erlebnisbereich zurückbleibende Störung kann wiederum mit und ohne Schuld entstanden sein. Jedenfalls ist ihr Fortdauern trotz Zurücknahme der schuldhaften Haltung Grund genug, auch hier den Kausalzusammenhang mit Schuld und Schuldgefühl ernsthaft in Zweifel zu ziehen.

Verdrängung begründeter Schuldgefühle

Es gibt nun auch eine dritte Möglichkeit, nämlich ein Schuldgefühl durch „Schuldentlastung" im Sinne Häfners zu verdrängen.[6] Solche Verdrängungen des Schuldgefühls sind ja nach Häfner die tiefsten Wurzeln jeder Neurose. Wie denkt er sich diesen Zusammenhang? Der Mensch sieht sich vor die Aufgabe gestellt, seinen „subjektiven Wertentwurf", d. h. den „Bereich tatsächlich intendierter Werte"[7] möglichst in Einklang mit dem „personalen Wertentwurf" zu bringen, d. h. mit der Ordnung des Sollens, die den ganzen Sinn und das Seinkönnen des Menschen umfaßt. Je enger der subjektive Wertentwurf ist, d. h. je mehr Erlebnisbereiche in der Welt ausgeschlossen sind, um so geringer scheint die Chance zu sein, den ganzen Reichtum des personalen Wertentwurfes zu verwirklichen. Trotzdem braucht diese Verengung an sich noch nicht zur Neurose zu führen, weil ja der einzelne Mensch nicht alle möglichen Werte verwirklichen kann.

Die Neurose setzt erst dort ein, wo sich das Streben nach Verwirklichung bestimmter Wertbereiche auf ein „Ich-Ideal" erstreckt, das nicht mit dem personalen Wertentwurf in Einklang ist. Die zur Neurose führende Einengung des Ich-Ideals sieht Häfner darin begründet, daß der einzelne sein Ich-Ideal „übermäßig positiv" erlebt und vor sich und vor anderen darin ständig bestätigt sein möchte. Wenn so „ein weiter Bereich an Schuld und Schwächen aus dem Ich ausgeschlossen ist, dann wird auch das perfektionistische Ich-Ideal mit aller Macht festgehalten."[8] Infolgedessen verfälscht man das Bild, das man von sich selbst hat; man will sich Fehler und Schwächen nicht eingestehen, will andern gegenüber möglichst in günstigem Licht

[6] Vgl. *Häfner*, a. a. O. 35—52.
[7] *Häfner*, a. a. O. 56.
[8] *Häfner*, a. a. O. 60.

erscheinen; möchte die eigenen Unzulänglichkeiten verbergen, weil man sonst den Entzug an Liebe befürchtet. Die Furcht vor dem Verlust der Liebe ist Angst vor der Einsamkeit, die auf Angst vor der Sinnlosigkeit des Daseins zurückgeht, hinter der sich nach Häfner die hilflose Angst vor dem unvermeidlichen Tod verbirgt. Um also das subjektive Ich-Ideal wunschgemäß sicherzustellen, kommt es anfangs zu vielleicht nur kleinen schuldhaften Verfehlungen, bei denen man eigene Schwächen vertuscht und Schuld verbirgt. Man bezeichnet z. B. den lieblosen Sexualakt als „Liebe". Oder man schiebt die Schuld auf einen andern als den „Sündenbock"; versucht, sich mit frühkindlichen Störungen zu entschuldigen; oder etwa eine Theorie zu konstruieren, in der es keine Willensfreiheit mehr gibt. Schließlich kommt es zum „Zwang" in dieser Richtung. Um sich Schuld und Schwäche nicht eingestehen zu müssen, jagt man angsterfüllt der Selbstbestätigung nach und fürchtet jede neue Möglichkeit von Schuld und Unzulänglichkeit.[9] Man bringt es nicht fertig, sich wirkliche Schuld einzugestehen, weil man Erschütterungen des subjektiven Wertentwurfes nicht ertragen kann.

Der so durch eigene anfängliche Schuld heraufbeschworene „Zwang" einer dauernden Ich-Entlastung führt — so meint Häfner — „zu einer relativ unüberwindlichen Barriere von Angst",[10] und zwar deshalb, weil „das Ich sich selbst als letzten Werthintergrund setzt"[11] und so der Einsamkeit anheimfalle. Zur Neurose komme es deshalb, weil der Betroffene durch ständige Versuche der Ich-Entlastung bzw. der Ich-Bereicherung in Ersatzerlebnissen der existentiellen Angst ausweichen möchte. Häfner meint nun, wenn diese Angst übernommen und durchgestanden würde, wäre damit auch die Neurose „entlarvt" und es müßte sich zeigen, daß es letztlich „existentielle Angst"[12] ist, die der Neurotiker — weil er ihrer Tiefe ausweicht — nur noch „als Konfliktangst, als Phobie oder motivlos ‚freiflottierende' Angst"[13] erlebe.

Schuld und Gewissen

Flucht vor Gewissensangst

Die von Häfner entwickelte Theorie wirkt auf den ersten Blick bestechend. Aber ist die Überbewertung eines subjektiv eingeengten Ich-Ideals wirklich ein ausreichender Grund für das Entstehen von echten Neurosen? Die gegenteilige Situation kann doch ebenso vorliegen, ja dürfte sogar in vielen echten Neurosen weit häufiger sein, daß nämlich die eigene Person minderbewertet wird. Man fühlt sich übermäßig belastet. Man will gar nicht besser scheinen, sondern ist im Gegenteil der Überzeugung, daß man restlos verderbt und böse ist, keiner Liebe mehr wert erscheint und vom Bösen geradezu sinnlos verfolgt wird. Das Krankhafte daran ist ja, wie Karl Stern betont, daß das

[9] Vgl. *Häfner*, a.a.O. 61f.
[10] *Häfner*, a.a.O. 62.
[11] *Häfner*, a.a.O. 65.
[12] *Häfner*, a.a.O. 64.
[13] *Häfner*, a.a.O. 64.

damit einhergehende Schuldgefühl in seiner Tiefe in gar keinem Verhältnis zur tatsächlich — vielleicht! — vorausgegangenen schuldhaften oder vermeintlich schuldhaften Handlung steht; daß der Neurotiker das Gefühl hat, seine „Schuld" sei überhaupt nie zu vergeben und daß er darum von Angst gejagt wird, ohne eigentlich zu wissen, wodurch er sich so abgrundtief schuldig machte.[14] Nach Häfners Theorie finden diese Zwangsideen, Zwangshandlungen, neurotischen Schuldgefühle und Ähnliches ihre Erklärung darin, daß sich der von ihnen Gequälte dem Eingeständnis der eigentlich existentiellen Schuld entziehen möchte, indem er sich in eine künstlich hervorgerufene „oberflächliche" Angst hineinlaviert.

Uns interessiert hier zunächst die Frage, aus welchen anthropologischen Erkenntnissen Häfner zu dieser veränderten Deutung gelangt. Der Anklang des Begriffes der „Existenzschuld" an die lutherische Auffassung von der radikalen Verderbtheit des Menschen wurde schon erwähnt. Noch entscheidender aber ist für Häfner die Zugrundelegung der Gewissensinterpretation Heideggers und der damit verknüpften Deutung der existentiellen Angst. Die traditionelle Auffassung bei Thomas — vor allem im Zusammenhang mit der „Unfehlbarkeit" des Gewissens — wird von Häfner mißverstanden.[15] Nach Heidegger ist der Mensch als Dasein zunächst der Tendenz zum Man-selbst verfallen, d. h. dem Verlangen nach Selbstsicherung und Vergewisserung seiner Person. Diese sucht er dadurch zu bestätigen, daß er sich an das hält, was „man" meint, um so der individuellen Verantwortung möglichst enthoben zu sein. Im Ruf des Gewissens dagegen wird er vor die Gewißheit seines „Seins zum Ende" gebracht. So ist er „eigentlich" er selbst erst dann, wenn er sich die Angst vor der eigenen Endlichkeit zumutet und sich seine Nichtigkeit eingesteht, sein ursprüngliches „Schuldigsein".[16]

Die Schuldinterpretation Häfners liegt auf dieser Linie. Wenn die Eigentlichkeit des Menschen nicht mehr in der Ruhe des Gewissens bzw. im Verlangen nach dieser Ruhe erfahren wird, sondern im Eingeständnis „existentieller Angst", dann ist es Aufgabe des Gewissensrufes, die Sicherheit des Ich-Ideals zu erschüttern. Die von dem Ich gegen diese Erschütterung einsetzende Abwehr würde dann das Widerstreben gegen die Hinnahme des Gewissensrufes erklären. Was jedoch in der phänomenologisch gesicherten Deutung des Gewissens als Urleidenschaft nach Anerkennung und Liebe von seiten Gottes wirksam ist,[17] nimmt in dieser an Heidegger orientierten Deutung die Gestalt eines subjektiven und übersteigerten Sicherheitsbedürfnisses an. Häfner sieht ja die neurotische „Ichentlastung" gerade darin begründet, daß der Neurotiker der drohenden Gewissensangst auszuweichen sucht. M. a. W.: das Festhalten am Ich-Ideal erscheint identisch mit einer Flucht vor dem

[14] Vgl. *K. Stern*, Die dritte Revolution — Psychiatrie und Religion. Salzburg 1956, Otto Müller, S. 156.

[15] *J. M. Hollenbach*, Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie. Baden-Baden 1954, S. 324—347.

[16] Ebd. 317. [17] Ebd. 331ff.

Eingeständnis des ursprünglichen Schuldigseins. So schreibt Häfner: „Das Ich strebt sehr häufig danach, den Anspruch des Gewissens zu überhören, zu entkräften oder umzuwerten, damit es seinen subjektiven Wertentwurf aufrechterhalten kann."[18]

Wurzeln des Gewissenserlebnisses

Man kann das Gewissenserlebnis weder als Schuldgefühl — so Häfner — noch als Schuldbewußtsein kennzeichnen. Gegen Heidegger hält Häfner zwar daran fest, daß das gute Gewissen nicht nur das Vergessen des schlechten Gewissens ist, sondern einen „intensiv positiven Gefühlston" hat. Dann kann man aber auch nicht die anthropologische Deutung Heideggers aufrechterhalten. Denn nach dieser müßte man folgerichtig die Erfahrung eines guten Gewissens als Ausdruck des „Verfallenseins" an das Man-selbst verstehen. Weil nun tatsächlich auch für Häfner diese Interpretation im Hintergrund steht, kann er schreiben: „Während das Auftauchen der Schuld viel weniger wahrscheinlich als Täuschung angenommen werden kann, sondern das Ich versucht, ihr zu entfliehen, steht das gute Gewissen von vornherein im Verdacht, vom Ich sich selbst vorgespiegelt zu sein."[19]

Das ganze Gewissensproblem wird von Häfner vereinfacht: Das „schlechte Gewissen" ist Folge einer schlechten Tat, das „gute Gewissen" Folge einer guten Tat. Was Häfner unter „schlechtem Gewissen" versteht, bekundet sich jedoch auch ohne vorausgehende schlechte Tat, nämlich in dem Warnruf des Gewissens im Fall einer Versuchung zum Bösen. Er erwähnt zwar auch das „warnende" Gewissen, ohne daß es jedoch strukturell verständlich würde. Denn der Warnruf gibt als Zeichen die Gefährdung eines ursprünglich „guten Gewissens" kund. Das ursprünglich „gute Gewissen" ist aber dann nicht die Folge einer guten Tat, sondern Erfahrungsausdruck für das apriorische Verlangen nach geistseelischem Einklang mit Gott als normgebender Instanz. Das bedeutet aber, daß jedem echten Gewissensphänomen ursprünglich die Urleidenschaft nach Anerkanntsein und Geliebtsein durch Gott zugrunde liegt. Dieser zwischenpersonale Einklang mit Gott als höchster Gewissensinstanz ist die geistseelische Voraussetzung sowohl für die Erfahrung des guten wie des schlechten Gewissens. Im guten Gewissen wird die Gewissensruhe im Sinn des zwischenpersonalen Einklangs mit Gott erfahren; der Warnruf des Gewissens vor der bösen Tat geht ebenso aus dieser Urleidenschaft hervor, insofern er auf die konkrete Gefährdung des Einklanges hinweist. Das schlechte Gewissen nach der bösen Tat ist Ausdruck für die tatsächlich schuldhaft vollzogene „Trennung" von Gott. Aus dem klaren Bewußtsein, sich schuldig gemacht zu haben, entsteht dann die Erfahrung des Getrenntseins, des Verlassenseins von Gott, und das ist eben die schuldhaft herbeigeführte Gewissensangst, die im Gegensatz zu Heidegger gerade nicht

[18] *Häfner*, a.a.O. 132. [19] *Häfner*, a.a.O. 136.

Ausdruck der Eigentlichkeit der Person, sondern Ausdruck des Verfallenseins an das Böse ist. Und zwar nicht im Sinn einer Neigung zum Bösen, sondern eines schuldhaften Sich-Entschieden-Habens für das Böse.

Die innere Stellungnahme des Ich zur Schulderfahrung bezieht sich dann nicht auf ein irrationales Schuldgefühl — wie Häfner meint[20] —, sondern auf ein begründbares Schuldbewußtsein. Und die Stellungnahme selbst ist unwillkürlich erfolgende Gewissensrechenschaft im Sinn eines Rechtfertigungsvorganges, der wiederum aus der Urleidenschaft nach personaler Anerkennung verständlich wird. Jede echte innere Klärung muß also — soll sie verantwortbar sein — mit dieser Selbstkritik einsetzen. Sonst wird es eine unsichere und schwankende Gefühlsdiagnose, die niemals zur inneren Klarheit, auch nicht zu einem echten Eingeständnis der Schuld führt. Es ist nicht so, wie Häfner meint: „Ist das gute Gewissen an einer gedanklichen Auseinandersetzung beteiligt, so liegt der Verdacht einer Täuschung sehr nahe."[21] Das Gegenteil ist der Fall: Scheut der einzelne die gedankliche Auseinandersetzung mit Berufung auf sein „eindeutiges" Gefühl, so liegt der Verdacht der Täuschung, mindestens aber gefährliche Irrtumsmöglichkeit vor.

Gewissen und Über-Ich

Was beim gereiften Erwachsenen die individuelle Selbstkritik aus eigener Überlegung, das ist beim Kind und Jugendlichen die Ermahnung und Unterweisung durch Eltern und Erzieher. In diesem Sinn sind Eltern Zwischeninstanzen. Ihre moralische Kritik am Kind ersetzt vorläufig dessen Selbstkritik. Was sie dadurch im Kind bewirken, ist dann das Über-Ich, das man mit I. A. Caruso die „provisorische Verwirklichung des Gewissens" nennen darf.[22] Nach Freud entsteht das Über-Ich durch die Einverleibung der elterlichen Instanz von seiten des Kindes. Die Regeln des Verhaltens, die Verbote und Wertbestimmungen durch die Eltern setzen dem kindlichen Triebstreben eine Grenze. Wächst es aus der äußeren Abhängigkeit der Elterninstanz heraus, so wirkt das Über-Ich dann mit einer gewissen Selbständigkeit weiterhin als Zensur gegen Triebwünsche, die im Sinn der Eltern z. B. als verboten gelten. Das Über-Ich stellt also den Inbegriff von Normen und Verhaltensweisen dar, die — so scheint es zunächst — völlig von außen auferlegt sind und gegen die sich der Mensch wie gegen den Zwang einer äußeren Ordnung auflehnen kann. Daraus folgert Häfner zunächst richtig: „Das Über-Ich erscheint unter diesem Aspekt als eine von außen übernommene und damit nicht die tiefste Individualität der Person enthaltende Instanz."[23] Er lehnt darum mit Recht die Gleichsetzung von Gewissen und Über-Ich ab.

Jedoch ist auch hier wieder die Einseitigkeit ein Schritt zum Verhängnis;

---

[20] Vgl. *Häfner*, a.a.O. 133. [21] *Häfner*, a.a.O. 137.

[22] Vgl. *J. M. Hollenbach*, Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt. Frankfurt/M. 1957, Josef Knecht, S. 186.

[23] *Häfner*, a.a.O. 145.

dann nämlich, wenn man die inhaltlichen Anteile des Über-Ichs restlos aus äußerem Zwang ableitet. In Wahrheit aber enthalten sie ja wesentliche sittliche Normen, die Ausdruck der Individualität jeder Person sind, nur daß sie dem sittlich unentfalteten Kind durch die Gestalt der Eltern als Zwischeninstanzen vermittelt und gleichsam erläutert werden. Da Häfner diese vermittelnde Bedeutung des Über-Ichs auf dem Wege zur „Einverleibung" der Sittenordnung unterschätzt, kann er sich dann auch bedenkenlos die Ansicht Piagets über die Entwicklung des moralischen Urteils beim Kind zu eigen machen. Piagets Theorie ist aber in wesentlichen Teilen nicht überzeugend.[24] Häfner entlehnt von Piaget die Entstehung des „autoritären Gewissens" als Produkt des äußeren Zwanges der Erwachsenen. Darum müsse das durch Über-Ich-Zwang gebildete Gewissen allmählich zu einem „autonomen Gewissen" umgebildet werden, damit der heranwachsende Mensch zu einem personalen Urteil über Gut und Böse fähig sei und die bisherige Autorität nunmehr kritisch zu beurteilen vermöge.[25] Nimmt man jedoch die metaphysische Bedeutung der Normanteile des Über-Ichs voll und ganz ernst, dann ist auch das sogenannte autonome Gewissen nur die gewandelte Form eines geläuterten autoritären Gewissens. Gewissen ist immer autoritär, weil es letztlich — was Häfner durchaus sieht — auf eine höchste Instanz verweist. Diese höchste Instanz ist aber im vollen Sinn absolute Autorität.

Die Loslösung von den Eltern als Zwischeninstanzen ist also ein notwendiger Vorgang, wie ihn Häfner klar herausstellt. Und es ist richtig, daß es zu Störungen in der Entwicklung des werdenden Menschen kommen muß, wenn das Über-Ich absolute Macht über das Ich behält, d. h. wenn eine autoritäre Zwischeninstanz nicht Brücke zur höchsten Autorität Gottes wird. Hier können also neurotische Fehlentwicklungen tatsächlich seit frühester Kindheit angebahnt werden. Dann kommt es zu unbewußten seelischen Konflikten, die bei der sittlichen Reifung der Person oft in Verbindung mit sittlichen Konflikten erstmalig auftauchen.

Seelischer und sittlicher Konflikt

Häfners Theorie bringt also wertvolle Ansätze zu einer anthropologischen Deutung der Neurose. Auch seine gute Absicht ist über allen Zweifel erhaben. Man kann es aufrichtig begrüßen, daß er diesen Vorstoß gegen einen rein biologischen und soziologischen Neurosebegriff gemacht hat. Jedoch genügt es bei einer so heiklen Materie nicht, in ein gegenteiliges Extrem zu verfallen. Die Psychoanalyse in ihrer einseitigen Theorie und Praxis hat die relative Eigengesetzlichkeit der Trieberlebnisse erfaßt, hat auch methodisch bahnbrechende Erkenntnisse zur Entwirrung von Störungen des Trieb-

[24] Vgl. *J. M. Hollenbach,* Das moralische Urteil beim Kinde, siehe diese Zs. 156 (1955) 279—289; und: Der Mensch als Entwurf 84 ff., 99 ff.
[25] Vgl. *Häfner,* a. a. O. 146.

erlebens gezeitigt. Die Verabsolutierung dieser Entdeckungen kann man nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man sie weitgehend unter den Tisch fallen läßt.

Eigengesetzliches Trieberleben

Ein neurotischer Konflikt bleibt primär immer eine seelische Krankheit, also eine Störung der Erlebnisfunktionen. Der sittliche Konflikt dagegen, vor allem der Konflikt aus freier Entscheidung mit der absolut geltenden Normwelt, ist kein neurotischer Konflikt. Daß er ohne eine organbedingte oder funktionelle Neurosengrundlage echte Neurosen „verursachen" kann, hat Häfner nicht erwiesen. Er hat zur Überwindung der psychoanalytischen Einseitigkeiten in Theorie und Praxis den Herd von Konflikten in einen anderen Bereich verlegt, in dem andere Gesetzmäßigkeiten walten als triebpsychologische. So kann man seiner Theorie den Vorwurf der Spiritualisierung nicht ersparen.

Die geistseelischen Akte der personalen Entscheidung kommen dadurch zustande, daß der einzelne von erkannten Gründen bewegt wird. Die Wertschätzung der erkannten Gründe ist die eigentlich bewegende Kraft. Darum mag der bestimmende Beweggrund im Einzelfall nicht immer jene bewegende Kraft auf die Entscheidung ausüben, die er nach den objektiv gegebenen sittlichen Normen haben sollte. Denn die hemmenden oder ablenkenden Einflüsse, die dem triebbedingten Werterleben entspringen, können sich auf die sittliche Erkenntnis, auf die Aufmerksamkeitsstufe und die Fähigkeit des freien Gebrauches des Willens erstrecken. Sie beschränken durchweg — wie die Moraltheologie sagt — die Verantwortlichkeit. Als triebbedingte Werterlebnisse haben sie ihr relativ eigenes Gewicht, d. h. sie tendieren auf gefühlsmäßige Wohlgestimmtheit ihres Trägers. Ist dieses triebbedingte Wohlbefinden infolge Organ- oder Funktionsstörungen empfindlich aus dem Gleichgewicht gebracht, so sprechen wir von seelischen Hemmungen bzw. Belastungen, also von leibseelischen Konflikten. Je belastender der seelische Konflikt, um so mehr mildert er die Schuldfähigkeit. Der sittliche Konflikt dagegen ist in seiner Eigenart von der Klarheit der Gründe und der Befähigung zur Freiheit abhängig. Je eindeutiger beides gegeben ist, um so stärker die Konfliktsmöglichkeit, nämlich durch eine Fehlentscheidung schuldig zu werden.

Antagonismus der Konflikte

Die Gründe für Fehlentscheidungen sind in ihrer inneren Gesetzmäßigkeit völlig unabhängig von den leibseelischen Konflikten. Der sittliche Konflikt entspringt ja der endlichen Freiheit der menschlichen Person. Grund dafür ist die tragische Wahrheit, daß der Mensch in seiner sittlichen Existenz das Böse wählen kann und um so mehr darin schuldig wird, je ungehemmter von leibseelischen Konflikten er eine solche Entscheidung übernimmt. Sittliche und leibseelische Konflikte stehen also in einer Art antagonistischer Be-

ziehung zueinander, d. h. je stärker der leibseelische Konfliktstoff den geistseelischen sittlichen Konflikt beeinträchtigt, um so unausgeprägter ist dieser. Aber auch umgekehrt: je klarer und ungehinderter ein sittlicher Konflikt als solcher erfahren wird, um so geringer dürfte der leibseelisch bedingte hemmende Konfliktstoff sein. Wie man nun beim sittlichen Konflikt unterscheiden kann zwischen Konfliktsituation und dem daraus sich ergebenden Konfliktzustand, so kann man auch im leibseelischen Bereich die aktuelle Hemmung und Belastung von der daraus resultierenden Neurose abheben. Dieser Vergleich zeigt die Andersartigkeit der Konfliktbereiche. Die sittliche Konfliktsituation ist ein Appell an die Freiheit im Sinn ihres eigenwilligen Mißbrauches unter dem Schein des Guten. Führt diese Konfliktsituation zur Entscheidung für das Böse, also zur Normwidrigkeit, dann erfolgt daraus als Zustand die Sünde und normalerweise als eindrucksvollste Erfahrung die Gewissensangst. Von hier gesehen ist also die Gewissensangst das Gegenteil zu neurotischer Angst: Gewissensangst ist begründbar, neurotische Angst liegt um so mehr vor, je weniger sie „vernünftig" zu begründen ist. Der Grund für diesen Unterschied ist klar: Der die Sünde und die Gewissensangst hervorrufende Urheber ist ja die Person in ihrer Freiheit und Verantwortungsfähigkeit.

Das ist völlig anders bei der neurotisierenden Konfliktsituation und der aus ihr erfolgenden Neurose. Bei der neurotisierenden Konfliktsituation muß nach allem, was wir darüber wissen, ein Zweifaches unterschieden werden: einmal die neurotische Struktur des triebbedingten Erlebnisbereiches, die in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle zwischen dem 1. und 5. Lebensjahr grundgelegt wird.[26] Ein Weiteres wäre die akute, meist erst im späteren Leben auftretende auslösende Belastung, die den Ausbruch der Neurose bedingt. Während also die sittliche Konfliktsituation aus der eigenen Freiheit des Betreffenden hervorgeht, wird die neurotisierende Situation in ihrer frühkindlichen Grundlegung nie und in der die Neurose auslösenden Belastung gewöhnlich nicht vom Betroffenen selbst gesetzt.

Die Andersartigkeit der beiden Konflikte zeigt sich auch in den jeweilig erfolgenden Zuständen. Was beim sittlichen Konflikt der sündhafte Zustand, die tatsächliche Schuld darstellt, das ist bei der Neurose Krankheit, also ein Zustand des Leidens, der in sich betrachtet sittlich indifferent ist; das um so mehr, wenn er nicht durch eigene Schuld verursacht wurde. Ebenso findet die mit der Schuld normalerweise verbundene Gewissensangst bei der Neurose eine Parallele in der „namenlosen Angst". Gewissensangst erscheint dem von ihr Beunruhigten als sinnvoll und berechtigt. Von neurotischer Angst dagegen wird man „befallen". Gewissensangst tritt zwar wider Willen auf, jedoch nicht — wie Heidegger meint — wider Erwarten. Der in der Gewissensangst erfahrene Zwiespalt mit einer normgebenden Instanz ist durchaus verständ-

[26] Vgl. *H. Schultz-Hencke*, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Stuttgart 1951, S. 42; *Karl Stern*, a. a. O. 145f.

lich, während die neurotisch depressive Stimmung gerade deshalb als Krankheit erlebt wird, weil sie aus entsprechender Schuld nicht begriffen und nicht durch Schuldeingeständnis und Reue gebannt werden kann.

Entmächtigte Gewissensangst

Der Dauerzustand des sittlichen Konfliktes ist der Zustand der Sünde, der sich in der Gewissensangst bekunden kann, ja sich normalerweise darin bekunden sollte. Daß man auch hier von „normaler" Situation sprechen kann, weist auf die Problematik der Gewissensangst. Es gibt eben auch klares Sündenbewußtsein ohne die eigentlich zu erwartende Gewissensangst, und das in dreifacher Hinsicht:

1) Das Sündenbewußtsein des glaubenden Christen im Augenblick der Reue und der gnadenhaften Vergebung durch Gott. Da wird die Angst vor dem Verlust Gottes in der Gewißheit der Verzeihung, in der Erfahrung barmherziger Liebe überwunden, obwohl das Sündenbewußtsein bleibt. Aber dieses hat sich in das Bewußtsein der persönlichen Unwürdigkeit gewandelt, dessen Grundton die unaussprechliche Dankbarkeit ist.

2) Gewissensangst kann aber auch trotz Sündenbewußtseins ausbleiben; dann nämlich, wenn der Schuldiggewordene dem Eingeständnis seiner Schuld aus Mangel an Demut oder in pharisäischer Selbstgerechtigkeit ausweicht. Er weiß also klar, daß er sich schuldig machte, gibt es aber nicht zu. Hier wird die Angst nicht von innen her überwunden, sondern scheint von jemandem vorenthalten zu werden. Sie wird nicht als heilsamer Durchgang zur Ruhe geschenkt, weil sich der Verstockte schuldhaft verschließt. Eine erschreckend geheimnisvolle Tatsache, die hier nur erwähnt sei. Vielleicht ist jede verwandelnde Gewissensangst eine von „außen" kommende Beunruhigung im Sinne einer wenigstens präternaturalen Gnade?

3) Schließlich könnte Gewissensangst auch verdrängt werden, so daß es zu jenen Formen der Ich-Entlastung kommt, die Häfner eingehend geschildert hat. Erst hier ist die Frage nach der Beziehung zwischen Schuld und Neurose zu beantworten. Dabei ist zweierlei klar zu unterscheiden: verdrängte Gewissensangst mit neuroseähnlichen Störungen als aktueller Folge — und neurotische Struktur, die erst zu Verdrängung der Gewissensangst führt. Im ersten Falle wird eine verdunkelnde Selbsttäuschung zwischen Schuldbewußtsein und Eingeständnis der Schuld konstruiert. Die willentliche Halbheit und Unentschiedenheit führt zur Verdrängung der noch wirkenden Gewissensangst. Tatsächlich ist die Angst da, oder anders formuliert: die Unentschiedenheit des Willens läßt noch Raum für die Gnade heilsamer Unruhe. Aber der Betroffene weicht durch Ich-Entlastung aus, so daß es zu neuroseähnlichen Störungen kommt, zu Herzattacken, Schlaflosigkeit, „unbegreiflichen" Angstzuständen usw.

Das wären also jene Fälle, die von Häfner theoretisch gemeint sein können. Es sind keine echten Neurosen, sondern Scheinneurosen, schuldhaft ver-

ursachte „Unfähigkeit" auf Grund der Unentschiedenheit des Willens für das Gute. Solche Scheinneurosen verschwinden „plötzlich", sobald die innere Unentschiedenheit, die Selbsttäuschung, die Verharmlosung der Schuld beseitigt wird. Hier hat der Psychotherapeut höchstens eine wegbereitende Aufgabe. Wo jedoch eine neurotische Struktur vorausgeht und die besagte Verdrängung noch hinzukommt, liegt der Tatbestand echter Minderung der Verantwortung vor — und nur da. Das wird deutlich in all den Fällen, bei denen der Seelsorger nicht durchgreifend mit den „gewöhnlichen" Mitteln zu helfen vermag.

Das Verhängnis psychoanalytischer Einseitigkeit

Man wird nun Häfner voll zustimmen müssen in der Feststellung, daß die meisten seelischen Konflikte des modernen Menschen in schuldhafter Ich-Entlastung begründet sind. Das bedeutet aber, daß es sich vorwiegend gar nicht um echte Neurosen handelt, sondern um Scheinneurosen im oben dargelegten Sinn. Man wird weiterhin mit Häfner darin übereinstimmen können, daß die rein biologisch und soziologisch orientierte Neurosentherapie bei den Scheinneurosen auch nur Scheinheilungen zeitigen kann. Echte Heilungen gehören hier grundsätzlich nicht mehr in die Psychotherapie, wenn sie sich bewußt von einer Neurosenlehre — auch einer anthropologischen! — bestimmen ließe. Es sei denn, man machte daraus eine Lehre der sittlichen Schwächen und Laster des Menschen. Diese sind aber keine Neurosen.

Wir werden also die Erkenntnisse Häfners sehr ernst nehmen müssen, ohne seine Theorie der Neurose anzuerkennen. Das um so mehr, als die Psychoanalyse durch ihre Einseitigkeiten einer der bedeutsamsten Urheber von Scheinneurosen ist. Das ist das Verhängnis ihrer Einseitigkeiten. Bei der kritiklosen Übernahme ihrer Theorien und Praxen wurde dabei — auch in Seelsorgskreisen — häufig nicht beachtet, daß für Freud und seine Anhänger der Sexualtrieb zum Grundtrieb der ganzen menschlichen Existenz proklamiert war. Daß diese Einseitigkeit geradezu weltanschaulichen Charakter trug, daran kann heute kein Zweifel mehr sein.[27] Das Verhängnisvolle einer unkritischen Übernahme zeigt sich vor allem in der Tatsache, daß man in der Enthemmung der Sexualkomplexe geradezu ein Allheilmittel für alle seelischen Konflikte zu haben glaubte. Man könnte fast von einem psychoanalytischen Aberglauben sprechen. Eine weitere Folge ist die lieblose und taktlose Komplexschnüffelei und ein verantwortungsloser Dilettantismus bei der sogenannten Heilung neurotischer Konflikte. Dieser breitet sich deshalb wie eine verderbliche Seuche immer mehr aus, weil er unter dem Schein der Heilung und Hilfe propagiert wird.

Der Grundirrtum, der bis auf den heutigen Tag bei dieser verantwortungs-

[27] Vgl. *J. Nuttin*, Psychoanalyse und Persönlichkeit. Freiburg/Schweiz 1956, Universitätsverlag, 1. Kapitel; *J. M. Hollenbach*, Der Mensch als Entwurf 48ff., 115ff.

losen Psychoanalyse fortwirkt, besteht darin, daß man die triebpsychologischen Gesetze als Wesensausdruck des ganzen Menschen ansieht. Die sittlich-religiösen Gesetze dagegen sind nach dieser Auffassung nur von außen an den Menschen herangetragen und müssen darum unter Umständen unbeachtet bleiben, wenn man den Menschen von seinen Triebkomplexen „heilen“ will. Daß die leibseelischen Triebgesetze nur werkzeuglichen Charakter haben[28] und nur dann der Persönlichkeitsentfaltung dienen, wenn sie vom sittlich-religiösen Ouellgrund der Person her geordnet und beherrscht werden, wird vom psychoanalytischen Triebmessianismus als Moralismus und Frömmelei abgetan. Wie gerade durch diese grundsätzliche und praktische Vernachlässigung der sittlich-religiösen Natur des Menschen weit schwerwiegendere Konflikte personaler Art hervorgerufen werden, die bis zur Verzweiflung und bis zum Selbstmord führen können, erfährt gewöhnlich nur der Seelsorger und oft erst, wenn es schon zu spät ist. So wird deutlich, daß das Grundanliegen des Häfnerschen Buches von außerordentlicher Wichtigkeit ist, der Durchbruch nämlich der Psychoanalyse zu einer personalen Tiefenpsychologie, die die sittlich-religiösen Grundgesetze der menschlichen Existenz als Wesensausdruck der ganzen Person ernst nimmt.

Vertrieben - auf der Flucht - „ausgesiedelt“

Zum Problem der Zwangswanderungen

OSKAR GOLOMBEK

In der Ansprache des Papstes an die Kardinäle vom 20. 2. 1946 finden sich die Sätze: „Die Kontinuität in der Zeit war stets eine Wesenseigenschaft des gesellschaftlichen Lebens. Dieses in Loslösung des Menschen von seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu begreifen, erschien als unmöglich. Nunmehr ist gerade diese Loslösung der unheimliche Vorgang, dessen Zeugen wir sind. Allzuoft weiß man von der ganzen Vergangenheit nahezu nichts oder kaum so viel, um die wirren Runen in ihrem Trümmerhaufen zu erahnen. Die Gegenwart ist für viele nur wie die jagende Flucht eines wilden Stromes, der die Menschen wie Treibholz in die dunkle Nacht einer Zukunft zieht, in der sie mitsamt dem reißenden Strom verschwinden.“[1] In diesen

[28] Vgl. *J. M. Hollenbach*, Der Mensch als Entwurf 306 ff.

[1] AAS 38 (1946) 150 Übersetzung nach: Soziale Summe Pius' XII., herausgegeben von Arthur-Fridolin Utz OP und Joseph Fulko Groner OP (im folgenden zitiert SSP), Freiburg/Schweiz 1954, Nr. 4108.

Worten faßt der Heilige Vater noch einmal zusammen, was er in der erwähnten Ansprache vorher von jenen Verschiebungen gesagt hat, „mit denen die öffentliche Macht oder der herbe Zwang der Umstände die Völker ihrem Boden und heimatlichen Herd entreißen" (SSP 4100). Sie sind „leider heute an der Tagesordnung" und wachsen „in ihren alten und neuen Formen auf mannigfache Art, unmittelbar oder mittelbar, aus der imperialistischen Sucht der Zeit". Durch diese „imperialistische Sucht der Zeit", die ihren Höhepunkt im Totalitarismus erreicht, sind die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens aufs äußerste gefährdet. „Das Friedensgebäude würde auf wankendem und stets bedrohtem Grunde ruhen, wenn es solchem Totalitarismus nicht ein Ende bereitete, der den Menschen zu einer bloßen Figur im politischen Spiel, zu einer Nummer in den wirtschaftlichen Berechnungen erniedrigt. Mit einem Federstrich ändert er die Grenzen der Staaten ... Mit schlecht verheimlichter Grausamkeit treibt auch er Millionen von Menschen, Hunderttausende von Familien ins tiefste Elend hinein, weg von Haus und Hof, entwurzelt sie, reißt sie heraus aus einer Zivilisation und Kultur, an deren Aufbau ganze Generationen mitgearbeitet hatten. Wie ein gefährlicher Bazillus vergiftet er die Gemeinschaft der Nationen und macht sie unfähig, der Sicherheitshort der einzelnen Völker zu sein. Er stellt eine dauernde Kriegsgefahr dar..."[2]

Diese Worte sind vor fast zwölf Jahren gesprochen, als sich die Menschenflut aus dem Osten gegen Westdeutschland ergoß; sie haben jedoch auch heute noch ihre volle Gültigkeit und bedeuten für die Gegenwart eine ernste Mahnung und Warnung zugleich. Der Heilige Vater selbst spricht diese Warnung fünf Jahre später in seiner Weihnachtsbotschaft vom 23. 12. 1950 in unmißverständlichen Worten aus: „Und Ihr, die Ihr teilnahmslos bleibt gegenüber den Nöten des Flüchtlings, des obdachlos Umherirrenden, solltet Ihr Euch nicht verbunden fühlen mit ihm, dessen trauriges Los von heute morgen das eurige sein kann?"[3] Als die ungeheure Vertreibungswelle aus dem Osten nach 1947 abebbte, als nach 1948 durch die staatlichen gesetzlichen Maßnahmen und die großzügigen Hilfen der kirchlichen Institutionen und anderer Organisationen eine immer spürbarere Entlastung und Beruhigung in dem „furchtbaren Verhängnis der Vertreibung" eingetreten war, bildete sich allzu schnell die weitverbreitete Meinung, daß nunmehr das Flüchtlingsproblem gelöst sei.

Flüchtlinge aus der Mittelzone

Da kam die neue Springflut von Flüchtlingen aus der sowjetisch besetzten Zone. Wieder war es der Totalitarismus des allmächtigen Staates, der den Menschen das Verbleiben in ihrer Heimat, bzw. in der kaum aufgebauten

[2] Weihnachtsbotschaft 1945, AAS 38 (1946) 23; SSP 4077.
[3] Weihnachtsbotschaft 1950, AAS 43 (1951) 56; SSP 3675, 3676.

neuen Heimat unmöglich machte und vertrieb. Wie schwoll dieser Flüchtlingsstrom an?

1950 (1. Januar)	1 269 000
1951 (1. Januar)	1 604 000
1952 (1. Januar)	1 758 000
1953 (1. Januar)	1 896 000
1954 (1. Januar)	2 153 000
1955 (1. Juli)	2 473 000
1956 (1. Juli)	2 868 000[4]

Aus der absoluten Zahl der Zuwanderer aus der SBZ hebt der KLD-Dienst (Katholischer Lagerdienst) für die erste Hälfte 1957 — 113 794 Antragsteller im Notaufnahmeverfahren — einige bemerkenswerte Beobachtungen heraus: „Innerhalb der altersmäßigen Aufgliederung der Zuwanderer ... bleibt der Anteil der über 65jährigen Personen mit 4,7% nahezu konstant ... in der Altersgruppe von 25—45 Jahren verringert er sich gegenüber 1956 von 27,4% auf 26,7%, in der Altersgruppe von 45—65 Jahren von 18,9% auf 16,7%. Gestiegen ist der Anteil der Personen unter 25 Jahren von 49% auf 51,2% aller Zuwanderer, noch stärker der Anteil der alleinstehenden Personen bis zum 24. Lebensjahr von 17,7% auf 21,2% aller Zuwanderer. Der Anteil der Katholiken ist mit 15,5% fast unverändert geblieben. Über ein Viertel aller Zuwanderer aus der SBZ sind Vertriebene.“[5]

Neben den reinen Zahlen stehen Probleme, die neu und erstmalig auf uns zukamen und zukommen: das Problem der Jugendlichen, die alleinstehend und getrennt von ihren Familien einen neuen Lebensanfang suchen; das geistige Problem der Auseinandersetzung mit der bolschewistischen Ideologie; das schwere menschliche Problem der Sattheit des Westens und der daraus sich ergebenden Schwerfälligkeit des rechten Verstehens und Eingehens auf die Mentalität der Flüchtlinge aus der Mittelzone. Wie oft stehen sich geradezu zwei Welten gegenüber!

Es ist darum dankbar zu begrüßen, daß die Frankfurter Allgemeine Zeitung[6] in ihren „Dokumenten der Zeit“ der breiten Öffentlichkeit einen „Brief ohne Unterschrift“ zur Kenntnis brachte, in dem zu lesen ist, „was ein Deutscher aus der Sowjetzone sich nach einem Besuch der Bundesrepublik von der Seele schreiben mußte“. Dieser lange Brief öffnet in vielen Stücken den Zugang zu den tiefen und wirklichen Problemen, die die Menschen der Mittelzone, ob sie dort ausharren oder auswandern mußten, bedrücken, beunruhigen und von den Menschen im Westen beantwortet wissen möchten.

---

[4] „Die öffentliche Fürsorge“, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Heft 1, S. 76, Übersicht 52 und „10 Jahre nach der Vertreibung“, hrsg. vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte 1956, S. 346.

[5] KLD (Katholischer Lager Dienst), Freiburg i. Br., Nr. 1 vom 16. August 1957.

[6] Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. August 1957.

Nur ein Satz aus diesem Brief: „Es bedrückt mich immer, wenn mir Menschen aus der Zone sagen: Die Welt in der Bundesrepublik ist nicht nur anders als unsere, sondern sie will auch anders sein. Das heißt: Sie ist nicht nur — was natürlich richtig ist — anders als die ‚offizielle' ostzonale Welt, sondern auch anders als die all der vielen Menschen in der Zone, die geistig dort gar nicht ihre Heimat haben wollen." In der geographischen Heimat leben und doch geistig heimatlos sein müssen, ist eine völlig neuartige Form des Kampfes gegen die Gefahren, die „die Kontinuität in der Zeit" bedrohen. Diese in der Abwehr der Gefahr der geistigen Vertreibung stehenden Mitbürger des gleichen Volkes mit den rechten Mitteln zu stützen und zu stärken, ist Sache des ganzen Vaterlandes; ihnen das Bewußtsein zu vermitteln, daß wir um ihr Leid nicht nur wissen, sondern auch mit der „Phantasie des Herzens", mit tätiger Freundeshilfe und kluger Kenntnis der gegebenen Möglichkeiten in ihrem Kampf beistehen, ist ein „wichtiger Beitrag zur Wiedervereinigung", zur Festigung der „Kontinuität in der Zeit". Was von den in der Zone Verbleibenden gilt, gilt entsprechend von den die Zone Verlassenden. Vielfach gelang es den Westdeutschen nicht, die vom Kollektiv verhängte geistige und menschliche Isolierung dieser Menschen zu lösen. Sie suchten Menschen, Brüder, die Ohr und Herz ihren Fragen, Nöten und auch ihrer aus gepreßter Seele kommenden Kritik öffnen, die sie, die, einsam und allein in fremder Umgebung, irgendwo in einer Dachkammer eine Bleibe gefunden hatten, sehen, besuchen, aufnehmen, an ihren Tisch einladen, wenn auch nur gelegentlich, die warme Atmosphäre eines geordneten Familienlebens erleben und erspüren lassen wollen. Wir wissen um die erschütternden Briefe jener, die die Einsamkeit und das unvorstellbare Maß der „Freiheit" des einzelnen nicht ertragen konnten und nach Leipzig, Dresden und nach Magdeburg zurückgingen, nun völlig herausgeworfen aus der Kontinuität in der Zeit, der Wesenseigenschaft des gesellschaftlichen Lebens! Flucht und Vertreibung „alter und neuer Form" sind und bleiben „ein furchtbares Verhängnis" (Pius XII.).[7]

Welche Kunst müssen Brückenbauer entfalten, um die „Auseinander-Entwicklung" nicht nur aufzuhalten, sondern zu heilen, um die rechte Verbindung mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu knüpfen. Wiedervereinigung ist nicht nur ein brennendes nationales und politisches Problem, sie ist auch der Anruf, den von seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewaltsam losgelösten Menschen mit den natürlichen Wachstumselementen zusammenzubringen, in Bindungen einzufügen, die „Wesenseigenschaften des gesellschaftlichen Lebens" darstellen. „Wahres soziales Leben kann nur gedeihen auf dem Boden der Achtung und Ehrfurcht vor dem Menschen als Persönlichkeit".[8] Wer den Menschen „zu einer bloßen Figur im politischen

[7] Brief Pius' XII. an den deutschen Episkopat vom 1. 3. 1948, zitiert in: Heft 1 der Schriftenreihe der Kath. Arbeitsstelle (Nord) für Heimatvertriebene: Pius XII. zum Problem der Vertreibung, Köln 1955, 30 (im folgenden zitiert als Heft 1).

[8] Botschaft an den 75. Dt. Katholikentag in Berlin, 10. 8. 1952, in: Heft 1, 45.

Spiel erniedrigt“, wie dies im Wesen eines jeden Totalitarismus liegt, wer ihn „von Haus und Hof und Heimat herausreißt und entwurzelt“, wer ihm das Antlitz seiner Heimat so entstellt, daß sie in Wahrheit nicht mehr Heimat sein kann[9], der löst „den unheimlichen Vorgang“ aus, wie ihn die Vertreibung und Flucht darstellen, der „vergiftet wie ein gefährlicher Bazillus die Gemeinschaft der Nationen“. Wer erkannt hat, daß der Totalitarismus jeglicher Form das Grundübel unserer Zeit und die Ursache aller Übel ist, bleibt vor einer oberflächlichen Schau der Probleme, wie sie allzu schnell der arbeitsmarkt-politischen, wohnungsmäßigen und gesetzlichen Beurteilung unterliegen, bewahrt. Er erkennt den „Ernst, die Dringlichkeit und weitreichenden Ausstrahlungen“[10] der Flüchtlingsnöte klarer. Auf diesen letzten trüben Quell „des furchtbaren Verhängnisses“ „aller Art von Menschenverschiebungen“ weist der Heilige Vater in seiner Botschaft an den Berliner Katholikentag 1952[11] hin, wenn er ausführt: „Der Materialismus macht aus der Heimatlosigkeit ... einen Grundsatz ... Ihm ist der Mensch nur ein Quentchen Materie. Die Materie kann man aber umsetzen und vertauschen, wie und wo man will.“

Spätaussiedler

Als durch die Oktober-Ereignisse 1956 in Polen das sogenannte „politische Tauwetter“ einsetzte und die Fesseln des starren Stalinismus an einzelnen Stellen brüchig wurden, brach eine neue Welle von Wanderungsgruppen auf, die Spätaussiedler aus den unter polnischer Verwaltung stehenden deutschen Ostgebieten. Von den vielen Hunderttausenden, an denen das „furchtbare Verhängnis der Vertreibung“ 1945 vorüberging und die aus den verschiedensten Gründen in ihrer Heimat zurückblieben bzw. bleiben konnten, strömte nunmehr eine große Anzahl, fast ausschließlich „im Zuge der Familienzusammenführung“, in die Bundesrepublik. Bei Tausenden liegt das Ansuchen um Aussiedlung — übrigens ein Ausdruck, der das Wesen der Sache nur im rein äußeren Geschehen trifft — schon fast ein Jahrzehnt zurück. Nun hat für die meisten, nicht für alle, die überlange Wartezeit ein Ende gefunden. Auch hier gibt erst der Einblick in die Statistik die rechte Vorstellung von der Größe und der inneren Problematik der „Wanderung“.

Vom 1. 1. 1957 bis 1. 7. des gleichen Jahres kamen 51 196 Aussiedler in die Bundesrepublik. Etwa jeden zweiten Tag kommt ein Transport mit 550—600 Personen in Friedland an. „Ein Vergleich der Altersstruktur der Aussiedler mit der der Wohnbevölkerung in der Bundesrepublik gibt folgendes Bild:

---

[9] Ansprache an das Kardinalskollegium 1. 6. 1946, AAS 38 (1946) 253; SSP 4123.

[10] Papstbrief an die deutschen Bischöfe 18. 1. 1947, zitiert in Heft 1, 22.

[11] Botschaft an den 75. Dt. Katholikentag in Berlin 10. 8. 52, zitiert in Heft 1, 45. — *Jules Monnerot*, Soziologie des Kommunismus, Köln-Berlin 1952, S. 11 Anm. 1 „Der Mensch ist nur noch Material und Kapital“, S. 14 Anm. 1 „Die Ausführung dieses Planes“ (gemeint ist der erste Fünfjahresplan) ... „hatte die ersten großen Zwangsumsiedlungen (zwischen 1929 und 1945) zur Folge, die ein wesentliches Kennzeichen der totalitären Welt sind“.

Altersgruppe	Aussiedler (1. 1. - 31. 3. 1957)	Bevölkerung (1. 12. 1955)
unter 6 Jahren	4,0%	8,8%
von 6—14 Jahren	7,2%	10,7%
von 14—21 Jahren	15,1%	12,3%
von 21—45 Jahren	23,9%	32,2%
von 45—65 Jahren	31,2%	25,9%
von 65 und mehr Jahren	18,6%	10,0%

im 1. Halbjahr 1957 sind etwa

6300 Kinder im Alter von 0—14 Jahren und

4700 Jugendliche im Alter von 14—18 Jahren

aufgenommen worden."[12]

Die Bezeichnung „freiwillige Aussiedlung" verdeckt die tiefen Beweggründe dieses Wanderungsstromes. Der Heilige Vater führt unter den verschiedenen Ursachen „solch trauriger Umsiedlungen" auch den „herben Zwang der Umstände" an, die „die Völker ihrem Boden und heimatlichen Herd entreißen".[13] Wenige Monate später[14] berührt ein Wort Pius' XII. den gleichen Gedanken in einem anderen Zusammenhang, wenn er sagt, daß „Wanderungsgruppen... nicht vermocht haben, in ihre früheren Heimstätten zurückzukehren, die sie in Wahrheit unter den augenblicklichen Umständen für sie nicht mehr sind, und die voll Sorge sich irgendwo anders ein neues Heim zu gründen suchen". Der „herbe Zwang der Umstände" hat den Zusammenhang der Familien, die geistige und volkliche Atmosphäre und Geborgenheit in Sippe, Dorf und Stadt aufgelöst, verursachte das Verbot des Gebrauchs der deutschen Sprache in weiten Bezirken, das jahrelange Nichtvorhandensein von deutschen Schulen und Erziehungsanstalten, die degradierende Behandlung der deutschen Bewohner durch die Regierungs- und Verwaltungsstellen u. a. Das alles sind Tatsachen, die jetzt auch von polnischer Seite in einzelnen Pressestimmen mehr oder weniger offen als Fehler zugegeben und teilweise mit schonungsloser Kritik verurteilt werden. Diese Kritik hat ihre Beweggründe in politischen Erwägungen. In unsere Betrachtung nehmen wir nur die geistigen Auswirkungen der falschen Menschenbehandlung hinein, die inneren Wunden, die den Betroffenen zugefügt wurden und nunmehr einer Heilung bedürfen.

Die Spätaussiedlung ist ein gar seltsamer Vorgang im Rahmen der verschiedenen Wanderungsgruppen. Brennenden Herzens sahen Abertausende

[12] KLD, Freiburg i. Br. Nr. 1 vom 16. August 1957.

[13] Heft 1, 17 Ansprache an die Kardinäle 20. 2. 1946, AAS 38 (1946) 147, 150; SSP 4100, 4108.

[14] Ansprache an das Kardinalskollegium 1. 6. 1946, AAS 38 (1946) 257; SSP 4123.

dem Augenblick des Weggehen-dürfens aus der angestammten Heimat entgegen. Unter normalen Umständen ein anomales Verhalten! Darum konnte bei nicht wenigen hier im Westen die Frage aufkommen: Warum bleiben diese Menschen nicht in der Heimat? Erst derjenige, der eine genaue Kenntnis von „den augenblicklichen Umständen“ hat, die sich im Lauf der zwölf Jahre in jenen Bezirken des deutschen Ostens herausgebildet haben, weiß, daß eine solche Frage den Beweggründen dieses „freiwilligen“ Auszuges aus der Heimat nicht gerecht wird, ja, daß eine solche Frage den Spätaussiedler in der Tiefe seiner Seele verwundet. Wie sehr diese Frage abseits des wirklichen Sachverhaltes steht, zeigt die Tatsache, die den Aussiedlern durchaus bekannt ist, daß ein sehr hoher Prozentsatz — beinahe 40% — durch die überaus harte Bewährungsprobe jahrelangen Lageraufenthaltes hindurchgehen muß, bis er sagen kann: wir haben endlich ein neues Zuhause. Wie „herb“ muß also „der Zwang der Umstände“ sein, wenn die Menschen nicht davor zurückschrecken, ein schweres Los — das Fremdsein in der Heimat — gegen ein noch schwereres, das jahredauernde Barackenleben, einzutauschen! Welche Auswirkungen für die Ordnung in der menschlichen Gesellschaft Massenquartiere haben, welche „schädlichen Einflüsse die Aufhaltelager in Friedenszeiten“[15] ausüben, lesen wir an den wahrhaft anstrengenden Bemühungen aller verantwortlichen Stellen in Staat und Kirche ab, diese schnellstens aufzuheben.

Es gibt einen Ausspruch des Papstes, der manchem sehr hart erscheinen mag, der aber „den dunklen Abgrund der Leiden und Nöte“, wie ihn die „Aufhaltelager in Friedenszeiten“ aufreißen, in seiner ganzen Gefährlichkeit zeigt: Massenquartiere „vereiteln den Sinn des Lebens unschuldiger Brüder und Schwestern“.[16] Wenn man bedenkt, daß eine geordnete menschliche Gesetzgebung für die Gefängniszelle der Straffälliggewordenen eine bestimmte Größe von Quadratmetern an Raum vorschreibt, und damit den in Baracken und Massenlagern für die Insassen auf lange Jahre zugewiesenen Raum vergleicht, dann bedarf es keines weiteren Beweises für das „furchtbare Verhängnis“, das in Vertreibung, Flucht und Aussiedlung ein ganzes Volk getroffen hat. Mit erschütternden Worten sprechen unsere Bischöfe von der Lagernot.

„Die deutschen Bischöfe halten es für dringend geboten, erneut auf einen Notstand hinzuweisen, der eine drückende Sorge für Staat und Kirche ist. Immer noch müssen in der Bundesrepublik und in Westberlin an die 400 000 Menschen, darunter etwa 80 000 Familien, in Flüchtlingslagern und Massenquartieren leben. Es handelt sich um Ostvertriebene, um Spätheimkehrer und heimatlose Ausländer, überwiegend aber um Flüchtlinge aus Mitteldeutschland, deren Zustrom nach wie vor anhält. Trotz aller Bemühungen der staatlichen Stellen, die Lager planmäßig aufzulösen und ihre Insassen in normale Lebensverhältnisse zu bringen, bleiben noch weiterhin Hundert-

[15] Ansprache an Parlamentarier aus USA 2. 10. 1949; SSP 4013—4019.
[16] Ebd.

tausende für länger oder kürzer, oft bis zu zwei Jahren und darüber hinaus, dem Lagerdasein unterworfen. (Aus dem Aufruf der deutschen Bischöfe vom September 1956.)

Was „den unheimlichen Vorgang" der Zwangswanderungen, „dessen Zeugen wir sind", noch unheimlicher macht, ist die Ungewißheit darüber, welche Fluchtwellen uns in Zukunft noch zuströmen werden. Es ist gerade ein Jahr her, daß sich Europa, ja die ganze freie Welt, plötzlich vor die schwere Aufgabe gestellt sah, über 150 000 flüchtende Ungarn aufzunehmen, zu versorgen und neu zu beheimaten. Die Berechnungen, daß noch viele Zehntausende an Spätaussiedlern im Laufe der nächsten Monate zu erwarten sind, sollten nicht so sehr „einen dringenden Anspruch an das christliche Mitleid" hervorrufen, nicht so sehr „ein Gegenstand für Beschämung und Bedauern" sein, „dringender denn je sind in diesem Augenblick die Leiden der ... Vertriebenen eine Aufforderung zu sofortigem und verantwortlichem gemeinschaftlichen Handeln".[17] Hinter der von nicht wenigen Stellen erwünschten Arbeitskraft, die durch die Spätaussiedler zuströmt, ist der Mensch zu sehen, der innere seelisch-geistige Wunden an sich trägt, der in einem ungewollten Anders-geworden-sein uns vor Aufgaben stellt, deren Lösung zugleich von befruchtender Wirkung auf unser eigenes Verhalten als Christ und Mitbürger und Alt-Vertriebener ist. Die Spätaussiedler waren über ein Jahrzehnt „die Gefangenen einer Hoffnung".[18] Der Heroismus dieser Hoffnung war durch die Länge der Zeit einer überstarken Belastung ausgesetzt. Ist nicht auch im freien Westen die Länge der Zeit für manchen ein harter Prüfstein für die Hoffnung auf Heimkehr geworden? Es gilt darum, die schwer angeschlagene Hoffnung in den Herzen der Spätaussiedler neu zu stärken und zu beleben, unbekümmert um den Vorwurf, daß ein solches Verhalten weithin als unreal und phantastisch abgeurteilt wird. Was von einer solchen Hoffnung trotz „bestehender Hindernisse"[19] zu sagen ist, hören wir in einem Wort des Heiligen Vaters, der davon spricht, daß die „Hoffnung für volle Freiheit unserer lieben Flüchtlinge in ihren Herzen nicht welken und sterben kann und darf". Wenn es manchmal den Anschein hat, als ob die Spätaussiedler mit dem Betreten der Bundesrepublik einen radikalen Strich hinter die Vergangenheit, d. h. der angestammten Heimat gegenüber machten, so weiß doch derjenige, der durch eine ähnliche Situation ging, daß ein solches Verhalten die erste spontane Reaktion auf das so lange schon ersehnte Erlebnis ist, als Deutscher unter deutschen Brüdern zu weilen. Wer demnach meint, die Spätaussiedler hätten die Tür hinter sich zugeschlagen, urteilt voreilig und auf Grund einer bald sich wandelnden „Augenblicksstimmung" heraus.[20]

---

[17] Ebd. [18] Ebd. [19] Ebd.

[20] Vgl. Staatssekretär Dr. Nahm im „Volksboten" (München) vom 31. 8. 1957: „... die Aussiedler kommen unter dem Zwang der Verhältnisse. Infolgedessen ist das Verlassen dieser Gebiete durch angestammte deutsche Menschen keine freie Willensentscheidung, sondern ein durch die Vertreibung erzeugter und für die Dauer der Unfreiheit fortwirkender Zwang, der sich in den Methoden ändern mag, in seiner Wurzel und seinem Ziel aber gleich bleibt ..."

Es zeigt sich hier ein ähnlicher Wandlungsvorgang wie bei der heimatvertriebenen Jugend allgemein. Landauf, landab konnte man es hören, daß die Vertriebenen- und Flüchtlingsjugend das Land ihrer Väter „abgeschrieben“ habe. Und nun erleben wir seit einigen Jahren gerade aus der jüngeren Schicht zwischen 15—25 Jahren einen erstaunlichen Zustrom zu den Organisationen der heimatvertriebenen Jugend.[21]

Vor allem die Jugendlichen und Kinder unter den Spätaussiedlern stellen uns vor schwere Aufgaben. Sie sind zum größten Teil aufgewachsen in einer nahezu völligen Loslösung von den natürlichen Bindungen an deutsches Volkstum, an die deutsche Sprache, an das lebendige Zugehörigkeitsgefühl zum deutschen Vaterland. Der Übergang in den für sie naturgegebenen Zusammenhang mit der Volksgemeinschaft erfordert eine neue Kunst der Menschenführung. Es geht dabei nicht nur um die Erlernung bzw. Wiedererlernung und Vervollkommnung der deutschen Sprache, es geht vor allem darum, die jungen Herzen in Liebe, Verstehen und Geduld in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unseres ganzen Volkes hineinwachsen zu lassen. Daß anderseits gerade in dieser Jugend gefährliche „Ressentiments“ gegen Polen kaum vorhanden sind, daß sie in der Zeit des „Wartens“ die polnische Sprache erlernten, kann für die Lösung der „östlich der Bundesrepublik offenen Fragen“[22] neue Möglichkeiten öffnen. So wie durch das Einströmen der SBZ-Flüchtlingsjugend die ernste Beschäftigung mit der bolschewistischen Ideologie, mit dem dialektischen Materialismus ausgelöst und in Gang gebracht und diese neue geistige Auseinandersetzung mit der sowjetischen Welt als eine notwendige Aufgabe erkannt wurde, so könnten auch die Spätaussiedler und besonders die Jugend aus ihren Erfahrungen und gewonnenen Kenntnissen positive Beiträge für das Gespräch mit dem östlichen Nachbarn leisten

---

[21] Vgl. Prof. *K. V. Müller:* Feststellung zum Rückkehrwillen ostdeutscher Heimatvertriebener. Skizze zum Vortrag auf der 7. Generalversammlung der Europäischen Forschungsgruppe für Flüchtlingsfragen des bekannten EMNID-Institutes in Bielefeld vom 9.—12. September 1957.

„Die gestellte Frage lautete: Wenn morgen die Ostgebiete jenseits der Oder-Neisselinie, also Ostpreußen, Pommern, Schlesien und Ostbrandenburg wieder zu Deutschland gehörten, würden Sie dann in diese Gebiete gehen wollen, um dort zu bleiben, oder käme das nicht für Sie in Frage? Eine von uns veranlaßte Auszählung nach einzelnen Heimatgebieten ergab ... schließlich das zutreffende Bild, indem zur Berechnung des eigentlichen Rückkehrwillens nur die Stimmen jener Versuchspersonen zur Berechnung herangezogen wurden, die aus jenen Gebieten stammen.

Von diesen erklärten sich nicht weniger als 65% bereit, zurückzukehren, 1% machte keine Angaben, 19% waren unentschieden, nur 15% verneinten ihre Bereitschaft zur Rückkehr ...

... die Überraschung war um so größer, wenn wir die Altersgliederung der Befragten berücksichtigen. Die *Jugend* ist es nämlich vor allem, die nach Ostdeutschland zurückgehen möchte. 71% der Altersgruppe der 16—24jährigen, ebensoviel vom Hundert der Altersstufe von 25—30 Jahren, gegen 62% der über 65jährigen zeigten sich zur Rückkehr entschlossen. Den Gedanken einer Rückkehr in die ostdeutsche Heimat lehnten dabei rundweg ab:

nur 10% der jungen Jahrgänge unter 30 Jahren,
12% der 30—49jährigen,
18% der 50—64jährigen und
24% der von 65 Jahren und darüber.“

[22] Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung vom 6. 7. 1956.

und das richtige Klima vorbereiten, in dem eine „von den beteiligten Staaten und Familien billigerweise als tragbar empfundene Lösung[23] der Ostprobleme zustande kommen könnte. Daß für dieses große Anliegen Europas die Spätaussiedler nicht von heute auf morgen zur Verfügung stehen können, mindert jedenfalls nicht die ersehnte Hoffnung, daß aus den Folgen der neuesten Zwangswanderung auch heilende Kräfte für die Befriedung und Ordnung in der ostmitteleuropäischen Welt sichtbar und wirksam werden.

Fürs erste stehen die Spätaussiedler vor der Aufgabe, sich nach den Jahren nahezu völliger Abschnürung vom Leben deutscher Geistigkeit und Kultur einerseits und totaler Beeinflussung durch die Mentalität eines anderen Volkes anderseits in der neuen Umgebung zurechtzufinden und den Anschluß an den neuen Lebens- und Arbeitsrhythmus zu gewinnen. Das ist ein Wachstumsvorgang, der nicht nur Zeit braucht. Er bedarf auch der richtigen Einstellung aller derjenigen, denen die „Später-gekommenen" zuwachsen wollen und sollen. Auch hier kommt man ebensowenig wie einst bei den „Alt-Vertriebenen" mit dem Kommando: „Ihr müßt euch eingliedern" zum Ziel. Zusammenwachsen kann man nicht befehlen; man muß es sehr pfleglich behandeln. Daß es dabei zu Spannungen kommt und kommen kann, die in einzelnen eine nicht ungefährliche Krise hervorrufen, ist menschlich verständlich und deutet darauf hin, wie schwer die Probleme sind und wie behutsam man an dieselben herangehen soll. „Ein einig Volk von Brüdern" läßt sich leicht in festlicher Stimmung singen, aber im grauen Alltag und im Kampf des Lebens nur mit großer Mühe und persönlichen Opfern verwirklichen.

Der Zustrom der Spätaussiedler, der bisher die Zahl von fast 80 000 erreicht hat, ließ die Lagernot in furchtbarem Maße ansteigen; er erfüllt die Verantwortlichen im Staat mit schwerer Sorge um eine menschenwürdige Unterbringung der Zuwanderer, er reißt so manche menschliche Not, vor allem Familien- und Ehenöte auf, er spannt die kirchlich-seelsorglichen und caritativen Anforderungen an, er wird aber eines Tages sicherlich wohl die gleiche Beurteilung erfahren wie einst der Zustrom der Heimatvertriebenen 1945 und in den nachfolgenden Jahren: Die Menschenflut aus dem Osten des Reiches war und ist „ein furchtbares Verhängnis" und hat alle Kräfte zur Überwindung der Nöte bis zur „Zerreißprobe" zum Einsatz gezwungen, sie hat aber auch einen nicht geringen positiven Beitrag für den Wiederaufbau und den heutigen sozial-wirtschaftlichen Stand in der Bundesrepublik geliefert. Diese durch die Zeit gewonnene Erfahrung ist zugleich Ansporn und Trost. So sehr wir das Leid beklagen müssen, das die „Zwangswanderung" den Betroffenen wie dem ganzen Volk aufnötigt, so sind uns doch Talente und Kräfte gegeben, „den unheimlichen Vorgang" der Vertreibung, Flucht und Aussiedlung aufzufangen, in unsere Gewalt zu bekommen und zu einem Aufbauelement der menschlichen Gemeinschaft umzuformen, daß „neues Leben wächst aus den Ruinen". An dieser Hoffnung, Opferbereitschaft und

[23] Ebd.

Fähigkeit des Menschen guten Willens „zerschellt der Zerstörungswille" (Gertrud von Le Fort) aller Vertreiber.

Die antike griechische Weisheit hat uns das Wort hinterlassen: „Wissen wird aus Leid geboren." Selten in der langen Geschichte unseres Volkes ist über Millionen Menschen ein größeres Leid hereingebrochen als das Leid der Vertreibung, Flucht, Verschleppung und Aussiedlung. Aber nicht nur Menschen unseres Volkes mußten durch das „furchtbare Verhängnis" der Zwangswanderungen und Deportationen gehen. „Das Gespenst menschlicher Verlassenheit", wie Pius XII. die gewaltsame Heimatentwurzelung nennt[24], geht über die ganze Erde: nach Korea, China, Vietnam, dem nahen Osten, zu den Nationen in Ost-Mitteleuropa. Eben kommt die Nachricht von einem neuen Flüchtlingsstrom in Europa, die „Massenflucht aus Titos Paradies",[25] der „Zustrom jugoslawischer Flüchtlinge nach Österreich", im Juni 1500 Flüchtlinge, im Juli 2600, im August etwa 3500, bis Ende des Jahres auf 20 000 geschätzt. Unsere Generation ist „Zeuge eines unheimlichen Vorganges" im Völkerleben von heute geworden!

In diesem Unmaß an Leid soll und will unter anderem das Wissen geboren und die Erkenntnis mit erschreckender Deutlichkeit sichtbar werden, wer der apokalyptische Reiter ist, der die Menschen wie Staubwolken vor sich her jagt. Es ist der Totalitarismus der bolschewistischen Staatsallmacht im Bund mit einer die Menschenwürde und Menschenrechte verneinenden Ideologie. Die Massenlager in Deutschland, Österreich und anderswo, die Massenflucht der Menschen sind zu einem erschütternden Anschauungsunterricht über die „schlechtverhüllte Grausamkeit" des Systems des dialektischen Materialismus sowjetischer Prägung geworden, das den Menschen zu einem „Quentchen Materie" erniedrigt, „die man umsetzen und vertauschen kann, wie und wo man will".[26] Unsere Bereitschaft, diesen Opfern der Kreml-Ideologie und aller ihrer Helfershelfer aus der Kraft des christlichen Glaubens und der Liebe zu helfen, einen neuen Lebensanfang und neue Heimat zu finden, baut eine erste Bastion gegen den furchtbaren Orkan aus dem Osten. Liebe ruft immer das Erbarmen Gottes herab. In diesem Bewußtsein erstarken alle natürlichen und übernatürlichen Kräfte, den Damm zu bauen gegen den „Islam" des 20. Jahrhunderts[27] und die Bewährungsprobe zu bestehen, die unserer Generation durch die Herausforderung aus dem Osten auferlegt ist.

Zutreffend sagt der englische Kulturhistoriker Arnold Toynbee: „Die einzige Gestalt einer effektiven äußeren Herausforderung an unseren Gesellschaftskörper, seit zum zweiten Mal die Osmanen Wien nicht zu nehmen vermochten, ist die Herausforderung des Bolschewismus."[28] Wer den ursächlichen Zusammenhang, der die „imperialistische Sucht" des Totalitarismus

---

[24] Ansprache an Parlamentarier aus USA, 2. 10. 1949; SSP 4013—4019.
[25] „Rheinischer Merkur" vom 23. 8. 1957.
[26] Botschaft Pius' XII. an den 75. Dt. Katholikentag in Berlin 10. 8. 1952, zitiert in Heft 1, 45.
[27] *Jules Monnerot*, a.a.O. 119.
[28] „Rheinischer Merkur" vom 28. 10. 1955.

mit dem „unheimlichen Vorgang" der Vertreibung und Flucht von Millionen verbindet, erfaßt hat, kann sich der „inständigen Bitte und Mahnung" des Heiligen Vaters nicht verschließen, „das letzte Verfügbare einzusetzen, um der an ihn gestellten Aufgabe nach Möglichkeit Herr zu werden".[29]

ZEITBERICHT

Freie Erziehung im freien Südamerika — Kommunistische Ethik — Japaner in Brasilien — Der Bibliothekskatalog - Eine Systematik des Wissens

Freie Erziehung im freien Südamerika

Fast alle Verfassungen der iberoamerikanischen Staaten anerkennen das freie Recht der Erziehung durch die Eltern. Doch wird es in Wirklichkeit durch die „offizielle Erziehung" stark eingeschränkt. Allerdings gilt das weniger für die Volksschulen und die Universitäten als für die Mittleren Schulen. Auf einem Kongreß der interamerikanischen Vereinigung für katholische Erziehung in Santiago de Chile 1956 wurde ein ständiges Sekretariat gegründet, das die Rechte der Familienväter und der Kirche fördern soll. Es handelt sich um die Feststellung der Verhältnisse im einzelnen, den Schulplan und die Ausbildung der Lehrkräfte. Besondere Aufmerksamkeit widmet man der Tatsache, daß etwa 10000 Lateinamerikaner in USA studieren, von denen aber nur 5% katholische Kollegien und Universitäten besuchen. – In Brasilien, das 23 Universitäten mit 191 Fakultäten zählt, unterhalten die Katholiken 6 Universitäten mit 43 Fakultäten und 66 selbständige Fakultäten, die alle staatlich anerkannt sind. Außerdem gibt es 134 kirchliche Fakultäten, 72 philosophische und 62 theologische Hochschulen; die Kirche unterhält 3095 Schulen unter der Leitung verschiedener Orden: 594 Vollgymnasien, 294 Lehrerseminare, 170 Mittelschulen, 218 kleine Seminare und apostolische Schulen für den Priesternachwuchs, 50 Berufsschulen, 83 Handelsschulen, 1101 Volksschulen usw. *(Hispanoamerica August/Oktober 1957.)*

Kommunistische Ethik

Das 1955 in Moskau erschienene Handbuch der sowjetischen Ethik (A. Schischkin, Die Grundlagen der kommunistischen Moral, S. 242f., russisch) schreibt über den Haß:

„Der sozialistische Humanismus schließt unbedingt den Haß gegen die Feinde des Sowjetvolkes ein ... Unser Volk durchlief eine Schule des Hasses in den Kämpfen mit dem Zarismus und der Bourgeoisie, mit Weißgardisten und Interventen, im Kampf mit Ausbeuterklassen innerhalb des Landes und ihren Agenten im Partei- und Staatsapparat, in Schlachten mit den deutsch-faschistischen und japanischen

[29] Brief Pius' XII. an den deutschen Episkopat vom 1. 3. 1948; zitiert Heft 1, 29.

Eindringlingen. Der Haß war ein mächtiger Motor des Kampfes und ein Faktor des Sieges. Stalin sagte: ‚Man kann den Feind nicht besiegen, wenn man nicht gelernt hat, ihn aus allen Kräften der Seele zu hassen.' Jetzt ist das gewaltige Haßgefühl unseres Volkes gegen die imperialistische Reaktion und den Faschismus gerichtet... Unser Haß richtet sich gegen alle jene Kräfte, welche... die Stellung des mächtigen sozialistischen Lagers, der Sowjetunion, erschüttern wollen... gegen die Ideologen des Imperialismus. Unser Haß ist der edle Haß von Kämpfern für eine leuchtende Zukunft der Menschheit... Ein solcher Haß erhebt den Menschen, erhöht seine Würde. Der Haß unserer Feinde gegen uns ist dagegen nur... tierische Angst einer zum Untergang verurteilten Klasse, die Angst, Reichtum und Macht zu verlieren... Die christlichen ‚Humanisten' aus dem Lager der Reaktion predigen Abkehr von jeglichem Haß, auch von heiligem Haß... Sie wollen den Haß abschaffen, seine Quelle aber, die Herrschaft des Kapitals, möchten sie bewahren. Indem sie ‚allgemeine Liebe' predigen, wollen sie die Unterdrückung verewigen... Dabei verbergen sie selbst nicht einmal ihren Haß gegen den Kommunismus. Darum setzt die kommunistische Ethik der heuchlerischen Forderung der christlichen Moral ‚Liebet eure Feinde' die Forderung entgegen, den Feind zu hassen... Die kommunistische Ethik erzieht dazu, die Feinde zu hassen, und verlangt, diesen Haß nicht nur in Worten, sondern in Taten wirksam werden zu lassen..."

Japaner in Brasilien

1908 wanderten die ersten 781 Japaner nach Brasilien ein. Die Zahl der Einwanderer wuchs bis 1933 (etwa 10000) von Jahr zu Jahr, sank dann aber wegen des chinesischen und des Weltkrieges. Doch gab es bis 1940 etwa 188000 Japaner im Land, und heute leben etwa 400000 dort. Ein Gesetz von 1940 setzte die Höchstzahl von japanischen Neueinwanderern auf etwa 2840 Personen fest. Die meisten Japaner gingen auf die Kaffeeplantagen von S. Paulo, später auch in das Gebiet des Amazonas oder als Seidenraupenzüchter nach Mococu. Da jedoch die neuen Kunsttextilstoffe der Seidenzucht starke Konkurrenz machten, wurden die Einwanderer zumeist Ackerbauer. Die Einbürgerung vollzog sich ziemlich reibungslos, da die Rassenunterschiede im Gegensatz etwa zu den USA in Brasilien keine Rolle spielen, und auch die Katholiken sich den Japanern gegenüber nicht feindlich verhielten. Es wurde bald schon ein Kolleg unter der Leitung japanischer Priester gegründet. Japaner sind als Ärzte, Bauern, in der Sozialarbeit usw. sehr angesehen, und den eingeborenen Brasilianern nötigten sie wegen ihrer höheren Kultur Achtung ab. Doch gibt es selbstverständlich auch Schwierigkeiten in der Anpassung. Sie liegen in der verschiedenen Religion und in der Andersartigkeit der Kultur, insbesondere der Sprache. Von den 400000 Japanern leben 80% im Staat S. Paulo als Arbeiter auf den Kaffeeplantagen, als Gärtner, Kaufleute und Mechaniker. Etwa 70000 wohnen in der Hauptstadt selbst, 20% wanderten von S. Paulo nach Paraná, hauptsächlich in die Kaffeekulturen, wo sich der Japaner äußerst geschickt zeigte. Mit seinen 3 Millionen Einwohnern vermag S. Paulo keine größere Zahl von Einwanderern mehr aufzunehmen. Auf dem flachen Land finden die Japaner größere Schwierigkeiten, ansässig zu werden, als in der Nähe der Städte. Die Regierung möchte den Strom der Einwanderer gern in das Gebiet des Amazonas lenken, das mit seinen etwa 3 Millionen qkm schätzungsweise 200 Millionen Menschen ernähren kann. Aber der Mangel an Straßen und die Unerschlossenheit der Bergwerk- und Ackerbaugebiete hindern bis jetzt einen größeren Zustrom. Doch denken die Leiter des japanischen Kollegs schon daran, neue Schulen für Japaner im Amazonasbereich zu gründen. Da die Übervölkerung des Heimatlandes entweder zur Beschränkung der Familien (die Zahl der „legalen" Abtreibun-

gen in Japan schätzt man für 1955 auf 1170000, für 1956 auf 2000000) oder zur Auswanderung zwingt, beginnt man in Brasilien schon die Schwere des Problems zu sehen. Einige religiöse Orden sind schon tätig geworden. Jüngst hat sich ein Katholisches Einwandererwerk (Obra Católica de Imigração – OCI) gebildet, das sowohl die wirtschaftliche, rechtliche wie die moralisch-religiöse Not der eingewanderten und noch zu erwartenden Japaner heben will. *(Latinoamerica, August 1957.)*

Der Bibliothekskatalog — eine Systematik des Wissens

Die Universitätsbibliothek München besaß bis 1944 einen systematischen Katalog, der sämtliche Bücher seit 1472 erfaßte. Bomben und Brand zerstörten dieses unentbehrliche Werkzeug einer Bibliothek. Ein neuer Katalog mußte erstellt werden, und 8 Jahre nach Kriegsende erhielt Bibliotheksrat Dr. Ladislaus Buzás den Auftrag, einen neuen systematischen Katalog anzulegen.

Man hätte sich viel Arbeit gespart, wenn man einfach die vom „Fach-Normenausschuß für Bibliotheks-Buch- und Zeitschriftenwesen" herausgegebene „Dezimalklassifikation" (Beuth-Vertrieb, Berlin 1934–1953, 10 Lieferungen DM 335,–) übernommen hätte. Dagegen sprach jedoch nach Ansicht des Bearbeiters eine Reihe von Gründen, die in der Einleitung zu dem eben im Selbstverlag der Universitätsbibliothek München erschienenen neuen Katalog angeführt werden (6): der unlogische Aufbau der Dezimalklassifikation wirkt störend; die unerklärlichen Lükken einerseits, die bis zur Unübersichtlichkeit gesteigerte Vollständigkeit einiger Gebiete anderseits, schließen eine sichere Beherrschung in möglichst kurzer Zeit aus.

Dr. Buzás arbeitete deswegen eine eigene Systematik aus, über deren Aufgabe er schreibt: „Die Veröffentlichung geschieht aus der Erkenntnis, daß zumindest für die zahlreichen kleineren Bibliotheken nicht die theoretisch bis zum Überdruß erörterte Notationsfrage wichtig ist, sondern das Vorhandensein einer gleichmäßig gearbeiteten Systematik, die weder nur eine Skizze der Hauptklassen, noch ein Monstrum der letzten Einzelheiten darstellt. Sie will ein Hilfsmittel für Bibliotheken und Institute sein, deren Apparat und wissenschaftlich geschultes Personal zu wenig umfangreich sind, um aus der ungleichmäßigen, verwirrenden und systematisch schon bei ihrem Erscheinen veralteten Fülle der Dezimalklassifikation ein eigenes System destillieren zu können" (7).

Von diesem Gedanken aus, die Benutzung des Katalogs möglichst einfach zu gestalten, baute Dr. Buzás 25 Hauptgruppen aus, beginnend mit den allgemeinen Nachschlagewerken und wissenschaftlichen Hilfsmitteln bis zur Technik als letzter Gruppe, die die Hauptgebiete des menschlichen Wissens umfassen, um nur einige Beispiele zu nennen: Philosophie (II), Religionswissenschaft und Theologie (III), Naturwissenschaften allg. (XV), Medizin (XXII) usw. Wie man sieht, eine Universitas litterarum, die anders als die Dezimalklassifikation von den Geisteswissenschaften ausgeht und die Gewichte gleich verteilt. Die Unterteilung der 25 Hauptgruppen geschieht dann durch die 24 Großbuchstaben des lateinischen Alphabets, und zwar von B bis Z. A wird nicht verwandt, da A zur Schlüsselung dient. Die Unterteilung dieser Untergruppen geschieht durch die arabischen Zahlen von 100–999, ev. sogar bis 9999. So hat z. B. Theologie als Hauptgruppe III, das Neue Testament Q, der Römerbrief 150. Der Römerbrief hat also die Notation III Q 150. Der Römerbrief könnte aber auch, um nur ein Beispiel zu nennen, unter III U 340 erscheinen, womit die „Rechtfertigung" gekennzeichnet ist. Ein eigener Länder- und Zeitschlüssel ermöglicht weitere Feinheiten der Systematik, von der nur die Grundstruktur angezeigt werden kann.

Die Systematik umfaßt 2 Bände (Selbstverlag der Universitätsbibliothek München, 1957, pro Band DM 10,–). Im Frühjahr 1958 erscheint das alphabetische Register zur gesamten Systematik gleichfalls in 2 Bänden.

UMSCHAU

Entlarvter Kommunismus

Milovan Djilas, ein gut aussehender und von Charakter mutiger Montenegriner von 45 Jahren, vor kurzem noch einer der führenden Männer des Kommunismus, heute als Gefangener Titos in der gleichen Zelle, in die man ihn schon als Kommunisten geworfen hatte, hat eine vernichtende Kritik des kommunistischen Systems geschrieben. Sein Buch dürfte vermutlich jeden überzeugen, der es liest.[1]

Djilas schildert den Kommunismus in seiner Entwicklung und in all seinen typischen Erscheinungen. Dabei bleibt er nicht bei der Darstellung von noch so verlockenden Einzelfällen und statistischen Angaben hängen. Er gibt in seinem Buch vielmehr eine gründliche, auf echten Einsichten beruhende Darlegung des Kommunismus, die insofern eine ganz persönliche Note trägt, als der Verfasser 25 Jahre hindurch zu den führenden Kommunisten seines Landes gehörte und den Kommunismus in all seinen Phasen, von der Untergrundbewegung bis zu den Höhen der totalitären Macht, aus eigener Erfahrung kennt.

Djilas Ausgangspunkt

Djilas bringt das Auftreten des Kommunismus mit einfachen Tatsachen und unbestrittenen Bedürfnissen der menschlichen Existenz in der Gesellschaft, der Geschichte und der Geographie in Verbindung. Diese Bezugnahme auf den Menschen macht Djilas' Untersuchung auch für den anziehend und lesenswert, der kein besonderes Interesse am Kommunismus oder an anderen sozialen oder politischen Theorien hat. Hier darf man wohl auch in einem gewissen Sinn den Zugangspunkt sehen, durch den Djilas, der Student, und mit ihm viele Tausende anderer junger Männer und Frauen den Weg zum Kommunismus fanden. Und doch zeichnet sich hier bereits ein Unterschied ab: Djilas antikommunistische Darstellung der kommunistischen Methode bewegt sich auf einer höheren und darum allgemein zugänglichen Ebene. Die Kommunisten wenden sich vor allem an Leute ohne ausreichende Bildung und Erfahrung, Djilas dagegen an alle Menschen, ohne Ausnahme.

Ein solcher Bericht kann selbstverständlich nicht mit den herkömmlichen Begriffen der Sozialwissenschaften auskommen, die meist ziemlich abstrakt sind. Djilas bewältigt das Problem, ohne auf eine klare und meisterhafte Darstellung zu verzichten. Anschauliche Bilder und ein kräftiger Stil geben dem logischen Gerüst seiner Darstellung ein intensives Leben. Wenn die Partei als Vorspiel zu seiner Gefangennahme Djilas bezichtigte, ein Existentialist zu sein, so geschah dies nicht, weil man der herkömmlichen Aufzählung von „Verbrechen" gegen solche, die aus der Partei ausgemerzt werden sollten, ein neues, bisher nicht gekanntes hinzufügen wollte; man erkannte damit insgeheim seine überlegene Geistigkeit an, die sich nie mit der ideologischen Ausrichtung des kommunistischen Systems versöhnen konnte.

[1] The New Class. An Analysis of the Communist System. (217 S.) New York 1957, Frederick A. Praeger.

Neben diesen geistigen Qualitäten zeichnet sich Djilas' Buch durch andere Vorzüge aus: Es verrät alle Anzeichen einer ganz persönlichen Erfahrung und einer restlosen Aufrichtigkeit des Verfassers. Kaum ein anderer führender Kommunist kann die gleiche Vertrautheit mit der augenblicklichen Arbeit des kommunistischen Systems aufweisen wie Djilas. Und wenige Bücher wurden je mit weniger Rücksicht auf den materiellen Gewinn geschrieben als Djilas' mit einem bescheidenen Vorwort versehenes Manuskript, das nicht einmal in der Sprache und im Lande seines Verfassers veröffentlicht werden konnte. Obwohl Djilas' Buch inzwischen ein Bestseller geworden ist, wird er sein Buch vermutlich so bald nicht zu Gesicht bekommen. Er ist inzwischen wegen dieses Buches zu weiteren sieben Jahren Gefängnis verurteilt worden.

Die Entwicklung des Kommunismus

Der moderne Kommunismus verdankt sein Entstehen Karl Marx, der die ganze Geschichte als einen Kampf zwischen den besitzenden und den angeblich ausgebeuteten Klassen ansah. Marx erwartete das Heil der Menschheit von der Abschaffung alles Eigentums an produktiven Gütern und er glaubte, eine solche Änderung würde zur klassenlosen und staatenlosen Gesellschaft führen. All das sollte mit historischer Notwendigkeit eintreten, nachdem der Kapitalismus den Industrialisierungsprozeß vollendet hatte.

Marx hatte seine vereinfachende Auffassung angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit des frühen europäischen Kapitalismus gebildet, der weder ein soziales Verantwortungsbewußtsein besaß noch produktiv genug war, um sowohl die Industrie aufzubauen wie auch den entwurzelten Massen seiner Arbeiter einen entsprechenden Lebensstandard zu bieten. Für seine Zeit war Marx wirklich realistisch, aber er war kein Prophet für die künftige Entwicklung, die anders verlief, als er glaubte.

Lenin übernahm diese auf beschränkten und überschätzten historischen Gegebenheiten beruhende Theorie von Marx und machte aus ihr eine allgemein und ewig gültige Philosophie, ein absolutes Dogma; gründete auf dieses ideologische Fundament eine revolutionäre politische Bewegung und gelangte damit in Rußland an die Macht.

Lenin begriff, daß er über Marx hinausging. Rußland war ein zurückgebliebenes Land – ähnlich wie übrigens die meisten Länder, die die Russen nach dem 2. Weltkrieg unterjochten –, wo der herrschende Kapitalismus nirgendwo die ihm vom marxistischen Schema vorgeschriebene Aufgabe der Industrialisierung geleistet hatte. So stand Lenin vor der Aufgabe, nicht, wie es nach der Vision von Marx hätte sein müssen, eine entwickelte kapitalistische Wirtschaft in das Eigentum einer klassenlosen Gesellschaft zu überführen, sondern überhaupt erst einmal die Industrialisierung zu beginnen und gleichzeitig zu sozialisieren. Das stand aber völlig in Widerspruch zur marxistischen Theorie. Anderseits hatte um diese Zeit ein hochentwickelter Kapitalismus im Westen den Lebensstandard so sehr erhöht und den Weg zu einem derartigen allgemeinen Wohlergehen geöffnet, daß das visionäre Schema von Marx jegliche Anziehungskraft verlor und die kommunistische Revolution als Heilmittel nicht mehr ernstlich in Frage kam. Nicht einmal die kommunistischen Parteien des Westens schrieben sie auf ihre Fahne.

Lenins Kommunisten, eine verschwindende Minderheit von 80000 Berufsrevolutionären in einem Land von über 100 Millionen, errichteten eine Diktatur, die nicht nur die bisherige zaristische Macht in Händen hatte, sondern darüber hinaus die gesamte Verwaltung des Volksvermögens an sich riß und die Parteikontrolle über jeglichen Ausdruck und Fortschritt des Denkens übernahm. Das war der Anfang des schlimmsten totalitären Systems, das die Geschichte kennt.

Stalin vollendete dieses System. Er schaffte die letzten Reste demokrati-

scher Kontrolle innerhalb der kommunistischen Partei ab, die Lenin noch übriggelassen hatte. 1928 führte er ein allgemeines System zentralisierter Planung und Verwaltung in der sozialisierten Wirtschaft ein. Nach einer Reihe von Reinigungsprozessen war die gesamte Macht innerhalb des totalitären Plansystems praktisch in Stalins Händen.

Nach Djilas ist die gegenwärtige, nachstalinistische Periode des Kommunismus dadurch gekennzeichnet, daß man gewaltsam versucht, ein System zu halten, das in Wirklichkeit bereits an sein historisches Ende gekommen ist. „Die heroische Ära des Kommunismus ist vorbei. Die Epoche seiner großen Führer ist zu Ende. Es beginnt die Epoche der Praktiker. Eine neue Klasse ist geschaffen. Sie ist auf der Höhe ihres Wohlergehens und ihrer Macht, aber sie hat keine neuen Ideen. Sie hat dem Volk nichts mehr zu bieten. Das einzige, was sie tun kann, ist, sich selbst zu rechtfertigen" (53–54).

Das Wesen des Kommunismus

Im Gegensatz zur marxistischen dialektisch-materialistischen Theorie war die Revolution in Rußland (und ebenso die kommunistische Machtergreifung in den Satellitenländern nach dem 2. Weltkrieg) keineswegs durch die Entwicklung der kapitalistischen Industrialisierung bedingt. Es handelte sich vielmehr um ein idealistisches Phänomen in einem industriellen Vakuum. Sie geschah bewußt und willentlich durch eine Handvoll Revolutionäre. Und sie glückte wegen der chaotischen Zustände der Nachkriegszeit.

Die siegreichen Kommunisten mußten nun eine industrialisierte Wirtschaft und eine ihr entsprechende Gesellschaft aufbauen, und dies von Grund auf. Um dieser zwei, an sich gar nicht marxistischen Ziele willen mußte die „Diktatur des Proletariats", die von Marx nur als kurzlebiger Übergang von einer entwickelten kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu einer sozialistisch verwalteten Wirtschaft und weiter zu einer klassen- und staatenlosen Gesellschaft gedacht war, auf unbestimmte Zeit hin verlängert werden. Aber da es keine entwickelte kapitalistische Ordnung gab, gab es auch kein Proletariat im marxistischen Sinn. Es gab nur eine kleine Schar von Berufsrevolutionären. Diese nun übernahmen es, die neue Wirtschaft und die neue Gesellschaft zu schaffen, und sie setzten sich selbst als deren politische Herren, als wirtschaftliche Verwalter und Ingenieure der Gesellschaft ein.

Djilas unterscheidet drei Phasen dieser Entwicklung: die Revolution, durch die die Kommunisten die Macht ergriffen, den Sozialismus, durch den sie das kommunistische System unter Stalin aufbauten, und die gegenwärtigen Versuche, das System zu stabilisieren. Alle drei Phasen sind gekennzeichnet durch die willkürliche Anwendung der totalen Macht. In den ersten beiden Phasen diente die Macht als Mittel. In der dritten ist sie der Selbstzweck des kommunistischen Systems, sein Wesen geworden. „Weil die Macht als Mittel für die utopische Umwandlung der Gesellschaft diente, mußte sie schließlich Selbstzweck werden ... Die Macht konnte noch in der ersten und zweiten Phase als Mittel erscheinen. Es kann nicht länger verborgen bleiben, daß sie in der dritten das Hauptziel und das Wesen des Kommunismus ist" (169).

Das ist der Kern von Djilas' Argumentation. Sie ist nicht neu und Djilas nimmt das auch gar nicht für sich in Anspruch. Aber niemand vor Djilas hat dies mit so zwingender Logik und derartiger Kenntnis des Kommunismus geschrieben. Weil dieser ideologisch alles auf ein utopisches Ziel ausgerichtet und für dessen Errichtung das schlimmste totalitäre System der Geschichte errichtet hat, deswegen kann er auch nicht aus diesem System ausbrechen, das an sich nur als Mittel gedacht war. So wurde ein grausames Mittel zum Ziel, das jede Hoffnung tötet. Es verewigt ein soziales System, das durch die Existenz einer neuen

Klasse gekennzeichnet ist, die willkürlich herrscht und, ohne sich an Gesetze zu halten, alles unter der Sonne in Beschlag nimmt.

Das Ende des Kommunismus

Eine Frage vor allem bewegt die westlichen Beobachter des Kommunismus: Glauben die kommunistischen Führer noch an die klassen- und staatenlose Gesellschaft als Ziel des Kommunismus?

Djilas' unmittelbare Antwort scheint dies zu bejahen. „Die kommunistische Revolution ... vernichtet ... das Privateigentum. Das ist nach Auffassung der Kommunisten ... die Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft ... Die kommunistische Täuschung in bezug auf die ‚Überbleibsel' und den ‚Einfluß' der ‚Klassenfeinde' existiert noch. Die Illusion, daß die langerträumte klassenlose Gesellschaft durch diese Mittel entstehe, ist vollkommen ... Trotz Unterdrückung, Despotismus, offenen Konfiskationen, Privilegien der an der Macht befindlichen Klasse ... behalten die Kommunisten die Illusion bei, die sich in ihren Schlagworten findet" (29–30). Aber dann stellt Djilas doch fest: „Man kann nicht sagen, daß die Kommunisten ... absichtlich und bewußt etwas anderes taten, als was sie versprochen hatten. Tatsache ist: sie konnten einfach nicht ausführen, woran sie so fanatisch glaubten. Das können sie einfach nicht zugeben ... Ein solches Zugeständnis bedeutet ein Eingeständnis, daß die Revolution unnötig war ... und daß sie selbst überflüssig sind" (31–32).

Djilas scheint damit sagen zu wollen, daß es völlig gleichgültig ist, ob die Kommunisten noch an die klassen- und staatenlose Gesellschaft glauben oder nicht. Worauf es ankommt, ist, daß es keinen Weg zur Verwirklichung der kommunistischen Utopie gibt und daß die neue Klasse aus Furcht, ihre totale Macht, die Voraussetzung der ihr vorbehaltenen Privilegien, zu verlieren, jene Entwicklung nicht erlauben kann, die erstrebenswert und objektiv auch möglich wäre: die Umwandlung des kommunistischen Systems von seinem totalitären Klassenmonopol zu einer wahren Selbstbestimmung des Volkes. Das ist nach Djilas die kritische Phase des heutigen Kommunismus, die sein Ende bedeutet. Djilas glaubt, daß das Ende des Kommunismus aus dem Widerspruch zwischen dem kommt, was die Kommunisten als ihr Ziel vorgeben und dem, was dieses Ziel wirklich ist. Weil die herrschende Klasse ihre wirtschaftlichen und anderen Privilegien einzig und allein ihrer politischen Macht verdankt, ist dieser Widerspruch so mit dem System verbunden, daß er von da aus nicht gelöst werden kann.

Drei Umstände könnten nach Djilas das offene Ende des Kommunismus herbeiführen. Erstens, wenn der innere Widerspruch mehr und mehr sichtbar wird; dann sähen ihn immer mehr Kommunisten und folgten Djilas' Beispiel und untergrüben so die Moral der herrschenden Klasse von innen her. Auf der andern Seite müßte das Verlangen des unterdrückten Volkes nach der Umwandlung des kommunistischen „Sozialismus" in eine soziale Demokratie gesteigert werden. Und schließlich hat die nachstalinistische Führerschaft des Kommunismus, indem sie öffentlich von den terroristischen Methoden des Stalinismus abrückte, eben dadurch den inneren Widerspruch des kommunistischen Systems scharf sichtbar werden lassen. Sie können zwar das System nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben, aber sie wagen nicht mehr so wie früher, die Mittel anzuwenden, ohne die das System nicht aufrechterhalten werden kann. „Es hat sich etwas geändert. Die herrschende Klasse kann nicht einmal mehr sich selbst vormachen, daß der Zweck die Mittel heiligt. Die Klasse wird noch Vorträge über das Endziel – die kommunistische Gesellschaft – halten; denn täte sie das nicht, so müßte sie auf ihre absolute Herrschaft verzichten. Sie wird dabei zu allen nur möglichen Mitteln greifen müssen. Aber in dem Maß, als sie das tut, muß sie auch deren Anwendung verurteilen ... Indem sie von den brutalen Methoden

abrücken, säen die Oligarchen den Samen des Zweifels an ihr Ziel" (161–162).

Diese Diagnose und Prognose stellt an die freie Welt die Frage, welche Taktik sie gegenüber dem Kommunismus anwenden will. Die Methode der „totalen Gegnerschaft" um eine „bedingungslose Übergabe" zu erreichen, war nicht eindeutig erfolgreich. Zwar hat der Kommunismus im Westen mehr und mehr an Einfluß verloren, aber er konnte nicht nur seine Macht in den schon eroberten Ländern halten, er gewann sogar noch neue Einflußgebiete in anderen Teilen der Welt hinzu. Djilas bringt einen bemerkenswerten Vorschlag: „Die neue Klasse ist nicht gegen jede Art von Gegnerschaft gefeit ... Die Forderung, zu den Zuständen vor der Revolution zurückzukehren, ist unrealistisch, wenn nicht lächerlich ... Die Kommunisten betrachten so etwas als Scherz ... Die neue Klasse ist aber äußerst empfindlich für die Forderung ... nach Gedankenfreiheit und Kritik ... innerhalb der Grenzen des ‚Sozialismus' ... Kritik an der monopolistischen Verwaltung des Eigentums durch die neue Klasse erzeugt die Furcht vor einem möglichen Verlust der Macht ... Das ist ein bedeutsamer Widerspruch. Das Eigentum wird dem Gesetz nach als sozialisiertes und Volkseigentum betrachtet. In Wirklichkeit jedoch behandeln es die einzelnen Gruppen als ihr eigenes ... Dieser Widerspruch kann nicht gelöst werden, ohne die Stellung der neuen Klasse aufs Spiel zu setzen ... Der Widerspruch zwischen der tatsächlichen Stellung der neuen Klasse zum Eigentum und ihrer rechtlichen Stellung ... bietet, wenn er nur verstärkt wird, echte Chancen einer Änderung" (64–67).

Für die Völker unter kommunistischer Herrschaft und in Rücksicht auf die schwankenden Strömungen im nichtkommunistischen Asien und in Afrika kann diese „realistische" Angriffsmethode durchaus Aussicht auf Erfolg bieten. Sie verdient auf jeden Fall gründlich überdacht zu werden. Daß sie die theoretische Frage nach der Verwirklichung des demokratischen Sozialismus so radikal stellt, sollte kein Hindernis sein, sie aufzugreifen und sich ihrer zu bedienen. Überdies geht dieser Punkt in Djilas' Überlegungen über die nur antikommunistische Taktik hinaus. Er führt zu der wichtigen Frage, wie ein Land politisch und wirtschaftlich geführt werden soll, nachdem der Kommunismus in ihm auf die eine oder andere Weise erledigt ist. Solche Überlegungen mögen noch rein akademisch klingen, eines Tages jedoch werden sie eine praktische Bedeutung haben. Djilas lenkt die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, der noch viel Studium verlangt.

Nationalkommunismus?

Für die Frage des Nationalkommunismus ist Djilas in besonderer Weise zuständig. Der Nationalkommunismus entstand aus dem Streit zwischen Stalin und Tito, und Djilas war der geistige Führer in dieser Auseinandersetzung. Vor Stalins Tod war „Nationalkommunismus" gleichbedeutend mit „Titoismus". Seit Stalins Tod jedoch, vor allem seit dem stürmischen Jahr 1956, bedeutet das Wort jede Art von, oder schon jedes Verlangen nach Unabhängigkeit von Moskau von seiten kommunistischer Regimes außerhalb Rußlands. Tito, Gomulka, Mao Tse-tung sind nur die hervorragendsten Vertreter der verschiedenen Formen und Stufungen des „Nationalkommunismus" im weiteren Sinn.

Djilas ist der Ansicht, daß der „Nationalkommunismus" das unvermeidliche An-den-Tag-treten von wesentlichen Unterschieden unter den einzelnen kommunistischen Regimen ist, daß aber kein wesentlicher Unterschied in bezug auf das Wesen des kommunistischen Systems darin zum Ausdruck kommt. „Die Art der Regierung und die Eigentumsverteilung sowie die Ideen unterscheiden sich nur wenig oder überhaupt nicht in den kommunistischen Staaten" (174), auch nicht in Jugoslawien. „Die Hoffnung, die jugoslawischen Kommunisten würden einen demokratischen Sozialismus entwickeln, ... er-

wies sich als Trug ... Weder die sowjetischen noch die jugoslawischen Kommunisten hörten je auf zu sein, was sie sind – weder vor noch während noch nach ihrer gegenseitigen Auseinandersetzung ... So wenig wie der Wechsel von Stalin zur kollektiven Führung (und von da zu Chruschtschow, können wir hinzufügen) das Wesen des Systems in der UdSSR änderte, so wenig war der Nationalkommunismus in der Lage, seine Natur zu ändern ... und irgend etwas zieht ihn immer wieder zu seinem Ursprungsland – zur Sowjetunion" (176, 183, 184). Titos Haltung während des ungarischen Aufstandes zeigt, wie richtig Djilas' Ansicht ist; sie machte das gemeinsame Wesen aller kommunistischen Regime offenbar: Wenn die Späne fliegen, wenn irgendwo die Existenz eines kommunistischen Regimes wackelig ist, dann schauen alle Kommunisten ganz spontan nach Moskau um Hilfe.

Es gibt zwei Arten von Unterschieden unter den einzelnen kommunistischen Regimes. Das erste ergibt sich aus der jeweiligen Umwelt: „Wenn die Kommunisten gewinnen und fortbestehen wollen, dann müssen sie den Grad und die Weise ihrer Machtausübung den einzelnen Völkern anpassen" (176). Solche Unterscheidung berührt nicht das Wesen; sie ist ein rein äußerlich taktisches Zugeständnis an das unterdrückte Volk. Der bedeutsamere Unterschied betrifft die Ausübung der totalen Macht und die Verteilung der daraus sich ergebenden Vorrechte der neuen Klasse. „Mit dem Sieg der kommunistischen Revolution in einem Land kommt eine neue Klasse an die Macht ... Sie ist nicht gesonnen, ihre harterrungenen Privilegien aufzugeben, auch wenn sie ihre Interessen einer ähnlichen Klasse in einem anderen Land unterordnet" (175). Der einzige Vorteil, den ein Volk in einem kommunistisch beherrschten Land aus diesem Zug des Nationalkommunismus zieht, besteht darin, daß es „keine Tribute an eine fremde Regierung zahlen muß" (176).

Obwohl der „Nationalkommunismus" das Wesen des kommunistischen Systems nicht geändert hat, so ist doch wahr, daß er einen neuen Widerspruch innerhalb der kommunistischen Welt entstehen ließ, einen Widerspruch innerhalb der neuen Klasse. „Einerseits wird die nationale Ausprägung des Kommunismus stärker, anderseits nimmt der sowjetische Imperialismus nicht ab" (182). Diese Stufe der Entwicklung des „Nationalkommunismus" ist vielleicht die Voraussetzung dafür, daß die Wirkung der nach Djilas auflösenden Kräfte innerhalb des kommunistischen Systems spürbarer wird. Von da aus gesehen ist es auch zu rechtfertigen, daß die freie Welt in ihren Verhandlungen den „Nationalkommunismus" freundlicher und großzügiger behandelt.

Da sich der Nationalkommunismus vor allem durch die Verteilung der Macht und der Privilegien innerhalb der neuen Klasse unterscheidet, besitzt er für die kommunistischen Parteien der nicht-kommunistischen Welt weniger Bedeutung. Diese sind nicht an der Regierung und sie besitzen auch keine Privilegien, wegen derer sie sich mit dem Kreml streiten könnten. Sie hängen vielmehr wesentlich von der Hilfe aus Moskau ab. Eine starke Sowjetunion ist ihre einzige Hoffnung, an die Macht zu kommen, die sie aus ihrer eigenen Kraft nie erlangen können. In dem Augenblick, wo sie sich zum „Nationalkommunismus" bekennen, erlischt jede Hoffnung dazu: „Nationalkommunismus" in der nichtkommunistischen Welt würde das Wesen des Kommunismus außerhalb des kommunistischen Herrschaftsbundes verändern.

Die klare Unterscheidung der Bedeutung des Nationalkommunismus für die kommunistischen Regimes einerseits und für die kommunistischen Parteien in den nichtkommunistischen Ländern anderseits, ist ein wichtiger Beitrag von Djilas' Buch.

Einige Mängel

Djilas' Untersuchung leidet vor allem an zwei Mängeln. Er schreibt, als ob die kommunistische Revolution die einzige

Möglichkeit geboten hätte, die rückständige Industrialisierung Rußlands, Jugoslawiens und Chinas aufzuholen. Aber wie kann das zutreffen, da sie doch nach Djilas' eigener Überzeugung der schlimmste Weg dazu war? Andere Wege hätten vielleicht langsamer ans Ziel geführt und länger gedauert, aber sie wären menschlicher und, wie Djilas zeigt, auch wirtschaftlicher gewesen. Tatsächlich gibt es überall viele objektive Möglichkeiten wirtschaftlicher Entwicklung und sozialen Fortschritts. Rückschauend läßt sich Djilas' Ansicht von der historisch-geographischen Notwendigkeit der kommunistischen Revolution für die Industrialisierung der unterentwickelten Länder Zentralasiens wahrhaftig nicht halten.

Doch läßt sich vom historisch-geographischen und psychologischen Gesichtspunkt aus, wenn man die damalige Zeit und die betreffenden Länder berücksichtigt, vielleicht einiges zu seinen Gunsten anführen. In den dreißiger Jahren und bis 1957 fehlte einfach eine so vernichtende Untersuchung über den Kommunismus an der Macht, wie sie Djilas nun geschrieben hat. Das Gemisch von abstrakten und rein pragmatischen Argumenten, die alle nur von außen her kamen und die man einfach übernahm, um den Kommunismus zu widerlegen, war völlig ungenügend, um Idealisten von der wirklichkeitsfremden Art Djilas' vor dem Kommunismus zu bewahren. Überdies sahen junge Leute wie Djilas keine anderen praktischen Möglichkeiten einer Reform ohne Revolution als den Kommunismus. Andere Bewegungen oder politische Parteien suchten sie nur selten für sich zu gewinnen. Viel öfter schob man die jungen Kräfte beiseite.

Vielleicht hat man den Eindruck als sei Djilas' Analyse irgendwie christlich in ihren humanistischen Voraussetzungen, vor allem in dem eindrucksvollen Kapitel „Das Ziel und die Mittel". Jedoch läßt sich auch nicht der Versuch einer philosophischen Unterbauung und Begründung der Werte erkennen, die Djilas' Denken bestimmen. Ebensowenig ist die Spur einer Anerkennung der Religion als der letzten Begründung und Stütze eines wirksamen sozialen Humanismus zu finden. Im Gegenteil, der Verfasser macht einige abträgliche, wenn auch nicht pointierte Bemerkungen zur Kirchengeschichte.

Vielleicht ist Djilas als Philosoph ohne Linie und geistige Kraft. Vielleicht wird er auch über diese grundlegenden Probleme in seiner angekündigten Autobiographie etwas sagen oder gar ein eigenes Buch darüber schreiben. Wie wir erfahren konnten, schloß er neulich im Gefängnis ein Buch über Petar Njegus, den großen montenegriner Fürstbischof, der zugleich Theologe, Philosoph, Dichter und Staatsmann war, ab.

Jedenfalls gab Djilas der Welt das bis jetzt beste soziologische und psychologische Werk über den Kommunismus. Dafür muß die Welt, die freie und die unterdrückte, diesem tapferen Mann mit dem großen Herzen dankbar sein. Hoffentlich kommt der Tag, da er und sein Volk frei unter Freien leben dürfen.

Cyril A. Zebot[2]

Religionsunterricht heute

Bis zur Stunde ist die Auseinandersetzung um Lage und Gestalt des katholischen Religionsunterrichts an den

[2] Verfasser ist Ordinarius für Wirtschaftswissenschaft an der Duquesne-Universität in Pittsburg (USA). Er hat u. a. ein Werk über die Sowjetwirtschaft geschrieben. Dr. Zebot ist ein Landsmann, Studiengenosse und seit der Studienzeit ein Gegner von Milovan Djilas. Zu Beginn der dreißiger Jahre war Djilas Führer der kommunistischen Studenten, Dr. Zebot Präsident des Slovenischen Studentenverbandes, der der Pax Romana angeschlossen war. Die serbische Universität Belgrad, an der Djilas studierte, war geistiger Mittelpunkt des Kommunismus. Lubljana (Laibach), wo Zebot seine Studien machte, war Vorkämpferin gegen den Kommunismus.

Höheren Lehranstalten lebendig, ein Zeichen der Krise, vor allem aber auch brennender Sorge um die religiöse Formung der Jugend. Noch in jüngster Zeit wurde im Kölner Pastoralblatt in einer Aufsatzfolge, geschrieben von fachkundiger und erfahrener Seite, zur weltanschaulichen Problematik des Religionsunterrichts Stellung genommen.[1] Dort spricht Krisinger von einem religiösen Notstand, hervorgerufen einmal durch die Diskrepanz der wenigen Unterrichtsstunden und des gewaltigen zu erledigenden Stoffes, dann durch den ungünstigen Einfluß der Literatur, die Relativismus und Indifferenz in die Herzen der jungen Menschen säe. Rössler anerkennt die dargelegten Schwierigkeiten, sucht aber in feiner Weise nach Kontaktstellen zwischen dem Religionsunterricht und den anderen Unterrichtsfächern. Gegen Krisinger stellt endlich Schaefer fest: „Im Gegensatz zu der Artikelfolge muß festgestellt werden, daß gerade der naturwissenschaftliche Bereich die entschiedensten und entscheidendsten Vorstöße gegen die Offenbarung führt." Dies sei auch die Meinung der Enzyklika „Humani generis".

Die folgenden Ausführungen suchen zunächst keine Auseinandersetzung mit den genannten Verfassern, deren Aufsätze letztlich nur verschiedene Möglichkeiten sind, eine vielschichtige Wirklichkeit von je einem anderen Gesichtspunkt aus zu sehen; das ist durchaus möglich, da eine vielgestaltige Wirklichkeit nicht durch eine kurze Formel erfaßt werden kann. Diese Zeilen wollen vielmehr in kurzer Übersicht einen größeren Leserkreis über eine geistige Situation unserer Jugend orientieren; dann sollen sie aus persönlicher Erfahrung, ähnlich wie die genannten Aufsätze, einen kleinen Beitrag zur Erhellung des Problems beisteuern.

[1] *J. Krisinger*, Glaubensgefahr auf höheren Schulen. Kölner Pastoralblatt 1957, Heft 4 u. 5. *H. Rössler*, Glaubenserziehung auf höheren Schulen. Heft 9. *Fr. Schäfer*, Sind die höheren Schulen als Stätten der Glaubensgefahr und als kirchlicher Notstandsbereich zu werten? Heft 9.

I

Die religiöse Zeitlage im allgemeinen und die Unterrichtserfahrung im besonderen verlangen dringend, auf ein Leitmotiv für den Religionsunterricht hinzuweisen. Im Anschluß an ein Herrenwort der Schrift dürfte folgendes Wort als solches gelten: Christus ist die Wahrheit, die geglaubt werden muß; Christus ist das Leben, das gelebt werden muß; Christus ist der Weg, der gegangen werden muß.

Dieses Leitmotiv offenbart die im Stifter vorgelebte Einheit von Person und Werk und ihre verpflichtende Vorbildlichkeit. Das Wissen um diese Einheit muß immer lebendig erhalten werden, da sie einsichtig macht, daß Christentum im Kern nicht Theorie und Lehre ist, sondern auf lebendige Menschen gründet, die es auch weitergeben sollen.

Mit diesem Aufruf zum Zeugnisgeben durch die ganze Lebensform und Lebenshaltung stimmt das Christentum – wozu die heutige Zeit dem jungen Menschen die beste Anschauung liefert – mit anderen nichtchristlichen Weltanschauungen und Ideologien überein, unterscheidet sich aber wesentlich von ihnen durch die gottmenschliche Person des Stifters. Die Herausstellung dieses Wesensunterschiedes im Religionsunterricht ist geboten, weil das Christentum den Anspruch auf absolute Wahrheit und auf Formung des ganzen Menschen erhebt. Es steht damit in scharfem Gegensatz zu der auch unter den Schülern aller Schularten verbreiteten Meinung von der „existentiellen Wahrheit", die im Grund ein Relativismus ist.

II

Aus dieser grundsätzlichen Erwägung ergibt sich von selbst die Frage nach dem Verhältnis des Religionsunterrichtes zu den anderen Unterrichtsfächern. Nach dem obigen Leitmotiv soll Religion als die geistige, alle Lebensbereiche durchdringende Mitte erkannt werden, von der aus die Einzelbereiche ihre Stellung und ihren Sinn innerhalb des Gan-

zen erhalten. In der Erfüllung dieser Aufgabe findet der Religionsunterricht allgemein und zunächst historisch gesehen durch fast alle Lehrfächer eine Unterstützung, wenn beste wissenschaftliche Forschungen unserer Tage zeigen, daß das gesamte menschliche Kulturleben im religiösen Raum entstand. Diese dem Religiösen eigene schöpferische Kraft wird durch das Christentum vervollkommnet, wie es seine Entfaltung im historischen Raum glänzend bestätigt.

Betrachtet man nun die einzelnen Unterrichtsfächer in der heutigen Form ohne ihre historische Entwicklung, dann wird der Religionsunterricht zunächst äußerlich wenig Beziehung zu jenen Fächern finden, die in erster Linie nur Sachwissen vermitteln wollen, da ihr Gegenstand keine direkte „existentielle Bedeutung" besitzt. An dieser Tatsache dürfte aber dem Schüler klar werden, daß Religion keine Lückenbüßerin ist. Sprechen doch jene zunächst auf Vermittlung von Sachwissen abgestimmten Fächer nur den Rand der Person an, Religion aber das Entscheidende, nämlich den Personkern. Religion will zwar kein physikalisch-astronomisches Weltbild schenken, dafür aber ein klares und bestimmtes Wissen um den Sinn des Lebens.[2] Darüber hinaus ist heute die Begegnung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, bzw. Theologie, Gegenstand sehr fruchtbarer und klärender Auseinandersetzung auf hoher wissenschaftlicher Ebene. Daß diese Erörterungen auch ihren Niederschlag im Unterricht der höheren Lehranstalten finden und ebenso segensreiche Kontaktmöglichkeiten zum Religionsunterricht geben, lehrt die alltägliche Erfahrung. So wird der junge Mensch gleichsam gedrängt zur Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen christlicher Weltauffassung, wie Wunder, Geist, Materie, Freiheit, Kausalität, Existenz Gottes u. a. Daß hierbei die Forderung erhoben wird, manche traditionelle Probleme der Theodizee auf ihre Tragfähigkeit neu durchzudenken, etwa die der bekannten Gottesbeweise, ist ein bedeutender Gewinn.

Nicht weniger fördernd sind die Beziehungen des Religionsunterrichtes zu den geisteswissenschaftlichen Fächern. Hier denken wir zunächst etwa an die alten Sprachen. Die christliche Anthropologie findet in der klassischen Antike ein eindrucksvolles Vorbild. Spannt doch antike Klassik in ihrer guten Tradition das Humanum ein in die Polarität von Gott und Mensch, die gerade dem antiken Humanismus die einzigartige geistige Antriebskraft gibt (vgl. u. a. W. Jaeger, Paideia Bd. 1–3, Berlin). Die Bildung durch Spracherziehung und die grundlegende Bedeutung der Sprache als Mittel eines umfassenden Weltverständnisses wie als Brücke von Person zu Person erlebt der junge Mensch in besonderer Anschaulichkeit in dem gesprochenen Wort moderner Sprachen. Das Beispiel unseres geteilten Vaterlandes z. B. ist aber eine Bestätigung, die an Anschaulichkeit und Überzeugungskraft nicht überboten werden kann, daß Sprache nur dann diese Aufgabe erfüllen kann, wenn sie sich an jene objektiven ethischen Normen gebunden weiß, wie sie etwa im Dekalog niedergelegt sind, sich im Geheimnis des Pfingstfestes offenbaren (vgl. Lippert, Von Festen und Freuden) und zum Kernstück religiöser Erziehung gehören.

In der muttersprachlichen wie fremdsprachlichen Erziehung wird endlich der Schüler in einen Fragenkreis hineingeführt, der dem Religionsunterricht sowohl geistige Impulse einflößt wie ihn verpflichtet zu einer Erziehung und Bildung eigener Art. Heute denken wir vor allem an die Bedeutung, welche die Dichtung als Wortkunstwerk wie als Seinsoffenbarerin genießt, da sie Sinnzusammenhänge der Welt klären soll. Ihre Bewertung geschieht nicht im Sinn positivistischer Philologie noch im geisteswissenschaftlichen Sinn Diltheys; sie steht vielmehr in der Nähe der Theologie. So scheint es, daß die Religion viele ihrer früheren Aufgaben an die

[2] Vgl. *A. Brunner,* Die Religion. Freiburg 1956, Herder.

Geisteswissenschaften im allgemeinen und an die Dichtung im besonderen abgegeben hat, insofern sie Werterkenntnis vermitteln, Weltanschauung entwickeln und praktische „Handlungsimperative" geben.[3] Man mag sich hier etwa an die Jenseitsschau eines Homer, Platon, Virgil, Dante, Goethe, an das Ringen um Gott in der modernen Dichtung erinnern. Überall wird der Schüler auf Lebensfragen gestoßen; ein Vorteil und Gewinn für den Religionsunterricht, der ihn aber verpflichtet über das phänomenologische Nebeneinander des Fachunterrichtes hinaus den Menschen zur kritischen Wahrheitsfrage zu erziehen und ihm bewußt zu machen: Christentum kann allein Bleibendes stiften, da es allein absolute Wahrheit besitzt.

III

Stellt man den Religionsunterricht, wie diese knappe Skizze es versucht, in die gesamte Erziehungsarbeit der Höheren Schule, erkennt man seine gewaltige Bedeutung. Ist er doch „Paideia" im ausgezeichneten Sinn des Wortes, die keine fachliche Gebundenheit duldet, sondern dem ganzen Menschen mit all seinen Bezügen gleichsam ein „theologisches Zentrum" gibt. Das verlangt in besonders hohem Maße Zusammenarbeit mit den anderen Fächern und Konzentration. Von dem Unterrichtenden erwartet man von der charakterlichen Seite her geistige Spannkraft, Weite und Aufgeschlossenheit im Denken und Handeln. Auf eine Voraussetzung zur Erfüllung dieser schwierigen Aufgabe sei hingewiesen, nämlich auf die des wissenschaftlichen Rüstzeuges. Hier müßte noch manches mit Rücksicht auf die spätere Aufgabe geschehen. Die während der Zeit der Ausbildung akademisch vorgetragenen Wahrheiten müssen immer durch die Beziehung zur Gegenwartsproblematik befruchtet werden; das gilt vor allem auch von dem sprachlichen Gewand, in dem sie gelehrt werden. Nach dem untrüglichen Zeugnis der Geschichte spiegelt sich gerade in der sprachlichen Formulierung der Geist wieder, der die Welt in tiefer Fragestellung angreift.[4] Im Gegensatz endlich zum akademischen Lehrer der Hochschulen steht der der höheren Lehranstalten immer unter dem bekannten sokratischen Gesetz, Rechenschaft abzulegen, oft im lebhaften Spruch und Widerspruch. Das macht die bekannte dialektische Schulung – von anderen Weltanschauungen in den Dienst der Lüge gestellt – ebenso zu einer dringenden Forderung der Stunde, eine Schulung, für die uns auch die Theologen der Vergangenheit zur Nachahmung anspornen könnten. Kurz sei noch ein letztes angedeutet, auf das die Erfahrung drängt, wenn die heutigen Anforderungen im Religionsunterricht befriedigt werden sollen. Neben einer guten theologischen und philosophischen Bildung müßte eine gleiche in irgendeinem Fach treten, das auf den Schulen als Kernfach angesehen wird. Nach außen dient dies nicht nur zur Stütze der wissenschaftlichen Autorität, sondern methodisch wie inhaltlich könnte der Religionsunterricht nur gewinnen. Welche Mittel stehen z. B. einem Philologen zur Verfügung bei der Interpretation der Heiligen Schrift!

IV

Diese positive Schau der Lage im heutigen Religionsunterricht verkennt durchaus nicht die oft dargelegten Schwierigkeiten, sieht aber überall einen Durchbruch zu entscheidenden weltanschaulichen Fragen. Sie gibt der Arbeit einen psychologisch günstigen Ansatzpunkt, da sie vor allem um die schöpferische Spannung von Spruch und Widerspruch weiß, die letztlich zur Synthese führt. Ist endlich nicht die Erlösertätigkeit des Herrn selbst Beispiel für einen weltweiten Optimismus?

Karl Ennen SJ

[3] Vgl. *A. Brunner*, a. a. O. 112.

[4] Vgl. u. a. *Lesky*, Die tragische Dichtung der Hellenen. Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. Dort weitere Literatur.

Literaturwissenschaft

Die Literaturwissenschaft verdankt Wilhelm Dilthey sehr viel. Wenn auch das meiste in die selbstverständliche Voraussetzung des Wissenschaftlers übergegangen ist, so ist es doch verdienstlich, daß H. Nohl aus dem Nachlaß Diltheys einige Aufsätze und Entwürfe herausgegeben und aus Zeitschriften eine Reihe von Essays gesammelt hat, in denen der werdende Forscher erkennbar wird in der Auseinandersetzung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, Psychologie und Ontologie. Der heutige Leser wird auch die Blindheit Diltheys gegenüber den religiösen und kirchlichen Anschauungen, sein Fehlurteil über die Reformation als Förderung der Anschauung von der Heiligkeit des wirklichen Lebens, d. h. der Natur feststellen, ohne deswegen die große denkerische und nachbildende Kraft einzuschränken *[Dilthey, Wilhelm,* Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, hrsg. v. H. Nohl *(324 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht, DM 15,80].* — Während Dilthey dem Geist verhaftet ist und das Individuum besingt, steht W. H. Riehl, der Kulturhistoriker und Volksforscher, gleichsam am andern Ende, indem er die tiefe Verwurzelung in das mannigfaltige Volksleben zum Gegenstand seiner Forschung macht und so einen hervorragenden Beitrag zur soziologischen Seite der Literaturwissenschaft liefert. Seine knorrige Biederkeit, sein gutes Herz, seine nüchterne Geradsinnigkeit und echte religiöse Kraft machten ihn fähig, das Gesunde auch inmitten der zunehmenden Sintflut der Dekadenz zu erkennen und für seine Bewahrung einzutreten. Das sehr breit angelegte, stellenweise allzu apologetische Lebensbild von Geramb mag dazu dienen, die Anschauungen Riehls wieder fruchtbar zu machen *[Geramb, Viktor v.,* Wilhelm Heinrich Riehl. Leben und Wirken (1823—1897) *(687 S.) Salzburg o. J., Otto Müller, DM 36,—].*

Die Tatsache einer christlichen Literatur der Gegenwart ist so unübersehbar geworden, daß auch von Hause aus und von Amts wegen sozusagen nichtchristliche Kreise sich dieser Erscheinung widmen. Das bringt natürlich die Gefahr einer Mißdeutung mit sich. Wenn man von dem allgemein angenommenen Standpunkt aus, Dichtung sei immer Darstellung der Wirklichkeit, sich mit der christlichen Auffassung, die die Offenbarung einschließt, beschäftigt, kann unter der Hand das Christliche ins Illusionäre umgebogen werden. Auch die Verschiedenheit der Offenbarungsauffassung, der Wortkirche im Protestantismus, der allgemeineren, sichtbaren, alle Bereiche umfassenden, sakramentalen katholischen Kirche, wird Gelegenheit zur Verkennung. In dem von H. Friedmann und O. Mann herausgegebenen Band sind manche wertvolle Erkenntnisse, die Dichtung und Tendenzliteratur unterscheiden, gemischt mit manchen Fragwürdigkeiten. In der einleitenden, die Übersicht über die deutsche, französische, englische christliche Literatur in ihren Hauptvertretern gebenden und ihre Ortung in der geistigen Entwicklung Europas bestimmenden Einführung Manns erscheint neben wertvollen Erkenntnissen manche Scheinproblematik. Sie endet mit dem etwas skeptischen Urteil, daß manches als zeitverhaftet keine endgültige Bedeutung habe. Von den einzelnen Beiträgen seien besonders der von Faesi über Gertrud von Le Fort mit seiner vornehmen Zurückhaltung bezüglich der katholischen Überzeugung und der von Uhlig über Schaper als einer dichterischen Urkraft herausgehoben. Einzelne Dichter, wie Jammes, Wiechert, Andres, können doch wohl nur unter Einschränkungen christliche Dichter genannt werden *[Friedmann, H.* und *Mann, O.,* Herausgeber, Christliche Dichter der Gegenwart. Beiträge zur europäischen Literatur *(482 S.) Heidelberg 1955, Wolfgang Rothe, DM 24,—].*

Einer der ersten, der „die Erweiterung des dichterischen Raumes" (vgl. diese Zs. 143 [1948] 26—34) ganz ernst nahm und ihr am gründlichsten nachging, ist Wilhelm Grenzmann, dessen „Dichtung und Glaube" schon in dritter Auflage erscheint. Er behandelt sowohl die Literatur der Krisis, die des Durchbruchs zur Wirklichkeit und die Eroberung

der christlichen Welt. Die neue Auflage ergänzt die einzelnen Essays und fügt die Würdigung von Edzard Schaper und ein neues Schlußkapitel hinzu *[Grenzmann, Wilhelm,* Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur. 3. ergänzte und überarbeitete Auflage *(398 S.) Bonn 1957, Athenäum-Verlag, DM 18,—. Vgl. diese Zs. 147 (1950) 233].* — In zweiter Auflage erscheint auch Grenzmanns „Deutsche Dichtung der Gegenwart", die einen Gesamtüberblick über die Literatur des 20. Jahrhunderts gibt. Einiges ist verändert. Musil z. B. erfährt eine eindringlichere Würdigung, während Grimm in die Anmerkungen (470) verwiesen ist. Auch v. Unruh ist ausführlicher gewürdigt [Deutsche Dichtung der Gegenwart *(486 S.) Frankfurt 1955, Hans F. Menck, DM 14,50. Vgl. diese Zs. 155 (1954) 158].* — In seinem dritten Werk behandelt Grenzmann außerdeutsche Dichter, Christen und Nichtchristen. Der etwas unglückliche, weil zu viel versprechende Titel „Weltdichtung der Gegenwart" will nur sagen, daß hier Schriftsteller besprochen werden, die allgemeine Anerkennung gefunden haben. Nach der Methode seines „Dichtung und Glaube" gibt er Einzelabhandlungen, bei denen die ausführlichen und sorgfältigen Inhaltsangaben der einzelnen Werke die Gesamtwertung und die dichterische Würdigung allzusehr zurücktreten lassen. Meist kommen sie nur bei Gelegenheit des Einzelwerkes zur Sprache. 7 Franzosen, 3 Engländer und 2 Amerikaner werden besprochen. Es ist noch ein zweiter Band geplant. Vielleicht bringt er auch eine Überschau, wie die Dichter der einzelnen Nationen unser Weltbild bereichern [Weltdichtung der Gegenwart. Probleme und Gestalten *(460 S.) Bonn 1956, Athenäum-Verlag, DM 16,50].* — Auch die bekannte und verdienstvolle Gesamtdarstellung der Literatur des deutschen Sprachraumes von H. Lechner mit ihren knappen und zuverlässigen Analysen, Urteilen und Einordnungen aus katholischer Sicht schließt mit einem Kapitel „Abendländisches Erbe in großer katholischer Dichtung", in dem G. von Le Fort und W. Bergengruen gewürdigt werden *[Lechner, Hermann,* Literaturgeschichte des deutschen Sprachraums. 23.—25. Tausend *(484 S.) Innsbruck 1956, Tyrolia-Verlag, DM 14,80].* — In dem Erinnerungsband zum 75. Geburtstag Ludwig von Fickers gibt Karl Rahner eine eindringliche Studie über Dichter und Priester. Aus der Ergründung des Wortes, des Menschen, dem der Dichter dient, und des „Priesters", der das Wort Gottes kündet, untersucht er theologisch die hohe Möglichkeit, daß ein Dichterpriester beides eint. J. Zangerle erörtert in „Perspektiven des zeitgenössischen Romans" besonders die Bedeutung der Bösen in der christlichen Dichtung. Auch die übrigen Beiträge, Dichtungen und Abhandlungen, dienen der Erhellung des christlichen Wortes [Zeit und Stunde. Ludwig von Ficker zum 75. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von *Ignaz Zangerle (224 S.) Salzburg 1955, Otto Müller, Sch. 72,—].* — In beschwingten Abhandlungen, die einzelne Gedanken zum Teil wiederaufnehmend vertiefen und durch andere ergänzen, zeigt Hederer die Möglichkeit, die Aufgabe, aber auch die Begrenzung des christlichen Dichters und seines Werkes *[Hederer, Edgar,* Der christliche Dichter *(96 S.) Einsiedeln 1956, Johannes-Verlag, DM 3,80].* — Mit erfrischender Offenheit erörtert Muschg die äußere und innere Bedeutung der Emigration der deutschen Dichter im 4. Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts und das, was sie verursachte und was durch sie offenbart wird, die Fragwürdigkeit der Dichtung Benns, Weinhebers, die aufgeblasene Leere der literarischen Deutungen Heideggers und seines Gefolges und den Irrweg der Nadlerschen Literaturgeschichte. Drei Aufsätze (der Lobpreis Gotthelfs, der Nachweis der Größe Schillers, die stilistische Kunst Freuds) sind sozusagen Gegenzeugnisse. Wo gehobelt wird, fallen Späne. So wird etwa Muschg nach der Schlacht Nadler zubilligen, daß er grundsätzlich auf einiges aufmerksam machte, was früher zu wenig bedacht wurde. Am wichtigsten ist wohl die allen Aufsätzen zugrundeliegende Erkenntnis, daß das Reich der Schönheit mit dem Mut zur Wahrheit und der Verantwortung zum Sittlichen steht und fällt, ohne daß deswegen die Schönheit aufhörte, eine Urtatsache zu sein *[Muschg, Walter,* Die Zerstörung der deutschen Literatur *(197 S.) Bern 1956, Francke Verlag, DM 11,80].*

Hubert Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Die Welt der Bibel

Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten. (Eingeleitet und übertragen von Siegfried Schott; 240 S.) 1950. Geb. DM 18,80. — Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. (Eingeleitet u. übertragen von A. Falkenstein und W. v. Soden; 424 S.) 1953. Geb. DM 16,80. — Altägyptische Lebensweisheit. (Eingeleitet und übertragen von Fr. W. Freiherr von Bissing; 191 S.) 1955. Geb. DM 11,80. Alle Bände: Artemis-Verlag, Zürich.

Die Sammlung „Bibliothek der alten Welt", der die drei Bände angehören, will die Ergebnisse der Altertumsforschung weiteren Kreisen zugänglich machen. Die Einleitungen führen den Leser in die oft so verschiedene Welt ein, der die gebotenen Texte entstammen. Bildtafeln machen sie anschaulich. Von den hier angezeigten Bänden sind die beiden ägyptischen dem heutigen Leser wohl am zugänglichsten. Die Themen der Liebeslieder gleichen denen aller Zeiten und Völker, und ebenso finden die Märchen leicht Widerhall, wenn auch die Rolle des Zaubers sonderbar berührt.

Die altägyptische Lebensweisheit umfaßt alles das, was ein menschliches Zusammenleben ermöglicht und darum zu allen Zeiten gültig ist: Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft gegen Bedürftige und Unglückliche. Dazu kommt aber als eigentlich ägyptisches Element die Empfehlung des Schreiberberufes, wir würden heute sagen, der Beamtenlaufbahn, der als allein menschenwürdig und nutzbringend den übrigen Berufen gegenübergestellt wird. Eigenartig ist das tief enttäuschte Gespräch des Lebensmüden mit seiner Seele, das skeptische Lied des Harfners, die ziemlich zynische Lebensanschauung eines Amunspriesters um 850 v. Chr.: „Das Herz ist ein Gott, dessen Kapelle der Magen ist, der sich aber freut, wenn die anderen Glieder in festlicher Stimmung sind." Schließlich die lustige Geschichte vom beredten Bauern.

Die Hymnen und Gebete führen in die religiöse Gedankenwelt der Sumerer und ihrer babylonischen und assyrischen Nachfolger ein. Es wird auffallen, wie wenige dieser religiösen Texte ein persönliches Verhältnis zur Gottheit aufweisen. Meist ist die Religion ein Dienst für die Götter, die man preisen und mit Opfern besänftigen muß, damit sie Hilfe bringen statt zu schaden. Man häuft alle Ehrentitel auf die angerufene Gottheit; vor allem ihre siegreiche Macht gegen alle Feinde wird hervorgehoben. Dies führt dazu, daß sich in späteren Zeiten die einzelnen Gottheiten kaum mehr voneinander unterscheiden, weil man jeder alles nur Mögliche an Lobeserhebungen bieten will. Die Hymnen und Gebete sind von einer ziemlichen Eintönigkeit, die in den sumerischen Stücken größer ist als in den akkadischen. Ein Vergleich dieser Hymnen mit den Psalmen des Alten Testaments läßt diese in ihrer religiösen Tiefe und in ihrem menschlichen Reichtum erst recht erstrahlen. Wer sich für diese alten Kulturen um ihrer selbst oder um einer besseren Kenntnis des Alten Testaments willen interessiert, ohne selbst die Sprachen zu verstehen, findet in dieser Sammlung ein willkommenes Hilfsmittel.

A. Brunner SJ

Jirku, Anton: Die Welt der Bibel. Fünf Jahrtausende in Palästina-Syrien. (Große Kulturen der Frühzeit; 256 S. u. 112 Taf.) Stuttgart 1957, Gustav Kilpper. Geb. DM 24,50.

Ein Bildband über die alte Geschichte Palästinas kann nicht mit den Ruinen gewaltiger Gebäude aufwarten wie die Bände über Ägypten oder Mesopotamien. Aber dafür ist unser unmittelbares Interesse für die Umwelt des Alten Testaments größer. Auch haben die Funde von Ras Schamra-Ugarit und die Entdeckung der Schriftrollen am Toten Meer unsere Kenntnis dieser alten Welt doch bedeutend vorangebracht. In Syrien ist es kaum je zur Gründung von großen Reichen gekommen. Zwischen die Großreiche im Norden und Süden hineingestellt und sehr oft von ihnen beherrscht, entstanden dort eine Reihe kleiner Stadtstaaten, die man jetzt besser kennt und deren Geschichte ausführlich dargestellt wird. In diese Welt traten die Israeliten und mußten sich mit ihr religiös und kulturell auseinandersetzen. Die daraus entstehenden Krisen erzählt das Alte Testament. Dieses wiederum versteht man in vielem besser, wenn man diese neu vor uns erstandene Welt durch Bild und Text kennt. In den literarischen Fragen des Alten Testaments nimmt J. eine ziemlich konservative Haltung ein.

A. Brunner SJ

Gelin, Albert: Die Botschaft des Heils im Alten Testament. (108 S.) Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. Geb. DM 8,80.

Die Entfaltung der Grundwahrheiten der geoffenbarten Religion im Alten Testament bis zum Neuen Testament hin wird hier in klarer und weiten Kreisen zugänglicher Sprache dargestellt. Es handelt sich um die Einheit und die Geistigkeit Gottes, um seinen Heilsplan, die messianischen Heilsgüter und die Gestalt des Messias, sowie um das Verhältnis des Heils des Volkes zum Heil des einzelnen und die Frage der Vergeltung.

A. Brunner SJ

Religionsgeschichte

Eliade, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. (VIII und 472 S.) Zürich-Stuttgart 1957, Rascher. Geb. DM 29,50.

Der Schamanismus im strengen Sinn ist ein sibirisches und zentralasiatisches Phänomen. Aber er findet sich auch in Nord- und Südamerika, in Südostasien, Australien und Polynesien. Jede schamanistische Überlieferung scheint hingegen in Melanesien zu fehlen. Bekannt ist, daß sich im Lamaismus schamanistische Praktiken finden; aber umgekehrt ist auch der zentralasiatische Schamanismus stark von diesem beeinflußt worden wie auch vom Iran und wohl auch von Indien.

Der Schamanismus ist keine Religion, sondern ein Phänomen innerhalb der Religionen in den genannten Gegenden. So hat der Schamane nichts mit dem regelmäßigen Kult und den Festen zu tun; dafür gibt es eigentliche Priester. Er wird vielmehr da in Anspruch genommen, wo die Seele in Gefahr ist, also bei Krankheiten, Tod und Unglücksfällen. Diese Geschehnisse werden nämlich dem Verlust der Seele zugeschrieben. Sie gilt es wiederzufinden und in den Leib zurückzuführen. Dafür ist der Schamane zuständig, und zwar deswegen, weil er es versteht, sich in Ekstase zu versetzen und die Reise nach dem Himmel und nach der Unterwelt anzutreten, um die Seele einzufangen und zurückzubringen. In der Ekstase nimmt er auch die Geister wahr; sie treten in ihn ein und verleihen ihm übernatürliche Kräfte. Zum Schamanen wird man meist durch Berufung durch die Geister, aber auch als Nachkomme eines Schamanen, selten aus eigenem Antrieb. In allen Fällen folgt jedoch noch eine lange und strenge Einweihung und Übung unter der Anleitung eines anderen Schamanen. In der Initiationsekstase erlebt der Kandidat, wie er von den Geistern, oft in Gestalt wilder Tiere, zerstückelt und aufgezehrt wird. Er erhält neue Knochen und neues Fleisch und geht als ein verwandelter Mensch aus dieser Prüfung hervor. Nach E. haben wir es hier mit dem weitverbreiteten Ritus des Sterbens und der Auferstehung zu tun, wodurch man ein neuer, mit übermenschlichen Kräften begabter Mensch wird. Die ekstatischen Reisen in die himmlische und in die unterirdische Welt dauern stundenlang und erfordern große Vorbereitungen. Der in eigener, mit Symbolen reich ausgestatteter Tracht und mit der Schamanentrommel auftretende Schamane beginnt zu singen und zu tanzen. In der Ekstase erzählt er den Anwesenden seine Erlebnisse auf der gefährlichen Reise, bis es ihm gelingt, die entschwundene Seele wieder zu erhaschen und in seiner Trommel zurückzubringen. Erschöpft von den Anstrengungen sinkt er schließlich zusammen. Diese Zeremonien werden nach den Quellen ausführlich geschildert. Die Schamanen sind weder Betrüger noch seelisch Kranke. Allerdings sind manche ursprünglich Neurotiker; aber gerade die Ausübung des Schamanismus heilt sie. Sie sind oft die bedeutendsten Persönlichkeiten ihres Stammes. Ihr Amt ist nicht leicht, und wegen der hohen Anforderungen drängt man sich im allgemeinen nicht dazu, sondern übernimmt es nur, wenn man sich innerlich so dazu genötigt fühlt, daß die Weigerung zu schwerer Krankheit führen würde. E. sieht im Schamanismus das schon in den archaischen Religionen sich findende Streben des Menschen nach Ekstase, in der er die Bedingungen des irdischen Daseins übersteigt, zu einem Geist und übernatürlicher Fähigkeiten teilhaft wird. Nur im Überstieg über sich selbst erreicht er sein volles Sein. Im Symbolismus spielt die Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde und Unterwelt eine wichtige Rolle. Die Verbindung zwischen ihnen stellt die Weltachse oder der Weltenbaum dar; sie werden bei der schamanistischen Zeremonie symbolisch durch einen Pfahl mit sieben Kerben vertreten. Ihn besteigt der Schamane und durcheilt damit die sieben Himmel. Vielfach besteht der Glaube, die ersten Menschen seien alle fähig gewesen, zum Himmel aufzusteigen. Jetzt aber, nach einer Verfehlung, vermögen es nur die Schamanen oder die Medizinmänner.

Das Buch ist eine umfassende Darstellung des eigenartigen Phänomens unter Benützung einer reichen Literatur. Wie in seinen anderen Werken bezeugt E. auch in diesem ein tiefgehendes Verständnis für religiöse Phänomene, das einer echten Hochachtung für das Religiöse entspringt. A. Brunner SJ

Rampa, Lobsang: Das Dritte Auge. Ein tibetanischer Lama erzählt sein Leben. (315 S.) München 1957, R. Piper & Co. Geb. DM 14,50.

Tibet ist für den Westen ein geheimnisvolles Land. Die wenigen Europäer, die es betreten konnten, kamen als Fremde und sahen die Dinge von außen. Hier berichtet ein tibetanischer Lama, der nach harter Gefangenschaft bei den Japanern und den Kommunisten jetzt als Arzt in England lebt, von seiner Erziehung. Er entstammt dem Hochadel von Lhasa und wurde schon mit sieben Jahren in eine der vornehmsten Lamasereien, die zugleich Hochschule für tibetanische Medizin ist, in Chak-pori, aufgenommen und in die Geheimnisse der Versenkung eingeführt. Durch seine Herkunft wie durch seine persönliche Begabung war ihm der Weg zu den höchsten Würden offen und er kam früh mit dem Dalai Lama in Berührung. Denn da ihm die Gabe des Dritten Auges verliehen worden war, durch die man den seelischen und gesundheitlichen Zustand des Gegenüber unmittelbar erschaut, konnte

er über die wirklichen Absichten von Gesandtschaften Auskunft geben. Die Erziehung wird als hart bis zur Grausamkeit geschildert, so daß eine strenge Auswahl der Geeigneten zustande kam. Der Verf. berichtet über Ausflüge in unbekannte Gegenden der Bergwelt, um Heilkräuter zu sammeln, von Heilungen, von sonderbaren Ereignissen und Voraussagen. Für den Außenstehenden ist es unmöglich zu beurteilen, was sich wirklich, was sich nur in Ekstase abgespielt hat, dies um so mehr, als sich für das tibetanische Urteil eine solche Frage kaum stellt, da das in der Ekstase Erlebte als ebenso wirklich gilt wie die gewöhnliche Wirklichkeit. Der Verf. liebt sein Land mit ganzem Herzen und hat seinen Lehrern ein treues Gedenken bewahrt. Dadurch treten naturgemäß die schönen Seiten des dortigen Lebens so stark hervor, daß die andern fast ganz verschwinden; der Sohn aus adligem Haus und der hohe Lama hatte offenbar mit dem gewöhnlichen Volk, die eigene Dienerschaft ausgenommen, kaum Verkehr, und jedenfalls berichtet er nur selten und wie von weitem darüber. Daß auch das Eigentliche der Erziehung zum Lama ungesagt bleibt, liegt in der Natur der Sache; es erschlösse sich nur dem, der diese Übungen durchmachen würde. A. Brunner SJ

Waley, Arthur: Die neun Gesänge. Eine Studie über Schamanismus im alten China. (98 S.) Hamburg 1957, Marion von Schröder. Geb. DM 12,80.

Die von Eliade behandelten Motive des Auffahrtssymbolismus und wahrscheinlich auch der himmlischen Gattin bzw. des himmlischen Gatten finden sich in den hier übersetzten altchinesischen „Neun Gesängen" an neun verschiedene Gottheiten. Im alten China waren Schamanen und Schamaninnen zahlreich. Die Gesänge sind im einzelnen nicht leicht verständlich und der altchinesische Text selbst ist nicht immer mit Sicherheit zu übersetzen. Der bekannte englische Sinologe räumt die Schwierigkeiten, soweit dies möglich ist, durch Einleitung und Kommentar aus dem Wege. Kalligraphisch geschriebene Titel und Holzschnitte des Malers Ch'ên Hung-shou (1599—1652 n. Chr.) sind den einzelnen Gesängen beigefügt.
A. Brunner SJ

Fromm, Erich: Märchen, Mythen, Träume. (247 S.) Konstanz-Stuttgart 1957, Diana-Verlag. Geb. DM 14,80.

Im Traum spricht zu uns die einzige Universalsprache, die von allen Menschen aller Zeiten und Kulturen verstanden wurde; nur die letzten Jahrhunderte der abendländischen Kultur haben sie zu ihrem eigenen Schaden vergessen. Es ist die Symbolsprache. Doch offenbart sich in den Träumen nicht nur, wie Freud meint, das Drängen irrational-libidinöser Kräfte und die unbewußte Erinnerung an Kindheitserlebnisse. Diese Auffassung ist zu einseitig. Noch spricht im Traum Jungs mythischer Bereich der von der Gattung ererbten Erfahrung. Alle seelischen Kräfte des Menschen können sich im Traum symbolisch äußern und sind daher bei der Auslegung zu berücksichtigen. Im Traum sind wir nicht nur dümmer und schlimmer als im Wachzustand, sondern zuweilen auch klüger und besser; der Traum kann Einsichten vermitteln, die im Lärm der nach außen gekehrten Wachheit nicht möglich sind. Allerdings werden damit die Symbole vieldeutig; ihr Sinn hängt von der Lage des Träumenden ab, also von seinem Leben und den kurz vorher gemachten Erfahrungen. Alles dies muß bei der Auslegung berücksichtigt werden. F. gibt dafür einleuchtende Beispiele. Der letzte Abschnitt wendet die gewonnene Kenntnis auf Mythen und Märchen an. In seiner Erklärung des Ödipus Rex lehnt er mit Recht die Auslegung von Freud ab. Aber seine eigene Interpretation überzeugt ebensowenig. In den Dramen des Sophokles soll es sich um den Konflikt zwischen Vätern und Söhnen und zwischen Matriarchat und Patriarchat handeln. Aber der erste Konflikt kommt nur in Ödipus auf Kolonos und in Antigone vor, und auch da nur als Nebenhandlung. Der zweite könnte höchstens das letztgenannte Drama erklären. Viel wahrscheinlicher jedoch will hier Sophokles gegen den zerstörenden Positivismus der Sophistik die unerschütterliche Geltung der aller Kultur zugrunde liegenden Gesetze des Naturrechts herausstellen. Ebenso trägt die ganze Ausführung zum Verständnis von Ödipus Rex so gut wie nichts bei. Hätte sich F. an die Methode gehalten, mit der er die Sabbatriten verständlich macht, wäre wohl auch bei Ödipus ein ebenso einleuchtendes Ergebnis herausgekommen. Die Erklärung des Sabbats erfolgt allerdings ohne jede Zuhilfenahme der Tiefenpsychologie. Im Ödipus geht es doch wohl um die göttliche Macht des Schicksals, der der ohnmächtige Mensch mit all seiner Scheinklugheit nicht zu entrinnen vermag. In einer solchen Erkenntnis liegt wohl Schrecken, aber auch Befreiung; denn der Mensch hört dann auf, sich um das Unmögliche zu bemühen. Diese Befreiung wird dann noch in Ödipus auf Kolonos besonders betont; man verspürt sie jedoch schon mitten im schrecklichen Ausgang des ersten Dramas. F. hat sich von den Theorien Bachofens irreführen lassen, obschon sie in der von jenem vertretenen Form schon lange von der Ethnologie als irrig nachgewiesen worden sind. Überzeugender wirken die Auslegungen des Märchens vom Rotkäppchen und von Kafkas „Prozeß". Begrüßenswert an dem Werk ist die Ausweitung der Tiefenpsychologie und der Traumdeutung; alle geistigen und seelischen Kräfte im Menschen müssen zum Verständnis einer menschlichen Situation herangezogen werden. A. Brunner SJ

Philosophie

Marcel, Gabriel: Die Erniedrigung des Menschen. (303 S.) Frankfurt a. M. 1957, J. Knecht. Ln. DM 12,80.

Die Krise der heutigen Zeit besteht darin, daß sich der Mensch gegen die Menschlichkeit erhoben hat und so in Gefahr ist, sich selbst zu vernichten. In Einsichtigen steigt darum eine eschatologische Stimmung auf. Die große Schuld daran trägt die Vereinfachung, die Abstraktion, die Verkennung der Vielfalt und des Reichtums des Konkreten, vor allem des konkreten Menschen. Dieser wird durch die Vermassung eingewalzt, und als geistige Nahrung bietet ihm die Propaganda simplifizierte Ideen. Alte menschliche, allgemeingültige Werte, M. nennt sie das Universelle, was nichts mit dem Allgemeinen zu tun hat, sind verlorengegangen, wie der Sinn für das echte Dienen und für die Ehre. Abhanden gekommen ist die Verbindung mit der Transzendenz, ohne die es keine Freiheit gibt. Man läßt sich von den Ereignissen treiben und nennt das sich in die Richtung der Geschichte hineinstellen. Das einzige Mittel gegen die herannahende Katastrophe sieht M. in der Bildung kleiner, aber offener, nicht fanatischer Gemeinschaften. Wie in allen seinen Büchern, so läßt der Vf. auch hier den Leser gleichsam am Werden seiner Gedanken teilnehmen.

A. Brunner SJ

Bollnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. 2. Auflage. (224 S.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer. Gebunden DM 14,60.

Der Einfluß Diltheys auf die Philosophie und auf die Geschichtswissenschaft ist nicht gering. Diltheys Methode bedeutet eine unmittelbare Hinwendung zum Gegebenen. Es soll nicht wie im deutschen Idealismus um jeden Preis in ein System eingespannt werden. Darum Diltheys fast zu große Abneigung, über das Unmittelbare hinauszugehen, was sich jedoch nicht ganz vermeiden läßt. Er will sich ganz an das Leben halten, an den Bezug Mensch-Welt, wie er unmittelbar erlebt wird, und dann dieses Leben aus sich selbst verstehen und aus ihm selbst seine Kategorien herausarbeiten. Das wird hier auf klare Weise dargestellt, und zwar unter Heranziehung vor allem der nachgelassenen Schriften, die in manchen Punkten einen Fortschritt über den früheren Standpunkt hinaus bedeuten. Daß Dilthey kein Psychologist war, wird aus diesen Schriften klar, wie B. mit Recht betont. Da Dilthey selbst möglichst viel zu Worte kommt, erhält der Leser auch einen Eindruck von seiner Schreibweise und seiner tastenden Gedankenführung. A. Brunner SJ

Sombart, Werner: Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie. 2. Aufl. (463 S.) Berlin 1956, Duncker u. Humblot. Ln. DM 36,—.

Ein unveränderter Neudruck des 1938 erschienenen Werks des bekannten Soziologen. Der Mensch wird in allen seinen Bezügen dargestellt, als Individuum und als Glied der Volks- und Kulturgemeinschaft, in seinem Werden und Vergehen, und das unter Anführung von vielen Aussprüchen von Philosophen und Gelehrten aller Zeiten, was eine erstaunliche Belesenheit des Vf. bezeugt. Das Urteil ist betont nüchtern, sich an die Tatsachen haltend, weder das Große des Menschseins noch seine mögliche Tragik und sogar Verworfenheit verkennend. Die Geistigkeit, die allem Menschlichen seinen menschlichen Charakter verleiht, wird entschieden und klar hervorgehoben. Wenn auch der Vf. es ablehnt, sich auf philosophische Fragen einzulassen, so liegt dem Werk doch eine, wenn auch nicht sehr tiefgehende Philosophie zugrunde, die sich bemüht, den Tatsachen gerecht zu werden, weil man ein Thema wie das des Buches nicht behandeln kann, ohne philosophisch zu werden.

A. Brunner SJ

Dante

Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie (italienisch und deutsch). Übertragung, Einführung und Erläuterung von August Vezin. (1238 S. in Dünndruck mit einem Bild des Dichters.) Freiburg i. B.-Rom 1956, Herder. DM 38,—.

Dieses Werk ist die Frucht einer Lebensarbeit. Seit 1910 müht sich August Vezin um den großen Dichter des Abendlandes. Eine Reihe von Übersetzungen, Untersuchungen und Deutungen hat der verdiente Forscher uns seitdem geschenkt. Sie alle krönt die monumentale Ausgabe des Herder-Verlages.

In dreiunddreißig Kapiteln bereitet V. zunächst den Leser auf den Eintritt in dieses gewaltige Bauwerk des Geistes vor. Zeit und Vorzeit, Staat und Kirche, Philosophie und Theologie werden aufgerufen. Schicksal und Umwelt einer Dichterpersönlichkeit tauchen aus dem Dämmer der Vergangenheit und werden in das klare Licht der Wissenschaft gestellt, ohne daß die Ehrfurcht vor dem Menschen verletzt wird. Der Theologe, der die Summe des heiligen Thomas kennt, und der Kunsthistoriker, der um das Wunderwerk der Kathedrale weiß, staunt, wie es dem Vf. gelungen ist, aus der Vielfalt der Elemente die geistige Gestalt Dantes vor uns erstehen zu lassen.

Die Gesänge der Göttlichen Komödie besitzen eigene Einführungen: Eine kurze Inhaltsangabe und treffende Hinweise ebnen

den Weg in die Dichtung. Die Übertragung selbst hält sich streng an das Wort des Dichters. Die Terzine ist beibehalten. Nicht moderne Nachdichtung ist hier das Anliegen, sondern die Bewahrung des überkommenen Erbes. Ein eigener Abschnitt weist auf die Quellen und Parallelen der Gesänge in anderen Werken hin. Ein Anhang untersucht besondere Fragen der Forschung: die Datierung der Göttlichen Komödie, Sinn und Bedeutung ihrer drei großen Frauengestalten und das Wesen der drei Tiere und der Prophezeiung des Veltro. Gern folgt man dabei in der Auffassung Beatrices Vezin gegen E. R. Curtius, der das Gedanklich-Mythische der Gestalt zu stark betont hat.

Ein ethischer Bauplan — ihr Aufbau nach Tugenden und Lastern — und eine schematische Darstellung der Jenseitswanderung schließen diese Ausgabe ab.

Herausgeber und Verlag haben damit nicht nur dem Dichter, sondern sich selbst ein Denkmal gesetzt. Einer Hoffnung sei am Schluß noch Ausdruck gegeben: Möge es August Vezin und dem Herder-Verlag noch gelingen, Dantes Rime und die Vita nuova — wie geplant — in gleich wertvollem Gewande erscheinen zu lassen. H. Schade SJ

Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie. Übersetzt und ausgewählt von Eckart Peterich. (252 S. mit 40 Zeichnungen und farbigem Schutzumschlag nach Sandro Boticelli.) München 1957, Prestel-Verlag.

Das vorliegende Werk enthält den schriftstellerischen Niederschlag von sechs Lesungen, mit denen der Bayerische Rundfunk die Dichtung Dantes einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Peterichs Anliegen ist groß, seine Form klar und das Buch gelungen. Sein Anliegen: nicht eine wissenschaftliche Untersuchung oder eine künstlerische Neuschöpfung ist das Ziel der Arbeit. Der Verfasser geht nicht vom Formalen aus, sondern vom Inhaltlichen. Er will die Welt des Dichters dem modernen Menschen vermitteln. „Darum möchte ich bei den Deutschen nicht nur seiner Dichtung Gehör verschaffen, sondern seiner Lehre, seiner Predigt, seinem Gebet, seinem frommen Gesang" (S. 13).

Dem Anliegen entspricht die Form: Peterich hat das Gedicht Dantes dramatisiert, das heißt den Text gekürzt und auf verschiedene Sprecher verteilt, die Einleitung, Kommentare und Reden der teilnehmenden Personen vortragen. Die Terzine — für Dante wesentlich, einer breiten Öffentlichkeit aber kaum faßbar — wurde aufgegeben. An ihre Stelle traten freie, ungereimte Verse. Die Sprache wurde einfach. Darin liegt wohl die größte Leistung des Meisters dieser Ausgabe: Er verzichtete auf alle Manier, vermied Klassizismus und Floskel und spricht die Sprache des Menschen unserer Tage. So kommt das Buch einem Grundanliegen des Dichters entgegen, der in der Volkssprache (vulgaris eloquentia) gesungen hat.

Einleitung und Nachtrag über Leben und Werk Dantes sind farbig, klar und faßlich. Die Illustrationen geben eine Auswahl aus Boticellis Zeichnungen, die gleichfalls dem Leser und Betrachter helfen wollen. So ist es Eckart Peterich und dem Prestel-Verlag gelungen, eine Brücke zu Dantes Welt zu schlagen. H. Schade SJ

Dante Alighieri: Die Göttliche Komödie. Italienisch und deutsch. Übersetzung und Kommentar von Hermann Gmelin. I. Teil: Die Hölle, 1. Bd. Text, 427 S. (1949); 2. Bd. Kommentar, 495 S. (1954). II. Teil: Der Läuterungsberg, 1. Bd. Text, 417 S. (o. J.); 2. Bd. Kommentar, 535 S. (1955). III. Teil: Das Paradies, 1. Bd. Text, 412 S. (o. J.); 2. Bd. Kommentar, 533 S. (1957). Stuttgart, Ernst Klett. Ln. Textband je DM 12,50, Kommentarband je DM 26,50.

Mit dem eben erschienenen Band hat Hermann Gmelin sein großes Werk der Übertragung und Erklärung der Göttlichen Komödie abgeschlossen. Die Ausgabe ist nach Inhalt und Form vorbildlich. Wie so oft bedingt auch hier die Qualität der Sprache und die Art der wissenschaftlichen Methode den Wert der Leistung. Deshalb sollen diese beiden Elemente näher besprochen werden.

Wir besitzen über hundert Übertragungen der Göttlichen Komödie in unsere Sprache. Keine wird den Kenner des Originals zufriedenstellen. Eines kann man jedoch bei diesen Übertragungen beobachten: Wir sind nicht mehr in der Lage, die verschränkten Reime der Terzine auszufüllen. Man mag und muß den Reim wohl gelegentlich aus Ehrfurcht vor dem Original beibehalten, aber gerade der Reim bedingt eine Reihe von Plattheiten, in die der Übersetzer fast immer wider Willen hineingezwungen wird. Das liegt nicht zuletzt an der Reiminflation, die mit dem Namen Rilke — bei aller Anerkennung seines Werkes — verbunden ist. Reim bedeutet bei Dante Relief und Strenge, bei uns oft Hohlheit und Sentimentalität. Gmelin behält den Rhythmus der Terzine, gibt aber den Reim auf und schafft damit Raum für die Einheit der Sprache. Das heißt, er vermeidet den Zwiespalt zwischen einem Philologendeutsch im Kommentar und einem historisierenden und archaisierenden Pathos in der Übersetzung. Die Sprache Gmelins bleibt sich gleich in den Versen und in ihren Erläuterungen; der Übersetzer spricht die Sprache unserer Zeit. Kurz und sachlich, einfach und bescheiden stehen die Worte, und jedes von ihnen besitzt Bedeutung.

Diese Sachlichkeit kennzeichnet auch die wissenschaftliche Methode des Kommentars, dessen hervorragendste Eigenschaft seine Proportion ist. Proportion meint hier nicht so sehr die Quantität, sondern die Qualität.

Auch die Proportion der Quantität — das Gleichgewicht der Stoffmengen — ist eingehalten. Gmelin verliert sich nicht in ausweglose Spekulationen. In besonderer Weise aber trifft er die Qualität, das Verhältnis von Gesang und Gedanke, Erleben und Erkennen, Kunst und Wissenschaft. Und gerade diese Einheit des geistigen Lebens charakterisiert Dante.

Um sein Ziel zu erreichen, hebt der Kommentar zunächst — abgesehen von kurzen Einleitungen allgemeiner Art am Beginn der Gesänge — Worte und Redewendungen hervor, die die Dichtung tragen. Es folgen — soweit es der Text verlangt — Parallelstellen antiker und christlicher Schriftsteller im Wortlaut. Von der erstaunlichen Vielfalt der Quellen, die G. heranzieht, seien nur die Heilige Schrift, Thomas von Aquin, Aristoteles und Vergil erwähnt. Dabei erhalten wir auf gedrängtem Raum Hinweise auf die Motive und ihren Gestaltwandel. Die Worterklärung, von der G. ausgeht, wird zur Begriffserklärung. Der Begriff wird zum Bild in Beziehung gesetzt. Bauweise, Klangfarbe und Stimmung — eben das, was wir Formgesetz und Stil des Kunstwerks nennen — wird erkannt und gezeigt. Der Text hellt sich auf, weil die dahinter liegende Wirklichkeit sichtbar wird. Die wissenschaftliche und künstlerische Erklärung der Verse treffen einander im menschlichen Bezirk. Der Interpret empfindet mit dem Dichter.

Das gleiche Verfahren behält der Verf. auch bei theologischen Partien bei. Es ist hier nicht der Ort, den Kommentar auf theologische Genauigkeit hin zu untersuchen. Man könnte beispielsweise darauf hinweisen, daß es eine dogmatische Festlegung des Purgatoriums seit dem Konzil von Florenz von 1439 gibt. Tatsächlich ist der Kommentar auch im theologischen Bereich bemüht, nur die Sache sprechen zu lassen und er trägt vor allem keine weltanschauliche Polemik der Neuzeit in die Dichtung des 14. Jahrhunderts.

So ist das Werk in vieler Hinsicht beispielhaft; denn es vermittelt die Erkenntnisse einer umfassenden Wissenschaft, die Schönheit eines großen Kunstwerkes und die Arbeitsweise eines Meisters. H. Schade SJ

Romane und Erzählungen

Malègue, Jos.: Augustin. Roman. (1110 S.) Einsiedeln 1956, Benziger. DM 24,—.

Schon rein stofflich gesehen ist der Roman bedeutungsvoll: Ein kluger Knabe aus einer landverwurzelten Kleinstadt verliert seinen aus der Familienüberlieferung stammenden Glauben in der Begegnung mit Renan und der modernen Bibelkritik und findet ihn nach Jahren wieder. Nur der erste Teil hätte vor Jahrzehnten den Schriftsteller zur Darstellung gereizt; daß auch die Rückkehr einsichtig gemacht wird, zeigt die Weiterentwicklung des Geistes. Malègue stellt hauptsächlich dar, wie die allgemeine Haltung eines Menschen entscheidend ist für sein Ringen um die persönliche Glaubensentscheidung: Innerer Edelmut und die Zartheit des Empfindens, das Ganz-Menschliche ermöglichen den Zugang zur Wahrheit, während eine gewisse geistige Stumpfheit trotz hoher Gescheitheit den Menschen hoffnungslos in den Abfall verstrickt. Der Hauptperson, Augustin Méridier, steht der unsympathische Abbé Bourret gegenüber, der seiner Berufung untreu wird. Das könnte den Gedanken nahelegen, als ob sich aus der Naturanlage des Menschen notwendig die Entwicklung ergebe; doch ist dem nicht so. Es bleibt genügend Raum für die Entscheidung der persönlichen Freiheit. Bedenken erregt die dichterische Gestaltung: der Verfasser sucht auf intellektuellem, analytischem Weg die geistige Entwicklung verständlich zu machen. Anschaulich wird er nur in der Schilderung der aufkeimenden, späten Liebe Augustins, des Sterbens seines jungen Neffens und seiner eigenen Mutter und des langsamen Dahinsiechens an einer heimtückischen Krankheit, in der er sich vollendet. Aber auch da spricht er wohl zuviel unmittelbar aus, was besser ungesagt bliebe. Der Weg in den Glaubenszweifel, die Abkehr von Kirche und Sakrament und das Wiedergewinnen Gottes bis zur gänzlichen Hingabe an ihn, die Seelengeschichte also, wird nur mühsam durch Bilder und gedankliche Erörterung sichtbar gemacht, wird aber nicht verdichtete Gestalt. Trotzdem gehört das Buch, das erst einige zwanzig Jahre nach seinem Erscheinen jetzt in der Übersetzung erscheint, zu den wertvolleren Erscheinungen der Romanliteratur.

H. Becher SJ

Roelants, Maurice: Ein Leben, das wir träumen. Roman. (187 S.) Bonn 1957, Bonner Buchgemeinde. DM 8,80.

Maria, eine ernst veranlagte Medizinstudentin, Tochter eines Arztes, lernt eine fröhliche Kollegin, Irene, kennen, die sich als Freundin ihr anschließt. Das junge Mädchen verliebt sich in einen gereiften jungen Mann, der auch auf Maria Eindruck macht. Es entwickelt sich verborgen in ihr eine tiefe Liebe, die sie verwirrt und eifersüchtig macht. Von einem Besuch im Elternhaus erwartet sie Hilfe, gerät aber durch das Erlebnis der inneren Schwierigkeiten ihrer Eltern in noch größere Not. Allerdings gibt ihr dann auch ihr Vater das Beispiel einer edlen, selbstlosen Ehrlichkeit und Überwindung. Ein Telegramm Irenes ruft sie nach Gent zurück. Deren Verlobter hat sich zurückgezogen. Willens, das Rechte

zu tun, erlebt sie nun, wie dieser erkannt hatte, eine leichtsinnige Frau passe nicht zu ihm, während Maria die berufene Gefährtin seines Lebens sei. So löst sich der Knäuel der Gefühle und Versuchungen. Die psychologische Studie ist in ihrer Art vollkommen und ruht auf der sittlichen Ordnung auf, die in Gott und der Religion gegründet ist. H. Becher SJ

Lewis, C. S.: Jenseits des schweigenden Sterns. Ein Roman. (223 S.) Köln 1957, J. Hegner. DM 14,80.

Zwei Männer unternehmen von der Erde aus eine Fahrt nach dem Mars und zwingen einen dritten, den Erzähler, an der Reise teilzunehmen. Von dessen Erlebnissen erzählt der Roman. Der von Gott abgefallene Mensch erstrebt die Macht geistigen Besitzes (Wissen) und materiellen Reichtums (Gold) als Mittel, Herrschaft auszuüben. Die Phantasie des Dichters, in dem die Begabung der Künstler der irischen Ornamentik und die eines Jonathan Swift lebt, beschreibt Landschaft und Bewohner und stellt den Geschöpfen der Ordnung das Böse der Gottentfremdung gegenüber, das aber durch diejenigen überwunden wird, die sich im Dienst ihres Gottes wissen.

H. Becher SJ

Edquist, Dagmar: Die Pforte des Paradieses. Roman. (291 S.) Zürich 1957, Orell Füssli. DM 14,—.

In diesem schwedischen Unterhaltungsroman geht es um zwei Ehen, das Wiederfinden des Elternpaares, das sich auseinandergelebt hat, und den Kampf um die Ehegründung des Sohnes mit einer leidenschaftlichen, unglücklich geschiedenen Frau. Der Unterschied der Charaktere, die auf die menschliche Hingabe gerichtete Sehnsucht der Frau und der Berufswille des Mannes müssen zueinandergefügt werden. Zu diesem geläufigen Thema tritt als anreizender Zusatz der Umstand, daß der Sohn ein Atomforscher ist und die ganze Verantwortung des Wissenschaftlers vor dem politischen Mißbrauch seiner Entdekkungen spürt. Allerdings werden hier nur die üblichen Gedanken und Erwägungen gebracht, und auch bei ihnen ist es fraglich, ob sie in die Mitte der Seele wirken. Der eigentliche Inhalt bleibt die Ehe. Die Menschen leben in einer Welt vollendeter Diesseitigkeit, und so schrumpft das ganze Problem — es muß das klar ausgesprochen werden — auf die Frage zusammen: Wie sichere ich das körperliche Einvernehmen? Auf diesem Gebiet hat der Marxismus mit seiner Unterscheidung von Wesen und Überbau vollkommen gesiegt. Der Roman ist gewandt erzählt, wahrt auch eine gewisse Zurückhaltung und trifft — leider — auch getreu wirkliche Zustände und menschliche Schicksale. Aber hat damit der Romanschriftsteller, geschweige denn ein Dichter seine Aufgabe erfüllt? Wenn auch die junge Ehe am Ende des Buches stimmungsmäßig gesichert zu sein scheint, bleiben die Gegensätze der Charaktere und der Lebensauffassung und werden keine Kräfte sichtbar, die das Aufbrechen der Verschiedenheiten für die Dauer überwinden könnten. Morgen schon kann das ganze Zusammenleben wieder in Frage gestellt sein. Also ein rein äußerliches Ende.

H. Becher SJ

Guggenheim, Kurt: Der Friede des Herzens. Roman. (268 S.) Zürich 1956, Artemis Verlag.

Mit ungewöhnlicher Erzählerkraft und Sprachkultur schreibt Guggenheim diesen Roman des zivilisatorischen Materialismus unserer Zeit, besser, einer sehr breiten Klasse unserer Zeitgenossen. Der Angestellte der Wohn- und Versicherungsgesellschaft „Res publica" des schweizerischen Zürich kommt in der getreuen Durchführung seiner Obliegenheiten mit einer reizvollen ungarischen Emigrantin zusammen und wird unter viel Reue und Bedenken seiner Frau untreu, bis die Ungarin ihn verläßt. Er kehrt wieder in die geordneten Bahnen zurück, kommt aber in das Alter hypochondrischer Unruhe. Zugleich ersehnt er sich „den Frieden des Herzens", jene magere Bescheidung, in die schließlich trotz aller Gradunterschiede auch Goethe einmündete: „Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, sonst bedarf es keiner Offenbarung." Der Friede wird ihm auch, nachdem er der vom Schicksal getroffenen Ungarin noch aus wirklicher Verpflichtung heraus helfen konnte und seiner Frau den Fehltritt beichtete. Auf den letzten Seiten begegnet uns auch ein Pfarrer, der ein paar passende Worte spricht, die aber an dem ganzen Milieu nichts ändern. Es muß noch einmal auf die wirklich eindringliche Formkraft des Erzählers hingewiesen werden und auf das Menetekel, das der Roman darstellt: die erschreckende Verirrung unserer durch Pensionskassen und Rückversicherungsanstalten von den Zukunftssorgen befreiten Mitmenschen. H. Becher SJ

Lippl, Alois Johannes: Der Umweg ins Glück. Roman. (199 S.) Freiburg 1956, Herder. DM 9,50.

Der bayrische Volksschriftsteller erzählt einfach und volkstümlich. Seine Gestalten sind herb und kraftvoll, wie es die Bauern sind; aber sie haben doch eine sehr verwundbare und zarte Seele, die leicht Seelenkonflikte heraufführt, die dann oft mit wilder Gewalt ausgetragen werden. So ist es auch mit dem kinderlosen Martin und der Regina vom Hallwangerhof, die beide, er durch eine äußere, sie durch eine innere Sünde, schuldig werden und in Unglück

und Leid büßend und suchend wieder zueinander finden. Auch die Nebenpersonen sind lebenswahr gezeichnet, wenn auch vielleicht etwas zu vereinfacht.

H. Becher SJ

Ter Elst, Luc: Es nimmt kein gutes Ende. Roman. (168 Seiten) Köln 1956, J. Hegner. DM 13,80.

Statt Roman könnte man diese Geschichte besser eine Legende nennen. Der Dichter erzählt vom ersten Erwachen Adams im Paradies, der Begegnung mit der Natur, der Sehnsucht nach einer Gefährtin, der Erschaffung Evas, dem Sündenfall, der Vertreibung in die feindliche Welt bis zum Brudermord. Aber Ter Elst hat nicht die Absicht, die Urgeschichte des Menschengeschlechtes zu schreiben, er sieht vielmehr in seinem Stoff das Vorbild für jedes Menschenleben, für jede Begegnung mit Welt und Mitmensch in der Liebe der Geschlechter und durch die Familie mit der nächsten Generation. Solange das Schöne, Reizvolle, Spielerische herrschen, ist die Symbolik auch in der Sprache gefällig, aber sobald der Ernst beginnt, zumal wo der Verfasser von der Urgeschichte abweicht (Eva stirbt vor der Kainstat), wird das Ganze doch etwas mühsam und ungefähr und läßt uns unser Schicksal: Möglichkeit, Gefahr, Versagen, Reue, Umkehr, nur im Schleier erkennen.

H. Becher SJ

Lechner, Auguste: Das Licht auf Monsalvat. Die Abenteuer Parzivals. Mit vielen Bildern von Hans Vonmetz. (312 S.) Innsbruck 1956, Tyrolia Verlag. S 54,—.

In dieser Bearbeitung hat eine grobe Hand eilig die Feder geführt. So ist wirklich eine „wilde Mär" entstanden, der gegenüber noch Karl May zarte Dichtung schreibt. Abgesehen davon, daß man sich dagegen verwahren muß, daß das tiefste Epos des deutschen Mittelalters so veräußerlicht und fast fabrikmäßig umgemodelt wird, hat niemand etwas davon, weder die Bearbeiterin, noch der Verlag, am wenigsten die Jugend.

H. Becher SJ

Metz, Leo: Fetzen am Mast. Roman. (229 S.) Bonn 1955, Buchgemeinde. DM 10,80.

Das zerstörende Wirken des Bösen, wie es heute im reichen Bürgertum herrscht, das sich der Religion entfremdet hat, wird in diesem Buch an einer Gruppe von Menschen dargetan, in voller erzieherischer Absicht, wie z. B. der Verweis auf Sedlmayrs „Verlust der Mitte" dartut. Das hindert aber nicht, daß die gezeichneten Persönlichkeiten dem Leben entnommen sind.

H. Becher S.J.

Heinen, Werner: Räuber in der Nacht. Die Geschichte eines Wiesels. (181 S.) Bonn 1956, Bonner Buchgem. DM 6,80.

Die Einheitlichkeit der Erzählung, die das Leben und Treiben eines Wiesels im Lauf eines Jahres darstellen soll, leidet etwas durch das Bemühen, alles Pflanzen- und Tierleben, wie es sich in Moor und Heide abspielt, getreu zu beschreiben und zugleich auch das Fortschreiten der Kultur und deren Einfluß auf die Natur festzustellen. Hermann Löns ist offenbar Vorbild gewesen; aber dieser wußte geradliniger und kraftvoller zu gestalten. Doch dient auch dieses Buch, unsere der Natur entfremdete Jugend wieder an sie heranzuführen.

H. Becher SJ

Martin, George S.: Marschier oder krepier. Das Leben des Fremdenlegionärs Hans Schwarz. (267 S.) Wiesbaden 1956, Rheinische Verlags-Anstalt. DM 9,80.

Das Buch wirkt aufklärend und warnt vor dem Eintritt in die französische Fremdenlegion, die den Menschen zerstört. Zugleich berichtet es auch von einem einzelmenschlichen Schicksal. Hans Schwarz ist ein wertvoller Mensch, den die Folgen des ersten Weltkrieges und die Arbeitslosigkeit unglücklich machen. Der vertrauensselige Bergmann wird durch einen Werber betrogen und geht schließlich in Verzweiflung zugrunde. Der Vf. erzählt sachlich, aber mehr einfach als gewandt.

H. Becher SJ

Walpole, Hugh: Jeremy. Roman einer Kindheit. Jeremy und sein Hund. Jeremy siegt. (570 S.) Stuttgart 1956, Engelhornverlag. DM 9,80.

Vor Jahrzehnten waren die Bücher der Engländer Habberton, Finn, Garrold beliebt wegen ihrer nüchternen und doch so beschwingten Treue in der Erzählung der Erlebnisse und Entwicklungsfolge ihrer jungen Helden. Wenn auch Walpole zum Unterschied von den genannten Schriftstellern mehr für Erwachsene schreibt, so ist er doch wie jene ein Meister der Einfühlungskraft. Bezaubernd in der Zeichnung der Natur, mit der die Jugend doch so viel mehr verbunden ist als die Erwachsenen, aufmerksam auf das allmähliche und dann auch wieder plötzliche Heranreifen der Jugend, überaus wahrhaftig in der Darstellung der Großen, wie sie sich in den Augen, Köpfen und Herzen der Kleinen ausnehmen. Merkwürdig nur ist, daß er alles Religiöse in Jeremy, dem Pastorensohn, ausklammert und eine rein weltliche Geschichte schreibt. Ob er sich nicht getraut, die erfahrungsmäßig tiefsten und zartesten Regungen des Kinderherzens darzustellen? Die Frische, der Humor, das Ehrfürchtige, mit dem er das Tiefsinnige, das schon in dem kleinen Menschen steckt, wiedergibt, rührt den Leser und läßt ihn sich an die goldene Zeit der eigenen Kindheit erinern.

H. Becher SJ

Geist im technischen Zeitalter

AUGUST BRUNNER SJ

In seinem Buch „Das dunkle Auge Afrikas“,[1] in dem er nach den tieferen Gründen der Auflehnung der schwarzen Bevölkerung Afrikas gegen den Weißen fragt, kommt Laurens van der Post zu dem Ergebnis: „Ich persönlich glaube, es ist vielmehr das Auge des Europäers, das sich so sehr getrübt hat und weder sich selbst noch die Dinge ringsum in ihrer vollen Realität zu erblicken imstande ist. Das innere Licht, ‚die natürliche Fackel inmitten des dunklen Waldes des Lebens‘ (lumen naturale) wie Dante sagt, wodurch der Mensch einst lebte, wurde ausgelöscht, und das Dunkel beginnt in uns und um uns wie eine Flut emporzusteigen. Ich denke, der Europäer provoziert geradezu blind und unwissend alle diese Ereignisse in Afrika, weil er sie in den Tiefenschichten seines Ichs selbst hervorruft. Etwa seit der Reformationszeit befindet sich der Europäer in steigendem Maß im Kriegszustand mit sich selbst. Gewisse Aspekte seines Wesens, die er als besonders nützlich und lohnend erachtete, um seinen eigenen Zivilisations- und Kulturtyp hervorzubringen, wurden — zum Schaden der übrigen Aspekte — übermäßig entwickelt; auf diese Weise wurde einem sehr tiefen und wichtigen Teil seines Wesens Gewalt angetan.“

Die Rationalisierung

Nun unterscheidet sich unsere abendländische Kultur von allen andern dadurch, daß sie die Rationalisierung gewaltig vorangetrieben hat. Der Mensch lebt hier nicht mehr wie selbstverständlich aus einer Überlieferung, die sich in einem Brauchtum niedergeschlagen hat, das niemand in Frage stellt. Seine persönliche Erfahrung gliedert sich nicht mehr wie von selbst in den großen Strom früherer Erfahrungen ein, der in Sprichwörtern und bildhaft gestalteten Lebensregeln späteren Geschlechtern zufließt. Der heutige Mensch will sich über alles ausdrücklich Rechenschaft geben. Dazu muß er alles bewußt machen, alles gegenständlich vor sich hinstellen. Größere Einheiten werden zergliedert, um die einzelnen Teile genau zu unterscheiden. Kleine, leicht überschaubare Felder werden genau durchforscht und jeder einzelne Teil auf seine Verwendbarkeit und seinen möglichen Nutzen geprüft. Von da aus

[1] Berlin 1956, *Karl H. Henssel,* S. 67f.; vgl. diese Zeitschrift 159 (1956/57) 320.

kann man dann zu neuen Zusammensetzungen weitergehen, die vorteilhafter sind als die von Natur und Überlieferung dargebotenen. Man kann in immer größerem Umfang und für immer längere Zeiträume berechnen und planen.

Dieses Denken ist analytisch, zerlegend. Es hat einen Gegenstand, an dem es herumfeilt wie der Mechaniker an seinem Maschinenteil. Die Maschine ist denn auch der Typus, der am vollkommensten dieser Denkweise entspricht. Sie ist kein eigentliches, echtes Ganzes, aus dessen Leben jeder Teil west. Jeder ihrer Teile ist selbständig und wird auch für sich hergestellt und verbessert. An der Stelle des lebendigen Ganzen steht die berechnete Zusammensetzung. Diese selbst hat das klare Bewußtsein aller Einzelheiten des Vorgangs zur Voraussetzung. Die zu bearbeitende Gegenstandswelt und ein Bewußtsein, das im berechnenden und planenden Erkennen aufgeht und sonst leer ist, stehen sich schroff gegenüber.

Es ist darum kein Zufall, daß in den Jahrhunderten, in denen sich diese geistige Wendung des Abendlandes vollzog, auch die Bewußtseinsphilosophie entstand und das Feld beherrschte. Es begann mit dem cartesianischen Gegensatz zwischen einem bloß denkenden Ich und einer Welt, die nur Ausdehnung, d. h. Meßbarkeit, Berechenbarkeit sein sollte. Das kantische Ich der „Kritik der reinen Vernunft" entspricht genau dem Ich des Naturwissenschaftlers; außer seiner erkennenden, ganz dem Gegenstand hingegebenen Tätigkeit läßt sich darüber nichts aussagen; denn es tritt nie in die Blickrichtung, die ausschließlich auf das Gegenständliche geht. Trotzdem ist für den planenden und berechnenden Maschinenbauer dieses an sich leere Bewußtsein alles; es ist die schöpferische Kraft, der die Maschine ihr Dasein verdankt.

Immer weiter gingen in der Industrie die intellektuelle Planung und die materielle Ausführung auseinander, immer mehr wurden sie von verschiedenen Menschen ins Werk gesetzt, wobei zunächst der körperlichen Arbeit wenig Würde zugeschrieben wurde. Entsprechend ließ die idealistische Philosophie die gesamte Wirklichkeit darin aufgehen, Gegenstand eines Bewußtseins überhaupt, eines absoluten Ich oder eines absoluten Geistes zu sein. In einem immer neuen und umfassenderen Bemühen versuchte man, die Welt als gesetzmäßig vor sich gehende Vergegenständlichung des Geistes zu begreifen. Das Denken gilt als schöpferisch; zugleich verfügt es über seinen Gegenstand und beherrscht ihn. Heute noch kennt die protestantische Theologie weithin nur solches verfügendes und beherrschendes Erkennen und lehnt darum die natürliche Gotteserkenntnis ab, wenn nicht eher die Dinge so liegen, daß der Mensch durch den Schwund der Erkenntnisfähigkeit für die geistigen Wirklichkeiten, der sich in der Lehre vom unbekannten Gott bekundet, auf die Erforschung des Stofflichen und seiner Verwendbarkeit abgedrängt wurde.[2]

[2] Vgl. diese Zeitschrift 144 (1949) 241—250 „Der Mensch der Flucht".

Der Rationalismus

Der Rationalismus ist nun nichts anderes als die Anwendung des analytischen und berechnenden Verfahrens auf alle Gebiete, mögen sie von dem gegenständlichen Bereich der stofflichen Dinge noch so wesentlich verschieden sein. Rationalismus besteht demnach nicht darin, daß man versucht, alles zu erkennen und vor der Erkenntnis zu rechtfertigen. Darum ist auch der Vorwurf ungerechtfertigt, den man zuweilen gegen das neue Zeitalter erhebt, um damit einem nicht weniger gefährlichen Irrationalismus das Wort zu reden, es wolle alles auf Grund seiner Erkenntnis entscheiden. Auf Grund wovon sollte sich der Mensch als freies und personhaftes Wesen entscheiden, wenn nicht auf Grund von Erkenntnis? Ohne vernünftige Erkenntnis wäre er blind, und da ihn seine Instinkte nicht wie das Tier sicher führen, wäre er übler daran als dieses.

Rationalismus besteht also nicht in dem Willen zur Erkenntnis und zum allseitigen Gebrauch der Vernunft. Er ist vielmehr ein einseitiger und unangemessener Gebrauch der Vernunft. Es ist falsch, in der geistigen Erkenntnis eine eindeutige Größe zu sehen. Zur Herstellung eines Werkzeugs oder einer Maschine wie zur Erkenntnis eines bestimmten Menschen benötigt man Verstand. Aber der Erkenntnisvorgang ist nicht der gleiche. Beim stofflichen Werkzeug liegt das zu Erkennende ganz und gar vor dem Menschen, ist im vollen Sinn sein Gegenstand. Er kann an ihm herumexperimentieren, wie er will; der Gegenstand wehrt sich nicht dagegen, wie er auch von sich aus nichts tut, um die Erkenntnis zu erleichtern. Er verhält sich ihr gegenüber gleichgültig. Ferner sind im Stoff Quantität und Qualität eindeutig und notwendig miteinander verbunden, so daß man durch die genau zu berechnende Veränderung jener jede gewünschte Änderung dieser sicher erreichen kann. Aber diese eindeutige Bindung besteht nur auf dem Gebiet des rein Stofflichen. Je höher ein Seinsbereich, um so loser wird die Zuordnung. Ein Gedanke, für den man die doppelte Zeit oder die doppelte Kraft gebraucht hat wie für einen andern, ist nicht notwendig doppelt so gescheit. Schon das Ergebnis einer physikalischen oder chemischen Einwirkung auf ein Lebewesen läßt sich nicht mehr eindeutig vorausberechnen.

Ganz anders als im Stofflichen und in der Naturwissenschaft vollzieht sich die Erkenntnis des Menschen als dieses Menschen. Hier kann man nicht mehr im eigentlichen Sinn experimentieren. Wo die Psychologie anfangs auf diesem von der Physik her gewohnten Weg vorangehen wollte, erfaßte sie nur Äußerlichkeiten, die für das eigentlich Menschliche kaum von Belang waren. Auch, und das ist ausschlaggebend, steht der Mensch nicht wie ein Gegenstand vor uns, außer wenn wir den Leib wie eine tote Sache betrachten. Das, was ihn zu diesem Menschen macht, was er denkt, wie er eingestellt ist, das können wir nicht unter das Mikroskop legen. Dessen werden wir auf eine eigene Weise inne, dadurch nämlich, daß wir uns geistig an seine Stelle versetzen, mit seinem Denken und Wollen mitgehen und uns gleichsam von sei-

ner geistigen Mitte aus mit ihm seiner Welt zuwenden, sie durch seine Augen sehen. In dieser Erkenntnis steht er demnach nicht als Gegenstand vor uns, sondern wir sind *mit* ihm als dem Subjekt, als dem Ausgangspunkt seiner Akte und seiner Betätigung. Das Eigentliche im Menschen wird nie zum Gegenstand, es ist ungegenständlich, wenn auch durch den Leib an das Gegenständliche gebunden. Aber gerade dies ist das eigentlich Geistige. Nur durch diese Erkenntnis leben wir in einer Welt von Mitmenschen, in einer menschlichen Welt, statt in einer bloßen Welt von Dingen, in der wir bei allem äußeren Reichtum vergehen müßten.[3]

Rationalismus besteht nun darin, daß man die Erkenntnis auf die gegenständliche, analytische und berechnende Erkenntnis der Dinge einschränken will und meint, sie allein sei die eigentliche und reinste Erkenntnis. Alle andern Erkenntnisweisen, besonders die eben erwähnte der geistigen Wirklichkeit, hält man aus dieser Einstellung für etwas Minderwertiges und Vorläufiges. Nur was sich auf mathematisch-naturwissenschaftliche Weise zwingend beweisen läßt, will man als wirklich gelten lassen; man weiß nämlich nicht, daß zwingende Beweise nur dem Stofflichen angemessen sind; hier geht das Denken eingleisig voran, und darum kann sich niemand diesen logisch einfachen Einsichten entziehen. Die geistige Wirklichkeit hingegen ist so reich, daß nur ein von vielen Seiten daran herantretendes zusammenschauendes Denken ihm gerecht wird. Solche Einsichten sind aber nie zwingend und dürfen es der Natur der Sache nach nicht sein.[4]

Erachtet man nur das eingleisige Denken der Mathematik und Naturwissenschaft für das eigentliche Denken, so muß man alle Wirklichkeiten, die dafür zu reich und zu vielseitig sind, verfehlen. Man greift ins Leere und zieht daraus den Schluß, daß es sie gar nicht gibt, daß sie nichts als angenehme Einbildungen oder Irrtümer noch wenig fortgeschrittener Kulturen sind, ja daß sie sogar auf Betrug beruhen. Die falsche Sonde dieses gegenständlichen, dinghaften Denkens wird an alles angelegt und alles Geistige damit zerstört. Man kommt schließlich dazu, zu glauben, alle Werte und Ordnungen der Gesellschaft: die Stände, die Ehe, die Erziehung, das Recht, alles dies habe seine Kraft und Dauer allein in dem Glauben der gebundenen Geister an sie — also in der Abwesenheit von Gründen, mindestens in der Abwehr des Fragens nach Gründen. Die letzten Jahrhunderte haben denn auch alles dies, angefangen von der Religion, angezweifelt, und das Geistige schien der Kritik nicht standzuhalten. Nichts blieb übrig als das, was die Naturwissenschaft lehrte. Bald meinte man, das Ende der Religion und dann auch der Metaphysik voraussagen zu können. Bewährte sich die Naturwissenschaft nicht durch die ungeheuren Fortschritte der Technik, die das Leben so angenehm gestalten? Auch heute noch ist die Zahl derer nicht klein, die sonst nichts mehr glauben, die aber einen fast religiösen Respekt vor den

[3] *A. Brunner*, Glaube und Erkenntnis. München 1951, Kap. 1.
[4] Ebd. Kap. 4.

Aussagen von Naturforschern haben, auch wenn diese über Dinge reden, die mit ihrer Wissenschaft nichts zu tun haben. Verstehen doch diese Wissenschaftsgläubigen von der wahren Wissenschaft nichts. Der Kommunismus hat diese Denkrichtung der letzten Jahrhunderte rücksichtslos und ohne jede Hemmung bis zum Ende geführt. Kein Wunder, daß er alle menschlichen Werte zerstört.

Daß eine solche einseitige Einstellung falsch ist und verderblich werden muß, ist leicht einzusehen. In der Erkenntnis anderer Menschen als dieser einmaligen Menschen stießen wir bereits auf einen Seinsbereich, der der berechnenden und planenden Erkenntnis der Technik nicht zugänglich ist, auf den Geist. Auf diesem aber beruht das eigentlich Menschliche und vor allem die menschliche Gemeinschaft. Gewiß haftet allem Menschlichen auch eine gegenständliche Seite an. Das zeigt sich an einer seiner geistigsten Äußerungen, am Wort, an der Sprache. Ohne den Laut gibt es keine Mitteilung. Den Laut aber kann man dem Experiment unterwerfen. Aber die Bedeutung, die die Sprache allein zu einer Sprache, zu einer menschlichen Äußerung macht, diese Bedeutung läßt sich physikalisch und chemisch nicht analysieren. Sie läßt sich nicht wie ein Gegenstand fassen. Man muß sie verstehen, indem man mit dem, was der Sprechende meint, mitgeht. Ohne Sprache gibt es aber weder menschliche Gemeinschaft noch Wissen noch Wissenschaft, auch nicht Naturwissenschaft. Folglich ist auch die Naturwissenschaft selbst auf einer Erkenntnisweise begründet und setzt sie voraus, von der sie selbst nichts weiß und die sie niemals ihrer eigenen Forschung unterwerfen kann außer in dem Element, das nicht spezifisch menschlich ist. Schon damit ist der Anspruch auf die erste Stelle, die viele für die Naturwissenschaft erheben, als der Wirklichkeit nicht entsprechend abgewiesen und der Rationalismus als falsch entlarvt.

Geist als Ursprung

Der Geist ist der Ursprung, der lebendige Quell, aus dem alles wahrhaft Menschliche hervorgeht. In seinen Erzeugnissen, unter denen die Sprache eine bedeutende Stellung einnimmt, wird er gleichsam faßbar. Jedoch so, daß er selbst nie wie ein Ding in sie eingeht und vor uns liegt, an dem man herumhantieren und experimentieren kann. Auch bleibt ein Letztes und Eigentlichstes immer ungesagt, wird aber trotzdem mitverstanden. Das Geistige ist wie eine unfaßbare Atmosphäre, welche die vom Menschen hergestellten und mit ihm in Beziehung stehenden stofflichen Dinge, die Kulturgüter, umgibt. Es ist von den Eigenschaften des Stofflichen her gesehen gleichsam ein Nichts, und ist doch das, wodurch der Mensch ein Mensch ist und wodurch alles Gegenständliche für ihn da ist, also das, worauf es vor allem ankommt. Das Innerste des Geistes ist der ungegenständliche und überbewußte Ausgangspunkt alles menschlichen Tuns, der Quell aller Kultur. Selbst im letzten unfaßlich, ist er es, der alles erfaßt, was dem Menschen

faßbar ist, so wie das Auge sich selbst nicht sieht, sondern anderes sehend um sein Sehen weiß.

Alles Menschliche geht aus diesem für das messende und planende Denken unzugänglichen Seinsbereich hervor, auch das Messen und Planen. Alles Sagen kommt aus einem Unsagbaren. Aus diesem für das gegenständliche Denken Dunkeln, ja Nichtigen, entstammt alle Helle, auch das Licht, mit dem der Wissenschaftler die Natur erhellt. Nur durch dieses gegenständlich Unwirkliche ist für uns Wirklichkeit, sind wir selbst Wirklichkeit. Darin gleicht es dem Nichts der Mystiker, wie Gott ein Nichts für das zupackende, sich bemächtigende und verfügende Erkennen, das auf die stofflichen Dinge geht.

Der Geist, dieses Nichts an Gegenständlichem, ist aber kein leeres Ich oder „Ich denke" noch eine bloße Kategorie. Er ist Fülle und Reichtum, mächtigere Wirklichkeit als alle Atomkraft, die ja nur durch ihn dem Menschen zur Verfügung steht. Aus ihr heraus treten wir in bestimmten Haltungen der Welt gegenüber; diese wiederum entscheiden, was uns von ihr überhaupt zu Gesicht kommen kann und was es für uns als Menschen bedeutet. Als Ursprung und Ausgangspunkt ist sie uns ganz anders zu eigen als die äußeren Dinge, die uns ja im eigentlichen Sinn nie zu eigen werden können. Das Verfügen hantiert mit solchem, das uns immer wesensfremd bleibt. Der Geist hingegen ist unser eigenstes Selbst, dem wir nicht mehr gegenüberstehen, unsere Freiheit, unsere Macht und der Ursprung alles Beherrschens der stofflichen Welt.

Geist als Formkraft

In dieser unsagbaren Fülle, im Ungeschriebenen und nie ganz zu Sagenden und zu Schreibenden liegt der tiefe Quell des menschlichen Lebens und aller seiner hohen Werte. Da nur sind wir bei uns selbst, während das Äußere uns nur uns selbst entfremden kann. Aber an den Leib gebunden und durch ihn auf die Welt angewiesen, ist der Geist immer daran, formend und gestaltend auf das äußere Leben und auf die Natur einzuwirken, ihr Chaos zu bändigen und so Kultur zu schaffen. Durch Sitte und Brauchtum prägt er dem ganzen Leben seine eigenen Wesenszüge auf. Dadurch erst wird es zu einem menschlichen Leben und erhält auch die äußere Tätigkeit Sinn und Wert und kann so dazu beitragen, das Dasein zu erfüllen und zu beglücken. Ungeschriebene Gesetze entströmen zu jeder Zeit dem Geist, die den Umgang unter Menschen veredeln und so das Zusammenleben erst möglich machen. Auch ohne Wissenschaft wußten frühere Zeiten, daß man diese Gesetze auf die Dauer nicht ungestraft verletzen kann, weil man in ihnen die geistige Wirklichkeit verletzt und schädigt. Ohne systematisches Nachdenken besaß der Geist immer und überall auch Erkenntnisse über die unsichtbare Wirklichkeit und über das richtige Verhalten zu ihr. Religion und Sittlichkeit haben in diesem Unsagbaren und Geheimnisvollen ihren ständig fließenden Quell. Wie der Baum seine lebenserhaltenden Wurzeln im Dunkeln hat und wie er diese um so weiter ausbreitet, je mächtiger sich seine Krone im Sichtbaren entfaltet,

so wurzelt auch der Mensch im Dunkel des Geheimnisses; ein Dunkel ist es allerdings nur für das trübe Auge des auf die Lebenserhaltung gerichteten Verstandes, in sich aber strahlendes Licht. Der Mensch ist wie der Weltenbaum des Mythos, der seine Wurzeln hinter dem sichtbaren Himmel hat und dessen Früchte und Blätter die glänzenden Gestirne sind.

Der Erweis des Geistigen

Aber für das auf die Verwendung der Dinge gerichtete, für das sachhafte Denken ist es ein Ärgernis, daß sich diese hohen Wahrheiten und Gesetze, von denen der Mensch lebt, nicht zwingend beweisen lassen wie die mathematischen Wahrheiten und die naturwissenschaftlichen Gesetze. Darum hat man sie als Einbildung hingestellt, als Opium für das Volk. Man wollte sich nicht länger auf die Sicherheiten verlassen, die im unverfügbaren Geheimnis gründen. Die Technik sollte sie durch neue und bessere ersetzen, besser besonders dadurch, daß man sie selbst in der Hand hätte und zu jeder Zeit durch das Experiment nachprüfen könnte. In der Tat, würde nicht allem unkritischen Meinen, allem dunklen Aberglauben Tür und Tor weit geöffnet, wenn man alles ohne Prüfung hinnehmen sollte?

Dies ist gewiß richtig. Nur gibt es, was der Rationalismus und der Materialismus übersehen, nicht nur den einen Weg des zerlegenden und eingleisigen Beweisens, das seiner Natur nach nur dem Stofflichen entspricht. Es gibt auch den Weg der zusammenschauenden Einsicht. Vor allem aber ist das Geistige zu jeder Zeit einer scharfen und unerbittlichen Kritik ausgesetzt, der Kritik des Lebens selbst. Im Menschen wirken nämlich Kräfte und Mächte, die dem Geist feindlich sind, denen sein Dasein lästig und verhaßt ist. Diese suchen den Menschen immer zu überreden, nur das Greifbare und Sichtbare sei wirklich, der Geist aber Einbildung und Gerede. Etwas im Menschen ist zu jeder Zeit der Anwalt des Materialismus gewesen.

In den letzten Jahrhunderten vor allem ist der Geist, seine Wirklichkeit und Eigenständigkeit einer Kritik und Bewährung wie nie zuvor unterworfen worden. Nie zuvor hat man versucht, alles, was nicht naturwissenschaftlich beweisbar ist, als unbegründet oder als bloße Wirkung des Stofflichen und Wirtschaftlichen hinzustellen. Die Ereignisse der letzten Jahrzehnte bis auf den heutigen Tag, die allgemeine Unruhe und Unsicherheit der Geister, das zunehmende Ungenügen am technischen Fortschritt haben jedoch den Erweis für die alte Wahrheit erbracht, daß der Mensch nicht vom Brot, vom unmittelbar Nützlichen und Einträglichen allein lebt.

Ist der Geist wirklich das, als was er hier beschrieben wurde und wofür ihn die Menschheit früherer Zeiten gehalten hat, dann kann seine Vernachlässigung nicht ohne Folgen für den Menschen bleiben. Ist der Geist die Substanz des Menschen, entströmen ihm Sinn und Bedeutung alles Tuns, so muß die erste Folge einer tatsächlich materialistischen Lebensweise die Entleerung aller menschlichen Verhältnisse, der Verlust allen inneren Schwerge-

wichts sein. Die uralten Sicherheiten schwinden dahin und der Mensch wird in die Unsicherheit verstoßen. Alles Brauchtum verliert seine Seele und stirbt ab. Den menschlichen Einrichtungen wird das Mark entzogen; sie werden ausgehöhlt und bedeutungslos, so daß sich der Mensch für sie nicht mehr erwärmen kann. Allen Festen und Feiern mangelt das Wesentliche. Das Leben wird schal und langweilig. Überall fehlt der Sinn, für den es sich zu leben lohnte. Der technische Fortschritt selbst artet in eine immer vollkommenere Organisation des Nichts aus, in die immer schrecklichere Versklavung und geistige Verelendung des Menschen.

Die Erschütterung der Gemeinschaft

Schwer betroffen werden vor allem Gemeinschaft und Staat. „Kein Mensch, keine menschliche Gemeinschaft, so selbstsicher und rational sie sich auch geben mag, kann ohne Ordnungen existieren, die im Dienst jener Lebensaspekte stehen, welche mit reinem Verstandsdenken nicht durchschaubar sind.“[5] Die hier gemeinten Aspekte sind nichts anderes als die Gründung im Ungegenständlichen, im eigentlich Geistigen. Es war ein typisch rationalistischer Irrtum, den Ursprung von Gemeinschaft und Staat auf eine ausdrückliche Übereinkunft, auf einen Vertrag zurückzuführen. Sie gründen vielmehr im Unsichtbaren, im Miteinandersein; dieses aber ist nur dem Geist möglich. Alle geschriebenen Gesetze und alle Verträge setzen dieses unsagbare Miteinander, setzen das ungeschriebene Gesetz voraus, empfangen aus ihm ihre Kraft und ihre Verpflichtung. Wo dies nicht mehr verspürt wird, da sucht man vergeblich, durch Häufung von immer neuen, rational durchdachten und dem Äußeren genau angemessenen Gesetzen die Hingabe und die Opferbereitschaft für das Gemeinwesen zu schaffen. Wo der Mensch das innerste Vernehmen dafür verloren hat, was er tun und was er nicht tun darf, wenn er nicht mehr um die ewigen, ungeschriebenen Grenzen weiß, die keiner ungestraft überschreiten wird, da ist es um den Staat als wohltuende Macht, da ist es um Recht und Gerechtigkeit geschehen. Mühsam nur kann die bloße Gewalt die Massen in Ordnung halten; aber ohne inneren sittlichen Halt verfällt sie selbst der Ungerechtigkeit und dem Terror.

Wer aber möchte leugnen, daß man sich im öffentlichen Leben heute weithin so benimmt, als gäbe es keine anderen Schranken für die menschliche Leidenschaft als das Strafgesetzbuch und als ob es nur darauf ankomme, nie mit Polizei und Gericht in Streit zu geraten? Ein gewisser Journalismus scheint zusammen mit einem großen Teil des Filmbetriebs seine Aufgabe nur in der Verbreitung und der Verteidigung der Ehrfurchtslosigkeit gegen alles Geistige, alles nicht mit Händen zu Greifende zu sehen. Unter dem Vorwand der Verteidigung der geistigen Freiheit wird der wahre Geist lächerlich gemacht und geleugnet. Allerdings vermögen gerade gegen diesen

[5] *L. van der Post*, a.a.O. S. 60.

Mißbrauch Polizeiverordnungen nur sehr wenig. Was nottut, ist die Besinnung auf das wahre Geistige, auf die echten Werte und die aus einer solchen inneren Umstellung neu entspringende Ehrfurcht.

Die Entleerung der Kunst

Der Geist ist die eigentlich schöpferische Kraft im Menschen und in der Welt. Darum nimmt diese ab, wenn der wahre Geist verkümmert. Die Wissenschaft wird zu einem Anhäufen von sachlichen Erkenntnissen ohne große und tragende Ideen. Der Kunst aber entschwindet ihr Inhalt. Kunst besteht ja nicht in einer genauen Wiedergabe der gegenständlichen Wirklichkeit. Hierin sind ihr die heutigen technischen Mittel weit überlegen. Die Kunst stellt das Gegenständliche so dar, daß es das Ungegenständliche und Unsagbare mit aufruft, daß es für ein Anderes durchscheinend wird, das sich nie unmittelbar zeigt. Wenn uns die archaische Kunst trotz der technischen Unbeholfenheit der Darstellung oft so tief und geheimnisvoll ergreift und wie verzaubert, so kommt dies daher, daß jene Zeiten soviel Geistig-Ungegenständliches auszudrücken hatten, daß unter der Last des zu sagenden Unsagbaren die Form beinahe zerbrach und das Naturgegebene ganz umgestaltet werden mußte, damit es zum Symbol wurde. Symbol ist nur da, wo die Form ein Unsagbares, aber Wirkliches lebendig im Betrachter aufruft, es gleichsam verkörpert, ohne es zu entgeistigen. Die heutige Kunst leidet eher am Gegenteil. Sie verfügt über alle Formen, die eine lange Geschichte je hervorgebracht hat; ihre Technik ist vollendeter denn je. Aber sie hat nichts zu sagen, weil der geistige Gehalt längst entschwunden ist. Wo dieser da ist, schafft er sich auch die angemessene Form. Nie wird hingegen die Form den Inhalt herbeirufen. Kunst, hinter der nicht die lebendige Erfahrung der geistigen Wirklichkeiten steht, die sich in den Gestalten auch andern zugänglich machen wollen, wirkt künstlich und seelenlos. Statt geschaffen wird sie gemacht. Deswegen ergreift sie niemand; ist sie doch von keinem Geheimnis umwittert. Und was ohne Geheimnis ist, das leistet die Technik viel vollkommener. Geheimnis ist eine wesentlich geistige Kategorie.

Wendung zum Geistigen

Der Baum der Technik hat seine Äste weit ausgebreitet. Aber seine Wurzel ist im Absterben begriffen. Ein Sturm, der über die ganze Welt dahinbraust, kann ihn über Nacht umstürzen und uns alle in seinen Fall hineinziehen. Was ist zu tun? Das, was jeder Baum tut: je weiter seine Krone sich ausbreitet, um so mächtiger verankert er sich in der Erde. So muß auch der Mensch in seinem wahren Standort um so tiefer verwurzelt sein, je weiter seine gegenständlichen Erkenntnisse und seine technischen Unternehmen sich ausdehnen. Der Standort des Menschen ist aber das ungegenständliche Geistige. Hier muß er wieder Fuß fassen.

Nun wird der heutige Mensch begierig nach Techniken fragen, die ihm zu diesem Ziel verhelfen können. Aber Techniken könnten den Weg dazu nur ganz versperren. Es geht vielmehr um eine innere Umstellung der Haltungen und Bewertungen. Solange trotz aller Festreden das technisch herstellbare äußere Wohlergehen mit der entsprechenden äußeren Sicherheit, wenn auch uneingestanden, an erster Stelle, ja an der Stelle Gottes steht, ist keine Rettung zu hoffen. Eine solche Umstellung erfolgt aber nicht auf Befehl noch durch ein staatliches Gesetz. Sie ist die Sache des einzelnen, der in Besinnung und Verzicht wieder zu den wahren Quellen des Lebens hinfindet und so den Erweis vorlebt, daß das menschliche Glück nicht an die äußeren Bequemlichkeiten des Lebens gebunden ist.

Was zuerst not tut, ist eine neue Ehrfurcht vor dem Geistigen. Ehrfurcht beugt sich vor dem Höheren, obschon es scheinbar so ohnmächtig ist und sich nicht verteidigen kann. Wer die Ehrfurcht verloren hat, der hat die Fähigkeit verscherzt, das Geistige zu erfahren. Er meint dann, es gäbe es nicht und er habe sich von einem finstern Aberglauben befreit. Dabei merkt er nicht, wie leer und armselig er als Mensch geworden ist. Der Rationalismus wie der Materialismus sind von ihrem Wesen her ohne Ehrfurcht. Im Umgang mit dem Stofflichen hat ja Ehrfurcht keinen Sinn, sondern nur sachgemäßes Zupacken. Der Stoff ist eben unfähig, sich in irgendeiner Weise zu verhalten und deswegen sein Verhalten nach dem Gegenüber zu regeln. Soll sich aber Geistiges erschließen, so ist Ehrfurcht die Vorbedingung dafür, daß es sich zu erkennen gibt und Zugang gewährt. Ehrfurcht schließt Anerkennung ein. Das Personhafte wird aber nur in der Anerkennung seiner Selbsthaftigkeit und Selbständigkeit zugänglich. Nur beim Ehrfürchtigen fühlt man sich in seinem Heiligsten geborgen. Ehrfurchtslosigkeit verschließt alle Tore zum eigentlich Menschlichen und schlägt ihre Opfer mit geistiger Blindheit und Verelendung.

Der Geist des Menschen steht aber letztlich nicht in sich selbst. Er lebt aus der geheimnisvollen Verbindung mit Gott. Wo das Vernehmen der eigenen Geistigkeit stark und ungetrübt war, da wußte der Mensch auch um das Dasein des Göttlichen, mochte sich auch in der näheren Auslegung seines Wesens mit Hilfe der Welterfahrung Irrtum mit Wahrheit seltsam mischen.[6] Beide, die Überzeugung vom Dasein einer göttlichen Macht und das Wissen um Dasein und Bedeutung der menschlichen Geistigkeit und ihrer Fülle, entspringen der gleichen Wurzel und verwelken darum immer miteinander. Als man das Göttliche für unerkennbar erklärte und die äußere Welt dem Einfluß der Religion entzog, hatte man auch das Wissen um die echte Geistigkeit des Menschen und seinen Einfluß auf das Leben zum Absterben verurteilt und den Menschen auf die Eroberung der äußeren Welt verwiesen. Oder vielmehr der Mensch hatte sich in seinem Innersten bereits dieser Welt so

[6] *A. Brunner*, Die Religion. Freiburg 1956, Herder.

ausschließlich, so sehr mit religiöser Inbrunst zugewandt, weil er vor Gott und damit vor sich selbst die Flucht ergriffen hatte.[7]

Wo das Geistige mächtig wirksam ist, gibt es sich in festen Formen des Benehmens und des Brauches einen Leib, wird in der Welt sichtbar, ohne zu ihrem Bestandteil zu werden. Eine Religion, die nicht mehr die Macht besitzt, gemeinschaftsformend zu wirken und das Leben auch im Äußeren zu gestalten, ja die sogar die Gemeinschaft verwirft und sich auf eine reine Innerlichkeit zurückzieht, ist entweder nicht echt oder nur mehr eine Kümmerform des Religiösen. Mit der Absage an die sichtbare Kirche mit ihren Riten, Bildern und ihrem Brauchtum war eigentlich die Axt an die Wurzel des Baumes gelegt. Die an nichts mehr einen Halt findende Erfahrung des Geistigen und des Göttlichen war schwer und für die meisten unmöglich geworden. So begann die Sinnentleerung des Irdischen gerade in dem Augenblick, als sich ihm der Mensch mit religiöser Inbrunst zuwandte.

Die geschichtliche Aufgabe des Rationalismus

Wir wollen jedoch nicht ungerecht gegen den Rationalismus sein. Trotz seiner Übergriffe hatte er eine Aufgabe, eine geschichtliche Sendung. Im Menschlichen gleichen sich die untermenschlichen und die geistigen Bereiche darin, daß sie für die berechnende Bewältigung unzugänglich sind; allerdings sind sie es aus unterschiedlichen Gründen. Darum ist es möglich, beide Bereiche untereinander zu verwechseln, zumal sie ja im Menschen eng miteinander verbunden sind. Es gibt falsche und unechte Geistigkeit. So ist es zu erklären, daß in unserer Zeit aus dem Hunger nach dem Überrationalen immer Strömungen und Bewegungen entstehen, die das Rationale durch das Unterrationale, durch das Instinktmäßige und die nachtwandlerische Sicherheit, den Geist durch Blut und Boden ersetzen wollen. Ebenso ist es nicht immer leicht, das wahrhaft Geistige und die zwar notwendigen, aber zeitlich wandelbaren sichtbaren Formen, die es sich gibt, zu scheiden. Die Kritik des Rationalismus hat vielfach Dinge getroffen, die nicht echt waren. Anderes hatte früher seinen Dienst getan, stand aber nun als totes Hindernis dem notwendigen Neuen im Weg. Indem der Rationalismus die zersetzende Säure seiner Kritik an allem ansetzte, zerstörte er mit Recht, was den inneren Geist verloren und damit dem Untergang geweiht war. Der Geist in seiner Wahrheit und Echtheit kann aber nicht anders zerstört werden als dadurch, daß man die Menschlichkeit selbst erschlägt.

Was aber der Jahrhunderte hindurch anhaltenden Verkennung, ja der Verachtung und der Verfolgung standgehalten hat, das hat den auf geistigem Gebiet allein überzeugenden Beweis seiner Echtheit und Wirklichkeit erbracht. Weil es auf religiösem Gebiet Mißbräuche gegeben hatte, hatten die Aufklärung und der aus ihr geborene Materialismus erklärt, alle Religion

[7] Siehe diese Zeitschrift 144 (1949) 241—250: „Der Mensch der Flucht".

sei Täuschung und Betrug. Man jubelte schon bei dem Gedanken, daß die Zeit nicht weit entfernt sei, da die Menschheit von diesem schädlichen Irrtum befreit sein und das Zeitalter des vollkommenen, des zu sich selbst gekommenen Menschen, das paradiesische Zeitalter anbrechen würde. Die Ereignisse haben klar erwiesen, daß die Religion weder auf Irrtum noch auf Betrug beruht, sondern auf einer geistigen Einsicht, die sich immer wieder geltend machen wird. Betrug und Unterdrückung des selbständigen Menschen sind vielmehr die Mittel, womit sich der materialistische Kommunismus am Leben erhält. Statt des paradiesischen Zeitalters hat er nur Blut und Tränen gebracht, und seine Armut an schöpferischer Kraft ist auf allen Gebieten offenbar.

Es ist die wichtigste Aufgabe unserer Zeit, wichtiger als die Sorge für den technischen Nachwuchs, so dringlich diese auch sein mag, daß der Mensch sich einer besseren Erkenntnis und einer gerechteren Einschätzung des wahrhaft Geistigen zuwende. Nur so wird ein Gegengewicht gegen den Mißbrauch der immer furchtbarer werdenden technischen Machtmittel geschaffen. So allein auch kann der steigende Wohlstand innerlich befriedigen und zum Glück beitragen. Ohne die Wendung zum Geistigen wird alle äußere Bequemlichkeit die Erwartung des Menschen enttäuschen und ihn dazu anstacheln, immer mehr zu fordern, weil er glaubt, ein weiterer Zuwachs an äußeren Gütern könne die gähnende innere Leere füllen. Nur durch die Rückkehr zur wahren Geistigkeit wird unsere so bedrohte Zeit ihr inneres Gleichgewicht wieder finden und der Mensch wieder glücklich werden können.

Johann Michael Sailer und Matthias Claudius

HANS UTZ

Ein Band herzlicher Freundschaft über das zerrissene Deutschland und die Kluft des verschiedenen Bekenntnisses hin knüpfte sich von Dillingen aus bis zum nördlichen Wandsbeck, zwischen dem jungen Professor für Ethik und Pastoraltheologie Sailer (seit 1784 in Dillingen) und dem Wandsbecker Boten Matthias Claudius. Wir wissen nicht, ob sich die beiden Männer je persönlich begegneten.[1] Ebenso bleibt dunkel, wer Sailer auf den schlichtinnigen Boten und seine Werke aufmerksam gemacht hat. Vielleicht ist der

[1] Das Itinerarium und die Briefe enthalten keinen Hinweis über einen Besuch Sailers bei Claudius. Vor 1801 ist (gegen Funk und Fischer) ein Besuch in Wandsbeck kaum denkbar. Schwerlich hätte sich Sailer sonst in der Frage, ob sich Claudius mit katholisierenden Tendenzen trage, auf Settele als Gewährsmann berufen (vgl. Anm. 11).

Hinweis durch Lavater erfolgt, den die Brüder Stolberg zusammen mit dem jungen Goethe 1775 besucht hatten. Die Stolbergs waren enge Landsleute der Familie des Pastors Claudius in Reinfeld im Holsteinischen, die Brüder, besonders Christian Leopold, seit früher Jugend mit Matthias eng befreundet. Im gleichen Jahr 1775 war des Claudius erstes und zweites Bändchen seiner literarischen Ernte als „Asmus omnia sua secum portans" in Hamburg erschienen. In eben diesem Jahre nahm auch Lavater mit Claudius Fühlung auf und bat ihn um seinen Schattenriß. Die Vermutung, Sailer sei durch Lavater auf Claudius hingewiesen worden, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Lavater selbst sah Claudius erst auf seiner Reise nach Kopenhagen, die er 1793 in Begleitung seiner Tochter unternahm. Im weiteren Verlauf wird das Netz der gemeinsamen Freunde immer dichter.

Ruoesch, der älteste und intimste Freund Sailers, späterer Regierungspräsident zu Öttingen, war es wohl kaum, dem Sailer die Begegnung mit der geistigen Welt des Wandsbeckers zu verdanken hatte, so einträchtig ihre Verehrung und Liebe zu Asmus-Claudius auch war. Beide möchte Sailer auf seiner „Stube haben, den Asmus von Wandsbeck ... und den Asmus von Öttingen und dann zu beiden sagen: habt mich lieb, ich bin euer Herzensfreund" (Dillingen Sept. 1786).[2] In dem Schreiben, worin Sailer dem Freund in Öttingen seine Ernennung zum Dekan der philosophischen Fakultät zu Dillingen mitteilt, nennt er Ruoesch in vertrauter Entlehnung aus Claudius' fingierten Briefen „Vetter Andres". Des Freundes Gattin wird gar nach des Matthias liebenswürdiger und vielgepriesener Ehefrau „Rebekka" genannt. In dem großen Brief Sailers, der die persönliche Brücke zu Claudius schlug, ist von diesen Freunden und ihrer tiefen Verehrung für Claudius die Rede: „Unter diesen ist einer, in dessen Zimmer ich dieses schreibe. Heißt Ruoesch, ist Präsident zu Öttingen, hat mich lieb wie seinen Freund und kennt kein Buch, das ihn zu allen Stunden mehr stärkte als des Matthias Claudius seines. Ich habe mit ihm und seiner Frau die vergangenen drei Wochen eine Reise in Oberschwaben gemacht, und da war kein Tag, wo wir nicht unsere Morgen- und Abendlieder aus dem Wandsbecker Boten gebetet, kein Tag, wo wir nicht in irgend einem der Zirkel, der mit uns zu harmonieren schien, eine Vorlesung aus Asmus hielten: ich habe in meinem Leben keine vergnügtere Reise gemacht als diese, und dies kam besonders auch daher, weil Ruoesch, seine gleichfühlende Rebekka und ich immer an Claudius den vierten Mann genossen und bald die Natur zur Auslegerin seines Buches, bald sein Buch zum Ausleger der Natur machten" (1787). Lavater, Sailer, Claudius waren ein edler Dreibund, so sahen es die Freunde und Schüler. Sailers Lieblingsschüler, „unser Herzens-Settele", wie ihn der väterliche Freund nach dessen frühem Tod in seinem Tagebuch (vom 15. Jan. 1798) beschwor, der auf seiner Reise durch Deutschland längere Zeit Gast bei Claudius war und eine

[2] Zitate ohne Stellenangabe sind meist Schiel: Sailer, Leben, Regensburg 1948 und Sailer, Briefe, Regensburg 1952, entnommen.

liebevolle Schilderung des patriarchalischen Lebens in Wandsbeck hinterließ, schweben, so schreibt er an Lavater am 31. August 1791, „unzertrennlich drei Menschen vor, ein edles Kleeblatt: Claudius, Sailer und Sie". Auch Ruoesch sah in Lavater, „in Claudius und in Sailer ein Kleeblatt treuer Lehrer und Führer, die Gottes überaus reiche Gnade" ihm gesandt hat, ihn „zu leiten und zu treiben von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren, von dem Vergänglichen zu dem Unvergänglichen".[3]

Sailer bedauerte in einem Brief an Ruoesch vom 9. Juni 1803, daß er nicht auch einen Besuch in Wandsbeck machen konnte: „In ein paar Tag- und Nachtreisen hätt' ich in Hamburg sein können. Aber die Liebe und die Zeit haben mir die Flügel beschnitten. Indes sah ich voriges Jahr in Leipzig den lieben Perthes, Claudius' Tochtermann, der mir sehr lieb geworden." Er erbittet sich im gleichen Brief „eine Kopie von dem Briefe des immer inniger werdenden Claudius' und ein Exemplar seiner siebenten Geistesgabe".

Leider sind nur zwei Briefe Sailers an Claudius erhalten oder wenigstens bisher aufgefunden worden. Im Haus des Boten haben ununterbrochene Einquartierungen Unersetzliches vernichtet, die Briefe aller Freunde und Bekannten, sogar seine eigenen an Hamann, die er sich nach dessen Tod von den Erben zurückerbeten hatte. Sailer hat einen Großteil seiner Briefe selbst verbrannt. Freilich wiegt Sailers großer Brief vom Jahre 1787 wegen seiner grundsätzlichen Äußerungen vieles an Gewicht auf, was uns jene schreibfreudige Epoche sonst an Briefen hinterlassen hat.

Am 21. September 1787 ging Sailer daran, den lang gehegten Vorsatz, an den Wandsbecker Boten zu schreiben, auszuführen. Johann Martin Miller aus Ulm, der Verfasser des Siegward, neben J. H. Voß und Hölty Mitbegründer des Göttinger Hainbundes und seit langem schon mit Claudius befreundet und Mitarbeiter an dessen Wandsbecker Boten, hat Sailer zu diesem Schritt ermutigt.

„Den Gedanken, an Matthias Claudius zu schreiben, trage ich schon mehrere Jahre in meinem Herzen herum, aber ich habe es auch aus dieser Angelegenheit wieder gelernt, daß alles seine Zeit haben und die Stunde gegeben werden muß, nicht genommen werden kann. Wozu schreiben, dachte ich immer, tu, was der Wandsbecker Bote lehrt, und schreibe nicht an ihn, und so ließ ich's wieder gut sein, bis mich Martin Miller von Ulm besuchte, und da er fand, daß ich und meine Freunde so viel Tendre für Asmus haben, geradezu heraussagte: Schreiben Sie auf mein Wort und dadurch meinem Vorsatz das Übergewicht gab. Auf dies Wort schreibe ich nun." Von diesem Brief wird noch mehr zu sagen sein.

Immer wieder begegnen Hinweise auf Claudius oder seine Schriften in Briefen und Werken Sailers. Settele soll „die vortreffliche Fürstin Gal-

[3] Ruoesch an Lavater, Ottingen 24. 10. 1791 und ähnlich am 12. 8. 1792 siehe Schiel. „Von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren, von dem Vergänglichen zu dem Unvergänglichen" ist wörtliches Zitat aus Claudius' Vorrede zu „Des Erreurs et de la Vérité" von Louis Claude de St. Martin.

litzin" kennenzulernen suchen und bei Jakobi nicht vergessen, sich „um Claudius zu erkundigen". Wortprägungen aus Claudius' gemütvoller, naturnaher und anschaulicher Eigensprache werden bewußt zitiert. An Savigny schreibt Sailer anläßlich von Zimmers Tod: „Der Tod macht blaßgelb, sagt Claudius." Vier Jahre später — Claudius ist schon fast 10 Jahre tot — berichtet er Savigny: „Was mich betrifft, so bin ich am 17. November in mein 74. Jahr getreten, so gesund und noch so arbeitstüchtig, daß ich auch deshalb dem höchsten Führer unseres Lebens nicht genug danken kann. Und der, würde Claudius sagen, Leibliches und Zeitliches gibt, soll der Geistliches und Ewiges uns vorenthalten können?"[4]

Immer noch kommen ihm Briefe des Claudius zu. Freund Ruoesch legt ihm die seinen bei: „... Dein Brief mit dem Einschlusse des Asmusischen. Du hast mir durch beide viel Herzensfreude gemacht" (1805). Alles, was vom Wandsbecker Boten stammt oder handelt, ist ihm willkommen. So bittet er Lavater: „Wenn Du an und über Claudius einige mitteilbare Bemerkungen und Lichtideen gesammelt hast, so magst Du mir sie zu meiner Herzensfreude gewiß mitteilen?" Schon die Erwartung eines Claudius-Briefleins war ihm einer Mitteilung wert.

Wie man Briefe nicht im heutigen Sinn als persönliches Geheimnis hütete, sondern im Kreis von Freunden, die eines Geistes waren, austauschte, so lieh man sich bereitwilligst Bücher, Abschriften, kopierte Auszüge, um die lebendige Kommunikation Gleichgesinnter zwischen Nord und Süd, zwischen dem katholischen Schwaben und dem evangelischen Holstein und der Schweiz, herzustellen. Kaum ist das ausgezeichnete kleine Kompendium, den „goldenen Regeln" des Mittelalters vergleichbar, im Druck erschienen, von Claudius für seinen Sohn Johannes geschrieben, als er nach Hamburg in die kaufmännische Lehre zog, sendet es Sailer den Stolbergs nach Wernigerode mit folgendem Begleittext: „Beiliegendes ‚An meinen Sohn Hans' von Asmus hat an Simplizität und Weisheit und Brauchbarkeit nicht seinesgleichen. Ich bitte vorerst den liebsten Papa, es in corona seiner Kinder vorzulesen... Selbst Claudius hat noch nichts so gutes geschrieben. Für Mama und Papa sende ich das Gedicht von Asmus ... das eine der erhabensten Ideen vom Regenten enthält. Da ich keine Kopie habe, so bitte ich Thilo, mir eine zu prokurieren" (1799).

---

[4] Vgl. auch Brief an Christoph v. Schmid vom 20. 10. 1789: „... oder wie Claudius sagt, wegen des Meilenzeigers, den Sie Ihrer Karte beisetzten". Hinweise auch in Briefen an die Gräfin Eleonore zu Stolberg-Wernigerode vom 17. 5. 1802, vom 7. 5. 1806 u. ö.

Im zweiten erhaltenen Brief Sailers an Claudius vom 21. 5. 1790 klingt sogar ein Vers des Claudius an: „Ich subskribiere hiemit auf 30 Exemplare Deines neuen Werkes und wir freuen uns alle darauf wie die Kinder auf den hl. Christ". Es handelt sich um den V. Teil, 1789. Vgl. das Gedicht „Täglich zu singen":

„Und daß mir dann zu Muthe ist,
als wenn wir Kinder kamen,
und sahen was der heil'ge Christ
bescheret hatte. Amen."

Längere Auszüge aus Claudius finden sich besonders in Sailers „Grundlehren der Religion" und in seiner „Erziehung für Erzieher".

Unter dem 18. 2. 1800 unterrichtet Sailer die Gräfin Stolberg über des Claudius Fénelon-Übersetzung: „Claudius übersetzte die Oeuvres Spirituelles von Fénelon, und der erste Teil davon erscheint schon auf Ostern 1800 bei seinem Tochtermann Perthes in Hamburg. Ferdinand soll doch noch einmal zu Claudius reisen und ihn bitten, daß er ihm einiges aus dem übersetzten Fénelon vorläse. *(Nach* der Schrift und *mit* Kempis hat Fénelon aufs tiefste in mein Inneres gewirkt.)" Im Oktober beklagt er sich: „Claudius-Fénelon ist noch nicht in meiner Hand, aber schon aus der Presse. Ich erwarte den ersten Band von Münster. Ach! wenn doch alle Katholische lauter Fénelons wären! Es ist nicht unmerkwürdig, daß viele Zeitungen L(eopolds) *Über*schritt und Claudius *Über*setzung unter einem Datum angezeigt haben."[5]

Als die Gräfin von katholisierenden Tendenzen des Wandsbecker Boten wissen wollte, setzte ihr Sailer die Haltlosigkeit solcher Aussagen auseinander, er, dem gehässige Aufklärer „Proselytenmacherei" vorgeworfen haben: „Was Claudius betrifft, bin ich einer anderen Überzeugung: Claudius kann nie zu unserer Kirche übergehen, denn Claudius sitzt tief und fest in dem Mittelpunkte der reinen Mystik, und die da sitzen, sind vor Übergängen ziemlich sicher, ... ich kenne Claudius aus Setteles Ansicht."[6]

Führte der Aufklärer Nikolai von Berlin eine gehässige Sprache gegen den „Exjesuiten" und Proselytenmacher Sailer, durch dessen „Gebetbuch" der Orden im evangelischen Lager für den katholischen Glauben Stimmung machen wolle, so drehten Sailers eigene Mitbrüder den Sachverhalt um und suchten ihn auf Grund seiner Freundschaft mit Claudius vor allem zu belasten: „Es ist hier allgemein bekannt, daß er alles auf das Buch, das Asmus genannt, hielt, und doch kanonisiert dieser den Huß und hat mehrere verliebte schmutzige Stellen." So heißt es in der Aussage des Moralprofessors Jos. Ignaz Lumpert für die Augsburger Inquisition 1794, die auf die Absetzung Sailers von seiner Dillinger Professur zielte. Salat und Bronner wissen schon aus den Jahren 1786 und 1788 vorzubringen, daß der Professor Sailer den Studenten die neuen deutschen Schriftsteller genannt habe, „nicht nur die Katholiken, auch Claudius". Unter vielen Punkten der Kritik über Salats Werk rügt Sailer in seiner brieflichen Auseinandersetzung mit jenem, daß er über Claudius endurteile, „der schon so lang die Last des Lebens getragen und die tiefsten Erfahrungen von dem Werte des Positiven gemacht haben mag" (1801).

Sailer las mit seinen Schülern den „Wandsbecker Boten", „wobei er allemal die dunklen Stellen und Anspielungen erklärte und durch Ungedrucktes, das er von Claudius besaß, ergänzte. So erzählte er, was er von seinem früh verstorbenen Schüler Settele wußte, der einige Zeit mit Claudius lebte, oder

[5] Am 1. 6. 1800 trat Leopold Stolberg mit seiner Gattin in Münster in der Hauskapelle der Fürstin Amalie von Gallitzin zur katholischen Kirche über.

[6] Brief vom 8. 11. 1800 und vom 6. 1. 1801: „Claudius ... neigt sich nur zu dem Rein-Mystischen, das er aber von dem Detail der Konfession der k(atholischen) Kirche unterscheidet; soweit ist es mir klar. Das hat Settele in meine Seele gelegt".

was er von Claudius selber oder dessen Freunden erfahren hatte." Wie sehr der weise Lehrer und Priesterbildner väterlicher Freund und Mensch unter Menschen war — vielleicht beruht auf dieser unmittelbaren, gemütbetonten menschlichen Umgänglichkeit zu allererst und allermeist seine Menschen formende Kraft —, beleuchtet eine Schülerreminiszenz aus dem Jahre 1806: „Dies geschah (daß Sailer selbst mitsang) vorzüglich, wenn das schöne Abendlied von Claudius: ‚Der Mond ist aufgegangen' angestimmt wurde, und er betete händefaltend mit: Gott, laß uns dein Heil schauen, auf nichts Vergänglichs bauen, nicht Eitelkeit uns freun! Laß uns einfältig werden und vor dir hier auf Erden wie Kinder fromm und fröhlich sein.' Denn Claudius war sein Lieblingsschriftsteller; er hatte dessen Wandsbecker Boten auf seinen Reisen gewöhnlich bei sich und redete und erzählte gern von ihm."

Tieferes als der Gleichklang des Gefühls in einer Zeit des empfindsamen Freundschaftskultes hat die beiden Männer zusammengeführt: „Verzeihen Sie, edler Mann, dem Brief das Du: ich vergaß, daß ich an Sie schrieb. Ich meinte mein Geist spräche mit Claudius, und die Geister sollen nur Du sagen." Was sich diese Geister in ihrer Begegnung zu sagen hatten und wodurch sie als „Rufende in der Wüste" zu Freunden werden mußten,[7] spricht Sailers männlich offener, von tiefer Ehrfurcht getragener Brief aus, der geistverwandt auf des Claudius treffsichere Diktion eingeht und eine lükkenlose Kenntnis der bislang erschienenen Asmus-Bändchen offenbart. Da Sailer in kontradiktorischer Weise selbst kommentiert, um sich des rechten Verständnisses Claudius gegenüber zu vergewissern, genügt der Hinweis auf die entsprechenden Claudiusstellen.

„Ich finde, teuerer Mann, in Ihrem Buche einen Geist, den ich in vielen anderen nicht finde, und dieser Geist macht mich still, ruhig, und wenn ich ihm folge, gut. Um dieses Geistes willen lieb ich den Asmus omnia sua secum portans vor vielen anderen Büchern und Schriftstellern. Da es um den Geist eines Buches etwas Feines ist, so will ich mir erlauben, meist mit Ihren Worten zu sagen, was ich meine, damit Sie, wenn ich den Geist verfehlt haben sollte, mir nachhelfen können. Also warum ich dies eine Buch vor vielen hunderten lieb habe:

Es macht den Hein zum Schutzgott dessen, was gesagt wird, und läßt ihn bei der Haustür Wache halten,[8] daß keine unheilige Bestie von Gedanken

[7] Schenk erwähnt Jakobi, Joh. v. Müller, Lavater, M. Claudius, Hamann als „Stimmen der Rufenden in der Wüste", die zu verhallen drohten, weil sie keine Lehrstühle einnahmen und überhaupt keine Schule bildeten. Gerard Fischer: Joh. Mich. Sailer und Frd. Hch. Jakobi (1955) hat das Quellenproblem für Sailer geklärt. Er stellt der einen philosophischen Richtung Mendelssohn, Nikolai, Kant, Fichte und Schelling gleichsam als zweite Schule Hamann, Claudius, Lavater und Sailer gegenüber. Bei letzteren fand Sailer einen klaren Theismus, bei Claudius sogar ein echt evangelisches Christentum vor, während die andere Reihe „von höheren Anschauungen entblößt, nur in dem Sinnlichen Proben des Reellen findet". (Jakobi bringt dieses Claudiuswort in seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung", Sailer in seinem „Handbuch der christlichen Moral".)

[8] Hein, der Knochenmann, steht dem Werk als Titelkupfer mit einer „Dedikation" voran.

Eingang finde: da andere an den Hörnern ihrer groben Leidenschaften und Vorurteile restlos fortraspeln.

Es prediget einfältigen Naturgenuß[9] und stillen, reinen, großen Sinn: da andere mit Empfindeleien ein schändlich Gewerbe treiben und jahrein, jahraus A Dur und D Dur schreien und kantern.[10]

Es spricht klein vom Landverheerer und Eroberer, fordert vom Könige, daß er der bessere Mann im Lande sein soll:[11] da andere aus Lorbeerreisern viel und groß Wesen machen und den großen und kleinen Chans abscheulich schmeicheln, daß die arme Katz den Schwanz nur noch höher hebt.[12]

Es strafet die Torheit der Menschen, die immer gerne Oberbäckers sein möchten, immer einen neuen Mahagonitisch im Sinn haben,[13] und läßt sie die Eitelkeit ihres Strebens fühlen: da andere mit Industriegerühm sich heiser schreien, als wenn das Ende der Welt eine Frankfurter Messe wäre. Es denkt nüchtern von Kunst und Wissenschaft, da andere den Triumph vor dem Siege ausposaunen und nicht wissen, daß sie mit ihren eitlen Luftgespinsten immer weiter vom Ziele kommen[14] und umsonst an Myrons Kuh melken.[15]

Es läßt dem Sokrates seinen Kranz,[16] weil in Selbstverleugnung allein Heil ist und zweimal zwei zu allen Zeiten vier gab: da andere den Sokrates deshalb so hoch erheben, um den Johanniswurm der allgemeinen Vernunft wie einen Drachen über die Religion hoch aufsteigen zu lassen.[17]

Es läßt der Spekulation nur die Dienste eines ehrlichen Hasenfußes in Abstäubung der Statue Religion: da andere sie zum Meißel machen, um an der Statue damit zu schnitzeln und die Offenbarung durch Vernunft zu verbessern.[18]

---

[9] „Einfältiger Naturgenuß", vgl. „Ein Lied vom Reifen", Dez. 1780 (Claudius-Werke, herausgegeben von Redlich, Original-Ausgabe, Perthes in Gotha 1907).

[10] A-dur und D-dur der ästhetischen Kannengießer in „Ernst und Kurzweil" Werke I, 267.

[11] „Gut sein! Gut sein! ist viel gethan.
Erobern ist nur wenig:
der König sei der bess're Mann,
sonst sei der bessre König!"
in „Mein Neujahrslied", Werke I, 11.

[12] Asmus zum Chan: „Hast Du wohl eher eine Katze gesehen? Je mehr man der den Rücken streichelt, desto höher hält sie den Schwanz" in „Audienz beim Kaiser von Japan", Werke I, 167.

[13] „Du willst so gerne dies und das sein, Oberschenke oder Oberbäcker! ... Also Du wünschest Dir einen Mahagoni-Tisch, kannst darum nicht schlafen" in „Über einige Sprüche des Predigers Salomo", Werke I, 287.

[14] „Wir spinnen Luftgespinnste,
und suchen viele Künste,
und kommen weiter von dem Ziel"
in „Abendlied", Werke I, 257.

[15] „... melke der Herr Vetter 'nmal des Myrons Kuh!" in „Passe-Temps", Werke I, 305.

[16] „... ist zu Socrates' Zeiten drei und eins so gut vier gewesen als itzo" ... „Selbstverleugnung"... „dem Socrates den Kranz" in „Neue Apologie des Socrates", Werke I, 21.

[17] „... seit dem Ersten, der den Johanniswurm der allgemeinen Vernunft ... über die Religion aufsteigen ließ, wie die Knaben ihren Drachen" in „Neue Apologie des Buchstabens H", Werke I, 23.

[18] „Mögt sie auch einen Hasenfuß nennen, den Staub von den heiligen Statuen abzu-

Es macht demütig Randglossen zu den Sprüchen der alten Weisen: da andere mit ihren Compères den alten Weisen nicht erlauben, den neueren die Stange zu halten.[19]

Es hat den Gedankenstrich à propos sehr lieb[20] und hält von Unschuld einen Sermon an die Mädchen:[21] da andere den mit allerlei Lüsten beladenen Weibleins das Züchtigsein mit ihren hundert leichten Reimen nur noch erschweren oder mit der Philosophie ihrer Lüste als Alfanz und Aberglaube verächtlich machen.[22]

Es läßt keinen Bardengesang gelten, der sich nicht mit Ungestüm himmelan reißet: da andere an Amorn und Wein sich zu Tode necken.[23]

Es findet in der Verwesung das erste Hahnengeschrei zur Auferstehung: da andere in den Trebern der Materia versinken, es auf das Gutachten ihrer irdischen Vernunft wollen ankommen lassen, ob es was Überirdisches gebe, das man Gott und Unsterblichkeit nennt.[24]

Es weiset den Menschen von seiner zerbrüchlichen Natur, die sich selbst gelassen die podagrischen Füße nicht nachschleppen kann, zu einer anderen Natur, wo er Fußsalbe finden kann:[25] da andere alles Ahnden so einer besseren Natur für falsche Münze ausgeben und davor warnen wie vor Pestilenz. Es erkennet keine andere Bekehrung als die den ganzen bisherigen Zirkel des menschlichen Strebens zerreißt: da andere den natürlichen Übergang von einem Punkte der Peripherie zum entgegengesetzten für das Größte in der Menschheit halten.[26]

---

kehren, wer aber damit selbst an den Statuen bildhauen und schnitzen will . . ." in „Eine Correspondenz zwischen mir und meinem Vetter", Werke I, 204.

[19] „Sie machen vom Pythagoras viel Wesen,
als wär' ein solcher Mann noch nie gewesen.
Er ist vielleicht ein Lumen bei den Alten;
doch sollt' er uns die Stange halten?
Was meinst du, Kunz, auf deine Ehr'?
Kunz: ‚Das thät' er schwerlich, Herr Compeer'!"
in „Den Pythagoras betreffend, Werke I, 189.

[20] „Er hat auch . . . sonderlich eine gute Gabe die Gedankenstriche à propos anzubringen" in „Von meinem Freund Virgilius", Werke I, 47.

[21] „Schönheit und Unschuld. Ein Sermon an die Mädchen", Werke I, 275.

[22] „. . . sie wähnen . . . man . . . dürfe der ohnehin mit mancherlei Lüsten beladenen Weiblein auf keine Weise schonen . . . wenn's nur in schöner Prosa oder in schönen Versen geschieht" in „Von meinem Freund Virgilius", I, 47.

[23] „Dein Dichter soll nicht ewig Wein,
nicht ewig Amorn necken!
Die Barden müssen Männer sein,
und Weise sein, nicht Gecken!
Ihr Kraftgesang soll himmelan
mit Ungestüm sich reißen!"
in „Neujahrslied", Werke I, 12.

[24] „Der Mensch hat einen Geist in sich, den diese Welt nicht befriedigt, der die Treber der Materie . . . mit Gram und Unwillen wiederkäut . . ." in „Vorrede des Übersetzers 1782" vgl. Anm. 3.

[25] „. . . meine podagrischen Füße, die ich nachschleppen muß . . . Fußsalbe, Mann von Sinope!" in „Diogenes von Sinope", Werke I, 46.

[26] „. . . seine Denkart von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen . . . diese Veränderungen sind nicht eben etwas großes und interessantes beim Menschen, aber jene merkwürdige transzendentale Veränderung, wo der ganze Cirkel unwiderbringlich gerissen wird . . . und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen

Es glaubt, daß man den Willen Gottes erst tun und seinen Geist zuvor haben müsse, um sein Wort übersetzen zu können: da andere mit Übersetzung gleich fertig sind und den Apostel Johannes wie einen Belletristen nach dem neuesten Zuschnitt sprechen lassen.[27]

Es sucht den Geist der Religion in der Quelle: da andere ihn am Eimer und gar oft am Unrat, der daran hängt, finden, das heißt entweder in den Schalen der Dogmatik oder den übertünchten Gräbern des Glaubens oder den üppigen glänzenden Vernunftsprüngen des Unglaubens oder im steifen Formelwesen.[28]

Es gebeut, daß man dem lahmen Dietrich das neue Holzbein und die Bärenmütze heimlich auf das Strohlager legen, dagegen aber, wenn einem das Maul nach dem Danke wässert, alles hübsch hinunterschlucken soll: da andere die Zeitung benutzen, um es der linken Hand verlautbar zu machen, was die rechte getan haben soll.[29]

Es glaubt an einen innerlichen Baumeister des schönen Menschenangesichtes, der sich aus seinem weichen Mörtel sein Haus und sonderlich sein Kabinett nach Stand und Würden baut, und macht weder den seltenen Heiligen, noch den Veit auf allen Gassen, der sich um keines bekümmert: da andere nur des liebenswürdigen Physiognomen Raphaels L(avater) spotten und dadurch ihr Angesicht nur noch mehr verzerren.[30]

Es freut sich aller Menschen, die bei einer Leidenschaft den Kopf noch obenbehalten und Braut und Bräutigam für etwas Besseres vergessen[31] können: da andere das bißchen Zucker von der Bohne hurtig ablecken und dann bei der Rhabarber das Maul hängen lassen.[32]

---

fällt . . .“ in „Bekehrungsgeschichte des - - -“ (gemeint ist die Bekehrung des Struensee), Werke I, 58.

[27] „Correspondenz zwischen mir und meinem Vetter, die Bibelübersetzungen betreffend“, Werke I, 92.

[28] „Aber der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik . . . noch in den ungerathenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich wenig durch üppige glänzende Vernunftsprünge erzwingen, nicht durch steife Orthodoxie . . . Wenn ich an der Quelle stehe, warum soll ich nicht aus der Quelle trinken; so bin ich doch sicher vor dem Unrath am Eimer“ in „Eine Disputation“ (Pastor Alberti und Pastor Goeze), Werke I, 71.

[29] „Was Du mir . . . von dem neuen Holzbein und der Bärenmütze schreibst, die Du dem alten lahmen Dietrich heimlich auf sein Strohlager hast hinlegen lassen, hat mir nicht unrecht gefallen; darüber aber muß ich recht lachen, daß Dir nun nach seinem Dank 's Maul doch so wässert“ in „Brief an Andres“, Werke I, 104.

[30] „. . . so kann ja der innerliche Baumeister . . . aus seinem weichen Mörtel selbst wohl sein Haus bauen und sonderlich sein Cabinet nach Stand und Würden bauen . . . Der muß wohl sehr glücklich sein und ein seltener Heiliger, der sie alle versteht, aber der ein großer Hans ohne Sorgen und Veit auf allen Gassen, der sich um keins bekümmert“ in „Johann Caspar Lavaters Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe“, Werke I, 133.

[31] Es freut mich jedesmal in die Seele, wenn ich von einem Menschen höre, der bei seiner Leidenschaft den Kopf immer noch oben behält, und Braut und Bräutigam für etwas bessers vergessen können“ in „Antwort an Andres auf seinen letzten Brief“, Werke I, 147.

[32] „Das Heirathen kommt mir vor wie'n Zuckerboltje oder = bohne; schmeckt anfangs süßlicht, und die Leute meinen denn: es wird ewig so fortgehen. Aber das bischen Zucker ist bald abgeleckt . . . und dann kommt inwendig bei den meisten 'n Stück Assa foetida oder Rhabarber, und dann lassen sie 's Maul hängen“ in „Brief an Andres, von wegen einer gewissen Vermuthung“, Werke I, 126.

Es hält Gott auch für den Gott der Japaneser,[33] und ist nicht so kaltblütig bei dem einfältigen Glauben, der sich um seine Überzeugung die Beine abläuft: da andere alle Irrtümer in einem Hui wegdemonstrieren und alle Vorurteile mit ihrer Klappe totschlagen.

Es lehrt beten, unbekümmert um den nexus rerum: da andere dem Hirschen, der nach frischem Wasser lechzet, seinen Schrei als Torheit annehmen.[34]

Es schämt sich endlich, und was die Hauptsache ist, des Herrn Jesus Christus nicht, haßt das Kopfbrechen an Religionsgeheimnissen und ließe sich für alles, was er gesagt hat, totschlagen:[35] da andere entweder die Glöcklein an seinem Leibrock für ihn selbst halten oder des Jesus Christus gar leicht entbehren können, weil sie an der Vernunft genug Erlösung finden.[36]

Es ist noch gar vieles, das ich zum Geiste des Buches rechne und nicht weiter nennen mag, weil sich der Geist wohl selbst am besten kennen muß. Aber soviel schwebt immer vor mir: ein Buch, das überall eigenes Weges geht, wie die Natur, überall den Menschen auf das Bessere hinweiset, dabei nicht zanket und lästert, muß einen edlen Mann, der im Kampf mit der Natur gut geworden, zum Verfasser haben.

Und diesen edlen Mann bitte ich nun, mir mit einer Zeile zu sagen, ob ich etwas von dem Esprit seines Webens und Strebens gefaßt habe, und mir zu winken, wo ich ihn verfehlt habe: denn ich bezeuge es vor Gott, ich bin keiner von denen, die dem Autor Komplimente machen, um wieder welche zu bekommen. Ich möchte gut werden und durch Erkenntnis guter Menschen immer besser werden — möchte Ihnen auch einen freudigen Augenblick machen, dessen Sie sich vor Gott nicht zu schämen haben.

Und in dieser Absicht sage ich Ihnen noch, daß in meinem Kreise und außer demselben viele sind, die an Asmus nicht bloß die ‚Einfassung und das Spielwerk'[37] bewundern, sondern sich mit der Substanz, die darin liegt, nähren ... Sie, teuerster Mann, können nicht glauben, was die Fürsehung Gutes durch Ihr Buch in unsern Gegenden, unter uns Katholischen stiftet ..."

---

[33] Asmus zum Kaiser von Japan: „Ja, Du lieber Kaiser, alle Menschen sind Brüder, Gott hat sie alle gemacht, einen wie den andern" in „Die Audienz", Werke I, 165. „... denn ist er nicht auch der Japaneser Gott? Freilich ist er auch der Japaneser Gott" in „Vorlesung an die Herren Subskribenten", Werke I, 185.

[34] „Ob nun das Gebet einer bewegten Seele etwas vermag und wirken kann, oder ob der Nexus Rerum dergleichen nicht gestattet, wie einige Herren Gelehrten meinen, darüber lasse ich mich in keinen Streit ein ... ich glaube, daß der Regen wohl kömmt, wenn es dürre ist und daß der Hirsch nicht umsonst nach frischem Wasser schreie, wenn einer nur recht betet und recht gesinnt ist" in „Über das Gebet, an meinen Freund Andres", Werke I, 190.

[35] „... und das hat unser Herr Christus auch gesagt, und was der gesagt hat, Andres, da lass' ich mich todt drauf schlagen. —" Brief an Andres, Werke I, 105.

[36] „So gar hasse ich das ‚Kopfbrechen' an Religionsgeheimnissen" ... „nur Glöcklein am Leibrock" in „Erster Brief", Werke I, 319.

[37] Dedikation: „Einiges im Büchel soll Ihnen, hoff' ich, nicht ganz mißfallen; das meiste ist Einfassung und Spielewerk; machen Sie 'mit was Sie wollen", Werke I, 8; vgl. auch Werke II, 220 „Valet an meine Leser".

Es kann bei einiger Kenntnis der Aufklärung und der Theologie jener Zeit nicht wundernehmen, daß Sailer zu Menschen und Christen finden mußte, die wie Claudius und Lavater eine echte Herzensfrömmigkeit lebten und verkündeten, die nach den Worten des Asmus „der Bibel aufs Wort" glauben und „schlecht und recht an das, was die Apostel von Christus sagen und setzen",[38] „die ihm doch näher gewesen, als wir und die Glosse". In besonderer Weise wurde des Claudius V. Bändchen mit seinen Gedanken „Über die Unsterblichkeit" für Sailer bedeutsam. Er hat es in seinen „Grundlehren der Religion" (1805) ausgiebig zitiert und herangezogen. Es ist vor allem die These, daß die Idee von Gott schon im Menschen sein muß und nicht aus der Natur oder dem Verstand kommen kann.[39]

Die Nähe des Evangeliums, die unmittelbare Gestalt des Herrn, wie sie aus des Asmus biblischen Paraphrasen entgegentritt, mußte in einer kalten rationalistischen, im Grunde unreligiösen Zeit und Welt verwandte Geister und Herzen vereinen. Bei aller Bedeutung Friedrich Heinrich Jakobis für Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie, die Fischers Untersuchung überzeugend herausstellen konnte, hatte der schlichte Wandsbecker dem verehrten Pempelforter Philosophen und Freund eines voraus: das genuin Christliche. Das bestätigt Jakobi selbst bei seinem ersten Besuch in Wandsbeck: „Der Wandsbecker Bote hat in jeder Hinsicht meine Erwartungen übertroffen. Er ist ein wahrer Bote Gottes. Sein Christentum ist so alt wie die Welt. Ihm selbst aber ist sein Glaube nicht nur höchste und tiefste Philosophie, sondern etwas darüber noch hinaus, wie ich es mir auch wohl wünschen könnte, aber nicht zu verschaffen weiß ..."

Bei Claudius wie bei Sailer drängte das Christuserlebnis nach mystischer Vertiefung. Mögen auch Lavater und Claudius, wie Salat berichtet, Sailer zu den „Mystikern geführt" und seine intensivere Beschäftigung mit mystischen Autoren angebahnt haben, der Zug zur Mystik selbst lag in Sailers Wesen und kam da erst recht zum Durchbruch.[40] Im Gang der pietistischen Tradition waren es vor allem Tauler und Fénelon, die für den Wandsbecker und damit auch für Sailer die Hauptrolle spielen sollten. Settele erzählt: „An Sonntagen liest er (Claudius) abends eine Predigt aus Taulerus vor. So simpel die Sprache dieser Predigten ist, so voll Geistes und so rührend sind sie. Wir sind dann alle ganz still um den Tisch herum, und Claudius zieht dann, bevor er anfängt, ganz andächtig seine Mütze herunter." 1792 legt Claudius an die Fürstin Gallitzin „einige Lieder von Taulerus bei, zum Behalten und

[38] „Brief an Andres", Werke II, 81.

[39] „Man sagt zwar, der Mensch habe sich aus tausend endlichen Halmen eine unveränderliche Garbe gebunden, er steige auf den Begriffen endlicher Dinge wie auf einer Leiter zu dem Begriff des Unendlichen hinauf ... Aber erstlich ist das gewiß, daß sich aus endlichen Halmen kein unveränderliches Ganzes machen läßt, und was die Leiter anbelangt, die, wie sie hier steht, ziemlich kurz und unsicher ist, so muß einer schon vorher wissen, wo er hinsteigen wolle, ehe er die Leiter ansetzt", Asmus V. Bändchen.

[40] Vgl. *Ignaz Weilner*, Gottselige Innigkeit, Regensburg 1949. S. 109f., 112; 242f.; 351f. und *Ph. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, S. 87ff.

Abschreiben, wie Sie wollen. Sie stehen in einer uralten Ausgabe seiner Werke und können wenigstens den Satz des Opitz rechtfertigen, daß die Poesie anfänglich ein Unterricht von Göttlichem gewesen sei." Sailers besondere Vorliebe für Tauler, den Seelsorger unter den Mystikern, die sich auf Wesensverwandtes gründet, ist schon aus der häufigen Zitation des Meisters in seinen „Briefe aus allen Jahrhunderten" ersichtlich. Ging es Sailer um Bereitschaft und Empfänglichkeit der Seele für die Aufnahme des Gottesgeistes und die Möglichkeit des Menschen, sich für diese Gotteinkehr der Gnadenwirklichkeit zu öffnen und bereiter zu machen, so war das ja das Kern-Anliegen Fénelons, wie es Claudius in der Vorrede zu seiner Fénelon-Übersetzung ausspricht: „Wenn nun gleich hier mit ‚Weisheit' und ‚Kunst' nichts ausgerichtet ist, und die Gabe Gottes nicht um Geld und um keine zeitliche Gesinnung verkauft wird, und der Mensch nichts nehmen kann, es werde ihm denn vom Himmel gegeben; so kann er sich doch durch eine gewisse fortgesetzte Behandlung und Richtung seiner selbst, empfänglicher machen, und der fremden Hand den Weg bereiten. Von diesem Wegbereiten und Empfänglichmachen usw. handelt der Erzbischof Fénelon in den hier übersetzten Werken."

Vielleicht liegen hier im tiefsten Anliegen der Sailerschen Gottinnigkeit, im Aufleuchten dieses Grundgedankens bei Fénelon, das Claudius empfand und in der Vorrede als Extrakt herausstellte, in dieser Gemeinsamkeit religiösen Ringens, die eigentlichen Wurzeln ihres Freundschaftsbundes, die sich ins Metaphysische einsenken. Unter diesem Aspekt rücken sich Sailer und Claudius so nahe, daß wir ihren Bund von so manchen Geniefreundschaften jener Zeit wesentlich unterscheiden müssen. Wenn ein Anonymus in seinem Nekrolog auf Sailer (in „Eos" vom 26. Mai 1832) schreibt: „Lessing und Goethe, Möser und Joh. Müller, Jakobi und Claudius, Hamann, Lavater und Stolberg traten auf und wirkten vielfach und unser Sailer schloß sich ihnen, mehreren näher befreundet, gewiß mit nicht minderer Wirkung würdig an", so begegneten sich Sailer und Claudius in dieser Reihe auf dem Gebiet einer gemütstiefen Frömmigkeit und nahmen maßgeblichen Einfluß auf die religiöse Erneuerung Deutschlands um 1800. Schöne, von Herzen kommende Worte, seiner wie eines Claudius würdig, gleichsam die Zusammenfassung und Bekräftigung des Vorausgehenden, schrieb Sailer wenige Tage nach des Boten Tod an dessen Tochter Anna Jakobi. Geben wir Sailer, dem Freund, das letzte Wort:

Landshut, den 7. Februar 1815

„Liebste Freundin!

Schon ehe Ihr Brief kam, hat mich die Hamburger Zeitung mit der Trauerpost erschreckt. Dazu kam gestern Ihre Hand und zu gleicher Zeit ein Brief von Leopold Stolbergs Frau, daß Claudius auf den Tod krank sei.

Ich traure mit Rebekka und allen Kindern und besonders mit Anna und

Ihrem lieben Mann und Kindern; denn es ist mir etwas unaussprechlich Liebes vom Herzen weggestorben. Seine Gottesfurcht, sein entschiedener Sinn für Wahrheit, Gerechtigkeit, für Christus haben wir ihn von der ersten Bekanntschaft mit seinem Geiste an ins Herz gegraben, und daraus reißt auch der Tod nicht. Die Ewigkeit wird ihm ein freundliches Willkommen gesagt haben, weil er dem Weltgeiste nie ein Kompliment machte.

Mir sind in kurzer Zeit viele liebe Männer gestorben nach Settele, Winkelhofer, Scharl, Feneberg und nun auch der ehrwürdige Laienbruder als Neujahrsprediger.[41] Im Oktober stand ich in Zürich lange am Bette der Witwe Lavater, sie wollte sterben und konnte nicht — Claudius vermochte es. Wenn die schmale Linie zwischen hierüben und drüben nicht wäre, so könnten wir mit ihm reden, als wenn wir in Wandsbeck um ihn säßen und er uns erzählte — von seiner ‚Reise nicht um die Welt',[42] sondern von der Reise in die andere Welt, die die eigentliche rechte grande tour ist. Da jene schmale Linie nur eine für den Leib ist und keine für den Christ, so werden wir es bald lernen, ohne ihn hier zu wissen, leiblich, geistlich mit ihm zu sein; ohne für die Zeit untüchtig zu werden, in der Ewigkeit mit ihm lustwandeln, weil sie denn doch unsichtbar in unser Land hineinreicht.

Heut, in der Morgenstunde war es mir wirklich, als wenn ich ihn zu seiner liebsten Anna in Salzburg hätte reden hören: ‚Weine nicht, liebes Kind; mir ist wohl in Gottes Hand; ich bin nur dem Elende gestorben; Gott lebe ich und seinen Kindern allen, also gewiß auch Dir und denen, die ich die Meinen nannte. Ich bin Dir jetzt näher als sonst; denn es hindert mich nichts mehr um Dich zu sein; was mich hinderte, ist gestorben, sonst nichts. Die Liebe stirbt nicht! Liebe Deine Kinder und erziehe sie dem Himmlischen, liebe Deinen Mann; denn Gott ist mit euch und eures Vaters Segen ewig.'

Jetzt ist noch der Verlust mit seinem Zentnergewicht zu drückend für Anna und Max, das muß geweint und getragen werden; aber sie kommt, die rechte Herzensweite, die uns nach Wandsbeck, dem irdischen hinter Hamburg, und nach dem himmlischen über den Sternen blicken läßt. Herzen reden dann mit dem liebenden Herzen der Mutter und Geister mit dem seligen Geist des Vaters.

Er hat reichlich gesäet, seine Aernte wird der Aussaat gleichen.
‚Sie haben einen guten Mann begraben, und mir war er mehr.'[43]

Gott tröste, Gott segne, Gott stärke euch, meine Geliebten, und euren S. auch."

---

[41] Anspielung auf Claudius' Schrift „Predigt eines Laienbruders zu Neujahr", 1814, Werke II, 333ff.

[42] „Urians Reise um die Welt", Werke I, 416.

[43] Vgl. „Bei dem Grabe meines Vaters", gest. am 4. 12. 1773:
ach, sie haben
einen guten Mann begraben,
und mir war er mehr." Werke I, 106 (1775).

Die ökumenische Offensive des Moskauer Patriarchats

WILHELM DE VRIES SJ

In den letzten Jahren hat die Presse sehr häufig von Begegnungen zwischen protestantischen Kirchenmännern verschiedener Länder und Vertretern des Moskauer Patriarchats berichtet. Während sich die russische Kirche bisher im wesentlichen darauf beschränkte, ihre Stellung innerhalb der Gesamtorthodoxie zu stärken, bemüht sie sich nun mit großem Eifer, mit der protestantischen Welt ins Gespräch zu kommen und mit ihr freundschaftliche Beziehungen zu knüpfen. Das ist um so erstaunlicher, als man vor nicht allzu langer Zeit noch gewöhnt war, aus dem Munde von Moskauer Hierarchen die schlimmsten Schmähungen gegen protestantische Christen zu hören. Seit einigen Jahren dagegen ist so etwas wie eine ökumenische Offensive des Moskauer Patriarchats im Gange.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Kontaktnahme mit dem Westen den russischen Kirchenmännern nur mit Genehmigung der Sowjetregierung möglich ist. Diese aber ist in keiner Weise an der Einheit der Christenheit, sondern lediglich an der Ausbreitung ihrer politischen Macht interessiert. Wie sehr die Begegnung zwischen Protestantismus und russischer Orthodoxie politisch bedingt ist, geht schon aus einer einfachen Darstellung des Ganges der Ereignisse hervor. Während des Krieges und in der unmittelbaren Nachkriegszeit bemühte man sich von beiden Seiten um Kontakt. Den Sowjets konnte dies bei ihrem Bündnis mit den Anglo-Amerikanern nur genehm sein, weil so das in England und Amerika reichlich unpopuläre Zusammengehen mit den Bolschewisten annehmbarer erscheinen konnte. Schon im September 1943 ging der anglikanische Erzbischof von York auf Einladung des neugewählten Patriarchen Sergius in die Sowjetunion und lud die Russen zu einem Gegenbesuch nach England ein. Ein Zeichen der Freundschaft war es, wenn man in London für den im Mai 1944 verstorbenen Patriarchen Sergius einen Trauergottesdienst hielt und umgekehrt in Moskau für den toten Erzbischof von Canterbury. Gleich nach Beendigung des Krieges schickte das Patriarchat eine Delegation mit dem Metropoliten Nikolaus von Krutitsy an der Spitze nach England. Der Metropolit spendete bei dieser Gelegenheit den anglikanischen Gläubigen in der Kirche in vollem Ornat den Segen.

Dann aber kam die Periode des kalten Krieges, die etwa bis zum Tode Stalins im März 1953 dauerte. Während dieser Zeit bemühten sich zwar die Protestanten weiter um Kontakt mit den Moskauer Orthodoxen. Diese hingegen zeigten sich im allgemeinen sehr spröde und zurückhaltend, ja sie gingen zu offenen und scharfen Angriffen gegen die Protestanten, besonders die Amerikas, über. Die Einladung zur ökumenischen Konferenz in Amsterdam im Jahre 1948 wurde schroff zurückgewiesen. Die Moskauer Synode vom

Juli 1948 griff in ihrem Aufruf an alle Christen der Welt den amerikanischen Protestantismus aufs schärfste an: „Aus dem Nest des Protestantismus, Amerika, hören wir Segenssprüche für einen neuen Krieg, Hymnen zur Verherrlichung der Atombombe und ähnliche Erfindungen zur Zerstörung des menschlichen Lebens."[1] Die Einladung des Erzbischofs von Canterbury an den Patriarchen von Moskau zur Teilnahme an der Lambeth-Konferenz von 1950 wurde in den Wind geschlagen. Den Höhepunkt der Entfremdung brachte die Korea-Krise. Das Zentralkomitee des Weltkirchenrates billigte auf seiner Tagung in Toronto im Juli 1950 das Eingreifen der UNO in Korea. Die Friedenskonferenz aller Kirchen und Religionen der Sowjetunion, die unter dem Vorsitz des Moskauer Patriarchen im Mai 1952 in Sakorsk tagte, nahm dagegen aufs schärfste gegen den „amerikanischen Angriff" in Korea Stellung.[2] Schon vorher, bei Gelegenheit der Sitzung des Weltfriedensrates in Berlin, im Februar 1951, sagte Metropolit Nikolaus von den Amerikanern: „Es ist eine wahre Gotteslästerung vom christlichen Standpunkt aus, daß diese Leute sich selbst Christen nennen."[3]

Mit jenen Protestanten freilich, deren Länder nicht an der Koreakrise beteiligt waren, brach Moskau die Beziehungen nicht ab. An Kirchenpräsident Niemöller erging Ende 1951 durch den Exarchen des Moskauer Patriarchen in Deutschland, Erzbischof Boris, eine Einladung nach Moskau, der dieser — auf eigene Verantwortung — im Januar 1952 entsprach. An der Friedenskonferenz in Sagorsk, im Mai des gleichen Jahres, nahmen Protestanten aus Holland, Dänemark und Österreich teil. Bald darauf erging eine Einladung aus Moskau an Bischof Otto Dibelius, der freilich nicht annahm.

Das Jahr 1953 brachte nach dem Tode Stalins eine Wende in der außenpolitischen Taktik der Sowjets. Die „Offensive des Lächelns" löste den kalten Krieg ab. Friedliche Koexistenz war nunmehr die Parole. Es ist bestimmt kein Zufall, daß mit dieser Wende zuerst zögernd, dann aber immer stärker eine wahre Flut von Besuchen und Gegenbesuchen zwischen Protestanten aller Länder und russischen Kirchenmännern einsetzte. Die Sowjets legten nunmehr großen Wert darauf, im Westen als friedlich gesinnte Ehrenmänner zu erscheinen. Dafür konnte es nur nützlich sein, wenn russische Hierarchen in den Ländern des Westens mit allen Ehren aufgenommen wurden und wenn umgekehrt Protestanten des Westens nach Moskau pilgerten und mit Bewunderung für die russische Kirche erfüllt in die Heimat zurückkehrten. Eine Erhöhung des Prestiges der Moskauer Kirche mußte auch für die sie weitgehend stützende Sowjetregierung als Gewinn betrachtet werden.

Schon im Oktober 1953 ging der anglikanische Kanonikus Stockwood nach Moskau, um dem Patriarchen die Grüße des Erzbischofs von Canterbury zu überbringen. Der Patriarch gab ihm ein mit kostbaren Steinen geschmücktes Kreuz für den Erzbischof mit. Im Frühjahr 1954 reiste Metropolit Nikolaus

[1] Sondernummer der Moskauer Patriarchatszeitschrift (= MPZ) zur Synode vom Juli 1948, französische Ausgabe S. 31.
[2] MPZ 1954 Nr. 5 S. 23. [3] MPZ 1951 Nr. 3 S. 16.

von Krutitsy, der Leiter des Außenamtes der Moskauer Kirche, nach Ost-Berlin und lud dort die evangelische Kirche Deutschlands ein, alsbald Vertreter nach Sowjetrußland zu entsenden. Daraufhin reiste im Juni 1954 eine evangelische Delegation, freilich nicht amtlichen Charakters, nach Moskau, an deren Spitze der Präsident der Generalsynode der EKiD, Dr. Gustav Heinemann, stand. Es waren auch Vertreter aus der DDR dabei. Von diesem Besuch sollte dann der Anstoß zur Intensivierung der Kontaktnahme zwischen der protestantischen Welt und der Moskauer Kirche ausgehen. Heinemann berichtete in Evanston von seinen Eindrücken in Moskau. Im Zusammenhang damit erließ der Ökumenische Kongreß einen Aufruf zu gegenseitigen Besuchen der Kirchen zum Ziel der Versöhnung unter den Völkern. Noch im November des Jahres 1954 folgte eine Gruppe von anglikanischen Geistlichen einer Einladung des Moskauer Patriarchen. Im Novemberheft der Moskauer Patriarchatszeitschrift erschien (47ff.) ein Aufsatz aus der Feder eines Dozenten der Theologischen Akademie von Sagorsk, A. Ivanov, über die Geschichte der Beziehungen zwischen der anglikanischen und der orthodoxen Kirche, der der Hoffnung auf eine weitere Annäherung zwischen Anglikanern und Orthodoxen Ausdruck gab.

Einen ersten Höhepunkt erreichten die Begegnungen zwischen Ost und West in der Reise des Metropoliten Nikolaus von Krutitsy in die Bundesrepublik im März/April 1955. In seiner Begleitung fanden sich unter andern zwei Theologieprofessoren. Die orthodoxen russischen Gäste wurden im Rheinland sehr herzlich empfangen und konnten in der evangelischen Hochschule von Wuppertal und anderswo Vorträge über das Wesen der Orthodoxie halten. Der Metropolit wurde sogar vom Bundespräsidenten Heuss empfangen. Die Einladung war von der Brudergemeinde der rheinischen Pastoren ergangen, der etwa ein Viertel der evangelischen Geistlichen des Rheinlandes angehören. Es wurde sogar ein Austausch von Theologiestudenten und von theologischer Literatur zwischen der rheinischen evangelischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat vereinbart. — Im Juni 1955 weilten wiederum Vertreter der anglikanischen Kirche in Rußland, die nachher sehr positiv über die „friedliche Koexistenz" zwischen Staat und Kirche dort berichteten. Im gleichen Monat ging auf Einladung des Patriarchen eine Abordnung des niederländischen ökumenischen Kirchenrats in die Sowjetunion, die die Lage der russischen Kirche mit ziemlich kritischen Augen betrachtete. Im folgenden Monat besuchte eine zahlreiche russische Delegation Großbritannien. An ihrer Spitze stand der Metropolit Pitirim von Minsk und Weißrußland, und es gehörten ihr auch Vertreter der lutherischen Kirche Estlands und Lettlands sowie der Baptisten an. Man führte theologische Gespräche über die Möglichkeit einer Vereinigung zwischen Anglikanern und Orthodoxen und beschloß, diese Gespräche im Juli 1956 in Sagorsk fortzusetzen. Die Abordnung wurde in London im Lambace Palace, der Wohnung des Erzbischofs von Canterbury, untergebracht, wo auch ein Empfang stattfand, an dem zahlreiche Parlamentsmitglieder, Gelehrte und

sonstige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens teilnahmen.[4] Im August ging wieder eine deutsche Delegation nach Sowjetrußland, deren prominenteste Mitglieder der inzwischen verstorbene Präses Heinrich Held und Präses Ernst Wilm waren.[5] Ende 1955 ließ sich der frühere Exarch des Patriarchen in Deutschland, Erzbischof Boris, von Presbyterianern und Methodisten nach Kanada einladen. Zur gleichen Zeit weilte eine Delegation der dänischen lutherischen Kirche, geführt vom Primas Dr. Fuglsang Damgaard, in Rußland. Mit diesem Besuch wurde der Kontakt auch mit den Protestanten der nordischen Länder aufgenommen. Metropolit Nikolaus unterstrich in einer Rundfunkansprache zu Weihnachten 1955 die Bedeutung dieser Tatsache.

Das Jahr 1956 war ausgezeichnet durch eine wahre Hochflut von Besuchen und Gegenbesuchen, die dann aber nach den bekannten Ereignissen in Ungarn plötzlich abebbte. Es begann mit einem freilich gescheiterten Versuch des Metropoliten Nikolaus, mit der norwegischen Kirchenleitung in Kontakt zu kommen. Er war im Februar 1956 in Oslo, konnte aber nicht, wie er gewünscht hätte, in der dortigen Kathedrale predigen. In ganz großem Stil vollzog sich der amerikanische Besuch in Moskau im März des Jahres. Es waren nicht irgendwelche protestantische Kirchenmänner, die sich da wie schon so oft nach Rußland aufmachten, sondern führende Persönlichkeiten des Nationalrates der amerikanischen protestantischen Kirchen, einer Organisation, der 30 Kirchen mit insgesamt 35800000 Gläubigen angehören. An der Spitze der Delegation stand Dr. Eugen Carson Blake, der Präsident des Nationalrates. Die Amerikaner schauten sich die Dinge in Rußland sehr sachlich und nüchtern an und diskutierten sehr offenherzig mit den Russen, insbesondere über die Freiheit der Kirche, ihre Mission zu erfüllen, und über die dornige Frage der Friedenspropaganda. — Im April gingen sechs leitende Männer der schwedischen Baptisten in die Sowjetunion. Im Juni fand der Gegenbesuch der Russen in Amerika statt, unter Führung des Metropoliten Nikolaus. Auch ein armenischer Bischof und Vertreter der Lutheraner und Baptisten der Sowjetunion waren dabei.[6] Dr. Eugen Blake äußerte sich nachher recht zurückhaltend über das Ergebnis dieser Begegnung: Es seien zwar Fortschritte im gegenseitigen Verstehen gemacht worden, aber es seien doch noch große Meinungsverschiedenheiten geblieben. Der Besuch sei nur ein Anfang gewesen, und man hoffe, daß ihm noch viele andere folgen möchten. — Zur selben Zeit hielten in Deutschland auf Einladung des Präses Dr. Heinrich Held russische Theologieprofessoren theologische Vorträge. Prof. L. Parijskij sprach unter anderm im Auditorium Maximum der Bonner Universität vor tausend Zuhörern über die Lage der Kirche in der Sowjetunion. In Dortmund redete er im Haus der sozialistischen Akademie. Zum

[4] Vgl. über diesen Besuch MPZ 1955 Nr. 9 S. 70—78.
[5] MPZ 1955 Nr. 9 S. 7; Nr. 10 S. 72—80.
[6] Über den russisch-amerikanischen Besuchsaustausch siehe den ausführlichen Bericht in: Jstina (Paris) 1956, Nr. 4, 341—391.

Empfang waren auch Vertreter der sozialistischen Stadtregierung erschienen.[7] Die Juli 1955 zwischen Anglikanern und orthodoxen Russen bereits vereinbarte Fortsetzung der theologischen Gespräche fand in der Tat genau ein Jahr später in Moskau statt. Das Haupt der anglikanischen Abordnung war der Erzbischof von York, Dr. A. M. Ramsey. Die gesamte Delegation wohnte in vollem Ornat in Sagorsk einer orthodoxen Liturgie bei, und der anglikanische Erzbischof spendete 20000 russischen Gläubigen seinen Segen. Im August 1956 machte eine Delegation der Vereinigten Kirchen Kanadas dem Patriarchen ihre Aufwartung. Im September kam dann der lutherische Bischof von Island, Asmundur Gudmundsson.

Die Ungarn-Krise brachte eine plötzliche Unterbrechung in der Kette der Begegnungen zwischen Protestanten und Orthodoxen. Protestantische Kirchenführer glaubten ihre guten Beziehungen mit dem Moskauer Patriarchen zugunsten des gepeinigten ungarischen Volkes ausnützen zu können. Der Nationalrat der amerikanischen protestantischen Kirchen, die deutschen Präsides Held und Wilm und die dänischen lutherischen Bischöfe Fuglsang-Damgaard und Jensen richteten an den Patriarchen Alexius die Bitte, bei der Sowjetregierung für die Ungarn zu intervenieren. Die Antwort muß für sie eine schwere Enttäuschung gewesen sein. Es mögen ihnen die Augen aufgegangen sein über die wahre Bedeutung oder vielmehr Bedeutungslosigkeit der Moskauer Hierarchen. Alexius antwortete, er könne die merkwürdige Bitte seiner „lieben Brüder in Christus" nur in der Annahme begreifen, daß sie sich durch falsche Nachrichten hätten täuschen lassen. Gemäß der Erklärung der Sowjetregierung vor der 11. Vollversammlung der Vereinten Nationen „entbehre die Nachricht, daß die Sowjetunion jemanden unmenschlich behandelt habe, jeder Grundlage".[8]

Die Wirkung dieser Enttäuschung blieb nicht aus. Die dänischen lutherischen Bischöfe beschlossen, die vorgesehene Einladung russischer Hierarchen nach Dänemark auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Die für das Frühjahr 1957 vorgesehene Reise deutscher evangelischer Theologen nach Moskau fand nicht statt. Der britische Rat der Kirchen billigte auf seiner Frühjahrstagung in London die Warnung seiner Jugendabteilung vor einer Teilnahme am Jugend-Festival in Moskau. Es ging freilich doch eine Gruppe von britischen Jugendlichen zum Festival. Aber die britische Presse nahm gegen diese Reise Stellung und betonte, daß sich diese jungen Leute auf eigene Faust, ohne jeden offiziellen Auftrag auf den Weg nach Moskau gemacht hätten.[9] Unter den 30000 Teilnehmern des Festivals befanden sich 600 Christen aus Frankreich, Italien, Deutschland, England, Polen, Skandinavien und USA. Sie wohnten in Sagorsk einem orthodoxen Gottesdienst bei und konnten mit den zahlreich zum Fest erschienenen orthodoxen Theologiestudenten und Geistlichen Kontakt nehmen. Der Patriarch empfing sie, und der Metro-

[7] MPZ 1956 Nr. 8 S. 66/67.
[8] Vgl. Service oecuménique de presse et d'information (=SOEPI) 11-1-1957.
[9] Vgl. z. B. The Birmingham Post 16-7-1957.

polit Nikolaus hielt ihnen eine politische Brandrede. Das war unseres Wissens bislang die einzige Begegnung zwischen westlichen Christen und russischen Orthodoxen im laufenden Jahr. Der Unterschied zum Vorjahr springt in die Augen. Im übrigen beschränkte sich der Kontakt auf die schon seit langem üblichen Begrüßungstelegramme bei Gelegenheit der christlichen Hauptfeste.[10] Der anglikanische Erzbischof schickte allerdings, wie üblich, zur Überbringung seiner Glückwünsche eigens einen Geistlichen, Dr. W. Sidney Scott, nach Moskau.[11] Man wird abwarten müssen, ob die Wirkung des durch die Ungarn-Affaire hervorgerufenen Schocks bei den Protestanten des Westens weiter anhält oder nicht.

Diesem Überblick über die Besuche und Gegenbesuche zwischen Protestanten und russischen Orthodoxen sei noch ein Wort über die Entwicklung in der Haltung des Moskauer Patriarchats zur Ökumenischen Bewegung beigefügt. Auch diese Haltung ist lediglich eine Funktion der jeweiligen politischen Stellungnahme der Sowjets. Zur Zeit des kalten Krieges lehnte die Moskauer Kirche die Ökumenische Bewegung als eine profane und zudem noch an die Politik der Anglo-Amerikaner gebundene Organisation entschieden ab. Die Moskauer Synode von 1948 warf den Protestanten „stolze Verachtung der Institutionen der Apostel und Kirchenväter" vor. Die politischen und sozialen Bemühungen der Ökumenischen Bewegung sind für diese Synode ein Nachgeben gegenüber der Versuchung Satans, die Christus in der Wüste zurückwies. Aus grundsätzlichen Erwägungen heraus wird deshalb die Teilnahme am Amsterdamer Kongreß abgelehnt.[12] Nach dem Kongreß schrieb der Erzpriester G. Rasumovskij in der Moskauer Zeitschrift einen wütenden Artikel gegen die Ökumenische Bewegung, die er in Grund und Boden verdammt.[13]

Von 1954 an beginnt sich jedoch die Haltung des russischen Patriarchats gegenüber den ökumenischen Bestrebungen langsam zu wandeln, offenbar infolge der neuen Taktik in der sowjetischen Außenpolitik. A. Vedernikov stellt in einem „Zwischen Furcht und Hoffnung" betitelten Aufsatz in der Patriarchatszeitschrift fest, die Orthodoxen müßten die Ökumenische Bewegung genau beobachten und ihren Beitrag dazu leisten.[14] Einige Monate später veröffentlichte die gleiche Zeitschrift einen Brief des Moskauer Patriarchen an seinen Amtsbruder in Konstantinopel vom 16. August 1954, in dem Alexius zwar die Anregung Konstantinopels, Vertreter nach Evanston zu schicken, ablehnt, sich aber doch geneigt zeigt, mit Vertretern des Ökumenischen Patriarchats über die Frage der Stellungnahme der orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Bewegung zu verhandeln.[15] Nach Evanston ergriff

[10] Vgl. z. B. MPZ 1957 Nr. 2 S. 4ff. und Nr. 6 S. 8.
[11] MPZ 1957 Nr. 5 S. 14.
[12] Sondernummer der MPZ zur Synode von 1948, französische Ausgabe S. 29/30.
[13] MPZ 1949 Nr. 5 S. 47—70.
[14] MPZ 1954 Nr. 8 S. 53.
[15] MPZ 1954 Nr. 11 S. 4—5.

der Weltkirchenrat die Initiative, um mit Moskau ins Gespräch zu kommen. Er sandte dem Moskauer Patriarchen am 8. Oktober 1954 den Aufruf Evanstons zum Thema „Internationale Angelegenheiten". Nikolaus von Krutitsy antwortete darauf im Namen des Patriarchen und der heiligen Synode am 21. Februar 1955, dankte für die Zusendung der Dokumente und versicherte, daß sich die russische Kirche auch weiterhin lebhaft für die Arbeiten des Weltkirchenrates interessieren werde.[16] Am 5. August 1955 antwortete der Weltkirchenrat auf den Brief des Metropoliten.[17] Dieses Schreiben drückt den Wunsch aus, auch die russische Kirche möge sich an der Ökumenischen Bewegung beteiligen. Hierauf antwortete Metropolit Nikolaus als Chef des Außenamtes der russischen Kirche am 30. Dezember 1955, seine Kirche bemühe sich durch brieflichen Verkehr und gegenseitige Besuche den Kontakt mit den andern Christen zu fördern. Im übrigen rührt er in diesem Schreiben wie üblich die Trommel der Friedenspropaganda.[18]

Das Jahr 1956 brachte eine weitere Annäherung zwischen Moskau und der Ökumenischen Bewegung. Metropolit Nikolaus erklärte in Amerika, das Moskauer Patriarchat sei bereit, seine im Jahre 1948 festgelegte negative Haltung gegenüber dieser Bewegung einer Revision zu unterziehen. Bei Gelegenheit der Tagung des Zentralkomitees des Weltkirchenrates im Juli—August 1956 in Galyatetö (Ungarn) nahm man mit Genugtuung von dieser Bereitschaft Kenntnis und billigte die Entsendung einer Delegation nach Paris, die dort über eine eventuelle Aufnahme der Moskauer Kirche in den Weltkirchenrat verhandeln sollte. Einer der führenden Männer dieser Organisation, Dr. Franklin Clark Fry, hatte mit Nikolaus von Krutitsy in Moskau und in Amerika verhandelt. Beide Kirchenmänner hatten eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, des Inhalts, daß im Januar 1957 an einem geeigneten Ort, etwa in Paris, eine Zusammenkunft von Vertretern des Weltkirchenrates und der russischen Kirche stattfinden solle zur weiteren Aussprache über die Ökumenische Bewegung.[19] In der Tat wurde diese Konferenz jedoch auf Antrag des Moskauer Patriarchats auf unbestimmte Zeit verschoben. Auch das ist ohne Zweifel eine Folge der Ungarn-Ereignisse.

Diese kurze Darstellung des tatsächlichen Verlaufs der West-Ost-Kontakte im kirchlichen Raum zeigt schon zur Genüge, wie sehr diese ganze Entwicklung politisch bedingt ist. Es liegt auf der Hand, daß diese Begegnungen von den Sowjets gewollt sind und von ihnen für ihre politischen Ziele ausgenützt werden. Worum es der sowjetischen Außenpolitik im Augenblick geht, das hat uns Chruschtschow auf dem 20. Parteikongreß im Februar 1956 sehr

[16] Den Text des Briefes s. MPZ 1955 Nr. 2 S. 42ff.

[17] Siehe den Text des Schreibens, das an erster Stelle von Bischof Dibelius unterzeichnet ist, in: World Council of Churches, Minutes and Reports of the Eighth Meeting of the Central Committee, Davos (Grisons) Switzerland, August 2-8, 1955, S. 137—139.

[18] Siehe den Text in: The Ecumenical Review, April 1956 S. 325—327.

[19] Siehe den Text der Erklärung in: World Council of Churches, Minutes and Reports of the Ninth Meeting of the Central Committee, Galyatetö Hungary, July 28—August 5, 1956, S. 58.

klar gesagt: „Man muß sich bemühen, das gegenseitige Vertrauen zu erwerben ... und auch um Kontakt und Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Kultur und Wissenschaft."[20] Wie sehr die Sowjetregierung an den Besuchen der Protestanten aus dem Westen interessiert ist, zeigt schon die Tatsache, daß sie selbst für die Bekanntmachung dieser Ereignisse sorgt. Isvestija und Pravda und die TASS-Agentur berichten darüber. So erschien z. B. über den Beschluß des Zentralkomitees des Weltkirchenrates, die Gespräche mit dem Moskauer Patriarchat fortzusetzen am 7. August 1956 in Isvestija ein sehr wohlwollender Kommentar. Von dem Besuch der amerikanischen Protestanten im März 1956 und von dem der anglikanischen Delegation im Juli wurde ein Film gedreht, der dann in allen Kinos der Sowjetunion lief. Ja das Sowjet-Außenministerium führte solche Filme sogar den auswärtigen Diplomaten in Moskau vor.

Die Moskauer Hierarchen sind sich bei ihren Begegnungen mit den westlichen Protestanten ihrer Aufgabe, nämlich Sympathie für ihre Auftraggeber, die Sowjets, zu wecken, sehr wohl bewußt. Der Metropolit Nikolaus sprach sich z. B. am 26. Mai 1954 vor einem Vertreter der Ost-CDU über den Sinn der Besuche aus: Sie sollen der Beseitigung des Vorurteils dienen, daß die russische orthodoxe Kirche oder überhaupt die Kirchen in den Volksdemokratien nicht frei seien. — Es soll also der Westen zum Glauben gebracht werden, daß ein kommunistisches Regime durchaus die Religionsfreiheit achte. Bei seinem Besuch in Deutschland im Frühjahr 1955 versicherte der Metropolit, er sei von der Trennung zwischen Kirche und Staat und zwischen Schule und Kirche, wie sie in der Sowjetunion besteht, durchaus befriedigt. Bei jeder Gelegenheit schilderten die russischen Kirchenmänner das blühende Leben der Kirche im Sowjetstaate, das sich in vollster Freiheit ohne jede Einmischung der Regierung entfalten könne. In diesem Sinne sprach z. B. der Leningrader Theologieprofessor L. N. Parijskij in Bonn und anderswo. Er betonte auch, daß die Kirche den sozialistischen Staat anerkenne, „weil er das Volk glücklicher mache".[21] Bisweilen versteigen sich die Vertreter der russischen Kirche also sogar zu direkter Propaganda für das soziale System ihres Landes. Diese Tendenz tritt vor allem in ihrem Kontakt mit der Ost-CDU ganz unverhüllt zutage. Das Moskauer Patriarchat richtete an den Parteikongreß, der im September 1956 in Weimar tagte, eine Botschaft mit der frommen Ermahnung zur aktiven Mitarbeit an der sozialen Tätigkeit der kommunistischen Regierung, die der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit und der Freiheit diene. Die CDU müsse mit Begeisterung der Sache des Friedens und des sozialen Fortschritts in der DDR dienen.[22]

Die protestantischen Besucher der Sowjetunion machten sich nicht selten, gewiß ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, den Zielen der sowjetischen Propaganda dienstbar. Manche haben freilich nach ihrer Rückkehr auch

[20] Pravda 15-2-1956, S. 4.
[21] Vgl. das Organ der Ost-CDU: Neue Zeit, 21-6-1956.
[22] MPZ 1956 Nr. 10 S. 32.

Dinge gesagt, die bestimmt nicht den Wünschen der Sowjets entsprachen. Am unkritischsten zeigten sich — das müssen wir zu unserm Bedauern feststellen — manche deutsche Protestanten. Schon Niemöller berichtete nach seinem Besuch in Moskau im Januar 1952 in sehr positivem Sinne über die Freiheit, die er dort fand. Die russische Kirche sei in keiner Weise mit den „deutschen Christen" der Hitlerzeit vergleichbar. Es gehe ihr um die christliche Gemeinde und nicht um bolschewistische Propaganda. — Über die Reise der deutschen evangelischen Christen nach Sowjetrußland im Juni 1954 berichtete Hildegard Schäder in „Kirche in der Zeit"[23] und ebenso Herbert Mochalski in „Stimme der Gemeinde".[24] Beide geben ein sehr günstiges Bild über das innere Leben der russischen Kirche und über ihr Verhältnis zum Sowjetstaat. Schäder beruft sich auf Nikolaus von Krutitsy, der versicherte, die Trennung von Kirche und Staat habe die Kirche von der Einmischung des Staates in ihre inneren Angelegenheiten befreit. Mochalski sagt uns, die Kirche sei völlig selbständig. Der „Rat für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche" mische sich nicht in Dinge der Kirche ein. Der Vorsitzende dieses Rates, Herr Georg Karpov, habe ihm erklärt, es habe niemals Konflikte zwischen Kirche und Staat oder Beschwerden von seiten der Kirche gegeben. Der Rat sei nicht dazu da, „die Kirche zu unterdrücken, sondern ihr im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung Hilfestellung für die Entfaltung des kirchlichen Lebens zu leisten". Antireligiöse Museen gebe es nicht mehr. Die „Gesellschaft der Gottlosen" sei aufgelöst. Von antireligiöser Propaganda habe er nichts gemerkt. — Das geradezu gotteslästerliche Museum in der Kathedrale der Muttergottes von Kasan in Leningrad hat man den deutschen Besuchern offenbar nicht gezeigt, und sie haben anscheinend auch keinen Blick in die zeitgenössische sowjetische Literatur geworfen, die von antireligiöser Propaganda voll ist. — Ein einziger Lobeshymnus auf die Moskauer Patriarchatskirche und auch auf den materiellen Fortschritt in der Sowjetunion ist der Bericht des Theologieprofessors Kurt Aland aus Halle, der in der Berliner evangelischen Wochenzeitung „Die Kirche" veröffentlicht und bezeichnenderweise vom Union-Pressedienst der Ost-CDU übernommen wurde.[25] Der gleiche Pressedienst brachte in derselben Nummer Erklärungen Dr. Heinemanns.

Man muß feststellen, daß die Protestanten anderer Länder die Dinge in Rußland mit kritischeren Augen angeschaut haben. Die Abordnung des niederländischen ökumenischen Kirchenrates, die Juni 1955 in Moskau war, berichtete, die Kirche habe keinerlei Einfluß auf das öffentliche Leben. Vertreter der dänischen lutherischen Kirche, die Ende 1955 die Sowjetunion besuchten, urteilten: Der Staat zieht es offenbar vor, die Kirche in ihrem Bett sterben zu lassen, statt sie auf dem Schafott umzubringen. Die amerikanische Delegation von März 1956 sah sehr klar die Hauptgefahr, die der russischen

[23] August 1954, S. 157ff.
[24] 1. August 1954, Spalte 341ff. und 1. Sept. 1954, Spalte 397ff.
[25] Juli 1954, S. 20/21.

Kirche droht, nämlich ihre systematische Beschränkung auf die bloße Ausübung des Gottesdienstes. Es fiel ihr auf, daß die russischen Kirchenmänner auch in der privaten Unterhaltung unter vier Augen niemals von der Linie der sowjetischen Außenpolitik abwichen. Sie wurde sich darüber klar, daß es das eindeutige Ziel der Sowjets ist, die Kirche schließlich doch auszurotten.

Es sind jedoch nicht alle Protestanten für die Begegnung mit der russischen orthodoxen Kirche begeistert. Es haben sich vielmehr unter ihnen auch sehr kritische Stimmen erhoben, die klar die damit gegebene Gefahr sehen, und es hat auch an Kontroversen über diese Kontakte nicht gefehlt. Bischof Otto Dibelius, der 1952 von Moskau eingeladen wurde, nahm nicht an. Er begründete seine Ablehnung mit der Erklärung, er sei sicher, daß sein Besuch politisch mißbraucht werde; er wolle sich aber keiner Politik dienstbar machen lassen. Der entschiedenste Gegner der Kontakte mit der Moskauer Kirche in Deutschland dürfte wohl Propst Hans Asmussen sein, der nicht müde wird, vor den sich daraus ergebenden Gefahren zu warnen. Schon am 7. Oktober 1954 schrieb er in „Christ und Welt" einen scharfen Aufsatz gegen die Moskaureisen. Er sieht den Anstoß zu dieser ganzen Aktion in der Erklärung der Konferenz von Evanston, Christentum und Kommunismus müßten lernen, nebeneinander zu leben. Damit machte — so Asmussen — dieser Kongreß die Sowjetunion sozusagen hoffähig. Man will die evangelische Öffentlichkeit für ein Zusammenleben mit Moskau reif machen. Eine echte Annäherung an die russische orthodoxe Kirche kann aber unter den jetzigen Umständen nie und nimmer gewonnen werden. Am 6. Mai 1955 veröffentlichte Asmussen einen Artikel im „Rheinischen Merkur" unter dem Titel: „Was soll das bedeuten?" Er fragt: Warum sucht man ausgerechnet mit der Moskauer Kirche und nicht mit orthodoxen Kirchen außerhalb des kommunistischen Einflußgebietes Kontakt, wo doch das Moskauer Patriarchat mit verantwortlich ist für die Bedrückung der evangelischen Christen im Baltikum und für die Ausrottung der Unierten in der Westukraine? Im Juni 1955 schrieb der Propst einen Aufsatz über die „kirchlichen Staatsbesuche" im „Neuen Abendland". Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen hielt Asmussen im August 1956 ein Referat, in dem er eindringlich vor den Gefahren des Kontaktes mit Moskau warnte. Er sagte da: „Die Lage ist aufregend und beängstigend. Die westlichen Kirchen, in Lehre und Aufbau und Denken und Empfinden weit von der russischen unterschieden, scheinen sich mit dieser zusammenzufinden ... Rom wird von beiden Seiten isoliert, und damit vollzieht sich etwas, was dem politischen Willen einer der größten politischen Mächte (der Sowjetunion) entspricht. Das ist für alle Christen eine unerhört verantwortungsvolle Situation." Ende 1956 gab Asmussen ein Buch gegen die Begegnung zwischen Protestanten und der Moskauer Kirche heraus unter dem Titel: „Rom-Wittenberg-Moskau, zur großen Kirchenpolitik".[26] Er beklagt hier die reichlich ahnungslose Berichterstattung der

[26] Schwabenverlag Stuttgart, o. J.

„westdeutschen Moskaupilger"; die uns z. B. erzählen, wie der sowjetische Kirchenkommissar der westdeutschen Delegation sagte: „Der Herr Patriarch und ich, wir sorgen für einander" (60). Eine etwaige innerkirchliche Opposition in Sowjetrußland wird durch eine solche Berichterstattung entkräftet, was dem Kreml nur willkommen sein kann. Man muß sich doch — so Asmussen — darüber ganz klar sein, daß der russische Patriarch ein Werkzeug in der Hand des Kreml ist und daß Verhandlungen mit ihm in Wirklichkeit Verhandlungen mit der Sowjetregierung und mit der kommunistischen Partei Rußlands bedeuten (24/25). Asmussen sieht hinter den Gesprächen deutscher Protestanten mit Moskau eine politische Absicht, nämlich die, der Wiedervereinigung Deutschlands und überhaupt der politischen Annäherung zwischen West und Ost zu dienen. Was der Kreml sich von der evangelischen Kirche in Deutschland erhofft, ist, daß sie dafür sorge, daß in Westdeutschland „diejenigen Politiker kirchlich ohne Rückhalt bleiben, welche nicht ablassen, Mißtrauen gegen den Kreml zu zeigen". Damit wäre aber „für die Kirche nicht weniger als alles verloren" (71).

Asmussen steht mit seiner Gegnerschaft gegen die Begegnung mit Moskau nicht allein da. Er selbst beruft sich in seinem Buch auf „die empörten Klagen kirchlicher Personen" über die Moskaureisen (19), wenn sich auch die offizielle kirchliche Presse positiv dazu stellte. Es ist nach ihm nur eine dünne herrschende Schicht, die hinter dem Gespräch mit Moskau steht. Der Marburger Professor Dr. Ernst Benz bestätigt uns diese Auffassung in einem Artikel im „Rheinischen Merkur" vom 1. März 1957. Er betont hier vor allem, daß es nicht die oberste Leitung der EKiD ist, die als Verhandlungspartner mit der Moskauer Kirche auftritt, sondern „eine mehr oder minder private Gruppe von evangelischen Kirchenmännern, Theologen und Laien". Es handelt sich um eine verhältnismäßig kleine Gruppe, die freilich durch die Namen ihrer Prominenten wie Kirchenpräsident Niemöller, Präses Held und Dr. Heinemann stark in Erscheinung tritt. Diese Leute handeln aber tatsächlich nicht im Auftrag ihrer Landeskirchen. Die Gruppe steht theologisch Karl Barth nahe, und es ist für sie die gegenwärtige Lage der russischen Kirche innerhalb des Sowjetstaates geradezu „der Modellfall der christlichen Kirche", da nach ihr einerseits der Staat auf alle Ansprüche, christlich zu sein, verzichten soll und anderseits sich die Gesellschaft unvermeidlich auf eine immer radikalere Form des Sozialismus hinentwickelt. Man müsse also damit rechnen, daß auch bei uns die Kirche in dieselbe Lage kommen werde, in der sich die russische Kirche bereits befindet. Diese Anschauungen erklären nach Benz das Interesse dieser Kreise an der Moskauer Patriarchatskirche.

Auch außerhalb Deutschlands hat die Kontaktnahme mit Moskau zu Kontroversen zwischen protestantischen Kirchenmännern geführt. Der norwegische Bischof Eivind Berggrav schrieb in der Kopenhagener Zeitung „Kristeligt Dagblad": „In Sowjetrußland existiert eine der Propaganda eines gottlosen Staates vollkommen dienstbare Kirche ... Durch unsere Besuche

und unsere gottesdienstliche Gemeinschaft mit einer solchen Kirche ... bewegen wir uns am Rande des Verrats." Hiergegen nahm der dänische Primas Bischof Fuglsang-Damgaard, der ja selbst nach Moskau gegangen war, Stellung. Er wies darauf hin, daß er sich vor Annahme der Einladung mit dem Weltkirchenrat und auch mit dem Lutherischen Weltbund ins Einvernehmen gesetzt habe, die beide sein Vorhaben gebilligt hätten. Bischof Berggrav antwortete hierauf mit dem Hinweis, daß solche Besuche in der Sowjetunion den Eindruck erwecken müßten, als ob die evangelischen Kirchen den Kompromiß der Moskauer Kirche mit dem gottlosen Staat billigten. Das russische Patriarchat sei in Gefahr, seine Verantwortung für den Nächsten, wie sie das Evangelium predigt, zu verleugnen. Die gegenseitigen Besuche erwecken nach Berggrav sowohl in der Sowjetunion wie in den evangelischen Kirchen einen falschen Eindruck, zumal da vieles, was bei Gelegenheit der Begegnung verhandelt werde, geheimgehalten wird. Er schließt seine Ausführungen mit der Feststellung: „Wir haben nicht das Recht, aus christlichem Wohlwollen die Wahrheit sich selbst zu überlassen. Ohne Wahrheit kann Wohlwollen nur zu leicht zu wirklichkeitsfremder Sentimentalität ausarten."[27]

Bischof Fuglsang-Damgaard selbst erklärte unter dem Eindruck der Ungarn-Ereignisse in einem Interview, es sei nunmehr unmenschlich schwierig, noch Kontakt mit der Welt jenseits des Eisernen Vorhangs aufrecht zu erhalten. Er vertrat aber doch noch die Auffassung, die russische Kirche sei nicht so stark mit dem gottlosen Regime verbunden, daß eine Begegnung mit ihr völlig sinnlos wäre. — Selbst nach der Ungarn-Affaire verteidigte der Bonner Theologieprofessor Helmuth Gollwitzer in der Zeitschrift „Evangelische Verantwortung" die West-Ost-Kontakte unter den Kirchen. Wenn der Patriarch auch unter Druck politische Erklärungen abgebe, so seien dadurch doch die orthodoxe Lehre und der orthodoxe Kult nicht berührt.[28]

Gegen den Anschluß britischer Jugendlicher an die Abordnung christlicher Jugend zum Festival von Moskau nahm der anglikanische Bischof von Willesden, George Ingle, in einem Brief an die „Church Times" vom 5. April 1957 Stellung. Das einzige Ziel der Festlichkeiten könne die Verbreitung des Kommunismus sein. Es sei an sich wünschenswert, daß junge britische Christen mit jungen russischen Christen zusammenträfen. Aber wenn das im Rahmen eines von Kommunisten organisierten Festivals geschehe, dann könne das nur mit schwerster Gefahr verbunden sein. Eine solche Begegnung wäre nur dann sinnvoll, wenn sie an einem Ort geschehen könnte, wo die kommunistische Propaganda nicht hinreiche.

Wir fragen uns zum Schluß, ob nicht vielleicht doch die Begegnung zwischen den Protestanten des Westens und der orthodoxen russischen Kirche irgendwie positive Resultate gezeitigt hat. Haben wir durch diese Besuche nicht vielleicht doch eine bessere Kenntnis der Moskauer Kirche gewonnen?

[27] Vgl. SOEPI 2-11-1956.
[28] SOEPI 17-5-1957.

Ein Kenner der orthodoxen Kirchen aus dem altkatholischen Lager, B. Spuler, schreibt zu dieser Frage: Was die Berichte der Moskaureisenden geben, „ist freilich in vielem das amtliche Bild. Die Interna der Verwaltung und des Gemeindelebens, das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu seiner Kirche sowie das Kräftespiel im Verhältnis von Kirche und Staat bleiben in vielen Punkten weiterhin hinter einem Schleier verborgen".[29] Die Besucher haben in Rußland das gesehen, was man ihnen gezeigt hat. Die Statistiken, die sie uns mitteilen, haben sie auf Treu und Glauben von den russischen Hierarchen angenommen. Eine wirklich offene Aussprache über die wahre Lage war kaum möglich, da, wie amerikanische Protestanten ausdrücklich bezeugen, die russischen Kirchenmänner auch im privaten Gespräch nie von der ihnen durch ihre sowjetischen Herren vorgeschriebenen Linie abwichen. So ist das positive Resultat der Begegnungen äußerst dürftig. Dagegen wiegen die negativen Folgen erheblich schwerer. Die gegenseitigen Besuche haben das Prestige der Sowjets im Westen gestärkt und in Rußland selbst den Eindruck erweckt, daß der Westen die dem Kreml ergebene offizielle Kirchenleitung stütze, daß also eine etwaige Opposition gegen die Kirchenregierung bei der Geistlichkeit und im Volk im Westen keine Sympathie und Unterstützung finde.

Paul Gauguin: Der verlorene Kontinent

HERBERT SCHADE SJ

Den abendländischen Menschen hat eine merkwürdige Unruhe befallen: Er möchte heraus aus seinem überkommenen Raum in eine größere, umfassendere Welt. Die Gründe, die ihn zu diesem Aufbruch bewegen, sind verschiedenartig und vieldeutig: Zunächst leidet der moderne Mensch darunter, daß seine Kultur zu sehr der Zivilisation verfallen ist. Das ist verständlich. Dann aber hält er oft das klassische Menschenbild für rationalistisch. Das ist fragwürdig. Schließlich erklärt er hier und da sogar seine angestammte Religion — das Christentum — für abgegriffen und fassadenhaft. Das ist ein z. T. verständlicher Irrtum. Die schon zum Gemeinplatz gewordene Bezeichnung „bürgerlich", die man jeder Überlieferung zuteil werden läßt, verleiht zwar allem Fremden und Neuen eine ungewöhnliche Anziehungskraft, trübt aber auch den Blick für die echten Werte der Vergangenheit. Der moderne Mensch will das „untergehende" Abendland verlassen und in fremde Konti-

[29] Internationale Kirchliche Zeitschrift 1956 Nr. 4 S. 228.

nente auswandern. So bemüht er sich, verlorene Welten am Rand von Raum und Zeit zu entdecken: Die Exotik der Primitiven, die Kulturen der Urzeit, die Urbilder auf dem Grund der Seele. Aber wie will er diese Welten begreifen, wenn er die große Form seiner Väter, die Werte des eigenen Ursprungs und die heiligen Bilder der Heimat nicht mehr kennt? Es gilt, die geistigen Ursachen dieser Unruhe zu sehen, damit nicht mit dem Alten der Wert verlorengehe und mit dem Neuen Nichtigkeiten erworben werden.

Als Typus für diese Unruhe des modernen Menschen und seinen Ausbruch aus der Tradition kann das Schicksal und Werk des französischen Malers Paul Gauguin gelten. Auch ihm ist die Heimat — das alte Frankreich — zu gewöhnlich und eng geworden. Den Wert des griechischen Menschenbildes hat er angezweifelt. Vieles an der Kirche hat der Künstler für spitzfindig, sentimental und heuchlerisch erklärt. Unter großen Katastrophen erfolgte sein Auszug aus der alten Welt nach Tahiti. Dort aber erkennt Gauguin im Angesicht des Todes die geistigen Ursachen seines Aufbruchs und malt wie ein Testament das Bild, dem er die Fragen einer klassischen Philosophie zum Titel gibt: „Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?" Die Grenzen der gutbürgerlichen Existenz hat der Maler erfahren und die Unzulänglichkeit jeder menschlichen Beziehung wurde ihm zur Gewißheit. Die fremden Länder haben ihm das, was er suchte, nicht gebracht: Erfolg, Geld und Glück. Sein großes und in vieler Hinsicht fragwürdiges Abenteuer aber hat der alten Welt eine neue Malerei geschenkt, Farben und Formen, die einen verlorenen Kontinent sichtbar werden lassen, den Traum vom Paradies. So gehört Gauguin zu den großen Künstlern an der Schwelle unseres Jahrhunderts, die der Malerei einen neuen Sinn gaben. „Altes, Erhabenes, Religiöses ..." wollte er darstellen, „das verschleierte Bild des unergründlichen Rätsels."[1] Ja man hat gesagt, daß er „auf seiner Suche nach dem Mythischen wirklich die Ausdrucksmittel erarbeitete, mit denen dann Maurice Denis und Sérusier eine neue religiöse Kunst begründen konnten, die französische ‚Art Sacré'. Dieses Fluidum aus ehrlicher Verzweiflung am Mythoslosen und aus Schwarmgeisterei machte das ganze geistige Klima, das Gauguin in Pont-Aven verbreitete, ekstatisch, religionsbereit. Verkade wurde davon so betroffen, daß er ins Kloster ging, und Sérusier machte sich wie ein Apostelјünger nach Paris auf, um die frohe Botschaft von der wiedergefundenen Möglichkeit zu heiligen Bildern zu verbreiten. An der Schwelle des französischen Neukatholizismus steht auch Gauguin."[2]

Ererbte Unruhe

Es gilt den Menschen zu begreifen, ehe man über ihn urteilt. Ein solches Begreifen aber beginnt beim Erfassen seiner Herkunft; denn schon der Ursprung legt oft den Grund zu einem späteren Schicksal. Das trifft in beson-

[1] *Werner Haftmann,* Malerei im 20. Jahrhundert. München 1954, Prestel, S. 36.
[2] Ebd. S. 39.

derem Maß für Paul Gauguin zu. Der Maler wurde am 7. Juni 1848 in Paris geboren, aber er selbst erklärt, „ich stamme von den Borgias aus Aragonien, aber ich bin auch ein Wilder".[3] Tatsächlich lassen sich diese beiden Linien seiner Herkunft in seiner Ahnenreihe wahrscheinlich machen. Seine Großmutter Flora Tristá stammte aus der Familie de Moscoso, die mit den Borgia von Aragon verwandt waren. Die Borgia von Aragon stellten mehrere Vizekönige von Peru, und es ist nicht unmöglich, daß sich auch indianische Elemente mit dem Borgiablut vermischt haben. Greifbarer als die gelegentlichen Hinweise auf die Inkas in seiner Ahnenreihe sind die Eindrücke des kleinen Paul in Lima selbst. Nach den Ereignissen des Revolutionsjahres 1848 nämlich faßte der Vater Clovis Gauguin — ein politischer Leitartikler — den Plan, in Lima eine Zeitung zu gründen, starb aber 1851 auf dem Weg dahin. Trotzdem nahm der Rest der Familie Wohnung in der Hauptstadt Perus bei einem Onkel Don Pio de Tristan de Moscoso. In dieser Stadt Lima lebte das Kind bis zur Rückkehr der Familie nach Paris im Jahr 1855. Den rassischen Gegensätzen des Landes entsprachen die sozialen Unterschiede: Größtes Elend und ungeheurer Reichtum wohnten dicht beieinander. Ein chinesischer Diener plättete im Hause des vermögenden Onkels die Wäsche, während ein kleines Negermädchen Paul und seiner Schwester einen Teppich in die Kirche vorantrug, um ihn vor den Kindern auszubreiten, sobald sie sich zum Gebet niederlassen wollten. Die Hautfarben der Neger, Indianer, Chinesen und Weißen, dazu die verschiedenartigsten Kostüme, boten ein exotisches Bild und müssen sich tief in die junge Seele eingeprägt haben. Die Landschaft, die Erdbeben und die in der Springflut des Meeres tanzenden Schiffe hat der Künstler nie vergessen. Eigenartige Erlebnisse vertieften diese Eindrücke. Über ein solches Kindheitsabenteuer berichtet Gauguin: „In der Zeit war in Lima, diesem köstlichen Lande, in dem es niemals regnet, das Dach eine Terrasse und die Besitzer mit Wahnsinn besteuert; heißt, daß sich auf der Terrasse ein an einem Ring angeketteter Wahnsinniger befindet, den der Besitzer oder Mieter sehr einfach ernähren muß. Ich erinnere mich, daß eines Tages meine Schwester, das kleine Negermädchen und ich — wir schliefen in einem Zimmer, dessen offene Tür auf einen inneren Hof ging — erwachten und gerade uns gegenüber den Verrückten sehen konnten, der die Leiter herunterstieg. Der Mond erleuchtete den Hof. Keins von uns wagte, den Mund zu öffnen. Ich sah und sehe es noch, wie der Verrückte in unser Zimmer tritt, uns ansieht und alsdann ruhig wieder auf seine Terrasse kletterte."[4]

Man geht sicher nicht fehl, wenn man diese frühen Eindrücke und sein Erbe mit verantwortlich macht für seine exotische Kunst und seine tiefe Unruhe. Er selbst bekennt: „Ich habe immer diese Neigung zur Flucht gehabt,

[3] *Lawrence* und *Elisabeth Hanson,* Paul Gauguin der edle Wilde. Zürich 1955, Rascher, S. 23.

[4] *Paul Gauguin,* Vorher und Nachher. Aus dem Manuskript übertragen von Erik-Ernst Schwabach. München 1920, Kurt Wolff, S. 138/139.

denn in Orléans, im Alter von neun Jahren, fiel es mir ein, in den Bondyer Wald mit einem sandgefüllten Taschentuch zu fliehen, das ich an einem Stock über der Schulter trug. Ein Bild hatte mich verführt, das einen Reisenden mit seinem Bündel und seinem Stock über der Schulter darstellte. Obacht vor Bildern! Glücklicherweise griff mich der Schlächter unterwegs auf und führte mich in die mütterliche Behausung zurück, wobei er mich einen Schlingel schalt."[5]

Der gute Bürger

Der Künstler gilt als ein Mensch, der unfähig ist, eine bürgerliche Existenz aufzubauen. Er existiert am Rand der menschlichen Gesellschaft, weil er nicht in der Lage ist, Geld zu verdienen. Dieses Urteil oder besser Vorurteil bestätigen viele Künstlerschicksale. Allein auf Gauguin läßt sich diese Meinung nicht anwenden. Wenn er kein Geld verdiente, dann nur deshalb, weil er alle wirtschaftlichen Ziele bedingungslos seiner Malerei geopfert hat. Ja es scheint sogar, als wäre seine Neigung zur Kunst aus einem Zustand erwachsen, der gerade den gut situierten Bürger auszeichnet, dem Zustand der Langeweile oder besser, dem Zustand der Leere, des Unausgefülltseins. Dieses Unausgefülltsein und die Sehnsucht in die Fremde verriet schon der Bericht von der Flucht des Kleinen aus Orléans. Auch die Schule sollte den heranwachsenden Jungen kaum ausfüllen. Noch weniger vermochten ihm seine Arbeit an der Börse und die Familie eine letzte Sinnerfüllung zu geben.

Doch wir wollen den Ereignissen nicht vorgreifen.

Als im Jahr 1855 Gauguins Großvater in Orléans starb, zog die Mutter mit den Kindern nach Frankreich zurück. Aber weder das Erbe ihres Schwiegervaters noch die Erbschaft ihres peruanischen Onkels sollten ausreichen, die aristokratische Lebensweise von Peru in Frankreich fortzusetzen. Der kleine Paul mußte in Orléans auf die Schule. Er hielt es dort nicht lange aus. Mit 17 Jahren ging er nach Le Havre und bestieg als Steuermannslehrling ein Schiff. In den sechs Jahren, in denen er auf See fuhr und oft wieder Südamerika erreichte, wurde er allerdings nicht Offizier, sondern nur Matrose zweiter Klasse und Heizer. Sein Leben als Seemann näher zu beschreiben erübrigt sich. Die Abenteuer der Matrosen, ihre Gefahren und eine fragwürdige Liebe haben auch das Leben des jungen Gauguin bestimmt, bis er 1871 — seine Mutter war inzwischen gestorben — nach Frankreich zurückkehrte und als Dreiundzwanzigjähriger an der Börse zu arbeiten begann. Es war die Mutter, der er diesen bürgerlichen Beruf verdankte. Sie hatte ihm bei der befreundeten Familie des vermögenden Bankiers Arosa noch zu Lebzeiten eine einträgliche Stelle gesichert. Gauguin lebte nun wie ein Bürger. Vor allem machte er Geld. Eines nur schien ihm zur Vollendung seines Glükkes zu fehlen, — ein Zuhause.

Schon sehr bald bot sich für den jungen Börsenmakler die Möglichkeit,

[5] Ebd. S. 138.

eine Familie zu gründen. Im Frühjahr 1873 waren in der Pension von Madame Aubé, in der Gauguin speiste, zwei Damen abgestiegen, Marie Heegard, die Tochter eines Fabrikanten aus Kopenhagen und ihre Freundin Mette Sophie Gad. Es dauerte nicht lange, so spann sich eine innige Freundschaft an, und am 22. November 1873 wurde Mette Gad in der lutherischen Kirche der Rue Chauchat Gauguins Frau.

Damit war eine Ehe geschlossen, die in vieler Hinsicht die Not moderner Familien wiedergibt und deren Tragik das Lebensschicksal Gauguins, aber auch das seiner Frau bestimmte. Dieser Ehe schien nichts zu fehlen. Die gegenseitige Zuneigung war da, ein ausreichender und sicherer wirtschaftlicher Grund war gelegt, das Zusammenleben selbst mit fünf Kindern gesegnet.

Und doch fehlte viel, wenn nicht alles. Zunächst war ein religiöses Leben kaum vorhanden oder besser, es entbehrte jeder Tragfähigkeit. Dann waren die sozialen Auffassungen sehr verschieden. Gauguin war der „Wilde", der seine bürgerliche Stellung als belanglose Fassade auffaßte; Mette Gad dagegen war eine energische Frau, deren alleiniges Ziel es schien, die bürgerliche Existenz der Familie zu sichern. Schließlich fand kaum eine Begegnung im Geistigen statt. Gauguin betrieb seine Malerei und darüberhinaus ein extravagantes Künstlerleben, ohne Rücksicht auf seine Familie und sein überflüssiger Aufwand gefährdete selbst seine Kunst. Mette sah nur ihre bürgerlichen und wirtschaftlichen Anliegen ohne das geringste Verständnis für die Kunst ihres Mannes. Beide ignorierten also ihre sehr berechtigten gegenseitigen Ansprüche und trieben einander in eine letzte Einsamkeit. Man hat den Eindruck, wenn es Gauguin gelungen wäre, auch nur einen Bruchteil von der Umsicht, die er an der Börse gezeigt hatte, in seinem Künstlerleben anzuwenden, und Mette nur ein wenig von der Aufmerksamkeit, die sie für das Geld aufbrachte, der Kunst ihres Mannes zu schenken, dann hätte sich dieses Zusammenleben für beide fruchtbar gestalten können. Denn auch bei den größten Irrfahrten blieb die briefliche Verbindung zwischen den Eheleuten bestehen. Zu einer geistigen Begegnung kam es nie.

So waren zwar zunächst alle materiellen Voraussetzungen für eine bürgerliche Existenz gegeben, aber die Folge sollte zeigen, daß diese Voraussetzungen allein nicht genügten.

Erste Versuche

Der wohlsituierte Mann der Börse suchte einen Zeitvertreib. Er ging zum Fechten, spielte Billard, las Bücher; dann aber zündete das Beispiel seines Freundes Schuffenecker, den er 1871 kennengelernt hatte, und Gauguin begann zu malen. Zunächst besuchte man gemeinsam Gemäldegalerien und Künstlercafés. Dabei blieb wohl Gauguins großer Gönner, der Bankier Arosa, der eine eigene Gemäldesammlung besaß, nicht ohne Einfluß. Schließlich

aber war es der Impressionist Pissarro, Sohn eines portugiesischen Juden und einer Kreolin und selbst einst für den Handel bestimmt, der ihn lehrte, „kein Kaufmann zu sein".[6] Im Januar 1883 verließ Gauguin plötzlich die Börse, um sich von nun an ausschließlich der Malerei zu widmen.

Es war viel vorausgegangen, bis es zu diesem offenen Bruch im Leben Gauguins kam. Neben seiner anfänglichen Sonntagsmalerei hatte sich der Börsenmakler selbst eine Sammlung von impressionistischen Bildern angelegt, unter denen sich Werke von Monet, Cézanne, Pissarro, Renoir und Sisley befanden. 1876 war das erste Mal eine Landschaft von ihm bei der Ausstellung des Salon zugelassen. 1880 konnte er mit einer Reihe von Werken an der Impressionistenausstellung teilnehmen. 1881 erringt ein Bild Gauguins auf der sechsten Ausstellung der Impressionisten die Aufmerksamkeit des Kritikers Huysmans: Etude de nu. In diesem Bild wurde der nackte Mensch ohne die damals so oft beobachtete Heldenpose und Süßlichkeit dargestellt. Nach Huysmans hatte Gauguin die Wirklichkeit in einer Weise erfaßt, die das Werk des großen Realisten Courbet noch übertraf.

Damit war Gauguin als Künstler anerkannt. Es beginnt nun, wie er sich selbst ausdrückt, sein „Leben als Mensch".[7] Es beginnt aber auch die lange Reihe von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Katastrophen, die erst mit seinem Tod ihr Ende finden wird. Der finanzielle Erfolg, den Gauguin von der Börse her gewohnt war, blieb nämlich in der Malerei aus. Ein achtmonatiger Aufenthalt in Rouen vermochte daran nichts zu ändern. Die Übersiedlung nach Dänemark brachte ihm und seiner Familie den völligen Mißerfolg. Die Ausstellung seiner Werke wurde auf Betreiben der Kopenhagener Akademie geschlossen. 1885 verließ er mit seinem Sohn Clovis die Stadt und kehrte ohne seine Frau und die übrigen Kinder nach Paris zurück.

Man mag in den Bildern der erwähnten Jahre viele wertvolle Ansätze seiner späteren Kunst erblicken, seine eigentliche Bildvorstellung sollte sich jedoch erst nach dieser Trennung ausprägen. Denn erst durch die Trennung wurde der Maler frei für sein großes Abenteuer, für die Suche nach dem verlorenen Kontinent. Sehr bald jedoch sollte es klar werden, daß diese verlorene Welt nicht in Paris zu finden war. Ohne jede Barschaft in der Stadt angekommen, erhielten zwar der Künstler und sein kleiner Sohn bei der Frau eines Fuhrmanns armselige Unterkunft, aber die eigene Not und das Elend seines Jungen zwangen ihn, wieder zur Börse zu gehen. Allein seine Zeit dort war vorbei. Der abgerissene Anzug und die Heftigkeit seines Auftretens stießen jedermann ab. Man nahm ihn nicht mehr ernst. Um etwas Brot zu verdienen, klebte Gauguin Plakate. Der Junge kam in ein Heim. Die dänische Freundin seiner Mutter bezahlte.

Inzwischen war es 1886 zur achten und letzten großen Ausstellung der

[6] *Charles Estienne*, Gauguin. Biographisch-kritische Studie, übersetzt von Max Altorfer und Hans Feuz. Genf 1953, Albert Skira, S. 29.
[7] Ebd. S. 26.

Impressionisten in Paris gekommen, eine Ausstellung, die die Auflösung dieser Künstlergruppe zur Folge hatte. Zu sehr waren dort die verschiedenen Anschauungen und Malweisen der „programmatischen Impressionisten", „Neoimpressionisten" und der Gruppe um Gauguin wirksam geworden. Für Gauguin brachte die Ausstellung allerdings einen gewissen Erfolg: Degas war von seinen Bildern beeindruckt, der reiche Degas. Er schenkte Gauguin 250 Francs. Damit nicht genug, bot Degas seinem Malerfreund noch ein Darlehen an, das Gauguin die Möglichkeit gab, einen ersten Ausbruch in eine primitive Welt zu versuchen. Gauguin zog in die Bretagne, „um in dieser Gegend, wo noch archaische Sitten herrschen, eine Stimmung, eine Atmosphäre zu finden, die ihn alle Überzivilisation vergessen lassen sollte".[8] Pont-Aven heißt der Ort, der eine Reihe von Künstlern zu einer Schule zusammenfaßt. Emil Bernard gehörte dazu und später auch Serusier. Man lebte billig und malte eine herbe Landschaft und ihre einfachen Menschen, solange der Sommer währte. Im November kehrte Gauguin nach Paris zurück. Seine Arbeiten finden in der Stadt manche Anerkennung, aber keine Käufer. So wuchs sein Elend und trieb ihn weiter in eine neue Welt. Im April 1887 schiffte sich der Künstler mit seinem Freund Laval nach Panama ein. Ein Brief hatte seine Frau aus Dänemark an den Hafen gerufen. In diesem Brief heißt es, „ich werde immer unter der Abwesenheit meiner Familie leiden".[9]

Panama brauchte Arbeiter, Menschen, die in der glühenden Sonnenhitze an einem Kanal bauten und sich nachts von Moskitos zerstechen ließen. Maler waren nicht gefragt. Mindestens solche nicht, wie Gauguin es war. Laval gelang es, mit billigen Portraits ein wenig Geld zu verdienen. Gauguin wurde Erdarbeiter am Panamakanal, bis das Geld für die Überfahrt nach Martinique reichte. „Dies (Martinique) ist ein Paradies nach Panama. Die Neger und Negerinnen singen ihre kreolischen Lieder und plaudern tagein, tagaus. Nichts Monotones gibt es hier, das Leben ist bunt und vielgestaltig," berichtet er selbst.[10] Allerdings dauerte dieser paradiesische Zustand dort nur solange an, wie die Sonne schien. Kam aber der Regen, so boten die Blätterdächer der armseligen Hütten keinen Schutz mehr. Die Nässe brachte das Fieber, die Malaria. In der Krankheit machte Laval einen Selbstmordversuch. Gauguin mußte ihm die Pistole aus der Hand reißen. Unter diesen Umständen war an ein Bleiben nicht zu denken. Gauguin schaffte Laval ins Spital und bestieg selbst als Matrose ein Segelschiff, das ihn nach Frankreich zurückbrachte.

Seine Bilder hatten in dieser Zeit gewonnen. Ihre Farben waren glühender und ihre Gestalten lebendiger geworden. Aber Paris bot dem Maler keine offenen Arme. Nur die Firma Goupil, bei der Theo van Gogh — der Bruder des Malers — arbeitete, verkaufte einige seiner Werke.

[8] Ebd. S. 30.
[9] *Hanson*, a.a.O. S. 104.
[10] Ebd. S. 108.

Im Februar 1888 finden wir Gauguin wieder in Pont-Aven. Dort erfährt seine Kunst eine tiefgreifende Wandlung, die Emil Bernard heraufgeführt hat und vielleicht auch dessen Schwester Madeleine mit anregte. Dieses Mädchen — eine überzeugte Katholikin — war damals 17 Jahre. Ihr fühlte sich der Maler in feinsinniger, platonischer Liebe verbunden. Während er dem Mädchen Zeichenunterricht gab, mag sie ihren religiösen Einfluß geltend gemacht haben. Die künstlerischen Ideen aber, die Gauguin damals prägten, stammten von ihrem zwanzigjährigen Bruder Emil. Dieser Emil Bernard, Maler, Dichter und Theoretiker zugleich, empfahl den Cloisonismus, eine flächenartige Malerei, deren Gestalten von großen Konturen eingefaßt waren und die, wie der Name sagt, vom byzantinischen Zellenschmelz oder von mittelalterlichen Glasgemälden angeregt war.

Im Anschluß an ein Bild Bernards schuf nun Gauguin jenes merkwürdige Werk, das den Namen „Vision nach der Predigt" trägt. Auf rotem Grund kämpft dort Jakob mit dem Engel, während bretonische Bäuerinnen in ihren weißen Hauben zuschauend und betend dabeistehen. Die künstlerische und religiöse Bedeutung des Bildes ist nicht zu übersehen. Man hat sie mit dem Ausdruck „monumentale Stille" näher charakterisiert.[11] In einem Brief an Schuffenecker beschreibt Gauguin selbst seine neuen Bemühungen: „Male nicht zu viel nach der Natur — vergiß nicht, daß die Kunst eine Abstraktion ist! Träume von der Natur, zeichne eine Essenz dessen, was du siehst, aber denke mehr an das letzte Ziel auf der Leinwand. Dies ist die einzige Art, dich zu Gott zu erheben, der einzige Weg, ein wahrer Schöpfer zu werden wie unser göttlicher Meister."[12]

Zu diesem religiösen Bild traten andere wie „der gelbe Cruzifixus", „Christus am Ölberg", „Selbstbildnis unter dem Kreuz" u. ä. Bernard bot für die neue Malweise die Theorie. Es gelte nicht mehr zu analysieren, zu zerlegen, wie es die Impressionisten getan hätten, sondern die Synthese und das Symbol seien das Ziel. Dafür seien die mittelalterlichen Glasbilder ebenso Beispiel wie die alten bretonischen Plastiken, die ägyptischen Steinbilder, die Werke der Inkas und der japanische Holzschnitt. Eine neue Künstlergruppe fand sich zu diesen Theorien. Man nannte sie Nabis (Propheten). Zu diesen Nabis gehörte neben Serusier und vielen anderen auch Maurice Denis, der die kirchliche Kunst in Frankreich mitbestimmte, und Verkade, der 1893 in Beuron Mönch wurde.

So gehen von Pont-Aven und von Gauguin eine Reihe von Anregungen aus, die die französische und deutsche Malerei prägten, die nicht nur eine primitive Religion vertraten, sondern auch die kirchliche Kunst beeinflußten. Anregungen, die im Grund aus uralten religiösen und auch kirchlichen Traditionen stammten. Bewegungen, die sich mühten, einen verlorenen Kontinent des menschlichen Geistes sichtbar zu machen: die religiöse Form in

[11] Ebd. S. 141.
[12] Ebd. S. 139.

einer säkularisierten Welt. Eigentlich gehörte als Freund von Emil Bernard auch Vincent van Gogh zu diesem Kreis. Aber durch seinen Charakter war Vincent zur Einsamkeit verurteilt. Selten in Pont-Aven, suchte er das, was die Nabis in der Bretagne und in Paris erarbeiteten, in der Sonne des Südens, in Arles.

Dorthin wandte sich jetzt auch Gauguin. Vincent van Gogh hatte ihn nach Arles eingeladen. Seine Liebe zu dem „edlen Wilden" ist unbestritten. Aber die physische und psychische Überlegenheit Gauguins war zu offenkundig. So kam es bald zu scharfen Auseinandersetzungen, bis schließlich der tragische Angriff des Niederländers die Freundschaft zerstörte. Erschüttert durch die Vorgänge in Arles reiste Gauguin im Dezember 1888 nach Paris. Weder der Erfolg, den seine Werke in der Ausstellung der „Impressionisten und Synthetisten" im Café Volpini bei den jüngeren Künstlern erlangte, noch ein weiterer Aufenthalt in der Bretagne konnten jedoch seine Unruhe dämmen. 1890 starb Vincent van Gogh. Sein Bruder Theo, der Kunsthändler, auf den Gauguin seine Hoffnungen gesetzt hatte, folgte ihm wenig später ins Grab. Noch immer war der finanzielle Erfolg ausgeblieben, und alle Rechtfertigungsversuche seiner Familie gegenüber schlugen fehl. So versuchte er ein Äußerstes, eine Reise nach Tahiti. „Meine Kunst, die Sie lieben," schreibt er an Redon, „ist bis jetzt nur eine Saat; denn in Tahiti hoffe ich, sie auf primitiver, unbebauter Erde wachsen zu lassen. Mögen andere Ruhm ernten, ich brauche Frieden."[13] Das notwendige Reisegeld brachte ihm eine Versteigerung von 30 seiner Bilder im Hotel Drouot. Es folgte der Abschied von seiner Frau in Kopenhagen. Nach seiner Rückkehr schreibt er ihr von Paris: „Meine angebetete Mette, ich weiß, wie schwierig das Leben für dich im Augenblick ist, aber voilà die Zukunft. Ich werde glücklich sein, sehr glücklich, wenn du sie mit mir teilen willst."[14]

Die fremde Welt

Am 8. Juni 1891 landete der Mann, dem Europa zu alt und grau geworden war, in der farbigen Bucht der polynesischen Insel Tahiti. Doch schon auf der zweiten Seite seines Buches „Noa Noa", das sein Leben in der fremden Welt schildert, lesen wir: „Das Leben zu Papeete wurde mir bald zur Last. Das war ja Europa — das Europa, von dem ich mich zu befreien geglaubt hatte! — und dazu noch unter den erschwerenden Umständen des kolonialen Snobismus und der bis zur Karikatur grotesken Nachahmung unserer Sitten, Moden, Laster und Kulturlächerlichkeiten."[15] Er beschloß deshalb die Hafenstadt Papeete mit dem Inneren der Insel zu vertauschen und zog nach Mataien. Dort lebt er mit Tahura, einer jungen Polynesierin, zusammen.

---

[13] Ebd. S. 213.
[14] Ebd. S. 224.
[15] *Paul Gauguin,* Noa Noa. Deutsch von Luise Wolf. Berlin W., Bruno Cassirer, S. 2/3.

Sie war ihm durch ihre Mutter zur Vahine (Frau) gegeben worden. Durch diese Verbindung war Gauguin einer der ihrigen geworden, ein Polynesier. Er ging fischen mit ihnen, lebte unter derselben strahlenden Sonne und malte. Jetzt erst finden wir in seinen Bildern jene kupferbraunen Gestalten auf hellem Grund neben leuchtendem Rot oder tiefem Blau, die sein Werk kennzeichnen. Breitschultrige Frauen, die dem Kanon des ägyptischen Menschenbildes nachgeformt scheinen, symbolhafte Bäume, Landschaften, die zu lebendigen Ornamenten geworden sind, zu Chiffren und Zeichen einer Welt, die weit über alles Sichtbare hinausweist. Auch die fremden Götter und Geister der Verstorbenen betreten den Bildraum, der Mond, die Erde und der unbegreifliche Schöpfer der Maoriwelt, Taaroa.

Daneben geht der unaufhörliche Kampf gegen die französischen Kolonialbeamten, die katholischen und protestantischen Missionare, denen er allen den gleichen Vorwurf macht: sie drängten den im Grunde guten Polynesiern eine degenerierte westliche Zivilisation auf. Doch der Maler selbst wird, trotz aller Kritik, vom gleichen Zwiespalt zerrissen: Er lebt nicht nur von Wasser, Brot und Früchten, wie er gelegentlich schreibt, sondern von erlesenen französischen Delikatessen, braucht Wein und Tabak so sehr, daß diese Ausgaben ihn finanziell empfindlich treffen. Neben seinem Zusammenleben mit Tehura verraten die Briefe an seine Frau in Kopenhagen, wie tief trotz aller Mißverständnisse die Bindungen an Mette und damit an Europa sind. Schließlich kann er trotz aller Liebe zu Tahiti Frankreich und seine Freunde in Paris nicht vergessen und reist zurück in das alte „untergehende" Abendland. Tehura, mit der er gelebt und gebetet hat, läßt er am Strand zurück. Ihre Tränen können ihn nicht aufhalten. In seinem Buch „Noa Noa" widmet er ihr noch ein Maorigedicht; dann überläßt er sie ihrem Schicksal. Er selbst sucht weiter nach seiner künstlerischen Welt, nach einem verlorenen Kontinent.

In Paris angekommen, ist Gauguin wieder mittellos. Da geschieht etwas, was ihm hätte helfen können, was ihn aber bei seiner jetzigen Haltung, oder besser Haltlosigkeit, vollkommen ruiniert: Gauguin macht eine Erbschaft. Das erste Ergebnis dieser Erbschaft der 12000 Francs, die ihm sein Onkel Isidor hinterließ, ist der völlige Bruch mit seiner Frau. Sie schickte ihm seine Bilder nicht, die sich noch in ihrem Besitz befanden; er gab der Familie nichts von dem Geld. Ein letztes Treffen der beiden Gatten in Kopenhagen besserte die Beziehungen nicht. Dafür richtete Gauguin mit seinem Geld in Paris ein großes Atelier ein, lebte dort als „berühmter" Künstler und tröstete sich mit der Javanerin Annah. Eine Ausstellung bei Durand-Ruel machte auf die Nabis tiefen Eindruck, brachte aber kein Geld. Gauguins Sitten beziehungsweise Unsitten werden immer grotesker. Mit einem Affen, einem Papageien und der Javanerin sieht man ihn im blau, gelb, grünen Russenkitel mit grauen Filzhut durch Pont-Aven und Paris ziehen. Nun brechen die Katastrophen schnell über ihn herein: Bei einer Prügelei in Pont-

Aven wird ihm ein Bein gebrochen, das nur schlecht heilt. Die Mulattin Annah raubt sein Atelier aus und verschwindet. Bei einer Frau von der Straße holt er sich eine Krankheit, an deren Folgen er einige Jahre später in Polynesien zugrunde geht. So wird der Mann, der so manche Frau zerbrach, durch eine Frau zerstört.

Der letzte Aufbruch und Untergang

Gauguins Stellung in Paris ließ sich nicht mehr halten. Was blieb, war eine neue Reise nach Tahiti. Sie war eine Flucht. Doch sollte der Künstler in Polynesien noch seine größten Werke schaffen. Dieses Mal ließ er sich in Pouaouia nieder. Pahura hieß die neue Vahine, mit der sich Gauguin verband; aber sie sollten ihres Lebens nicht froh werden; denn der Künstler war ein kranker Mann. Die Wunden am Fuß brachen auf. Ekzeme und Eiterherde machten sich breit. Gauguin spürte den Tod näher kommen. Eine Nachricht vom Tod seiner Lieblingstochter Aline traf ihn tief: „Ich habe meine Tochter verloren, ich liebe Gott nicht mehr“,[16] schrieb er an Mette. In dieser letzten Verzweiflung malte er das Bild: „Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?“ Nachträglich hat der Maler diesen Titel in die obere linke Ecke des über vier Meter langen Bildes eingefügt. Sowohl der Titel wie der Inhalt und die Aufzeichnungen berichten, daß es sich bei diesem Werk um ein Testament handelt, um Erbe und letzte Aussage. Tatsächlich hat Gauguin das Bild wie in einem Fieberzustand gemalt und, als er es vollendet hatte, einen Selbstmordversuch unternommen. Es geht also um ein Bild, das im Angesicht des Todes gemalt wurde. Was sagt es uns?

Zunächst werden wir vergeblich nach leicht durchschaubaren Allegorien suchen. Einiges von seinem Inhalt hat Gauguin selbst erklärt, anderes verrät ein Vergleich mit älteren Werken und Vorzeichnungen, die eigentliche Aussage aber liegt in Form und Farbe selbst: Das Bild ist von rechts nach links zu lesen. Von rechts springt ein Hund in den Raum des Bildes hinein und weist auf drei sitzende Frauen hin, polynesische Nachfahren jener uralten Parzen oder Nornen des Westens. Diese Frauen stellen nach Gauguins eigener Aussage die Frage nach dem Sinn des Lebens. In ihrem Schatten ruht ein Kind. Eine abgewandte Gestalt schaut zu ihnen herüber, erstaunt und erzürnt über ihre Fragen. Im Hintergrund tauschen wie im Traum zwei Frauen in fahlem Violett ihre Gedanken aus. Dann erhebt sich fast in der Mitte und dem Beschauer zugewandt eine Gestalt, die eine rote Frucht pflückt. Zu ihren Füßen sitzt ein kleines Mädchen, von einer Mutterziege und spielenden Katzen umgeben, und ißt von der gleichen roten Frucht. Links darüber aber steht aufrecht in Blau mit erhobenen Armen ein Götterbild. Es ist stumm. Und doch schreibt Gauguin, daß die vor ihm sitzende

[16] *Hanson*, a.a.O. S. 286.

Frau dem Götzen lauscht. Links daneben hockt — den Kopf in die Hände gestützt — eine graue Alte. Resigniert erwartet sie das Unaufhaltsame: Ihren Tod. Ein weißer Vogel zu ihren Füßen hält eine Eidechse in seinen Krallen. Der Künstler sieht in ihm die „Nutzlosigkeit eitler Gedanken."

Was bedeutet dieses Bild?

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir im Werk die Auslegung der biblischen Geheimnisse vom Paradies und Sündenfall sehen, eine Auslegung durch den modernen säkularisierten Menschen allerdings, der vor den verschlossenen Türen dieses Paradieses steht, ohne sich sein Portal durch die Schlüssel der Offenbarung öffnen zu lassen. Schon die Landschaft mit ihrer reichen Vegetation und ihrer berauschenden Stille scheint diesen Vergleich zu rechtfertigen. Das künstlerische Bemühen Gauguins, sein Suchen nach dem verlorenen Kontinent, bestätigt diese Ansicht. Zunächst ist in diesem Sinn die zentrale Gestalt des Bildes zu deuten, die Frau, die eine leuchtend rote Frucht pflückt. Es ist der Baum der Erkenntnis, den der Künstler schon in seinem Bild „Te Arii Vahine" dargestellt hat.[17] Eine Erkenntnis, die in ihren vielfältigen Formen den Höhepunkt des Lebens bildet, die aber auch das Werden und Vergehen des Menschen sichtbar macht, angefangen von dem schlafenden Kind über das Mädchen, das die Frucht zu essen beginnt, und die reife Frau, die in die Zukunft lauscht bis zur Alten, die in sich zusammensinkt. Der Strom des Lebens wird in diesen Gestalten und dieser Landschaft dargestellt. Aber dieser Lebensstrom bleibt trotz aller Erkenntnis verborgen. Die Erfahrungen reichen nicht aus, seinen Grund zu schauen. Unbegriffen wie der Baum des Lebens steht die fragwürdige Gestalt des Götterbildes im Garten, Chiffre, Zeichen für den undeutbaren Charakter dieser farbigen Welt. Es fällt auf, daß diese Welt nur von Frauen belebt ist. Aber die Welt weiblich zu sehen war die Sicht Gauguins.

Und doch blieben dem Künstler die Frau und die farbige Welt ihres Glükkes trotz aller Erfahrungen ein verschlossener Garten, ein Geheimnis, dessen leuchtende Farben vor allem durch die dunkle Erfahrung des Todes und der Vergänglichkeit seine weichen und traurigen Schatten erhält. „Gottes Tag" — Name eines Bildes, das die Liturgie vor dem Maorigott in hellen Farben feiert —, hat sich in seinem Spätwerk geneigt. Auf diesem Bild will es Abend werden. Die Gestalten schreiten wie in unbegreiflicher Dämmerung durch den Garten der Freude, um ebenso in sich zu versinken, wie sie dort aufgeblüht sind. Deshalb fehlt dem Bildtitel auch eine weitere Frage, die für den abendländischen denkenden Menschen zu der Folge „Woher", „Was" und „Wohin" wesensnotwendig dazu gehört, nämlich die Frage, „Wozu?" Dieses Wort, das das Sollen und damit die sittliche Forderung in die Welt hereinbringt, bleibt bei einer solchen Schau der Welt als Rätsel ungesagt. Wenn die Welt Rätsel bleibt, bleibt sie Schicksal. Wenn die Welt

[17] Ebd. S. 282.

Offenbarung eines erkennbaren Vaters ist, wird sie zur Aufgabe. Darin liegt Gauguins Tragik, daß er die Gesetze des Sollens in dieser Welt wenig gesehen und noch weniger danach gehandelt hat. Auch darin ist er Typus des modernen Menschen. Als er im August des Jahres 1901 nach Hiva-Oa übersiedelt, nennt er seine Hütte: „Haus des Genusses", und schreibt an Monfreid nach Paris, „die Erde ist unser tierisches Wesen". In dieser Hütte und auf dieser Erde hat Gauguin auch das Schicksal der Erde erfahren, wie er es in der Gestalt der grauen Alten auf seinem Monumentalwerk gefaßt hat, das Vergehen und den Tod. In eigenartiger Entsprechung zu der farbigen Welt seiner polynesischen Paradiese fand man ein bretonisches Dorf im Winter als letztes Werk auf seiner Staffelei: Ein Bild seiner Heimat mit dem Thema: „der Tod der Natur".

Nach Vollendung dieses Werkes ist Gauguin unter großen Schmerzen am 8. Mai 1903 verstorben. Ein evangelischer Pastor war sein Arzt am Krankenbett. Der katholische Bischof des Landes hat ihn auf dem katholischen Friedhof beerdigt. Und Tioka der Medizinmann, sein letzter Freund, sagte, „Gauguin ist tot: wir sind verloren". So schloß das Leben eines unruhigen Menschen, der unterwegs war auf der Suche nach einem verlorenen Kontinent.

Will man Gauguins Erbe übernehmen, darf man sein menschliches Versagen nicht verherrlichen. Man muß aus seinen Fehlern lernen. Seine Kunst ist zweifellos bedeutend; aber ihre Bedeutung wächst noch, wenn man ihr nicht kritiklos verfällt, sondern die philosophische Verzeichnung seines Weltbildes berichtigt; denn des Künstlers ureigenstes Anliegen ist die Wahrheit. So schreibt er in seinem Testament: „Ich glaube an die Heiligkeit des Geistes und an die Wahrheit der neuen unteilbaren Kunst ... Ich glaube, daß diese Kunst göttlichen Ursprungs ist und daß sie in dem Herzen aller Menschen lebt, die durch das himmlische Licht erleuchtet sind ... Ich glaube an ein letztes Gericht, wo alle, die es in dieser Welt gewagt haben, mit der hohen und keuschen Kunst Handel zu treiben, die sie durch die Niedrigkeit ihrer Gefühle, durch ihre gemeinen Begierden zum materiellen Genuß beschmutzt und herabgewürdigt haben, zu schrecklichen Peinen verdammt werden. Ich glaube, daß im Gegensatz dazu die treuen Jünger der großen Kunst verherrlicht werden. Daß sie eingehüllt werden in Gewebe himmlischer Strahlen, Düfte und Melodien. Daß sie heimkehren werden in den Schoß des göttlichen Ursprungs aller Harmonie."[18]

Deshalb gilt es, die Anregungen Gauguins und die großen Kulturen des Ostens aufzunehmen, ohne die Werte der eigenen abendländischen Überlieferung aufzugeben. Denn eines zeigt das Leben und Werk Gauguins mit großer Deutlichkeit: Der verlorene Kontinent einer sakralen Kunst liegt nicht so sehr in einer fremden Ferne östlicher Inseln, sondern in den Tiefen unserer eigenen Seele. Diese Tiefen im Angesicht des persönlichen Gottes zu erfahren und zu gestalten, ist Aufgabe der Kunst.

[18] Ebd. S. 317/318.

ZEITBERICHT

Nonnis 100. Geburtstag — Neue Seelsorge — Gründe für die Revolution in Lateinamerika

Nonnis 100. Geburtstag

Am 16. November dieses Jahres wäre der Isländer P. Jon Svénsson, „Nonni", hundert Jahre alt geworden. Er kam zur Ausbildung schon früh nach Dänemark und Frankreich, konvertierte und wurde Jesuit. 1944 starb er im Luftschutzkeller eines Krankenhauses. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die ganze Welt seine Bücher kennt. Erwachsene und Kinder lasen und lesen sie mit innerer Teilnahme, und die Jahre haben ihnen nichts von ihrer Frische genommen. Er ist wohl der erste Isländer, der nach den Jahrhunderten der Edda und der Sages literarischen Ruhm erwarb. Die reine Klarheit jener alten Geschichten lebt auch in seinen Büchern, vertieft um die christliche Menschlichkeit, die aus jeder Zeile strahlt; sein Landsmann Halldór Laxneß hat sie nicht zu bewahren gewußt. Unnachahmlich war Svénsson auch als Erzähler. Tausende von Kindern vieler Länder haben zu seinen Füßen gesessen und wurden von dem kleinen weißhaarigen Priester verzaubert. Noch in seinem Greisenalter lebte er so in seiner Heimat, daß er darüber alles vergaß. Freilich riß ihn auch die kleinste Störung aus seiner Welt und verschloß ihm den Mund. Dabei war er lebenstüchtig und wußte sich auf seinen Reisen, die er bis in die letzten Jahre um die ganze Welt unternahm, immer zu helfen. Die Heimat Island war ihm aber nicht nur sein Kinderparadies; er kannte gründlich die Geschichte seines Landes (vgl. diese Zs. 103 [1922] 30–41), und die Sehnsucht seines Herzens war es, die einsame Insel und ihre Bewohner wieder katholisch zu sehen. Seine Bücher, die in fast alle Kultursprachen übersetzt wurden, sind im Verlag Herder erschienen.

Neue Seelsorge

Vom 17.–26. Oktober 1957 fanden im Stephansdom zu Wien öffentliche, aber geschlossene Exerzitien statt, an denen 1500 Menschen aller Altersstufen, aller sozialen und Bildungs-Schichten teilnahmen. Ein seelsorgliches Ereignis also, das weiteste Beachtung und Nachahmung verdient.

Der Veranstalter dieser Exerzitien und zugleich Exerzitienleiter war der Dompfarrer von St. Stephan, Kanonikus Dr. Karl R. Dorr, der gleich nach dem Krieg in der Kirche Am Hof in ähnlicher Weise schon einmal die Geistlichen Übungen gegeben hatte; damals zählte man 3000 Teilnehmer, von denen sich später einige Hundert für eine apostolische Arbeit zur Verfügung stellten. Diesmal war die Teilnahme an Eintrittskarten gebunden, um von vornherein den Kreis der Exerzitanden zu begrenzen. Man wollte damit den Übungen eine größere Geschlossenheit geben und der Meinung entgegentreten, als könne jeder kommen und gehen, wie es ihm beliebe. Gleich am ersten Tag der Kartenausgabe meldeten sich 600 Bewerber; am dritten Tag waren es 1700; 500 weitere mußten abgewiesen werden, weil die Sitzplätze nicht ausreichten. Wahrscheinlich müssen die Exerzitien darum noch ein- oder zweimal wiederholt werden.

Dompfarrer Dr. Dorr lag daran, seinen Zuhörern einen wirklichen Eindruck von den auf dreißig Tage berechneten Großen Exerzitien des heiligen Ignatius zu vermitteln. Er beschloß darum, die vollständigen Übungen (das sogenannte „Fundament" und die vier „Wochen") unverkürzt vorzulegen, und zwar in drei aufeinanderfolgenden Jahren, jeweils 10 Tage lang. Beim ersten Mal sollten nur die

Wahrheiten des „Fundamentes" behandelt werden, denen – zur besseren Sammlung und Einstimmung für die gehetzten Menschen von heute und um die Unruhe des Alltags abzustreifen – drei Bildbetrachtungen über den Taubstummen (Mk 7, 31ff.), den Blinden (Lk 18, 35ff.) und den Besessenen (Mk 9, 14ff.) als Sinnbilder des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott vorausgeschickt wurden.

Die Durchführung der Übungen geschah auf folgende Weise: Um 18 Uhr wurde der Dom für gewöhnliche Besucher gesperrt und war nur noch den Exerzitanden zugänglich, die an den Eingängen ihre Karte vorzeigen mußten und von den Ordnern die jeweilige Betrachtungsvorlage gedruckt für den betreffenden Abend erhielten. (Den Ordnungsdienst hatte die Dombauhütte, angefangen vom Dombaumeister bis zum letzten Arbeiter, übernommen.) Um 18.30 Uhr waren für gewöhnlich die Plätze schon eingenommen (jeder hatte seinen bestimmten Platz, der auf der Karte angegeben war); die Exerzitanden knieten oder saßen, verharrten in Schweigen, beteten und meditierten, während die Orgel leise präludierte. Um 19 Uhr wurden die Türen geschlossen, um eine völlige Ruhe sicher zu stellen; sie wurden erst um 21 Uhr wieder geöffnet. Während der zwei Stunden lag ein heiliges Schweigen über der großen Beterschar. Die Atmosphäre nahm den einzelnen in ihren Bann. (200 Teilnehmer gaben am ersten Abend ihre Karten zurück, weil sie sich nicht zu einem regelmäßigen Besuch der Abende verpflichten konnten.)

Man begann mit einem gemeinsamen Lied. Dann gab der Exerzitienleiter eine kurze geistliche Unterweisung: er erläuterte den Sinn der Übungen, gab Anleitungen für die Durchführung der Meditation, für die Gestaltung des Tages, für die Gewissenserforschung oder sprach über das Gebet, über Selbstüberwindung, über die Bewältigung der persönlichen Lebensschwierigkeiten oder andere Dinge des christlichen und inneren Lebens. Danach legte er die Meditation vor: an den ersten Abenden eine Perikope aus dem Evangelium, später die Erwägungen des Exerzitienbuches. Es waren bewußt keine Vorträge, sondern Anleitungen zur Meditation, die den betenden Nachvollzug ermöglichen und erleichtern sollten. Die meisten der Zuhörer erfuhren wohl zum ersten Mal in ihrem Leben etwas Näheres und Konkretes über den Gang einer Betrachtung: wie man sich in die Gegenwart Gottes hineinversetzt und vor sein Angesicht tritt, wie man um Erleuchtung und Bereitschaft des Herzens und Frucht bittet, wie man sich die Wahrheiten der Offenbarung vorstellen kann (den Meditationsvorlagen waren jeweils ein oder mehrere Kunstdruckblätter beigegeben, die die vorgelegten Geheimnisse anschaulich machen sollten), wie man sie erwägt, sie als an sich selbst gerichtet betrachtet, mit sich und mit Gott ringt und zu heiligen Entschlüssen kommt. Gebete, zum Teil vom Exerzitienleiter, zum Teil von allen gesprochen, faßten den Inhalt der Meditation noch einmal zusammen und machten den Anwesenden in ergreifender Weise deutlich, daß Gott in Christus dem Herrn unter ihnen anwesend sei, fordernd, segnend und erfüllend.

Nachdem die Meditation vorgelegt worden war, verharrten alle in Schweigen und meditierten über das Gehörte, etwa 20 Minuten lang. Dann folgte die heilige Messe, in die hinein die Meditation ausklingen sollte, still, ohne gemeinschaftliches Beten; in dieser Situation konnte die Gemeinschaft durch nichts deutlicher gemacht werden als durch Schweigen. Vom ersten Abend an wurde an 8 Stellen des Domes gleichzeitig die heilige Kommunion ausgeteilt. Schweigend verließen die anderthalb Tausend Menschen nach Erteilung des sakramentalen Segens den Dom.

Während der Exerzitientage standen einige Priester den Exerzitanden für die Aussprache zur Verfügung, und zwar in Sprechzimmern, in denen zugleich gebeichtet werden konnte; zwei solcher Sprechzimmer waren im Dom selbst eingerichtet (in einer der Sakristeien und in einem schon früher gebauten, von der Hauptsakristei abgetrennten, geschlossenen Beichtzimmer, das unmittelbar vom

Seitenschiff des Domes aus zugänglich ist – ein seelsorgliches Novum!). Viele Exerzitanden haben von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht.

Da die Teilnehmer bei der Anmeldung Alter, Stand, Beruf und Adresse angeben mußten, ist ein Überblick über die Zusammensetzung dieses einzigartigen Exerzitienkurses möglich. Es waren begreiflicherweise mehr Frauen als Männer; dem Alter nach überwogen die 30 bis 60jährigen; es waren unter ihnen schlichte, einfache Menschen, Arbeiter, Haus- und Büroangestellte, Beamte, Kaufleute, Akademiker aller Berufe, Angehörige der Ministerien, Väter und Mütter, öfters mit ihren erwachsenen Kindern. Viele von ihnen sagten, daß sie schon lange den Wunsch gehabt hätten, einmal Exerzitien zu machen, aber aus familiären oder beruflichen Gründen nicht hätten abkommen können. Dem religiösen Standort nach setzte sich die Exerzitiengemeinschaft aus den verschiedensten Gruppen zusammen: es waren die sogenannten „guten" Katholiken dabei, aber auch nicht wenige, die ihr Leben – oft nach Jahren – wieder in Ordnung brachten, und wieder solche, die in dieser oder jener Form der besonderen Nachfolge Christi lebten und deren inneres Leben eine erstaunliche Reife aufwies.

Zieht man die Bilanz dieses wohlvorbereiteten und glänzend gelungenen neuartigen Versuchs (den aber Ignatius von Loyola selbst schon in seinem Exerzitienbuch vorgesehen hat, vgl. annot. 19), Christen in größerer Zahl zu einem innerlichen Leben anzuleiten und Elite heranzubilden, so muß man sagen, daß uns hier ein Seelsorgsmittel ersten Ranges an die Hand gegeben ist, das weit über die Volksmissionen zu stellen ist und das dem differenzierten Menschen von heute in seinen oft schwierigen Lebensumständen aufs beste entspricht. Dabei sind es keineswegs nur die Frommen, die hier angesprochen werden. Die Wirkung solcher Tage ist nachhaltig, weil der Exerzitand zur Eigenübung angeleitet wurde und die gedruckten Meditationen auch später wieder vornehmen kann (was viele ganz spontan zu tun versprachen). Es wäre darum der Mühe wert, wenn man sich auch andernorts Gedanken über die Ermöglichung solcher Exerzitien machte. Sie übertreffen in ihrer Tiefenwirkung um ein mehrfaches die vielen Vorträge, die gerade wir Deutschen überall zu halten pflegen. Was nottut, ist nicht das bloße Hören, sondern die Anleitung zur „Einübung im Christentum".

Gründe für die Revolutionen in Lateinamerika

In einer lesenswerten Studie in der *Revista de Estudios Politicos, Madrid 1957, Nr. 93, 139ff.*, befaßt sich A. Carro Martinez mit den Gründen, warum es in Lateinamerika so viele Revolutionen gibt.

Er führt dies auf die dem südamerikanischen Kontinent eigentümliche rassische Zusammensetzung zurück. Wenn auch schon früh, schon 50 Jahre nach der spanischen Eroberung, Eingeborene, etwa Garcilaso, führende Stellungen in der Kolonialverwaltung einnahmen, so blieb die politische Führung doch bis heute bei den Spaniern und ihren Nachkommen. Die Zahl der Neger ist gering und überwindet erst das Sklavenstadium. Der Indio selbst ist weithin politisch ohne Interesse. Nur ein politischer „Führer" vermag ihn der Passivität zu entreißen und vorübergehend aufzuwiegeln. Aber auch für das iberische Element gilt, daß das europäische demokratische Denken dort keinen Anklang findet. Zwar haben alle Staaten eine Konstitution, aber dem Iberoamerikaner liegt wenig am Parlament und an den Paragraphen der Verfassung, sondern alles an der Person, die sie trägt. Dies gilt von den Unabhängigkeitskriegen bis heute. Er will die Souveränität seines Staates sichtbar vor sich sehen. Von einer Teilung der Gewalten hält er nichts. Für sich selbst verlangt der Südamerikaner Freiheit, und diese Freiheit sieht er in dem Manne seiner Wahl gesichert. Bolivar, San Martin und Itúrbide sind die ersten „Diktatoren", „Führer", Caudillos in Südamerika gewesen. Ihre politische Tat-

kraft schuf die Staaten, nicht aber Regierungsprogramme. Sie galten höchstens für die Zeit ihres Aufstieges. Als sie zur Macht gekommen waren, wußten sie, daß ihre persönliche Tüchtigkeit allein ihnen das Vertrauen ihrer Anhänger sicherte. Wie in Spanien selbst entzündet sich die politische Leidenschaft auch in Südamerika an der Liebe zu einem Helden. Man ist zwar bereit, die Mängel eines solchen persönlichen und nicht institutionellen Systems anzuerkennen. Aber im praktischen Leben zollt man seinen Beifall nicht dem, der in der Diskussion die besten Gründe vorbringt, sondern dem, der die größte Kraft in der Darlegung seiner Überzeugung zeigt. Das muß nicht einen Mangel an demokratischem Denken bedeuten. Jeder dünkt sich vielmehr dem anderen gleich. Aber er vertraut nicht dem geschriebenen Wort der Verfassung, die er kaum im Ernst liest, sondern der Persönlichkeit, die das zu vollbringen weiß, was im Augenblick not tut. Man hat das vielfach als politische Rückständigkeit angesehen. Aber schon seit einiger Zeit beginnen bedeutende Forscher selbst aus den USA zu sehen, daß es sich hier um eine Rasseneigentümlichkeit handelt, die dem angelsächsischen Denken entgegengesetzt ist.

Diese Eigenart erklärt, weshalb sich tüchtige Diktatoren, wie Porfirio Diaz in Mexiko viele Jahre halten konnten, während andrerseits Nicaragua etwa innerhalb von 14 Jahren 23 Staatspräsidenten hatte. In Paraguay gab es innerhalb von 18 Monaten von 1948–1950 6 Präsidenten, die alle derselben Partei angehörten. Man verehrt den Staatsmann, der Begeisterung und Achtung erweckt, verwirft ihn aber in dem Augenblick, da er schwankt und eine Spur von Unsicherheit zeigt. So sind es eigentlich auch nicht Parteien mit verschiedenen politischen Anschauungen, die einander gegenüberstehen, sondern Gruppen von Freunden eines Mannes, dem politische Führerkraft eignet.

Selbstverständlich spielt in diesen Kämpfen die jeweilige Notlage des betreffenden Landes eine große Rolle, in der Gegenwart die Arbeiterfrage. Daher kommt es, daß heute die Arbeiterparteien den Diktator stellen. So war es bei Perón, dessen Sturz eine Leere schuf, die bis heute noch nicht ausgefüllt wurde. Das scheint wenigstens theoretisch eine kommunistische Gefahr heraufzubeschwören. Aber bis heute hat diese Partei eigentlich mehr an Einfluß verloren. Wenn die Wirtschaftspolitik einigermaßen den Wohlstand des breiten Volkes im Auge hat, dürften die auf der Arbeiterbewegung fußenden Diktatoren keine kommunistischen Neigungen haben. Der Liberalismus scheint zu schwinden; an seine Stelle wird die immer mehr sich organisierende Arbeiterschaft treten, die dann eine einigermaßen beständige Grundlage für ein besseres und geordnetes öffentliches Leben bilden könnte. Auch das Heer scheint sich mehr diesem Einfluß der Arbeiterschaft zu öffnen. Doch bleibt die Neigung des Volkes zu einer sichtbaren, starken, führenden Gewalt, verkörpert in einem politischen Führer, von solchen Wandlungen unberührt. Die Parlamente werden von ihm abhängig sein und zum Teil nur die Dekrete des Diktators hinnehmen und registrieren.

Die meisten Staaten außer Costa Rica, Guatemala, Honduras, Panamá, El Salvador und Paraguay haben zwei Kammern. Sie sind klein. Die erste Kammer hat nur in Brasilien 304 Abgeordnete. In den meisten größeren Staaten zählen sie (Argentinien 158) bis etwa 100 Mitglieder, in den kleineren und auch in den Einkammerstaaten mehr oder weniger 50. Da kein Land föderalistisch aufgebaut ist, wäre ein Einkammersystem überall das Gegebene. Aber ein Zweikammersystem ist immer auch eine willkommene Einladung zum Kampf um die Vorherrschaft.

Wenn auch föderalistische Gedanken und das Vorbild der Vereinigten Staaten von Nordamerika bei der südamerikanischen Staatenbildung wirksam waren, am meisten in Argentinien, hat sich doch überall ein zentralistisches System herausgebildet; immer die gleiche Neigung zu einem von einem Einzelnen gelenkten Staatswesen. Das Staatsoberhaupt heißt überall Präsident; die meisten Staaten verbieten die Wiederwahl. Tatsächlich aber setzen sich die starken Präsidenten

gegen die Verfassungsvorschrift immer wieder durch, im ungünstigsten Fall dadurch, daß sie eine Zeitlang eine Schattenfigur aus ihrem Anhängerkreis so lange vorschieben, bis die Wiederwahl wieder gestattet ist. Solange sie nicht durch eine schlechte Wirtschaftspolitik, insbesondere nicht durch persönliche Verschwendung, Anstoß erregen, ist die Herrschaft eines solchen Führerpräsidenten bis zu seinem Tod unbestritten. Weder die Kritik der Presse noch die Kontrolle des Parlaments noch der Einfluß der Verwaltungsdemokratie hat bisher daran etwas ändern können. Diese Regierungsform kann sich zwar nicht auf das Recht stützen und zeigt auch sonst viele Mängel, aber die Kraft des einzelnen und das Fühlen des Volkes, das einer souveränen Persönlichkeit anhängen will, haben sich bis heute immer wieder durchgesetzt.

UMSCHAU

Probleme der katholischen Jugendverbände Frankreichs

Die Jahre um 1890 bedeuten einen Wendepunkt für den französischen Katholizismus. Wenn sich auch schon in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts bedeutende Katholiken wie Ozanam und Montalembert ohne bittere Rückgefühle um eine christliche Durchdringung der neuen politischen und sozialen Verhältnisse bemüht hatten, so blieben doch weite Kreise in einer grundsätzlichen Ablehnung der durch die Revolution geschaffenen Lage befangen. Erst mit der ausdrücklichen Aufforderung Leos XIII. an die französischen Katholiken, sich mit der „Republik" auszusöhnen, begann eine neue, positive Phase der Mitarbeit der Katholiken am Leben der Nation, die auch durch den Kulturkampf der Jahrhundertwende nicht mehr unterbrochen werden sollte.

Der Verband der katholischen Jugend Frankreichs

In eben diese Zeit, genau in das Jahr 1886, fällt die Gründung des Verbandes der katholischen Jugend Frankreichs (Association Catholique de la Jeunesse Française, abgekürzt ACJF). Sie wurde zur Bekämpfung der Ungerechtigkeiten in der herrschenden Staats- und Gesellschaftsordnung gegründet. Immer mehr zeigte sich dabei eine Aufgeschlossenheit für die soziale Frage, und schon der zweite Präsident des Verbandes prägte die Formel: „Wir sind sozial, weil wir katholisch sind." Während der ganzen 70 Jahre ihrer Existenz finden wir als Ziel der ACJF: Vertiefung des Glaubens ihrer Mitglieder, christliches Zeugnis durch Studium der Gegenwartsfragen und tätige Mithilfe zu ihrer Lösung.

Dabei tritt neben der Verbreitung der päpstlichen Soziallehren immer mehr die Aussöhnung der Katholiken mit der modernen Demokratie hervor, und zwar nicht nur durch theoretische Schulung, sondern durch das Wecken des sozialen und staatsbürgerlichen Verantwortungsbewußtseins. So wurden – oft erfolgreiche – Kampagnen für Gesetzesvorlagen etwa im Arbeitsrecht, Initiativen für Hilfskassen oder Arbeitersiedlungen angeregt und anderes mehr. Nicht wenige spätere Gewerkschaftler fanden hier ihre erste Anregung und Schulung. Daneben lief ein ständiges Bemühen um Vertiefung des christlichen Lebens durch Exerzitien und Einkehrtage, wovon – unter anderem – die vielen aus dem Verband hervorgegangenen Priester- und Ordensberufe Zeugnis ablegen.

Ihre Hauptaufgabe hatte die ACJF von Anfang an in der Erziehung der Laien zur Selbstverantwortung gesehen, für die eine möglichst gründliche Kenntnis der politischen und sozialen Wirklichkeit die Grundlage bilden sollte. Die ACJF hat dabei oft genug ihre Treue zur Lehre der Kirche und zu ihrer Hierarchie bewiesen; nur sollte das Ja des Gehorsams ein freies und mündiges Ja sein. Bei dieser Konzeption konnte eine Stellungnahme zu den Problemen des öffentlichen Lebens nicht ausbleiben. Von der Parteipolitik hielt man sich jedoch grundsätzlich fern. Das Ideal der ACJF war eher, besonders nach 1930, eine gewisse apolitische Einstellung. Man hielt als Organisation Abstand von den Machtträgern der politischen Bühne. Das Gewicht, das man auf soziale und staatsbürgerliche Entscheidung legte, schien mit solcher parteipolitischer Neutralität durchaus vereinbar und für eine wirksame Arbeit unumgänglich, da echte Erziehung des Urteils und des Charakters doch immer nur an den hier und jetzt gestellten konkreten Problemen geschehen könne.

Es zeugt von dem christlichen und humanen Ernst dieser Erziehungsarbeit, daß sich die ACJF, etwa in ihrer Frontstellung gegenüber der nationalistischen Action Française der zwanziger Jahre, in ihrer Ablehnung aller blinden Parteinahme für die „Weißen" während des spanischen Bürgerkriegs, in ihrer Gegnerschaft zum paternalistischen Regime von Vichy in gemeinsamer Front mit vielen nichtgläubigen Franzosen fand, die für Vernunft und Gerechtigkeit und für Achtung der Menschenrechte eintraten. Man hat der ACJF vorgeworfen, sie habe hauptsächlich „Linkskatholiken" hervorgebracht. Das ist unwahr, es sei denn, man schreibe die eben umrissene Haltung ausschließlich der „Linken" zu.

Die Katholische Aktion der Jugend

Zu den Aufgaben politischer und sozialer Schulung aus christlichem Geist, die mehr oder weniger auf die bürgerliche Jugend beschränkt blieb, traten gegen Ende der zwanziger Jahre zwei neue Elemente auf den Plan: der Aufruf an die Laien zum direkten Apostolat und die Spezialisierung der Bewegung nach den verschiedenen „Milieus".

Hier wäre zunächst von der christlichen Arbeiterjugend zu sprechen (Jeunesse Ouvrière Chrétienne, abgekürzt JOC, in Deutschland CAJ). Sie geht dem geistigen Impuls nach auf das in Belgien geschaffene Werk von Cardijn zurück und wurde 1927 gegründet. Sie hatte sich angesichts des materiellen Elends und der geistig-religiösen Verlassenheit der jungen Arbeiter entzündet. Die Entdeckung der doppelten Würde des Arbeiters und des Christen wirkte revolutionierend und gab der jungen Bewegung ein großes Ideal; die „Eroberung" der Arbeiterklasse für Christus, nicht als Flucht aus der Klasse, sondern als ungeschmälertes Ja zur Existenz als Arbeiter in der Kirche. Es war wie der Aufbruch eines Frühlings, und die JOC erlebte in den Jahren bis zum zweiten Weltkrieg ein gewaltiges Wachstum.

Die sich in Frankreich besonders schmerzlich geltend machende Trennung der Arbeiterklasse von allen irgendwie traditionsgebundenen oder als solche angesehenen Schichten der Gesellschaft hatte bald gezeigt, daß es mit der Gewinnung einzelner Arbeiter nicht getan sei. Es mußte zu einer Begegnung der Arbeiterklasse mit der hierarchischen Kirche kommen. Die JOC legte im Lauf ihrer Entwicklung immer mehr Wert darauf, im Namen und im Auftrag der Kirche zu handeln, und war stolz, wenn sich die Hierarchie ausdrücklich hinter sie stellte. Der Weltklerus seinerseits fand immer mehr Verständnis für den apostolischen Geist der JOC und stellte auch in den meisten Fällen die Kapläne für ihre Gruppen. Die JOC erschien als das Mittel, das Evangelium in ein Milieu hineinzutragen, das ihm bisher weithin verschlossen war. Dabei waren es nicht zuletzt die Laien selbst, die immer wieder auf ein klares Engagement des Klerus und der Hierarchie für ihre Sache

drängten, um dessen versichert zu sein, daß sie wirklich gerade auch die Botschaft der hierarchischen Kirche in ihr Milieu hineintragen.

Doch schon in den Jahren ihres evangelischen Frühlings hatte die Arbeiterjugend neben der Aufgabe der Verkündigung ganz praktische Aufgaben in Angriff genommen, die sie z. T. in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Arbeitsbüro in Genf zu lösen suchte. Solche Aufgaben waren: Sicherheit am Arbeitsplatz, Jugendschutz, Ehestandsbeihilfen, Wohnungsnot usw. Man wollte Ernst machen mit der Nächstenliebe, die das Evangelium verkündet.

Das Wirken im sozialen und politischen Sektor sollen die Jocisten jedoch, zumal später nach ihrem Hinüberwechseln in die Erwachsenenorganisation, die Katholische Aktion der Arbeiterschaft (Action Catholique Ouvrière, abgekürzt ACO), als einzelne fortsetzen und als solche verantworten, so daß von ihrer Tätigkeit in einer Gewerkschaft, einem Betriebsrat oder einer politischen Partei die JOC oder ACO als solche nicht betroffen werden. Darin wird den Mitgliedern ziemlich freie Hand gelassen; zum mindesten wird es nicht als Aufgabe der Katholischen Aktion angesehen, kritisch über diesem Einsatz zu wachen, selbst wenn es die –für einen Außenstehenden wenigstens – bedenklichen Formen annehmen sollte, die das Solidaritätsbewußtsein mit einer von den Kommunisten stark infizierten Arbeiterklasse mit sich bringt. Im Unterschied zur ACJF ging die Arbeiterjugend mehr auf das direkte Apostolat des religiös aktiven Lebens aus.

Als weitere Organisationen der Katholischen Aktion der Jugend waren inzwischen entstanden: der Zusammenschluß der studierenden Jugend (Jeunesse Etudiante Catholique – JEC), die Landjugend (Jeunesse Agricole Catholique – JAC), die Matrosenjugend (Jeunesse Maritime Catholique – JMC) und die alle übrigen erfassende Jeunesse Indépendante Catholique (JIC).

Uns interessiert hier vor allem die Studentische Jugend (JEC), die ihre Arbeit an den Höheren Schulen und Universitäten aufnahm. Es lag in der Natur der Sache, daß sie sich den Problemen der Bildung und Geisteskultur zuwandte und, für alle Zeitfragen aufgeschlossen, an deren Verchristlichung heranging. Es zeigte sich indes bald, daß dazu eine sorgfältige Erziehungsarbeit erfordert war, wobei besonderer Wert auf die Schulung des Urteils gelegt wurde, während man die reine Wissensvermittlung der Schule, beziehungsweise der Universität überlassen konnte. Die maßgebenden geistlichen Führer der JEC waren meist Ordensleute, insbesondere Jesuiten.

Die Studentische Jugend und die ihr in manchem ähnliche Landjugend erlebten in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg ihre große Blüte und wurden zu einem bestimmenden Faktor der katholischen Jugend ihres Landes. In diesen Jahren öffneten sich beide Bewegungen stärker dem Einfluß der ACJF und empfanden den sich anbahnenden Zusammenschluß aller Bewegungen der Katholischen Aktion mit einer für diese Aufgabe umgestalteten ACJF als allgemeiner Zentrale als ganz selbstverständlich.

Der Zusammenschluß der verschiedenen Bewegungen der Katholischen Aktion in der ACJF

Schon als sich in den dreißiger Jahren die genannten spezialisierten Zweige der Katholischen Aktion der Jugend entfalteten, besaßen sie an der bereits lange bestehenden ACJF eine wertvolle Stütze. Die ACJF konnte den jüngeren Bewegungen neben fähigen Persönlichkeiten manche Anregung und Erfahrung mitteilen. Diese Zusammenarbeit blieb übrigens nicht ohne Rückwirkung auf die ACJF selbst, die froh war, daß ihre zum Teil doch etwas abstrakte Schulungsarbeit durch den Kontakt mit den verschiedenen sozialen Gruppen an Lebensnähe gewann. Besonders von der Arbeiterjugend gingen lebendige Impulse aus.

So ist es verständlich, daß man, als

die schweren Jahre des Krieges und der Besetzung überstanden waren, diesem bis dahin freien gegenseitigen Austausch eine feste Form geben wollte. Das führte 1949 zu einer völligen Neuorganisation der Katholischen Aktion der Jugend. Die ACJF sollte eine Art „Bundesleitung" der französischen katholischen Jugend werden. Diese Zusammenfassung wuchs aus dem Leben der verschiedenen Zweige spontan heraus, und man sah in ihr ein Zeichen für die Aussöhnung der Klassen in der Nation durch die Kirche. Allen war klar, daß der JOC in dem neuerstandenen Organismus eine führende Rolle zufallen müßte. Dabei hoffte man, daß die JOC sich stärker als bisher für die staatsbürgerliche Erziehung ihrer Mitglieder einsetzen und die ACJF ihrerseits sich mehr zur direkten Katholischen Aktion hin entwickeln würde.

Man war sich indes im Augenblick des Zusammenschlusses nicht bewußt, wieweit doch die Verschiedenheiten der Haltung und Auffassung in einer Reihe wichtiger Fragen gingen. Auf die Euphorie der ersten Nachkriegsjahre, in denen man allgemein große soziale Veränderungen erhoffte und der aufgeschlossene Teil der Jugend weitgehend antibürgerlich eingestellt war, folgte die Ernüchterung durch das Verhalten der Kommunisten, die den revolutionären Elan der Jugend für ihre eigennützigen Zwecke auszunutzen suchten. Man sah immer mehr ein, daß ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit oder dem, was man „bourgeoise" Kultur nannte, illusorisch sei und sich die Probleme der Nation nicht von einer Klasse her lösen ließen.

Diese allgemeine Desillusionierung ging auch an den Katholiken nicht spurlos vorüber. Besonders die JEC, die ja auf Grund ihrer uneinheitlicheren Zusammensetzung und ihrer geistigen Interessen schon von jeher die Tendenz gehabt hatte, die Probleme des „Milieus" zu übersteigen und zu allgemeineren Standpunkten vorzustoßen, entdeckte den Nutzen, den ihr hierbei die ACJF bringen konnte und sie öffnete sich in der Zeit vor und nach dem Zusammenschluß immer mehr für deren Haltung. Dieser Prozeß vollzog sich nicht in gleichem Maß bei der Arbeiterjugend und allmählich, zumal als es konkret darum ging, die inzwischen ausgearbeiteten Projekte in die Tat umzusetzen, stieß man auf deren deutlichen Widerstand. Sie konnte einer Verschmelzung der einzelnen Zweige, so wie diese beschaffen waren, nicht zustimmen. Sie wollte in der ACJF höchstens eine Konferenz um den runden Tisch sehen, nicht aber eine Zentrale zur Leitung und Anregung für die Gesamtbewegung. Es kam darüber sogar 1954/55 zu einem zeitweiligen Ausscheiden der JOC aus dem Exekutivausschuß.

Nach einem Jahr weiterer fruchtloser Kompromißversuche legte schließlich der Präsident der ACJF am 15. September 1956 sein Amt nieder. Er stellte in einer Erklärung die Unmöglichkeit fest, im bisherigen Geiste der ACJF weiterzuarbeiten, und begründete seinen Rücktritt damit, daß er den Bischöfen freie Hand lassen wolle, die Dinge nach ihrer Anschauung neu zu ordnen. Der Eindruck, daß es letztlich um Divergenzen in der Auffassung vom Wesen der Katholischen Aktion ging, wurde unter dem 30. September 1956 von der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe bestätigt. Im Mai 1957 stellten dann auch die 80 Mitglieder der Nationalleitung der JEC ihre Ämter mit ähnlicher Begründung zur Verfügung. Diese Rücktrittserklärungen sind aber nicht etwa als Subordination aufzufassen. Das Recht der Hierarchie, die Katholische Aktion nach ihrem Willen zu formen, ist nie bestritten worden.

Erziehung oder Evangelisierung

Es ist nicht einfach, dem Außenstehenden klar zu machen, worum es bei diesen Spannungen im Grunde geht. Man hat sie auf die Formel: Erziehung oder Evangelisierung zu bringen gesucht. Näherhin geht es wohl eher um die Frage nach dem Wie der Schulung. Vor allem in zwei Lebensbereichen machen sich da innerhalb der Katholischen Aktion der

Jugend verschiedene Auffassungen geltend: auf dem Gebiet der Kultur und auf dem staatsbürgerlich-sozialen Sektor.

Besonders nach jener Ernüchterung des revolutionären Elans hielt es die JEC für selbstverständlich, daß die Aneignung und christliche Assimilierung des geistigen Erbes der Nation ein Hauptziel der kulturellen Arbeit innerhalb der Katholischen Aktion bleiben müsse. Die JOC machte dahinter große Fragezeichen. Sie sah dieses Geisteserbe allzu stark mit dem Einfluß anderer Massen durchtränkt. Man wies auf den stark begrifflich-idealistischen Charakter des Geisteslebens der letzten Jahrhunderte hin, was eine Übermittlung an die doch mehr von der konkreten Erfahrung der Arbeit und der Gemeinschaft bestimmte Mentalität der Arbeiterschaft nicht nur als schwierig, sondern auch als wenig zweckdienlich erscheinen lasse. Die Arbeiter, als die dem modernen Leben am meisten verhaftete Klasse, dürften ihre geistige Formung nicht von Kräften bestimmen lassen, die aus der Bourgeoisie stammten und zu intellektuell und geschichtsbezogen seien, um dem Arbeiter, der im Konkreten und in der Gegenwart lebe, wesentliche Nahrung bieten zu können. Einer der umstrittenen Punkte war die Forderung der JOC nach Doppelgleisigkeit in den Schulungsbriefen.

Trotz allem Verständnis für die Problematik, der sich die JOC angesichts des starken Eigenständigkeitsgefühls der französischen Arbeiterschaft gegenübergestellt sieht, ist die diesem Gefühl zugrunde liegende These von der absoluten Neuheit und Eigenart des Arbeiterdaseins für Christen doch unhaltbar. Sie leugnet schließlich jede Bildung, die ja ohne Universalität, ohne das Überwinden von Klassen- und Völkergrenzen und ohne echte Kontinuität im Geschichtlichen undenkbar und unvollziehbar ist. (Uns Deutschen sind ähnliche Schwierigkeiten kaum bekannt, da die führenden Kreise der deutschen Arbeiterbewegung auf kulturellem Gebiet nie eigentlich vergangenheitsfeindlich gewesen sind. Man denke etwa an die jährlichen Theaterfestspiele des DGB in Recklinghausen – für französische Verhältnisse ein unvorstellbarer Vorgang.)

Aber auch über Wert und Erfolg der Evangelisierung aus einer solchen Haltung müßten sich ernste Zweifel ergeben. Wenn man sich mit einem Milieu, und hier handelt es sich um die Ärmsten, in dem Maße solidarisch erklärt, daß man – allen alles werdend – auch dessen Sichverschließen gegen die Kultur der Gesamtheit mitmacht, dann riskiert man, daß die Hilfe, die man bringen möchte, selbst illusorisch wird. Wer das Christentum bringt, bringt den Menschen notgedrungen immer auch christliche Kultur, selbst wenn man dies mit Recht nicht als Selbstzweck und Hauptsache der apostolischen Arbeit ansieht, sondern nur als Mittel und Weg.

Der zweite Bereich, in dem die Auffassungen auseinandergehen, ist der staatsbürgerlich-politische. Wenn hier vielleicht auch bei den Hauptwidersachern in den einzelnen Stellungnahmen – etwa zu gewissen konkreten Problemen des Algerienkrieges – prinzipiell wenig Verschiedenheit zu entdecken ist, so haben doch die ACJF-bestimmten Kreise aus der ganzen Tradition des Verbandes heraus oft andere Initiativen für die erzieherische Arbeit der Katholischen Aktion ins Auge gefaßt als die JOC. Auf beiden Seiten war man sich einig, daß der in der Katholischen Aktion stehende Christ im Rahmen der allgemein geltenden Normen hinsichtlich seiner parteipolitischen Stellungnahme frei ist. Der Verband habe den Mitgliedern keine bestimmte politische Stellungnahme vorzuschreiben, wie es überhaupt nicht Sache der Katholischen Aktion als Organisation sei, zur Tagespolitik Stellung zu beziehen, wohl aber, dem Katholiken das nötige Rüstzeug für seine politischen Entscheidungen mitzugeben.

Die ACJF (und in etwa auch die JEC) hielt nun schon aus erzieherischen Gründen eine grundsätzliche Stellungnahme der Katholischen Aktion zu sozialen und staatsbürgerlichen Problemen immer dann für unerläßlich, wenn im Leben

der Nation Dinge auf dem Spiele stünden, die vom einzelnen nicht nur eine praktische, sondern eine sittliche Entscheidung forderten. Und zwar sollten in einem solchen Fall durch die Presse der Organisationen für die Gruppenarbeit Direktiven gegeben werden. Bei der Neigung der Jugend zu radikalen Kurzschlüssen genügten allgemeine Grundsätze kaum; nur an konkreten Ereignissen konnte das Urteil geschult werden, um jene Gegebenheiten zu analysieren und dadurch über ein rein pragmatisches zu einem vertieften Verständnis der Dinge zu kommen.

Man fühlte sich auf seiten der ACJF dabei ziemlich sicher vor einer falschen „Vermischung von Religion und Politik", weil man überzeugt war, daß Christen mit geschultem sozialen und staatsbürgerlichen Urteil dieser am wenigsten erliegen würden, während umgekehrt eine bloße Vermittlung von allgemeinen Grundsätzen zu kurzsichtigen und vorschnellen Vereinfachungen führen würde. Diese Haltung beruht auf viel praktischer Erfahrung. Während der Verband in seinen Anfangszeiten den inspirierenden Kreisen etwa des Zentrums in Deutschland oder der Democrazia Christiana in Italien sehr ähnlich war, so hatte er sich doch in den Jahren zwischen den Weltkriegen – durch vielerlei Erfahrungen abgeschreckt – sehr stark auf eine Neutralität in parteipolitischen Fragen zurückgezogen. Davon ging man auch nicht ab, als man bei den schwerwiegenden Entscheidungen der Kriegs- und Besatzungsjahre erleben mußte, wie leicht sich gute und aufgeschlossene Katholiken von christlich verbrämten, aber innerlich un-menschlichen und un-christlichen Strömungen (sowohl „Rechts" wie „Links") gewinnen ließen. Man glaubte nun eine neue Formel in der Unterscheidung zwischen sozialer und staatsbürgerlicher Schulung und eigentlicher parteipolitischer Stellungnahme gefunden zu haben. Dabei waren Tendenzen für eine Mitarbeit der Katholiken in religiös nicht gebundenen Parteien nicht von vorneherein ausgeschlossen (der letztliche Mißerfolg des MRP wie der aus der JOC hervorgegangenen mehr links stehenden Gruppen MLP und MIO tat dazu ein Übriges), und Männer der Linken (wie etwa Mendes-France), die wirklich oder scheinbar den traditionellen Laizismus der anderen Seite zu übersteigen suchten, erweckten zeitweise manche Hoffnungen.

Während nun die ACJF beim Zusammenschluß mit der Katholischen Aktion die Ausdehnung ihrer erzieherischen Arbeit auf alle Zweige der Katholischen Aktion als eine ihrer Aufgaben ansah, auf die sie im Grundsätzlichen nicht verzichten zu können glaubte, ohne sich selbst aufzugeben, war nach der Auffassung der JOC ihre Aufgabe auf diesem Gebiet weitaus beschränkter. Sie sollte für alle Zweige gemeinsam nur Untersuchungen über die großen sozialen und staatsbürgerlichen Probleme der Nation und deren Rückwirkung auf das christliche Leben und besonders das Apostolat in den verschiedenen Milieus durchführen, wobei ihr hinsichtlich aktiver Einflußnahme nur zukäme, die Tätigkeit der einzelnen Zweige dort zu koordinieren, wo dies ohne Majorisierung eines Teiles möglich sei (Wohnung, Freizeit, Kultur u. dgl.). Was etwa notwendig werdende Stellungnahmen auf sozialem oder staatsbürgerlichem Gebiet anginge, so müsse es dem einzelnen Zweig überlassen bleiben, im Einvernehmen mit der Hierarchie und im Hinblick auf die apostolischen Notwendigkeiten in seinem Milieu darüber zu entscheiden. Wenn dies auch verständlich ist, da einem jungen Arbeiter andere Probleme auf den Nägeln brennen als etwa einem Studenten, so hielt man der JOC doch entgegen, daß sie so einer Trennung von Glaube und Aktion das Wort rede und so bei der für später zu fordernden Betätigung der Mitglieder auf dem gewerkschaftlichen, betrieblichen Sektor allerlei Illusionen begünstige.

Worum es letztlich geht

Uns will scheinen, der ganzen Auseinandersetzung über das apolotische Wirken in der Katholischen Aktion liegt

letztlich die Frage nach dem Verhältnis des Christen zur „Welt" und der Kirche zu Staat und Gesellschaft zugrunde.

Wenn die Katholische Aktion der Jugend ein Organ der Hierarchie ist und von dieser den Auftrag erhielt, sich dem Apostolat des Milieus zu widmen, dann ist es nicht weiter verwunderlich, daß die Hierarchie gegen das viel weiter zielende Erziehungsideal der ACJF Bedenken trug. Abgesehen davon, daß ein Organ der hierarchischen Kirche viel mehr deren konkreten Stellungnahmen in Gesellschaft und Staat Rechnung zu tragen hat, als es ein Verband wie die alte ACJF tun mußte, fürchtete man offenbar auch, daß die intensive Mitarbeit an den Problemen der Welt zu einer Vernachlässigung der eigentlich apostolischen Ziele führen könnte. Tritt dabei nicht das Erzieherisch-Humane zu sehr in den Vordergrund, während das Apostolisch-Christliche zu kurz kommt?

Aber, so darf man fragen, ist damit schon entschieden, daß die Zeit derartiger Verbände überhaupt vorbei sei? Kennt das Verhältnis des Christen zu Welt und Gesellschaft nicht nach wie vor auch andere Dimensionen als die direkt apostolische? Es ist doch auch heute noch denkbar, daß unter den Laien Berufungen aufstehen, die sich nicht unter die Katholische Aktion, wie wir sie heute verstehen, einreihen lassen. Der Hinweis, daß heute jeder geistig und religiös Begabte für die Katholische Aktion gebraucht werde, scheint so wenig stichhaltig wie ein Abraten vom Ordensberuf mit dem Hinweis auf die Nöte der Pfarrseelsorge. In beiden Fällen ist es der in der Kirche wirkende Geist, der zum allgemeinen Wohl der Kirche beruft.

Man kann sich überhaupt fragen, ob nicht der Zusammenschluß eines Verbandes nach Art der ACJF mit der Katholischen Aktion ein Irrweg war. Man war sich schwerlich darüber klar, wie sehr man dabei nicht nur die bisherige Arbeitsweise, sondern auch die ganze innere Haltung preisgeben müsse. Hatte nicht der Elan, mit dem die Katholische Aktion ins Leben trat, vergessen lassen, daß auch noch andere Laienorganisationen eine Daseinsberechtigung haben könnten, die zwar der (stillschweigenden oder ausdrücklichen) Billigung der Hierarchie bedürfen und ihrer Aufsicht unterstehen, von ihr aber kein eigentliches Mandat entgegennehmen? Man hat den Eindruck, als ob hernach beide Seiten die Möglichkeiten katholischer Vereinigungen zu „eingleisig" gesehen hätten und daß darum bei der Verschiedenheit der Berufungen und Temperamente der Verschmelzungsversuch früher oder später zu einer Krise führen mußte.

Wenn es also zwei derartige Organisationen für den Zusammenschluß von Laien in der Kirche gibt: einen im Sinn der Katholischen Aktion als Organ und Repräsentation der hierarchischen Kirche und einen, der nur einfach katholisch und kirchlich sein will (beide Typen wiederum unterschieden etwa von „christlichen" Parteien oder Gewerkschaften, die überhaupt nicht Organisationen der Kirche sein können), dann ist auch der Einsatz der Christen in den Aufgaben der Zeit vielfältiger, als er von der Katholischen Aktion allein geleistet werden könnte. Das hieße auf unsern Fall angewendet, daß sowohl für die stärker direkt apostolisch ausgerichtete Arbeit der JOC wie für die mehr indirekt wirkende Erziehung der ACJF Raum in der Kirche ist.[1]

Heinrich Krauß SJ

Die Glut der Biassoli [1]

Die deutsche Übersetzung änderte den Titel des italienischen Urtextes „La brace dei Biassoli" in „Signora Maria"

[1] Inzwischen hat der Heilige Vater auf seiner großen Rede vor dem Kongreß für das Laienapostolat selbst die Möglichkeit und Wichtigkeit eines „freien Laienapostolats" neben der „Katholischen Aktion" anerkannt, dessen Träger einzelne aber auch Gruppen oder Institute sein können (Oss. Romano v. 7./8. Oktober 1957, nr. 233).

[1] *Mario Tobino*, Signora Maria. Zum Bildnis meiner Mutter. (158 S.) Hamburg 1957, Claassen Verlag, Ln. DM 9,80.

um; uns scheint jedoch der alte zutreffender. Denn Mario Tobino entwirft das Bild seiner Mutter so unlösbar vereinigt mit der ganzen Familie, ihrer Welt und Geschichte, daß sie nur als Teil dieses Ganzen, als Letzte ihres Geschlechtes oder besser als wunderbarer Abschluß vor unser Auge tritt. Ihre Größe liegt vor allem darin, daß sie die feine, beseelte Flamme ist, in der sich noch einmal alle Kraft und Glut der Biassoli versammelt und die uralte Sippe mit ihrer Härte und ihrer Tugend, ihrer Eitelkeit und ihrem Standesbewußtsein, mit ihrer langen, aber räumlich begrenzten Geschichte in Schönheit und Würde verglüht.

Den italienischen Leser, dem die sozialen Verhältnisse seines Landes und ihre gegenwärtige Umschichtung vertraut sind, mag vorwiegend das allgemein Menschliche oder das Menschliche in der bestimmten persönlichen Ausprägung dieser Erzählung fesseln – für den Ausländer hat sie darüber hinaus noch erheblichen völkerkundlichen Wert.

Den Rahmen der Erzählung bietet die Bergwelt des ligurischen Apennins über dem Tal der Magra einerseits und der Hafenstadt La Spezia auf der anderen Seite. Vezzano heißt das Gebirgsdorf. Die Menschen sind herb, besonders in Untervezzano, das auf der Gebirgsseite des Passes liegt. Von hier aus steigt man ins Magratal hinab, ins weite Bachbett mit Geröll und runden Kieseln und blickt auf die Berge, „fern, riesengroß und drohend". „Für die Menschen von Vezzano Basso bedeutet die Magra Besitz und Kampf; jede Frucht kostet Schweiß, unerbittliche Mühsal, sogar das Gehen" (33). Im übrigen ist das Volk von Vezzano wie eingeschlossen in seine Häuser, „Kälte im Winter, kaum genügend Speise, nie das leiseste Sichgehen-lassen, der Vater unverletzbare Autorität, die Schamhaftigkeit so empfindlich, daß man auch nicht von weitem daran rühren darf; genaue Kenner, ja fast Liebhaber jener Lebensgesetze, die zu grabesdüsteren Farben hinneigen" (34). Es verbindet sich hier mit dem Gesetz der Berge das überlieferte Brauchtum eines uralten Kulturvolkes, die naturnahe Kraft der Bauern mit der Last einer jahrtausendealten Geschichte. Kein leichtes Schicksal für Menschen! Dabei ist es nicht etwa die Armut, die für dortige Begriffe das Dasein bestimmt. Vezzano ist für jene Zeiten – um die Wende zum 20. Jahrhundert – ein reiches Dorf: „Zur Hochzeit ein Kleid, eine Fahrt nach Spezia zum Fotografen; Ausgaben und Einnahmen auf Pergament verzeichnet" (ebd.). Es wächst Wein und Mais und Getreide an den Hängen, und die Keller in den Berggrotten sind keineswegs leere Löcher.

Es gibt in diesem Bergdorf Bauern, Bürger und Adel, zu diesem gehören die Biassoli, „abgeschlossen mit ihren Bauern, aufs höchste bedacht auf ihre Ehre". Die Bauern der Biassoli – das ist wie eine Nachhut der Feudalzeit. Und in der Tat geht – soziologisch gesehen – die Feudalzeit in Italien erst jetzt ihrem Ende zu, langsam, sehr langsam: in Süditalien sogar nicht ohne Widerstand. Die Bauern der Biassoli: Im Italienischen steht wohl contadino. Er entspricht nur zum Teil dem, was wir in Deutschland, besonders in Süd- und Westdeutschland, seit langer Zeit unter dem Wort verstehen. Der Bauer, das ist für uns doch erstlinig ein Landwirt auf eigener Scholle, mit eigenem Haus und Hof, der selbst und mit seiner Familie, vielleicht auch mit Gesinde, das Land bebaut und vom Ertrag der Arbeit lebt. Die Knechte oder Mägde oder Taglöhner, die er beschäftigt, wird man kaum als Bauern bezeichnen, obschon sie zur Landbevölkerung gehören. Vielleicht wird man noch von einem Pachtbauern sprechen.

Ganz anders ist es in Italien. Die Zahl selbständiger Landbebauer ist dort bis heute in vielen Gegenden sehr dünn gesät; zahlreicher schon sind die Pächter und Halbpächter, manche gehören zum Gesinde auf großen Höfen, die Masse besteht jedoch aus Landarbeitern, auch braccianti genannt. Dagegen gibt es viele Kleinbürger von Städtchen und Flecken,

die einen Streifen Land besitzen, ein Stück Weinberg oder Ackerfeld und sie nebenbei bebauen, aber sonst einem anderen Gewerbe nachgehen.

Groß ist der Anteil der adeligen und bürgerlichen Grundbesitzer, die selbst nicht mitarbeiten, sondern dafür „ihre Bauern" haben, d. h. entweder Gesinde oder Pächter oder Halbpächter (mezzadri), oder auch Taglöhner (braccianti). Diese Grundherren mögen am Ort ihres Besitzes oder in der Stadt leben, wo sie zum Teil akademische Berufe, wie z. B. den von Advokaten, ausüben.

Das also zu den „Bauern der Biassoli". Diese Biassoli hatten ihr Herrenhaus zu Vezzano und lebten unter dem Gesetz des Bergdorfes. Ihr Geschlecht führten sie in das 15. Jahrhundert zurück; sie waren feingliedrig und zart gewachsen wie Filigran, aber auch brüchig wie feine alte, vergilbte Spitzen. Sie erreichten daher kein höheres Alter mehr als die Fünfziger. Ja, der letzte Mannessproß dieses Geschlechtes siechte schon mit 27 Jahren dahin. Es war merkwürdig. Wie Tobino die Dinge berichtet, brannte in den verdeckten Lebensgründen der Biassoli eine dunkle Glut. Bisweilen schäumte sie auf. So in der frommen Tante Lisetta, die „eine ungeheuerliche Sünde" begangen hatte: „sie hatte einen Witwer geheiratet, war vor dem Herrn erschienen mit einem Mann, der schon einmal zur Einsegnung einer Ehe niedergekniet war" (37).

In Alfeo, mit dem der Mannesstamm erlöschen sollte, brach die Glut der Biassoli zu verzehrendem Feuer aus. Denn es war das Eigenartige: die Biassoli, ja vielleicht alle Bewohner von Vezzano Ligure fühlten sich im geheimen wie eingekerkert durch das Gesetz der Berge und die Strenge der überlieferten Tugendgebote. Da lebte in der Tiefe die geheime Lust zum Aufstand und zur Flucht. Nur Oscare, der hübsche Blondschopf, ein Verwandter der Biassoli, hatte bisher frech diesen Aufstand gewagt und einige dazu verleitet. Er lebte inmitten der alten, unantastbaren Gesetze und der Ordnung der Vorzeit ruchlos, gesetzlos und ohne Scheu – und die schönsten Frauen des Dorfes warteten auf ihn. Aber er war ausgestoßen, und die Biassoli grüßten ihn nicht mehr. Aber es war wie eine geheime Angst in ihnen: sie fürchteten Oscare, weil er in der verdeckten Glut ihres eigenen Blutes einen geheimen Bundesgenossen hatte. In Alfeo brach die Glut aus der Asche. Er, „beweglich, schüchtern, höflich, nachdenklich und phantasiebegabt – er flog, nachdem er die Mittelschule beendet hatte, wie ein Schmetterling in die Lichter der Stadt und machte sich zum ersten Male von den Krallen der Familie frei" (88), von den Krallen der Familie und den ehernen Tafeln von Brauch, Sitte, Herkommen und Ehre. Ja, auch der Ehre. Denn es waren trübe Lichter, die den Schmetterling anzogen: ein verkrachter und verkommener Seminarist, Don Niente nannte man ihn, den hochwürdigen Nichtsnutz. Er war sein Unstern und führte ihn in gefährliche Gesellschaft. Schließlich kam es zu einer ungeheuerlichen Unterschrift unter einen Blankowechsel. Die dunkle Glut der Biassoli war aufgeflammt: die jahrhundertelange Zucht des Geschlechtes zerbrochen. Diese Zucht war ein Schutz gewesen gegen Feuersbrünste aller Art, der die dünn gewordene Lebenskraft der Familie vor dem Ausbrennen geschützt hatte. Alfeo brannte aus und sank in Asche. Erst 27jährig, wurde er in der Gruft beigesetzt. Das war nicht lange nach der Hochzeit Signora Marias, seiner Schwester. Gerade am Hochzeitsfest war jener verhängnisvolle Wechsel präsentiert worden. „Sie, Maria, die Demütigste und Scheueste, rettete sich dadurch, daß sie fortflog mit dem starken Gemahl, der von der fiebrigen Anfälligkeit der Biassoli nie berührt werden würde ..." (126).

Signora Maria, die letzte der Biassoli und vielleicht ihre Krönung! Als Erbin der bis auf sie ausgestorbenen Familie, des Vaters, der Tanten, kommt sie mit ihren vier Kindern öfters zurück nach Vezzano. So werden Mario Tobino und seine Geschwister, die keine Biassoli mehr sind, vertraut mit den Ahnen der Mutter und ihrem Lebensgesetz, ihren

Schicksalen und ihrem Ausgang. Der Sohn Marias sieht die Dinge anders als sie. Trotzdem findet sein Auge die Spuren von Anmut, Demut und unverwelklicher Güte in ihrem Mädchenleben. Schon ein Gang aus dem Haus über die Piazzetta des Dorfes war ein kühnes Unternehmen. „Meine Mutter, in der Mode jener Zeit gekleidet ... ging – ein großes Abenteuer – aus dem Hause der Biassoli und stand zitternd und verwirrt nach hundert Metern vor dem Hause von Tante Lisetta, die sie erwartete" (37).

Und doch – welch eine klare und starke Frau ist aus diesem Kind geworden! Das Gesinde und die Hintersassen der Familie Biassoli sammelten sich um sie, die Letzte, und mit einer klugen, feinen Frauenhand leitet sie die Angelegenheiten. Da war Gioà, der Bauer der Signora Maria von den Ländereien an der Magra. „Gioà war zuerst der Bauer der Tante Virginia gewesen, hatte alle die Alten gekannt, auch den Großvater Guerino und natürlich den Signor Ippolito (Marias Vater), Tante Anna und die anderen; er wußte jede Geschichte der Familie..." (49). Signora Maria verhandelt mit ihm. „Meine Mutter hatte eine kristallene Stimme, klar und hoch; ... eine Stimme, die sich, obwohl durchaus liebenswürdig, nicht beugte..." (51). „Gioà fragte und gab Antwort, den Blick unverwandt auf die Herrin gerichtet..." (ebd.).

Vierzig Jahre war Signora Maria von Vezzano abwesend – die Sommeraufenthalte abgerechnet. Tobino sagt nicht viel von diesen vierzig Jahren, in denen seine Mutter die Kinder großgezogen und auf ihren eigenen Lebensweg entlassen hatte. Nun kehrt sie zurück auf den Stammsitz. Sie wird wie eingefordert nach Art einer ausstehenden Schuldsumme – eingefordert von den toten Biassoli in Vezzano Ligure; denn sie ist die Letzte. Sie kommt, und schon meldet sich der Tod der Biassoli, den sie durch ihre „Flucht" um seine frühe Ernte gebracht hat; denn fast um ein Jahrzehnt hat sie die obere Lebensgrenze der Sippe überschritten. Die wenigen Wochen, in denen sie erkrankt auf dem Lager den Schlußakt der langen Geschichte ihres Stammes durchlebt, sind der Höhepunkt des ganzen Buches. Die ganze Sippe kommt aus ihren Gräbern und saugt sich am Herzblut der Letzten noch einmal Leben an, nimmt Fleisch und Gestalt an und wandert durch die Zimmer, über Treppen und Höfe. „Die Signora Maria in ihrer Atemnot mit dem Herzen, das rollte und stürzte, mit einer Willenskraft, so unbeugsam, wie ich sie nie an ihr vermutete, gab einem jeden wieder Lebensatem, erstattete der Welt zurück, was sie eines Tages von ihr genommen hatte" (113). Sie muß, ehe sie stirbt, unerbittlich „jene verfluchte Welt" noch einmal beleben und nacherleben. Sie tut es tapfer, demütig, opferbereit, lächelnd – bis der Schleier des Vergessens sinkt und der Tod sie einhüllt.

Eine Geschichte, die verzaubert, aber auch aufwühlt.

Mit der Glut der Biassoli geht ein Zeitalter zu Ende. Schon die Rückkehr der Signora Maria geschah nicht mehr ins alte Vezzano: die Ländereien der Sippe zeigten schon hier und dort den Verfall an. Die Vezzaner gingen schon zu einem guten Teil in Industriewerke und Fabriken zur Arbeit, in jene Fabriken, die von den Städten aus überall ins Land hineinstießen. Es war schwer für die Pendler, abends nach der Heimkehr vom Betrieb sich wieder unter das überlieferte Gesetz von Vezzano zu stellen. Die alte Zeit zerbröckelte, eine ländlich-patriarchalische Lebensform zerfiel. Für Signora Maria reichten die Überreste der Vorzeit gerade noch aus bis zum Sterben: „Noch lebten um das Haus herum Bäuerinnen ihres Alters, die froh sein würden, wenn sie der Signora Maria dienen könnten" (104). Diese alten „Bäuerinnen" waren übriggeblieben im Umbruch und bereit, dem letzten Sprossen der Biassoli ein ehrenvolles Geleit zu geben, bis sie sie und mit ihr die alte Ordnung begraben würden.

Tobino verspottet diese alte Lebensordnung nicht; dafür hatte er zu viel vom Blute der Biassoli in sich, und dafür ist ihm auch seine Mutter zu teuer – aber er findet harte Worte: „Vezzano war ein

Dorf mit unerbittlichen Bräuchen, gesundheitbedrohendem Mangel, gotteslästerlichen Ängsten, denen die Menschen mit ihren hergeplapperten Stoßgebeten gar nicht genug Ausdruck geben konnten, wo sich die schmutzigste Selbstliebe zum Kristall verfestigt hat" (116). Das ist das Urteil eines aufgeklärten, liberalen, gebildeten Italieners. Tobino ist dabei geformt von der Kultur der Biassoli und ihrem feinen Einfühlungsvermögen – er urteilt hart über die Sache und voller Nachsicht über die Menschen. Er vergoldet das Sterben dieser alten Welt, die versinnbildet und verkörpert wird in der Signora Maria, seiner Mutter, einer wahren Herrin. Er kann es um so eher, als er in ihr nicht nur die Vertreterin der Tradition, sondern auch ihr Opfer sieht, ein edles, feines, adeliges Opfer; denn sie hat ihr Leben in einem „ehernen Gefängnis der Tugend" verbracht (134). Nun auf dem letzten Lager war sie „müde so vieler tapferer Tugend, müde, daß sie auf jedes Gesetz so sehr geachtet hatte, auf das Urteil der anderen ..." (137).

Hatte nun Tobino, der von sich selber sagt, daß er wenig Glauben habe, den rechten Standort, Sitte und Frömmigkeit seiner Ahnen und des Dorfes zu beurteilen? Kaum. Die Sitten und Bräuche im Bergdorf mögen verkrustet gewesen sein, und die religiösen Meinungen und Übungen, eingebettet ins allgemeine Herkommen, mögen unter diesen Verkrustungen mit gelitten haben und in vielem verkümmert und verbogen gewesen sein. So z. B. bei Tante Lisetta, die sich irgendwie für sündig hielt, weil sie einen Witwer geheiratet hatte, der doch ein ehrenwerter Mann war. Mario Tobino hätte aber zumindestens zwischen dem eigentlichen Wesen des Christentums und diesen Verbiegungen unterscheiden müssen. Indes hat er dieses Wesen vielleicht niemals so recht kennengelernt, auch darin ein Sohn der italienischen Aufklärung. So spricht er einmal von der „schrecklichen Macht des Katholizismus" (133). Der religiöse Glaube seiner Vorfahren ist ihm eingeschmolzen in jene uralte, vornehme, aber nunmehr brüchige und zutiefst in sich gebrochene Welt der Biassoli und Vezzanos; jene Welt, „in der, so wie das Glücksgefühl der Natur überschäumt, die alles beherrschende Stimme der Hexen die Seele durchbohrt und sie mit dem Grinsen ihrer Stoßgebete dazu zwingt, weinend niederzuknien, den Blick auf jemand gerichtet, den keiner je gekannt hat" (118).

Vezzano ist nur *ein* Gebirgsdorf im Apennin und die Biassoli sind nur *ein* Geschlecht. Sie können nicht in allem für Gesamtitalien beispielhaft sein. Es gibt manche Gegenden, wo von alters her das Dasein aufgelockerter und heiterer war als dort. Aber eines bleibt durchaus gemeinsam: die geschichtlich gewordene und gewachsene Verflechtung zwischen Glauben, Volkstum und einer bestimmten Struktur der Gesellschaft. Diese beiden letzten sind heute in Frage gestellt und in einer Verwandlung begriffen. Die italienischen Freigeister und leider auch manche Konservative sehen aber diese historisch gewachsene Dreiheit von Religion, völkischem Brauchtum und einer bestimmten Gesellschaftsordnung als eine einzige unteilbare Welt. Unter dem Zeichen der Befreiung von dieser Welt kämpft der italienische Liberalismus seit über hundert Jahren um die Seele des italienischen Volkes, und heute, da das aufgehende Atomzeitalter besonders in Süditalien ohne Übergang auf den Nachtrab des Feudalismus stößt, haben ihn darin die Sozialisten und Kommunisten überflügelt. Nur daß eben die Rechnung nicht aufgeht. Christentum und Kirche sind nicht mit Brauchtum und Überlieferung und mit bestimmten Gesellschaftsformen gleichzusetzen. Sie sind zeitüberlegene und doch jeder Zeit gegenwärtige übernatürliche Heilskräfte, immer fähig, das Salz einer neuen Daseinsordnung zu werden, sofern diese nur die Grundgesetze der Natur und der Offenbarung achtet. Eine junge christlichsoziale Bewegung im italienischen Katholizismus ist daran, diese Wahrheit in das Volk zu tragen und danach zu handeln. G. Friedrich Klenk SJ

Romane und Erzählungen

Literaturbericht

1. *Sven Stolpe,* Mittsommernacht. Roman *(301 S.) Frankfurt 1957, Josef Knecht, DM 11,80.*
2. *Ignazio Silone,* Das Geheimnis des Luca. Roman *(208 S.) Köln 1957, Kiepenheuer u. Witsch, DM 9,80.*
3. *Riccardo Bacchelli,* Die Mühle am Po *(841 S.) München 1953, Paul List, DM 19,80.*
4. *Mario Pomilio,* Der Zeuge. Roman *(152 S.) Hamburg 1957, Agentur des Rauhen Hauses, DM 8,50.*
5. *Lawrence Earl,* Sturz in die Winternacht. Ein arktischer Roman *(306 S.) Wiesbaden 1957, F. A. Brockhaus, DM 9,80.*
6. *Katrin Holland,* Patricia. Roman *(262 S.) Zürich 1957, Orell Füssli, DM 12,—.*
7. *Kurtmartin Magiera,* Ich heiße nicht Robertino *(283 S.) Frankfurt 1957, Josef Knecht, DM 10,80.*
8. *Maria Vega,* Die Bronceuhr. Aus dem Französischen übertragen von Angela Fuchs *(513 S.) Nürnberg 1957, Glock u. Lutz, DM 19,80.*
9. *Czeslaw Milosz,* Tal der Issa. Roman *(274 S.) Köln 1957, Kiepenheuer u. Witsch, DM 15,80.*
10. *Sidney Stewart,* Wenn Du im Feuer mich prüfst. Ein Bericht *(267 S.) Mainz 1957, Matthias Grünewald, DM 13,80.*
11. *William Faulkner,* Das Dorf. Roman *(415 S.) Stuttgart 1957, Henry Goverts, DM 24,—.*
12. *Ernest Hemingway,* Die Sturmfluten des Frühlings. Ein romantischer Roman zu Ehren des Verschwindens einer großen Rasse *(135 S.) Hamburg 1957, Rohwohlt, DM 7,50.*
13. *Alfred Chester,* Meine Augen können ihn sehen. Roman *(265 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 14,80.*
14. *Arthur Michael Landgraf,* Pflüger im steinigen Acker. Roman *(188 S.) 1953, DM 6,60.*
15. — Die Madonna mit der Birne. Roman *(308 S.) 1954, DM 9,80.*
16. — Der verlorene Ruf. Roman *(256 S.) 1955, DM 7,80.*
17. — Das Glück in der letzten Baracke. Die Papiere des Georg Kolmer *(352 S.) 1956, DM 10,80. Alle Bamberg, Bayerische Verlagsanstalt.*
18. *Edzard Schaper,* Unschuld der Sünde *(71 S.) Frankfurt 1957, S. Fischer, DM 5,80.*
19. *Bertus Aafjes,* Für Dich toller Dienstag *(219 S.) München 1957, A. Langen-G. Müller, DM 12,80.*
20. *Fritz von Herzmanovsky-Orlando,* Der Gaulschreck im Rosennetz. Eine skurrile Erzählung mit 24 Illustrationen des Verfassers *(187 S.) München 1957, A. Langen-G. Müller, DM 12,80.*
21. *Ivo Andric,* Der verdammte Hof. Erzählung *(174 S.) Berlin 1957, Suhrkamp, DM 4,80.*
22. *Felix Berner,* Flügel der Morgenröte. Erzählung *(91 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 4,50.*
23. *Ferdinand Langen,* Rot mit weißen Streifchen *(102 S.) München 1957, A. Langen-G. Müller, DM 5,80.*
24. *Herbert Kranz,* Die Fundgrube. 150 Geschichten aus unserer Zeit. Heitere und ernste, gute und böse für solide Leute *(252 S.) Frankfurt 1957, Josef Knecht, DM 10,80.*
25. *Wright Morris,* Die gläserne Insel. Roman *(285 S.) Stuttgart 1957, Henry Goverts, DM 14,80.*

26. *Erich Pogats,* Ihr zwingt die Flüsse nicht. Roman *(286 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 15,80.*
27. *Paul Kornfeld,* Blanche oder das Atelier im Garten. Roman *(639 S.) Hamburg 1957, Rohwohlt, DM 16,80.*
28. *Patrick White,* Zur Ruhe kam der Baum des Menschen nie. Roman *(536 S.) Köln 1957, Kiepenheuer u. Witsch, DM 19,80.*
29. *Randolph Stow,* Wir sind erst achtzehn, doch alt wie Berge. Roman *(379 S.) Berlin 1957, Karl H. Henssel, DM 16,80.*
30. *Walter Schimmel-Falkenau,* Melodie in Moll. Roman um Franz Schubert und Anna Fröhlich *(120 S.) Aschaffenburg 1957, P. Pattloch, DM 7,80.*
31. *Josef Magnus Wehner,* Der Kondottiere Gottes. Ein Roman vom Leben des heiligen Johannes von Capistrano *(296 S.) Heidelberg 1957, F. H. Kerle, DM 10,80.*
32. *Heinz Rieder,* Der Pirat Gottes *(112 S.) München 1957, Ehrenwirth, DM 5,80.*
33. *Josef Martin Bauer,* Der Sonntagslügner. Roman *(308 S.) München 1957, Ehrenwirth, DM 12,80.*
34. *Gerd Gaiser,* Gianna aus dem Schatten. Novelle *(67 S.) München 1957, C. Hanser, DM 3,40.*
35. *Heinz Albers,* Landung ohne Ankunft. 15 Erzählungen *(169 S.) Gütersloh 1957, Bertelsmann, DM 2,—.*
36. *Werner Helmes,* Die Scherbe des Bacchus *(177 S.) Gütersloh 1957, Bertelsmann, DM 2,50.*
37. *Alf Lierse,* Das Tabakhaus *(153 S.) Gütersloh 1957, Bertelsmann, DM 2,—.*
38. *Heinz Risse,* Einer zuviel. Roman *(255 S.) München 1957, A. Langen-G. Müller, DM 14,80.*
39. *Benjamin Subercaseaux,* Fahrt ohne Kompaß. Der Irrtum eines großen Herzens *(306 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 15,80.*

Die Fülle der Neuerscheinungen auf dem Gebiet der schönen Literatur einerseits und der verfügbare Raum anderseits gefährden ein echtes Besprechungswesen. Die Leser erwarten ein Urteil; dies mit einer, wenn auch noch so kurzen Inhaltsangabe und mit eingehender Begründung zu geben, verbietet der Mangel an Raum. In dieser Not kann man einen Ausweg wählen: Man versucht, jeweils nur den innersten Kern des Buches zu erfassen. Das verpflichtet den Besprecher zu äußerster Gewissenhaftigkeit und verlangt höchste Verdichtung. Ob der Besprecher seine Aufgabe erfüllt habe, wird der Leser, der auf Grund der folgenden Anzeigen ein Buch las, beurteilen können.

1. Es scheint, als ob der Dichter für die religiös-sittlichen Fragen, die ihn bewegen und die er erstaunlich tief bedacht hat (katholische und protestantische Kirche in Schweden, die Sünde, besonders die eheliche Untreue und ihre Folgen, das Verhältnis von Recht und Liebe, die Hingabe des Lebens an Gott allein usw.) eine Geschichte gesucht hätte, um sie an ihr zu veranschaulichen. Sie ist darum etwas holzig geraten. Die Theorie überwiegt, und die Hauptpersonen, der Richter und seine beiden Kinder Henrik und Birgitta, der Pfarrer, der Jugendfreund, der eigentliche Vater Birgittas, der „dämonische" Dichter (Strindberg Vorbild?) und der junge Musiker Staffan sind nicht so lebenswahr, als Stolpe sie sonst gestalten kann.

2. Ein Buch von hoher dichterischer Schönheit und warmer Menschlichkeit, das den Edelmut, die Treue und die Kraft der Liebe eines einfachen Gebirgsbauern aus den wilden Abruzzen zum Gegenstand hat.

3. Das Werk gehört zu den großen epischen Darstellungen der Weltliteratur und steht im Rang der Forsytesaga, übertrifft sogar noch die Kunst Galsworthys durch die Urkraft des Talents, die ursprüngliche Gläubigkeit eines katholischen Dichters und ein Empfinden, das sowohl die zartesten Regungen wie die furchtbarsten Erschütterungen des Herzens darzustellen weiß. Die Geschichte Norditaliens von 1812 bis 1918 wird zugleich zu einem Epos des Menschenlebens überhaupt.

4. Die Gefahr, daß der Dienst an der Gerechtigkeit durch die Gewohnheit des Alltags das Böse noch vermehrt und die Schwachen noch tiefer hinunterstößt, wird in diesem Buch besonders deutlich.

5. Eine Gruppe von Männern, Angestellte einer Bergwerksgesellschaft, und ein Mädchen fliegen beim herannahenden Winter aus dem Norden Kanadas nach Süden, müssen notlanden und den Winter mit seinen physischen und moralischen Prüfungen in der Einsamkeit verbringen. Ein ordentlich erzählter Abenteuerroman.

6. Eine Witwe wird von einem Finanzgewaltigen zur Ehe begehrt, lehnt aber im treuen Andenken an ihren Gatten ab, um dann einen anderen zu heiraten, dem das Menschliche mehr gilt als Reichtum und Ansehen. Das Ganze vollzieht sich auf der Ebene erdengebundenen Empfindens.

7. An dem äußersten Fall eines Waisenknaben, der namenlos durch die Welt irrt und schließlich in Korea fällt, macht Magiera aufmerksam darauf, daß Wahrheit und Liebe allein dem Menschen eine Heimat zu geben vermögen, vor allem dem jugendlichen Menschen. Ein wichtiges und schönes Buch.

8. Es ist gut, daß dieses Buch das vorbolschewistische Rußland, Kaiserhof, Aristokratie, Theater, das Volk in Stadt und Land, die Treue der Dienstboten, Freude und Leid, das lebendige Herz, immer Sieger über Bosheit und Schwäche, wieder in Erinnerung bringt: Es war trotz Mißbrauch und Not eine reiche Welt.

9. Der polnische Verfasser erzählt die Jugendgeschichte des kleinen Thomas, der in einem entlegenen Tal im Grenzgebiet von Polen und Litauen aufwächst, und gibt zugleich ein Kulturbild der urtümlichen Landschaft und ihrer Bewohner.

10. Im Gegensatz zu Mailers „Die Nackten und die Toten" zeigt dieser Bericht vom philippinischen Feldzug der Japaner und Amerikaner und von dem furchtbaren Los der Kriegsgefangenen, daß die Leiden den Menschen auch läutern können und daß der Glaube noch eine Macht war. Wer die Grausamkeiten der Japaner liest, versteht einigermaßen — wenn er sie auch nicht billigt — die Atombomben auf Hiroshima.

11. In einer bald symbolträchtigen, bald realistischen, schwebenden und doch harten Sprache sucht Faulkner die Atmosphäre eines den Südstaaten der Union angehörenden Dorfes und seiner Bewohner einzufangen, als Beispiel für die ganze Landschaft. Es geschieht, indem er die Sippe der Snopes und ihre skrupellosen Taten schildert. Die Atmosphäre wird hauptsächlich durch die Erde, die auch die Menschen prägt, bestimmt und ist vom Bösen erfüllt. Sie ist das Letzte und Höchste, was der Dichter kennt und absolut setzt. Ein Blick in eine höhere Welt und ihr Wirken auf das Diesseits fehlt.

12. Ein literarischer und soziologischer Scherz, der in einigen Einzelheiten erheitert, auch ernste Erkenntnisse bringt, aber als Ganzes doch zu leicht befunden werden muß.

13. Zum Teil mit Verwendung von Motiven, die aus dem „Tod in Hollywood" bekannt sind, sucht der Roman das Verhältnis von Leben und Tod, Gottesglaube und Erdverfallenheit und den Sinn der Liebe zu ergründen. Die Liebe, die auf der wirklichen Anerkennung des Du beruht, wird dann der Angelpunkt des Buches und die Rettung Harry Suttons. Sowohl die noch nicht ausgegorene Problematik wie das Durcheinander von Symbolismus und Naturtreue lassen keine reine Wirkung entstehen. „Er ahnt etwas", ist der Eindruck.

14.—17. Aus katholischem Geist erzählt Landgraf Lebensschicksale (Seelsorgermühen, Jugendentwicklungen, Schiffbrüche, die aber zu innerer Ruhe führen). Es besteht ein gewisses Mißverhältnis zwischen der hohen allseitigen, besonders theologischen Bildung des Verfassers und der einfachen Sprache, Handlungsführung und Seelenzeichnung.

18. Es scheint fast so, als ob diese Erzählung die Antwort Schapers auf Heinrich Bölls „Im Tal der donnernden Hufe" wäre. Während Böll für das Erlebnis der Reife im Knaben eine fragwürdige Lösung findet, der Titel mit dem eigentlichen Inhalt nichts zu tun hat, die äußerst realistische Sprache der Umwelt entspricht, spielt bei Edzard die Natur wesentlich mit, als Symbol der gestörten Gerechtigkeit und Ordnung. Sie wird aber überhöht

und wiederhergestellt durch die Barmherzigkeit und Liebe, die aus der Offenbarung stammen.

19. Launig wie in seinem Ägyptenbuch (diese Zs. 159 [1957] 399) erzählt Aafjes eine Amerikareise für seine Tochter, allerdings ohne daß die einzelnen Bilder die Geschlossenheit des früheren Buches hätten.

20. Als ersten Band der gesammelten Werke des Verfassers, die aber bis auf diesen ungedruckt blieben, gibt Fr. Torberg diese kauzige Geschichte aus dem vormärzlichen Wien heraus, deren Übermaß an schnurrigen Einfällen allerdings nur wenigen ganz gefallen wird.

21. Nach orientalischer Weise ineinandergeschachtelte Schicksalserzählungen von Menschen, die der türkischen Gerichtsbarkeit des „Verdammten Hofes" (des Untersuchungsgefängnisses von Istambul) zum Opfer fielen, werden von dem jugoslawischen Dichter einem Klosterbruder in den Mund gelegt, der auch unschuldig in Gefangenschaft kam.

22. Berner erzählt die Geschichte des Kapitäns Höpfer, der einen Fischdampfer fährt. Er scheitert an dem Übermaß des Selbstvertrauens, das ihn zwar in seine Stellung brachte, aber ihn unfähig machte, unmittelbar zu spüren, was im gegebenen Augenblick zu tun und zu lassen sei.

23. Kleine kurzweilige Geschichten von den Torheiten der Menschen für tote Stunden.

24. Kranz hat diese 150 Geschichten gesammelt und neu erzählt, indem er sich bei aller Schlichtheit der Sprache, als Vorbild J. P. Hebel vor Augen, das Wesen und den Kern des Geschehens und wie sich in ihm der Mensch in seiner Not und seiner Schwäche, seiner Kraft und seiner Güte offenbart, ins Licht zu stellen bemüht.

25. Morris erzählt den Alltag einer amerikanischen Familie, und zwar nur 24 Stunden, allerdings mit mannigfachen Rückblicken, halb ernst, halb satirisch, aber ohne inneren Sinn, der etwas Wesentliches über den Menschen aussagte.

26. Alle Schrecken des Gestaporegiments in Prag 1939—40 werden in diesem Buch lebendig, das in einer hektischen Sprache geschrieben ist, wie es dem Gegenstand entspricht.

27. Der nachgelassene Roman des im Lodzer Vernichtungslager gemordeten Verfassers (einige sprachliche Unebenheiten, eine etwas zu groteske Motivtechnik und gedankliche Vagheiten verraten das Fehlen einer letzten Durchsicht) zeigt eine Reihe von Menschen aus einem künstlerischen Kreis, die alle etwas in die Nähe des Verzerrten hinaufgesteigert sind. Ein paar durch Lebenserfahrung gereifte Menschen machen die Entfernung vom Lebensuntüchtigen der Mittelpunktpersonen deutlich. Doch ist ihr Fremdes und Sehnsüchtiges, so krank es ist, nicht wie bei den Dämonen Heimito von Doderers willkürlich, sondern kunstvoll gewollt. Sie offenbaren die innere Not unserer Gegenwartsmenschen, die alle im Ich verkrampft und unfähig sind der wahren und eigentlichen Liebe, die die Menschen verbindet. So bietet sich ihnen als letzter Ausweg leicht der Selbstmord an oder der Sturz in den Genuß des Augenblicks. Das sehr nachdenkliche Buch ist bezeichnend für eine Zeit, die sich von der ewigen Wurzel des Seins getrennt hat.

28. Aus der Zeit der Besiedlung des australischen Buschlandes erzählt White die Schicksale einer Familie. Die redlichen Eltern lieben sich aufrichtig, aber ihre wortkarge Verschlossenheit versiegelt ihren Mund, so daß sie sich nie recht ausdrücken und ihr wahres Gesicht enthüllen können. Das bringt ihnen selbst Leid und treibt die Kinder aus dem Haus, von denen der Sohn verkommt und die Tochter in den Äußerlichkeiten angeheirateten Reichtums versiecht. Ein Roman der Kontaktschwierigkeiten, in der Ursprünglichkeit australischen Lebens noch ergreifender, aber schließlich doch versöhnlich, weil sich der Himmel Gottes über der Erde wölbt und Gott selbst im Herzen des Mannes und Vaters, des Mittelpunktes, lebt.

29. Aus der gleichen australischen Umwelt gewinnt Stow die Möglichkeit, die Tragik einer Familie, der die Offenheit der Liebe fehlt, mit harten und grellen Farben darzustellen. Hier fehlt aber der ordnende Hintergrund Gottes.

30. Daß die Kunst, hier die Musik, nicht nur die Sache des einsamen Genies ist, sondern auch der liebenden Umwelt bedarf, beweist das Leben Schuberts.

31. Der Name von J. M. Wehner bürgt schon dafür, daß das große Leben des Heiligen im Dienste der Reform des Franziskanerordens, der Lehre der Kirche im Kampf mit den Hussiten, des christlichen Abendlandes gegen den Ansturm der Türken anschaulich erzählt wurde. Die schrecklichen Wirrnisse des 15. Jahrhunderts, die Bemühungen um die Erneuerung des Glaubens und der Sitte und die Leiden und Anstrengungen der Heiligen sind nicht nur Sache der geschichtlichen Erkenntnis, sondern auch Mahnruf und Trost für die christliche Gegenwart.

32. Es ist schwer, der Erzählung gerecht zu werden, die unter zweifelloser Abhängigkeit von R. Schneider und Claudel Personen und Ereignisse aus der spanischen Kolonialpolitik in Südamerika erfindet und auch die allgemeinen Verhältnisse weithin anders schildert als die Geschichte es zeigt. Ein Dominikaner, Nachfahre des Las Casas, tritt aus dem Orden aus und will mit Gewalt die Indios befreien und zum Glauben führen, um das Gute zu wirken. Er scheitert; doch weil seine Ursprungsidee gerecht war und er seine Irrtümer einsieht, erhält er die göttliche Verzeihung und spornt auch die Kirche an, trotz der Politik des Staates und der Eigensucht der Unternehmer immer wieder an der geistlichen Befreiung der Indios und der Versöhnung der Rassen zu arbeiten. Man kann auch von der Erzählung sagen, daß ihre Absicht gut ist, auch wenn sie nicht die Mittel der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit anwendet.

33. Sonntagslügner sind wie Sonntagsjäger harmlose Zeitgenossen. So ist es auch der Handlungsvertreter Jorhann, der in Behördenvordrucken reist, damit er seine zahlreiche Familie schlecht und recht durchbringt, der er immer die schönsten erlogenen Geschichten seiner Abenteuer erzählt. Bauer hat die geistige Welt dieser Leute, die zwischen Wahrheit und Lüge, Wesen und Schein leben — ihre Zahl ist Legion —, vortrefflich gezeichnet, wie sie darüber oft Gewissensbisse empfinden, sich aber wieder in der Gewohnheit beruhigen. Der indirekte Humor, der das Gutherzige, aber auch das Häßliche (wenn sich wie bei der Mutter Jorhanns Lüge und Egoismus mischen, während der Sohn sich doch ganz in der Sorge für seine Familie verzehrt) darstellt, macht die Geschichte zu einer angenehmen Lektüre. Während aber Fontane in seinem bekannten Gedicht, daß wir mit den Jahren nicht besser werden, das Kindergesicht als Mahnung Gottes aufscheinen läßt, weht durch die Welt der Schrumpfmenschen Bauers nicht der Atem der Ewigkeit. Das ist eine Feststellung, keine unbedingte Forderung, wenn auch ein Wunsch und eine Einschränkung der in ihrem Bereich anzuerkennenden Dichtung.

34. Daß Gaiser unter den Dichtern, die ihre Stoffe dem Kriegsgeschehen entnehmen, einer der ersten ist, beweist auch diese Novelle. Er behandelt in seinen Büchern zwar Einzelprobleme und Ausschnitte, diese aber tiefgründig. Er schenkt seinen Menschen nichts. Daß er die Vielfarbigkeit und Vielflächigkeit der Beziehungen gern durch unverbunden nebeneinander gestellte Worte im Telegrammstil ausdrückt, ist Manier, keine Kunst.

35.—37. Das verdienstvolle Unternehmen des Verlags Bertelsmann, in einer Sammlung „Opus I" jungen Autoren erstmalig die Veröffentlichung eines Werkes zu ermöglichen, dient sowohl den Autoren wie der Kunst. Von den ersten drei Bändchen kann man wohl schon ein gutes Urteil geben. Albers beschwört in seinen Erzählungen dunkle Menschenschicksale. Freilich ist die lyrische Melancholie, die über ihnen ausgebreitet ist, auch eine gefährliche Gabe. Sie bringt leicht etwas Verschwimmendes in die Darstellung, die durch den reichen Gebrauch von Adjektiven und Partizipien etwas Breitausladendes an sich hat. „Sponn" (S. 75) ist hoffentlich ein Druckfehler. — Helmes versteht es, die Geister der Landschaft, der Geschichte und der Gegenwart des Moseltales zu beschwören. Er bildet Menschen; das Dämonische und Göttliche kommen zu ihrem Recht. Man wird sich diesen Namen merken müssen. — Auch Lierse kann erzählen, aber er bleibt in der grotesken Phantastik der Vorgänge und Menschen stecken, die sich hier in der niedersächsischen,

tabakanbauenden Landschaft treffen. Ein sicherer Sinn seiner Erzählung wird nicht deutlich.

38. Aus den vielen redseligen Schnörkeln der Sprachgestaltung und nebenher gehenden Erzählungen kann man folgende Geschichte herausschälen: Unter der Führung des grüblerischen Sohnes des erfolgreichen Industriellen Bruchmüller erfinden die Oberprimaner eines Gymnasiums Ostern 1914 die Person des Max Küpper, der in den Stunden des kurzsichtigen Deutschlehrers jeden Tag von einem andern Schüler gespielt wird und dessen Aufsätze Bruchmüller schreibt. Das schöne Spiel endet schon nach der ersten Arbeit, die Küpper „Gier macht die Welt unglücklich" überschrieben hatte und in der er für die möglichst große Anspruchslosigkeit eingetreten war. Die schulischen Maßnahmen werden durch die Einsicht des Direktors verschoben; der ausbrechende Krieg bringt die Jugend vor die Not des Lebens selbst. Es handelt sich darum, ob Bruchmüller Recht hat mit seiner Meinung, daß sich der Mensch vom Tier durch die Fähigkeit unterscheidet, unglücklich zu sein, und um die Frage, was aus ihm werden könne, wenn er diese Fähigkeit verloren habe. Es geht also um den Sinn des Lebens. Seine labyrinthische Verworrenheit zu zeigen, ist Anliegen Risses, und dazu paßt auch seine mäandrische Erzählweise. Seine Lösung ist in einer Beziehung klar: das Leben des Managers, die Arbeit und der irdische Fortschritt allein entwürdigen den Menschen. Nach der anderen Seite ist seine Meinung nicht so durchsichtig. Man wird wohl nicht sagen dürfen, daß Risse eine Transzendenz des Menschen und einen Gott ablehne. Anderseits ist ihm ein naiver Glaube an die Vorsehung Gottes, der alles lenkt, — für unsere tatsächlichen Verhältnisse — unvollziehbar. Das Geschehen, in dem wir stehen, ist so rätselvoll, Gott als Urheber und Zulasser aller Erscheinungen der Gegenwart so schwer zu denken, daß wir über ein zaghaftes Fragen nicht hinauskommen. Das ist unbefriedigend; aber das Managertum als Zerstörung des Menschlichen erwiesen zu haben, ist schon viel wert.

39. 1830 machte der spätere Gouverneur von Neuseeland Fitzroy eine Vermessungsreise nach Patagonien und nahm von dort einige Feuerländer mit, um sie zu Christen zu erziehen. Seine religiöse Nächstenliebe wurde enttäuscht. Weder ihm noch seinen Freunden gelang es, die Kinder emporzuheben. Auf Grund seiner Berichte schrieb S. das Buch, in dem er versuchte, die äußeren Vorgänge und seelischen Ereignisse und Kämpfe darzustellen. Es gibt einen Begriff von der Schwierigkeit der Missionierung und der kulturellen Erziehung von Menschen, die auf einer anderen Kulturstufe stehen. Daraus ergibt sich ein Urteil über die Leistung der Glaubensboten, sei es in alter Zeit (Reduktionen von Paraguay), sei es in der Gegenwart. H. Becher SJ

Jugendbücher

Literaturbericht

1. *C. S. Lewis,* Die Abenteuer im Wandschrank *(135 S.) DM 5,80.*
2. *April Oursler-Armstrong,* Die Geschichte vom Leben Jesu *(235 S.) DM 9,80.*
3. *Fritz Steuben,* Im Stall von Bethlehem *(48 S.) DM 3,80.*
4. *Winefride Nolan,* Heimkehr aus der Fremde *(153 S.) DM 6,20. — Alle Freiburg 1957, Herder.*
5. *René Guillot,* Das Rätsel der ‚Belle Aude' *(187 S.) DM 6,80.*
6. *Karl Bruckner,* Der goldene Pharao *(201 S.) DM 6,80. — Beide Einsiedeln-Köln 1957, Benziger.*

7. *Marianne Spitzler,* Hrsg., Birgitt *(251 S.) München 1957, Manz, DM 10,80.*
8. *Maria Thurmaier-Mumelter,* Hrsg., Sonnenland *(116 S.) Innsbruck 1957, Tyrolia, DM 7,80.*
9. *Elfriede Richter-Feldmann,* Wenn sie einmal heiraten *(147 S.) Mainz 1957, Matthias Grünewald-Verlag, DM 5,90.*
10. *Richard Katz,* Spaß mit Hunden *(189 S.) DM 15,80.*
11. *Ursula Guttmann,* Dank an Lipizza *(111 S.) DM 16,80. — Beide Rüschlikon/Zürich 1957, Albert Müller.*

Der Herderverlag hat sich als Jugendbuchverlag einen Namen gemacht. Das zeigen auch die folgenden neuen Bücher.

1. Das Buch ist für Jungen und Mädchen ab 9 Jahren gedacht und erzählt von starker Spannung vorwärts getrieben die Geschichte von vier Geschwistern, die während des Krieges von London nach dem Inneren des Landes, in das Haus eines alten Professors, gebracht wurden. Durch einen alten Schrank mit vielen Pelzen finden sie — zuerst nur zwei von ihnen, dann alle — den Weg in das Märchenland Narnia. Sie selbst sind dazu ausersehen in diesem verzauberten Land, in dem kein Frühling werden kann den guten Mächten zum Sieg über die bösen zu verhelfen. Eines der Kinder unterliegt in dem Kampf, der zwischen dem guten Löwen Aslan und der bösen Zauberin, der weißen Hexe, geführt wird, und wird dadurch zum Verräter. Aber gerade dieser Knabe, Edmund, wird durch die Opferkraft Aslans gerettet. Sein Opfer bis in den Tod bringt dem Lande den Frühling zurück, senkt in die Herzen der Kinder das sichere Wissen um das rechte Tun, ja zwingt sie nun alle vier selbst gut zu sein.

2. Dieses Buch kann allen Kindern ab 8 Jahren zum Geschenk gegeben werden. Sie erfahren in schlichten Worten das ganze Geschehen des Lebens Jesu von den heiligen Tagen in Bethlehem bis zum siegreichen Morgen der Auferstehung. Die Stimmung der Landschaft, das Leben, der Alltag in jenem fernen Land werden so deutlich und anschaulich, daß die Kinder ganz persönlich hineinwachsen in das Geschehen der Heiligen Schrift.

3. Dieses Buch bemüht sich Jungen und Mädchen ab 7 Jahren das Wunder der Geburt Christi nahezubringen. Dabei klärt der Erzähler zunächst in vielleicht etwas gesucht kindertümlicher Sprache den historischen Hintergrund, dann aber führt er in wunderbar schlichter Weise gleichsam mit den einfältigen Herzen der Hirten hin zur Mitte der Heiligen Nacht. Die zahlreichen Zeichnungen Willi Kretzers sind, besonders bei der Anbetung der Hirten, von starker Ausdruckskraft und unterstreichen das Anliegen des Textes.

4. Die Geschichte erzählt für Knaben und Mädchen ab 13 Jahren, versetzt uns in die Zeit Elisabeths I., in der Henry Rigby seines katholischen Glaubens wegen in die Fremde gegangen war und in der Mitte seines Lebens als Priester zurückkehrt, obwohl auf seinen Kopf ein Preis steht. Er führt trotz vieler Gefahren der Kirche Menschen zurück, bis er in den Wirren beim Tode der Königin den Häschern nicht mehr entfliehen kann und zum Tode verurteilt wird. Sowohl das geschichtliche Bild, als auch der Mut dieses Mannes werden den jungen Leser beeindrucken.

Auch der Benziger-Verlag in Einsiedeln legt großen Wert auf eine gepflegte und gute Jugendbücherei. Aus der großen Zahl seiner Bücher seien zwei erwähnt.

5. Der Titel der französischen Originalausgabe lautet „Les Compagnons de la Fortune" und besagt, daß der bei einem Schiffsunglück noch übriggebliebenen Mannschaft der ‚Belle Aude' das Glück hold ist auf ihrer Suche nach einem verborgenen Goldschatz im Inneren Afrikas. Ein geheimnisvolles Testament ihres verschollenen Kapitäns weist ihnen den Weg. Die Spannung liegt nicht nur im Handlungskern, sondern vor allem in der unerhörten Schilderung des fernen Erdteiles; der erzieherische Wert in der Tapferkeit eines Jungen, der unbeirrbar seinen Weg durch Recht und Unrecht findet.

6. Im ersten Teil des Buches werden wir 3000 Jahre zurück in die Zeit der Pharaonen versetzt, wo in einer Nacht ägyptische Schatzräuber geldgierig den Götterschmuck eines

Königsgrabes schänden. Sie erbrechen es im Auftrag hoher Staatsbeamter mit zitternden Herzen und voll Angst vor der Rache der Götter, sie dienen anderen als Werkzeug und verlieren dabei ihr Leben. Darauf folgt eine geschichtliche Schau aus dem Feldzug Napoleons in Ägypten. Der politische Feldzug scheitert, die Wissenschaft steht am Anfang eines Sieges: genaueste Zeichnungen bilden die Grundlage für eine neue Forschung: die Hieroglyphen werden entziffert, Schätze aus dem Tal der Könige wandern in Museen. Als letzter sucht der Engländer Howard Carter nach dem ersten Weltkrieg das wertvollste Grab Tut-anch-Amons. In mühevoller Kleinarbeit wird es freigegraben, wird der Weg noch einmal begangen, den die Schatzräuber vor 3000 Jahren genommen, und damit schließt sich der Ring in der Zusammenschau des archäologischen Jugendromans in einer zeitlosen Einheit.

7. Das für Mädchen im Alter von 12—15 Jahren geschriebene Buch wird auch der Erwachsene mit Freude zur Hand nehmen; findet er doch darin keine altmodischen Jungmädchengeschichten, sondern frische, lebensnahe Lektüre zu allen Gebieten, die moderne Mädchen interessieren. Es werden Reisetyps für unsere Teenager gegeben, wir hören von Ferien-camp in Amerika oder vom Leben der Tiere. Die meisten Beiträge beziehen sich auf alltägliche Fragen: Rechte und Pflichten in der Schule, das richtige Verhältnis zur Lehrerin oder zum Schularzt, Vorschläge für eine gesunde Gymnastik (mit Abbildungen), Einzelheiten über verschiedene Frauenberufe, Hinweise für moderne Kleidung. Mit erfreulicher Selbstverständlichkeit wird über Kosmetik oder Film gesprochen und damit die Gefahr einer Überbetonung gebannt. Auch der Bildungsstoff kommt zu Wort: Interpretationen von Bildern, fröhliche (und lehrreiche!) Sprachdummheiten, Testaufgaben ... Einzig die moralische Nutzanwendung am Ende der Erzählungen über Mädchen in fremden Ländern klingen gewollt, verraten mangelnde Ursprünglichkeit des Textes.

8. Der Geist dieser Texte für reifere Mädchen erhellt aus Anfang und Ende des Bandes: der Botschaft des Heiligen Vaters an Mädchen und den Briefen von Thomas Morus an seine Tochter im Angesicht seines Todes. Nicht die äußeren Dinge des Lebens, sondern ihre innerseelischen Bezüge gewinnen Gewicht. Grenzsituationen des Lebens tauchen auf in einfachen Frauenschicksalen, aber auch in T. Williams „Steinernem Engel", in B. Brechts „Gutem Menschen von Sezuan", in B. Shaws „Heiliger Johanna". Die verschiedensten Beiträge aber eint der Glaube an eine heile Welt.

9. Das gleiche Anliegen leitet das kleine Büchlein von E. Richter-Feldmann. Es führt das junge Mädchen offen und taktvoll hinein in die Fragen der Liebe, von der ersten idealen Vorstellung bis zur konkreten Wirklichkeit einer Lebensgemeinschaft. Die einzelnen Kapitel behandeln auch Gebiete des häuslichen Wirkungskreises im weiteren Sinn: Kinder, Heimgestaltung, Arbeit im Haushalt. Immer aber vermitteln praktische Beispiele die Lebensnähe und geben dem idealen Anliegen einer verantwortungsbewußten Lebensführung das rechte Gewicht.

Für Jugendliche, jedoch nicht nur für diese sind zwei schöne Tierbücher

10. Der bekannte Autor interessanter Reisebücher erzählt hier über das Hobby seines Lebens, seine Freundschaft mit Hunden. Er sehnt sich nach ihnen „als nach einem Menschen", aber „ich suche sie nicht aus, sie suchen mich". Die Erzählungen sind voll von Wahrheit, sie sprechen nicht von Verzärtelung, sondern von echter Zuneigung, aber auch von Haß und Gefahr von seiten der Tiere. Dem Inhalt entspricht ein bildhaft klarer Stil, der den Leser begeistert.

11. 80 sehr schöne Kunstdrucktafeln, nach Aufnahmen der Verfasserin, werden durch einen feinsinnigen Text zusammengehalten. Die Verfasserin erzählt von ihrem Aufenthalt auf dem klassischen Gestüt Lipizza in einem Schloß Jugoslawiens, von dem Leben der Pferde vom frühen Morgen an, von der Züchterarbeit, den Mutterstuten und ihren Fohlen, schließlich von ihrem Besuch bei jungen Hengsten auf einer Alm in den Tauern. Die Liebe der Verfasserin zu diesen edlen Tieren teilt sie dem Leser mit.

Elisabeth Scherer

BESPRECHUNGEN

Altes Testament

Tyciak, Julius: Untergang und Verheißung. Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel. (186 Seiten) Düsseldorf 1957, Patmos Verlag. Leinen DM 9,80.

Diese Darstellung der grundlegenden Gedanken der drei großen Propheten ist für weitere Kreise gedacht und kann für Predigten und Bibelkreise gute Dienste leisten. Der Inhalt ihrer Verkündigung wird aus ihrer Zeit heraus gedeutet. Aber damit ist dieser nicht erschöpft. Er weist darüber hinaus auf die Entwicklung des Reiches Gottes in der Geschichte. So ergibt sich eine Theologie von dem immer gegenwärtigen Walten Gottes in der Geschichte.

A. Brunner SJ

Burrows, Millar: Die Schriftrollen vom Toten Meer. (279 S.) München 1957, C. H. Beck. Geb. DM 24,—.

Zuerst erzählt der Vf. die Geschichte der Entdeckung der Höhlen mit den Schriftrollen. Da er damals Direktor des Amerikanischen Instituts für Orientforschung in Jerusalem war, wurde er sofort mit der Angelegenheit befaßt und ist daher ein zuverlässiger Zeuge. In weiteren Kapiteln werden das Alter der Handschriften, die Zeit der Abfassung der Schriften, Organisation, Glaubensvorstellungen und mögliche Zugehörigkeit der Gemeinde von Qumran behandelt. B. ist in seinem Urteil sehr zurückhaltend. Sicher stammen die Handschriften aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, da sie im Jüdischen Krieg in die Höhlen gebracht wurden. Aber darüber hinaus gehen die Ansichten der Forscher weit auseinander. Das gleiche ist der Fall in der Auslegung der Anspielungen, besonders des Habakukkommentars, auf zeitgenössische Ereignisse, von der die Bestimmung der Zeit ihrer Abfassung abhängt. B. bringt jede Ansicht mit den Gründen für und gegen, um zu dem Ergebnis zu gelangen: „Das Gesamtergebnis all unseres Suchens nach einem geschichtlichen Ankerplatz für die Damaskus-Schrift und die Rollen vom Toten Meer ist entmutigend" (186f.). Die abenteuerlichen Hypothesen von einem Christentum vor Christus lehnt er als völlig unbegründet ab und fügt hinzu: „Für meine Person muß ich noch weiter gehen und gestehen, daß ich durch mein siebenjähriges Studium der Rollen vom Toten Meer meine Auffassung des Neuen Testaments nicht wesentlich verändert fühle. Die jüdische Unterlage davon wird klarer und verständlicher, aber sein eigener Sinn hat sich weder verändert noch auffallend verdeutlicht" (283f.). Doch steht schon jetzt die große Bedeutung der Funde für die Kenntnis des Judentums im Zeitalter Jesu, der Geschichte der Textüberlieferung des Alten Testamentes und der Entwicklung der hebräischen Sprache fest. Wir besitzen nunmehr Handschriften und eine große Anzahl von Bruchstücken aus fast allen Büchern des A. T., die ungefähr tausend Jahre älter sind als die ältesten bisherigen hebräischen Handschriften. Der Text ist aber bis auf die Orthographie und einige wenige Varianten von einiger Bedeutung der gleiche wie der masoretische. Am Schluß findet der Leser die Übersetzung der bis 1956 veröffentlichten Schriften und eine vollständige Bibliographie.

A. Brunner SJ

Mittelalterliches Geistesleben

Grabmann, Martin: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. III. Mit der Bibliographie M. Grabmanns herausgegeben von Ludwig Ott. (XII u. 479 S.) München 1956, Max Hueber Verlag. Leinen DM 29,80.

Martin Grabmann hatte in seinen letzten Lebensjahren die Absicht, den beiden ersten Bänden seines Sammelwerkes „Mittelalterliches Geistesleben", die in den Jahren 1926 und 1936 erschienen waren, einen dritten, abschließenden folgen zu lassen. Er konnte den Plan nicht mehr verwirklichen. Der Tod setzte am 9. Januar 1949 seinem Wirken ein Ende. Nun hat sich der Eichstätter Professor Ludwig Ott die Mühe genommen, Grabmanns Werk zum Abschluß zu bringen. Er sammelte die meist noch von Grabmann selbst zur Veröffentlichung geplanten Aufsätze, überprüfte, soweit es ihm möglich war, die vielen handschriftlichen Zitate und arbeitete dankenswerterweise die neuesten Ergebnisse der Forschung ein. So hat er der Öffentlichkeit ein Werk übergeben, das für jede eingehendere Beschäftigung mit dem Geistesleben des Mittelalters unerläßlich ist.

Die zwanzig hier gesammelten Abhandlungen sind in den Jahren 1938 bis 1949 in den verschiedensten Zeitschriften und Sammelbänden zum ersten Mal erschienen. Sie gruppieren sich um zwei Themenkreise, mit denen sich Grabmann zeit seines Lebens beschäftigt hat: Die Aristoteleskenntnis und Aristotelesüberlieferung im Mittelalter und die Schule des heiligen Thomas von Aquin. Eine ausführliche Inhaltsübersicht und ein alphabetisches Namensregister erschließen den Reichtum des Buches. Zudem hat Prof. Ott eine mit großer Genauigkeit gearbeitete Bibliographie Martin

Grabmanns beigegeben. Sie umfaßt 416 Nummern. Zusammen mit der ebenfalls abgedruckten autobiographischen Skizze, die Grabmann kurz vor seinem Tod verfaßte, gibt sie einen schönen Überblick über das Lebenswerk des großen Gelehrten.

W. Seibel SJ

Pieper, Josef: Thomas von Aquin. (235 S.) Frankfurt-Hamburg 1956, Fischer-Bücherei. Brosch. DM 1,90.

Thomas, der strenge Meister kühl sachlichen, objektiven Denkens und unsere Zeit — was haben sie gemeinsam? Man hat unser Nachkriegsgeschlecht als illusionslos nüchtern bezeichnet, als den harten Wirklichkeiten zugewandt. Ist das etwa eine innere Verwandtschaft zur Haltung des Aquinaten? Schwerlich. Denn diese Sachlichkeit der beendeten Neuzeit hat vorzugsweise die Sache der erfahrbaren, der sinnlichen Welt zum Gegenstand — wo es sich um Übersinnliches handelt, kann sie sehr unsachlich werden. Für Thomas war aber gerade das Übersinnliche, ja das Übernatürliche der Gipfel der Wirklichkeit, wenn er auch der sichtbaren Schöpfung in jeder Hinsicht zu ihrem Rechte verhalf. Für ihn waren die sinnlich-faßbaren Dinge von inneren, sinnlich nicht faßbaren Entelechien geformt, von einer nur geistig feststellbaren Wesensform gestaltet. Und ihr Dasein führt auf Gottes Wirkmacht, ihr Sosein auf sein Urbild zurück.

Ist also Thomas unpassend für unsere Zeit? Keineswegs. Gerade er vermag sie zu belehren und zu überzeugen, daß es wahr und wahrhaftig eine Hierarchie des Seins gibt, einen Stufenbau der Welt, in dem jedes Ding seinen Ort hat, vom Staubkorn bis zum Throne der Dreifaltigkeit. Eine Klarheit und Ruhe strahlt von ihm aus, die den bodenlosen Menschen von heute heimholen könnte in die Geborgenheit.

Josef Pieper hat für einen weiteren Leserkreis Perlen thomasischer Sentenzen ausgewählt und ins Deutsche übertragen und durch eine Einführung Persönlichkeit und Werk des großen Lehrers aufzuschließen versucht. Das Buch umfaßt zwei Hauptteile und einen Anhang. Im ersten Teil: „Ordnung und Geheimnis", wird aus den markantesten Texten des Heiligen ein Spiegelbild seiner Weltweisheit entworfen. Im zweiten: „Das Auge des Adlers", geht es um Geheimnisse des Glaubens. Dann folgt ein Anhang mit Zeittafel, Hinweisen und Anmerkungen. Die Übersetzung Piepers hat die schlichte und lapidare Gedrängtheit des Urtextes samt seiner kraftvollen Klarheit weitgehend eingefangen. G. F. Klenk SJ

Chesterton, Keith: Thomas von Aquin. 2. Auflage. (223 Seiten) Heidelberg 1957, F. H. Kerle. Ln. DM 8,50.

Man muß dieses Thomasbild auf dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte sehen, die der Vf. hier umreißt.

Thomas und Franz von Assisi haben uns „vor der Vergeistigung gerettet". Dieser funkelnde Gedankenblitz Ch.s könnte zunächst erschrecken, verliert aber sogleich alles Entsetzliche, wenn wir anstatt Vergeistigung Spiritualismus sagen. Also Ch. will sagen, daß sie die menschliche Ganzheit, die leibseelische Einheit und damit das Menschentum gerettet haben, gerettet vor jenen jahrhundertealten Unterströmungen der christlichen Welt, die ihre Ursprünge im Neuplatonismus und Manichäismus haben. Und damit schenkten sie dem Abendland nicht nur den echten Humanismus, sondern auch der Christenheit das wahre Christentum: „denn sie unterbauten die unfaßbare Lehre von der Menschwerdung" (31), jeder auf seine Weise; der Minderbruder von Assisi durch seine Unbefangenheit gegenüber der Natur, der Predigerbruder von Aquino durch die Übernahme und Entfaltung der aristotelischen Metaphysik.

Die Gefahr für die praeambula fidei und das rechte Verhältnis von Natur und Gnade war im Mittelalter in verschiedenen Formen sichtbar geworden, in grober und äußerlich sichtbarer Form z. B. im byzantinischen Bildersturm, in den Wirren der Albigenser und der lauten Vorherrschaft des lateinischen Averroismus an berühmten Hochschulen. Aber auch innerhalb der die Kirche tragenden Kreise wurde er in feinerer Form spürbar: in einem verchristlichten Neuplatonismus und der sogenannten augustinischen Schule.

Ch. ist der Ansicht, „daß die Glaubensspaltungen des 16. Jahrhunderts in Wirklichkeit der verspätete Aufstand der Pessimisten des 13. Jahrhunderts war" (8). Ein augustinisch aufgezogener Puritanismus erhob sich aufs neue gegen die aristotelische Freiheit. Thomas von Aquin hat seine Schlacht geschlagen, aber die Manichäer nicht für alle Zeiten niederhalten können. Eines Tages war der Sturm da. Jahrhunderte sind seitdem dahingegangen: Thomas ist zurückgekehrt und seine Lehre leuchtet. — Ein feingeistiges Buch, ein echter Chesterton. Daß uns seine blankgeschliffene Apologetik oft ein wenig von gestern anmutet, wird man uns wohl zugute halten.

G. F. Klenk SJ

Volkmann-Schluck, K. H.: Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. (190 Seiten) Frankfurt/Main 1957, Vittorio Klostermann. Kart. DM 12,50, Geb. DM 14,50.

Für den Cusanus ist das zentrale Problem die Erkenntnis des Seins. Dieses ist unendlich. Da er aber die analoge Erkenntnis Gottes aus der Welt nicht mehr für möglich hält, entsteht eine fast unüberwind-

liche Schwierigkeit. Endliches Erkennen ist wesentlich Vergleichen mit anderem und kann darum nie dem Ansich des Erkannten gleichkommen, sondern sich ihm immer nur annähern. Es wird also zu einer unendlichen Bewegung der Annäherung an das Absolute, das zugleich Maximum und Minimum und daher unvergleichlich ist, *coincidentia oppositorum*. In dieser nichtwissenden Bewegung des Wissens, *docta ignorantia*, faßt das Erkennen Gott im Bild, Bild hier verstanden nicht als Abbildung, sondern als sichtbare Darstellung eines Unsichtbaren. Die Welt ist die *explicatio* Gottes, Einheit von Vielheit, und als solche Einheit Darstellung Gottes. Ihre eigentliche Einheit erreicht sie aber wesentlich im Menschen, der alle Vielheit zur Einheit zusammenbringt. Die *mens* ist unendliche Einheit des Seinkönnens, wie Gott die unendliche Einheit des Seins. Nun aber ist die Zahl Einheit des Mannigfaltigen. Darum ist sie selbst Ausfluß und Selbstvollzug der *mens*, die ein unaufhörliches zahlenbildendes Zählen ist. In den Zahlen erscheint ihr Wesen änigmatisch. Der Mensch ist wesentlich Sehnsucht nach der unerreichbaren Erkenntnis des Seins. Er tritt so in die Mitte zwischen Gott und Welt; für beide ist er wesentlich. Es braucht dann nur der nur änigmatisch erkennbare Gott ganz zu entschwinden, so ist der Mensch der absolute, in sich gründende Mittelpunkt, der nun seine Erkenntnis nicht mehr durch anderes, sondern durch sie und an ihr selbst sichern muß. Dieser Schritt wird von Descartes vollzogen. Eine solche Erkenntnis wird aber notwendig zu einer messenden und verfügenden Erkenntnis in einem endlosen Vollzug. In der vorliegenden Darstellung wird die Einheit und Geschlossenheit der Philosophie des Cusanus ganz deutlich.

A. Brunner SJ

Philosophie

Kant und die Scholastik heute. Hrsg. von Johannes B. Lotz SJ (Band I der Pullacher Philosophischen Forschungen). (274 S.) München 1955, Verlag Berchmanskolleg. Geb. DM 16,—.

Dieser erste Band der „Pullacher Philosophischen Forschungen" stellt mit Recht das Verhältnis zu Kant an die Spitze der zu behandelnden Themen. Kant steht am Eingang einer neuen philosophischen Epoche, und es ist wichtig zu erfahren, in welchen Bahnen sich heute die scholastische Auseinandersetzung mit ihm bewegt. Da haben uns alle fünf Aufsätze Wichtiges zu sagen. Joseph de Vries SJ: Kantische und thomistische Erkenntnistheorie. Walter Brugger SJ: Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft. Johannes B. Lotz SJ: Die transzendentale Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik. Josef Schmucker: Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants. Emerich Coreth SJ: Heidegger und Kant.

Noch vor 50 Jahren schien es zwischen kantischer und scholastischer Philosophie nichts als unbedingte und unbeschränkte Gegnerschaft zu geben. Heute sieht man auch die andere Seite: das Gemeinsame. Als den schärfsten Gegensatz hat man immer den bezeichnet, daß das System des Königsberger Weisen Subjektsphilosophie, genauer Philosophie der Subjektivität und deswegen dem Sein zu verschlossen sei, während die philosophia perennis umgekehrt auf das Objekt, den Gegenstand, das Seiende und das in ihm sich offenbarende Sein schlechthin ausgerichtet sei. Was nun in den vorliegenden Aufsätzen herausgearbeitet wird, ist die Feststellung, wie wertvoll, ja geradezu entscheidend die Rolle einer Subjektsphilosophie für die Begründung und den Aufbau einer objektiven Seinslehre ist.

Nun hat man in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf scholastischer Seite schon seit geraumer Zeit zugegeben, daß eine erfolgreiche Lösung des kritischen Problems an das Selbstbewußtsein des Menschen und die inneren Gegebenheiten anknüpfen müsse. Aber war die hier vorliegende Notwendigkeit nicht vielleicht nur taktisch, methodologisch, ein für den kritischen Aufweis unserer Fähigkeit, Wahres zu erkennen, notwendiger Umweg, der für die Metaphysik nicht unmittelbar belangvoll war?

Das Neuartige in den vorliegenden Studien liegt nun darin, daß sie eine entscheidende Bedeutung der Subjektivität auch für die Ontologie selbst behaupten und dartun. Die bisherige, vorwiegend objektive Methode in der Begründung der Ontologie muß durch die subjektive ergänzt werden (41ff.), ja sie hat in gewisser Hinsicht den Vorrang (114). Der Gegensatz: subjektive — objektive Methode der Erkenntnis- und Seinsbegründung erwächst daraus, daß Kant nicht bis zum innersten Grunde des Subjekts zurückgegangen ist, dorthin, wo das Subjektive als solches objektiv wird, seinshaft. Die Mitte der apriorischen Struktur des Subjekts ist das Sein.

Das Kernstück der transzendentalen Untersuchungen und Untersuchungsergebnisse bildet die transzendentale Apperzeption, wo Kant die Einheit des Ichs „als die oberste Möglichkeitsbedingung des Verstandes und aller Erkenntnis" (71) entdeckt. Leider bricht er hier ab und verfehlt so die vorkategoriale Tiefe der Subjektivität, wo das Sein unbezweifelbar aufleuchtet. Dieses begründende Innewerden des Seins ist zwar keine Anschauung, weil das Ich nur in den Akten gegeben ist, aber

doch ein Denken, in dem Sein wirklich erreicht wird. Freilich wird man nicht umhin können, dieses ursprüngliche Innewerden von Sein als eine Art Intuition aufzufassen. Was nottut, ist also tiefer als Kant in die Gründe der Subjektivität hinabzusteigen; dann wird sein ganzes System umgestülpt und seine transzendentale Methode zur fundamentalontologischen werden, für die wir bei Thomas sehr entwicklungsfähige Ansätze finden.

Unter den heutigen nichtscholastischen Philosophen ist es vor allem Heidegger, der bis zu einem gewissen Grade diese Vertiefung der Kantischen Fragestellung vollzogen hat. Er fällt freilich wieder hinter Kant zurück, insofern das Sein, das sich im Menschen lichtet, von der Zeitlichkeit und Endlichkeit des Menschen durchtränkt und bis in sein Wesen verzeitlicht und verendlicht wird.

Demgegenüber ist das Anliegen der Scholastik herausgestellt: „Daß das menschliche Denken wesenhaft den Bereich des zeitlichen und endlichen Seins übersteigt, wenn auch als Gegenstand immer nur endliches Seiendes in einem zeitlichen Jetzt erscheint und wenn auch der Denkvollzug des Menschen ... in ein zeitliches Jetzt gebunden bleibt" (252).

Was de Vries, Lotz, Brugger und Coreth für Erkenntnislehre und Fundamentalontologie aufweisen, leistet Schmucker für die Ethik: Die Neubewertung Kants.

Es ist keine Frage, daß die vorliegenden gründlichen Studien noch keine abschließenden Ergebnisse bieten können. Aber die Diskussion ist auf einer neuen Grundlage begonnen und wird hoffentlich fortgesetzt werden. G. F. Klenk SJ

Hengstenberg, Hans Eduard: Philosophische Anthropologie. (396 S.) Stuttgart 1957, W. Kohlhammer. Broschiert DM 24,—.

Der Mensch ist vor allem als das zur Sachlichkeit fähige Wesen gekennzeichnet. Weiter kann und muß er sich für ein sachliches oder unsachliches Verhalten entscheiden, und zwar durch eine Vorentscheidung, die vor den einzelnen Entscheidungen zu konkreten Handlungen und auch vor dem gegenständlichen Bewußtsein liegt. Der Mensch erfaßt nicht nur die augenblickliche Situation wie das Tier, sondern hebt aus dem Geschehen Beständigkeiten heraus. Er stellt ferner notwendig die Sinnfrage. Dazu kommt, daß er ein leibhaftes Wesen ist. Schließlich ist er ein gemeinschaftsfähiges und gemeinschaftsgebundenes Wesen. Aus diesen phänomenologisch gegebenen Besonderheiten des Menschen, die im ersten Teil eingehend entwickelt werden, ziehen die weiteren Teile die metaphysischen Folgerungen. Zuerst gibt der Vf. eine Metaphysik des Geistes. Er unterscheidet Akt, Geist und Selbst. Der Akt ist auf Wesenheit gerichtet und ist die Einheit von Erkennen, Wollen und Fühlen. Der Geist ist die einfache Grundlage der Akte; er besitzt eine den Akten vorgängige Bewegung auf die Allheit der Seienden hin. Das Selbst schließlich ist die Einheit der bis zu dem jeweiligen Zeitpunkt realisierten Akte. Der dritte Teil bringt eine Metaphysik der Leiblichkeit. Der Leib ist eine unselbständige Ganzheit. Da diese nur vom Geiste vollendet wird, ist der menschliche Leib etwas wesentlich anderes als der Tierleib. Er ist Ausdruck, Wort des Geistes. Allerdings läßt ihm der Geist, indem er ihn zum menschlichen Leib macht und über das bloß Biologische erhebt, doch eine gewisse Selbständigkeit. Daraus erklärt sich das „Chthonische", dieses Eigenwillige an Sympathien, Gefühlsfärbungen, Verlockendem oder Erschreckendem, das ohne den Geist nicht wäre und sich doch ihm entgegenstellen kann. Zum Bereich des Vitalen gehört auch das Ich, gemeint ist das vordergründige, auf die Lebensbehauptung gerichtete Ich. Schließlich behandelt der vierte Teil die menschliche Ganzheit. Diese wird über den Hiatus von Geist und Leib hinweg durch das Personalitätsprinzip gestiftet. Die Person ist von Anfang an da und bleibt doch zugleich aufgegeben: Der Mensch ist immer Person; aber er soll seine Persönlichkeit entwickeln. Im Personalitätsprinzip sieht der Vf. ein eigenes Prinzip neben dem Geist und dem Leben, aber nicht gesondert von diesem, sondern die Einheit konstituierend. H. sucht nämlich den Reichtum besonders des geistigen Seins dadurch zu erklären, daß verschiedene Realprinzipien sich gegenseitig so durchdringen und durchformen, daß daraus eine positive Einheit entsteht. Hier könnte man fragen, ob die Vielheit der Vermögen und Kräfte, die wir dem Geistigen zuschreiben müssen, nicht aus der Aufsplitterung der einheitlichen Geistigkeit durch die Sinnlichkeit entsteht. Man kann auch daran zweifeln, ob das Wort „Wesen" gut gewählt ist, wenn gesagt wird, der Geist erfasse das jeweilige Wesen der Seienden und die einzelnen Menschen unterschieden sich nicht wie die Tiere einer Art, sondern wesentlich. Im ersten Fall genügte wohl, daß der Mensch als Geistwesen die Wirklichkeit in ihrem jeweiligen Ansichsein zu erfassen fähig ist; allerdings nicht bei allen Seinsstufen in gleichem Maße. Im zweiten Fall wird die Bedeutung von Wesen überhaupt fraglich. Was Wesen ist, ist klar bei den vom Menschen hergestellten Kulturdingen. Mit den von hier entstammenden Kategorien hat man versucht, das dunkle Problem der biologischen Arten, die scharf gegeneinander abgegrenzt sind und sich in den einzelnen Tieren und Pflanzen verwirklichen, zu lösen. Man kann wohl nicht sagen, daß der

Versuch befriedigend ist. Was aber der Vf. mit diesen Ausdrücken aussagen wollte, das scheint uns richtig. Überhaupt ist das Werk im Ansatz und in der Durchführung eine wirkliche philosophische Anthropologie, in der die Sonderstellung des Menschen mit Nachdruck zum Ausdruck kommt. Es ist unmöglich, in dieser Besprechung mehr als die großen Linien herauszuheben. Die Darstellung ist klar und, soweit das Thema es erlaubt, leicht verständlich. Gerade durch die Klarheit scheint aber auch durch, wie geheimnisvoll der Mensch für sich selbst ist. Nur schwer leuchtet er in das eigene Dunkel hinein. Und doch bedarf er zur Lebensführung eines gewissen Selbstverständnisses. Heute aber, im Zeitalter der wissenschaftlichen Reflexion, muß auch dieses Selbstverständnis philosophisch erhellt und gerechtfertigt werden. Sonst gehen die übrigen Wissenschaften vom Menschen, die Psychologie vor allem, in die Irre. Zu einer solchen Erhellung bietet das vorliegende Werk willkommene Hilfe und eine Fülle von Erkenntnissen. A. Brunner SJ

Hildebrand, Dietrich von: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. (194 Seiten) Düsseldorf 1957, Patmos Verlag. Geb. DM 13,80.

Die Situationsethik ist geboren aus einem Protest gegen Pharisäismus und mittelmäßige Selbstgerechtigkeit, die Sittlichkeit mit Legalismus oder mit bloß äußerer Beobachtung der in der Gesellschaft geltenden Normen verwechselt. Diesen gegenüber kam man dazu, die Geltung allgemeiner sittlicher Normen und Gesetze in Abrede zu stellen, da jeder Fall je einmalig sei. Bei einzelnen wurde daraus, besonders in literarischen Werken, eine Art Sündenmystik, die vor allem den tragischen Sünder als den eigentlichen Christen preist und die Sünde zu dem gottgewollten Weg zum Heil macht. Man stellt den Geist der Sittlichkeit dem Buchstaben des Gesetzes entgegen. Diesen Auffassungen gegenüber untersucht der Vf. zunächst das Wesen des Pharisäismus und der Selbstgerechtigkeit, dann das Verhältnis von Buchstabe und Geist und den Sinn der Freiheit der Kinder Gottes wie auch die Beziehungen zwischen Person und Handlung im sittlichen Tun. Es ergibt sich, daß auch der Einzelfall immer unter allgemeine Normen fällt; ihre Leugnung führte zur Auflösung jeder verpflichtenden Sittlichkeit. Die sittlichen Verbote, wie Du sollst nicht stehlen; Du sollst nicht ehebrechen, sind immer absolut und lassen keine Ausnahme zu. Nur bei positiven Geboten kann es vorkommen, daß man gegen den Buchstaben handeln muß, um den Geist zu erfüllen; aber in einem solchen Fall muß die eine Verpflichtung durch eine höhere aufgehoben und dadurch das Handeln gegen den Buchstaben gerechtfertigt werden. In dem grundlegenden Gebot der christlichen Sittenlehre schließlich, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sind Buchstabe und Geist so untrennbar verbunden, daß dieser sich nicht ohne jenen erfüllen läßt. Wenn zuweilen der Sünder besser ist als die selbstgerechte Mittelmäßigkeit, so ist dies trotz, und nicht wegen seiner Sünde auf Grund anderer Eigenschaften der Fall und auch deswegen, weil Selbstgerechtigkeit ebenfalls sündhaft ist. Die Gedankenführung des Buches ist sachlich und leicht verständlich. Man verspürt überall den Willen, den wahren Anliegen gerecht zu werden, ohne jedoch etwas Wesentliches preiszugeben, nur um Zeitströmungen entgegenzukommen.

A. Brunner SJ

Frank, Erich: Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existenzialphilosophie. (508 S.) Zürich 1955, Artemis-Verlag. Leinen DM 14,80.

Der 1949 verstorbene Vf. dozierte zuerst an den Universitäten Heidelberg und Marburg, verließ aber dann als geborener Jude Deutschland und fand in Amerika eine neue Wirkungsstätte. Darum sind die hier von seinem Freund L. Edelstein zusammen mit einem kurzen Lebensabriß veröffentlichten Artikel teils in deutscher, teils in englischer Sprache geschrieben. Sie umfassen ein weites Feld der Philosophiegeschichte, von der Antike, zu deren Kenntnis er durch eigene Forschungen beigetragen hat, über die christliche Philosophie bis zur Existenzialphilosophie. Dazu kommen noch einige Arbeiten über Probleme der Philosophie. Was den Vf. zutiefst beschäftigt, ist das Verhältnis von Philosophie und Religion sowie von Glaube und Wissen. So zeigt er den Ursprung der griechischen Philosophie aus dem Mythos, und dabei ergibt sich, daß sie in ihren Grundbegriffen wesentlich von aller Philosophie, die im christlichen Raum entstand, verschieden ist. Die große Umwandlung ist, wie ein anderer Artikel nachweist, das Werk von Augustinus. Betont wird auch die Geschichte, die durch das Christentum zum wesentlichen Moment des Verständnisses von Welt und Mensch geworden ist, während sie bei den Griechen fehlt. Der Glaube steht als höhere Dimension über der Vernunft, ohne von ihr getrennt zu sein. In dem Artikel Faith and Reason wird das Verhältnis der beiden untersucht, und wenn er auch keine letzte Klarheit bringt, so ist er doch ein schöner Beitrag zum Thema. Von dem Neukantianismus seiner Lehrer, Windelbands vor allem, hat sich F. immer weiter zu einer Existenzialphilosophie hin entfernt, die aber positiver ist als die ihm nahestehende Philosophie seines Freundes Jaspers.

A. Brunner SJ

Hersch, Jeanne: Die Illusion. Der Weg der Philosophie. Dalp Taschenbücher. (132 S.) München 1956, Lehnen. Kart. DM 2,50.

Das Buch wurde von H. vor zwanzig Jahren geschrieben, als sie noch Studentin war und unter dem starken Eindruck der Vorlesungen von K. Jaspers stand, der auch das Geleitwort zur deutschen Übersetzung geschrieben hat, ohne sich dadurch mit allem einverstanden erklären zu wollen: „Wer in so wunderlichen, sich ständig überschlagenden Sätzen sich bewegt, mag dabei manchen Satz aussprechen, dem man nicht folgt" (8). Nach H. lebt jeder Philosoph wesensnotwendig in der Illusion, objektive, wissenschaftliche Wahrheit gefunden zu haben. In Wirklichkeit sagt die Philosophie in diesem Bereich nichts für andere Verbindliches aus. Sie ist die Bewegung der Freiheit des Philosophierenden. Diese Bewegung kann der Leser oder Hörer nachzuvollziehen versuchen. Aber er kann die Philosophie nicht einfach übernehmen, da er ja nur aus der eigenen Freiheit philosophieren kann. Kant hat die Illusion zerstört und eine dogmatische Philosophie ist nunmehr überholt. — Zu einer solchen Auffassung der Philosophie muß man notwendig kommen, wenn man mit Kant die Frage nach der Erkenntnis des Menschen als Menschen vollkommen übersieht und von den Dingen aus, seien es auch naturwissenschaftlich erkannte Dinge, philosophiert. Richtig ist allerdings, und das mag die Wahrheit an den Ausführungen der Vf.in sein, daß man das Personhaft — Geistige, da es ungegenständlich ist, mit den Begriffen und Worten, die dem Dingbereich entnommen sind, nur indirekt und andeutend aussagen kann, daß ferner in der Erkenntnis des Geistigen die vorphilosophische Grundhaltung bestimmend ist, ob man die Wirklichkeit trifft oder verfehlt. Diese Haltung ist aber Religion oder Religionsersatz. Religion und Philosophie schließen sich so wenig aus, daß diese auf jener fundiert ist. Als Beispiel für die scholastischen Gottesbeweise bringt H. ausgerechnet den von Thomas und den meisten Scholastikern abgelehnten ontologischen Gottesbeweis.

A. Brunner SJ

Brunet, Georges: Le Pari de Pascal. (140 Seiten) Paris 1956, Desclée De Brouwer. Brosch. ffrs. 480,—.

Sinn und Gültigkeit der Wette Pascals sind seit langem sehr umstritten. Zum Teil kommt das von dem Zustand der Urschrift. Der Text wurde von Pascal hingeworfen und später offenbar überarbeitet, mit Randbemerkungen versehen, die mit dem ursprünglichen Text nicht immer in Einklang sind. In der Ausgabe Brunschvicg sind diese Texte weit zerstreut, so daß man sich vom ursprünglichen Text kein rechtes Bild machen kann. Hier wird nun versucht, auf Grund eines ähnlichen Textes der Pensées, B 194, der offenbar später ist, das Zustandekommen des Pascalschen Gedankens wieder herauszufinden. B. kommt zu dem Schluß, daß zwei Gedanken durcheinandergehen, die Notwendigkeit der Wahl und die Notwendigkeit der Wette. Diese Idee kommt unter dem Einfluß des von der Mathematik hergenommenen Vergleichs zwischen Endlichem und Unendlichem her und verdrängt immer wieder den an sich allein schlüssigen Gedanken der Notwendigkeit zu wählen, während die Bedingungen für eine Wette nicht eigentlich vorliegen.

A. Brunner SJ

Gilson, Lucie: Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano. (286 S.) Paris 1955, J. Vrin. — *Dies.,* La Psychologie descriptive selon Franz Brentano. (210 S.) Paris 1955, J. Vrin.

Beide Bücher richten ihr Augenmerk auf die Methode Brentanos. Dieser versucht, in Metaphysik und Psychologie die naturwissenschaftliche Methode einzuführen, jedoch nicht ohne sich dem jeweiligen Gegenstandsbereich etwas anzupassen. Diese Hochschätzung des wissenschaftlichen Vorgehens lag in der damaligen Zeit; und sie wurde noch vermehrt durch den Mißkredit, in den die spekulative Metaphysik durch die Epigonen der großen Idealisten gekommen war. Brentano will die Wahrscheinlichkeitsrechnung auch in die Philosophie einführen. Er sucht zu bestimmen, welche Wahrscheinlichkeit eine Hypothese in sich besitzt und besonders, wie groß diese im Verhältnis zur Wahrscheinlichkeit anderer Erklärungsversuche ist. Ist diese letztere im Vergleich zu ihr sehr gering, so besitzt die erste Hypothese praktisch eine „physische Sicherheit". Das Kausalgesetz und das Dasein Gottes sollen auf diese Weise bewiesen werden. Gegen Ende seines Lebens sieht er jedoch im Satz vom zureichenden Grund eine unmittelbare Einsicht. Die kurze Kritik auf den letzten Seiten weist mit Recht darauf hin, daß die Philosophie auf Einsichten beruhen muß. Sie könnte ja Hypothesen nicht wie die Wissenschaft experimentell an den Tatsachen nachprüfen. Fruchtbarer ist das Schaffen Brentanos in der Psychologie gewesen. Auch hier begann er mit dem gleichen methodischen Ideal. Aber mit der Zeit sah er in der deskriptiven Psychologie, die zuerst nur eine Vorarbeit sein sollte, eine eigene Wissenschaft. Die Arbeit der Vf. verfolgt im einzelnen die Ergebnisse dieser Forschung, die Intentionalität des Psychischen, seine Lehre vom Objekt sowie von den Abstraktionen und Universalien, in der er sich von dem von ihm hochgeschätzten Aristoteles entfernt. Neben seinen psychologischen Erkenntnissen, die weitergewirkt haben, ist für die

Philosophie wohl sein Beitrag zur Wiedererweckung der aristotelischen Studien am bedeutsamsten. Beide Untersuchungen sind gründlich und klar. A. Brunner SJ

Behn, Irene: Der Philosoph und die Königin. Renatus Descartes und Christina Wasa, Briefwechsel und Begegnung. (120 S.) Freiburg/München 1957, Karl Alber. Geb. DM 7,80.

Wie eine Novelle liest sich dieser Bericht, der erzählt, wie die Königin auf den berühmten Gelehrten aufmerksam wurde, wie der Gedanke aufstieg, ihn nach Schweden einzuladen, wie Descartes nach anfänglichem Zögern einwilligte, für einige Monate nach Stockholm zu reisen, eine Reise, von der er nicht mehr wiederkehren sollte, da er nach wenigen Monaten starb. Mit fraulichem Verständnis hat sich B. in die Königin einzufühlen gewußt und ihr, der viel Verkannten und Verleumdeten Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem sie ihr Bild aus den ersten authentischen Quellen erstehen ließ. A. Brunner SJ

Jugend

Nevins, Albert J.: Die Abenteuer des Dak in Indochina. (320 S.) Ratingen 1956, Aloys Henn. Gebunden DM 7,80.

Das Buch ist voll der spannendsten Abenteuer, die ein indochinesischer Junge erlebt. Dazu beruhen sie auf wirklichen Begebenheiten. Ein Dorf wird von den kommunistischen Viet-minh überfallen. Die jungen Leute werden zwangsweise in ein Schulungslager geführt, um kommunistische Soldaten zu werden. Dak gelingt es, seinen Bruder zu befreien. Bei einem späteren Überfall widerfährt ihm dann das gleiche Geschick. Aber auch diesmal gelingt es ihm, zu entkommen. Er wird vietnamesischer Soldat und macht als solcher die Belagerung von Dien-Bien-Phu mit. Schließlich muß er seine geliebte Heimat verlassen und nach dem Süden ziehen. Von Anfang bis zum Ende hält das Buch den Leser, vor allem den jugendlichen Leser, in Spannung. I. Bleibe

Hochheimer, Albert: Abenteuer im Goldland. (187 S.) Einsiedeln-Köln 1956, Benziger. Gebunden DM 6,80.

Die Geschichte spielt zur Zeit der Burenkriege. Die Engländer haben eine Farm niedergebrannt, die Eltern weggeführt. Die beiden Jungen entschließen sich, in Johannesburg das nötige Geld zum Wiederaufbau zu verdienen. Sie arbeiten in den Goldminen und können dort infolge ihrer Kenntnis der Eingeborenenseele und des Landes allerlei Dienste leisten. Da begegnen sie auch zum ersten Mal der städtischen Zivilisation. Gute Freunde beraten sie und helfen ihnen. Schließlich erweist sich, daß das Gelände einer Farm, die sie geerbt haben, reichlich Gold führt. Sie verkaufen es sehr vorteilhaft und können sich nun an den Wiederaufbau machen. Zugleich geht der Krieg zu Ende, und die Eltern kehren wieder zurück. Jugendliche Leser werden ihre große Freude an den beiden jungen Helden haben. I. Bleibe

Rüsch, Walter: Die leuchtende Flasche. (163 S.) Einsiedeln 1956, Benziger. DM 7,20.

Für die von der Technik begeisterte Jugend, aber auch für die Erwachsenen erzählt Rösch das Leben des Erfinders Heinrich Göbel aus Springe bei Hannover, der schon dreißig Jahre vor Edison die elektrische Glühlampe erfand. Wie Zähigkeit und Mut auch trotz großer Schwierigkeiten zum Ziel führen, wie aber auch Enttäuschungen oft das Leben des Erfinders belasten, das zeigt dieses Lebensbild. H. Becher SJ

Reisen

Leonhardt, Rudolf Walter: 77 mal England. Panorama einer Insel. (449 Seiten) München 1957, R. Piper. Geb. DM 17,80.

Das spannend und humorvoll geschriebene Buch gibt dem Leser in 77 kleinen Kapiteln eine gute und richtige Kenntnis vom Leben und von den Leuten in England. Es führt ihn in die Unterschiede zwischen den verschiedenen Schichten der Gesellschaft ein, die in England so wichtig sind, und vermeidet es, das, was von einer von ihnen gilt, den Engländern überhaupt zuzuschreiben. Eine gute Beobachtungsgabe und ein ausgewogenes Urteil haben es dem Vf. möglich gemacht, das heutige England so zu schildern, wie es ist, ohne Schönfärberei und ohne voreingenommene Ablehnung. I. Bleibe

Reichard, Herbert: Westlich von Mohammed. Geschick und Geschichte der Berber. (399 S. und 16 Bildtafeln) Köln-Berlin 1957, Kiepenheuer & Witsch. Geb. DM 16,80.

Der Vf. kennt Nordafrika aus eigener Anschauung. Da er das Umgangsarabisch spricht, kam er auch mit den einfachen Leuten in Verkehr und wohnte sogar eine Zeitlang in der Medina, dem Eingeborenenviertel von Rabat. Er kommt zu dem Ergebnis: ein Abgrund trennt den Berber vom Europäer. Daran ändert auch der Firnis europäischer Bildung nichts; diese bleibt immer oberflächlich, auch bei den Führern, wie Nasser, Bourgiba oder Mohammed V. In der Tiefe der Seele schlummert ein unversöhnlicher Haß gegen den

Europäer und Christen, gepaart mit Verachtung, die aufflammen, sobald die beherrschende Regierung nur die geringste Schwäche zeigt. Der Nordafrikaner achtet nur die Macht, sogar, ja besonders dann, wenn sie grausam ist. Von der Grausamkeit islamischer Machthaber in Vergangenheit und Gegenwart gibt er haarsträubende Beispiele. Nachgiebigkeit und Rücksichtnahme wird als Ausdruck der Schwäche angesehen. Wer den demokratischen Erklärungen der Führer Glauben schenkt, ist betrogen. R. ist der Meinung, dies sei immer so gewesen. Die Berber hätten sich den Puniern und nachher den Römern äußerlich gebeugt und ihre Kultur übernommen, solange diese stark waren. Als deren Macht schwand, verging in kürzester Zeit auch der Firnis der angenommenen Kultur. Mit dem Christentum sei es nicht anders gewesen. Der Charakter der Berber vereinigt in sich Eigenschaften, deren Zusammensein der Europäer nicht begreift, z. B. Askese und Sinnlichkeit, scharfe Logik und Phantastik, die sich nicht um Tatsachen kümmert. Von der Sittlichkeit gibt er krasse, stellenweise zu krasse Schilderungen. Die Frau ist nur Werkzeug der Lust und Gebärerin von Kindern. Der Rückzug der Europäer aus Nordafrika würde zum Chaos und zur Unterdrückung der Schwachen führen. Den Charakter der Berber hält R. für unveränderlich, was um so mehr auffällt, als er sonst einen geschichtlichen Relativismus vertritt, für den es keine unwandelbare Wahrheit gibt. Die Richtigkeit seiner Behauptung sucht er an den beiden größten Söhnen des Berbervolkes, am Kirchenvater Augustinus von Hippo und an dem islamischen Schriftsteller Ibn Khaldun (1332—1406), Theolog, Philosoph und Historiker, nachzuweisen. Wenigstens was Augustinus betrifft, ist die Darstellung einseitig und oberflächlich. Man kann sich vielmehr fragen, ob es sich nicht um Eigenschaften primitiver Völker handelt, die sich unter dem Einfluß des Islams mit seiner einfachen Wüstenstämmen angepaßten Glaubens- und Sittenlehre erhalten und sogar verstärkt haben. Besonders die unwürdige Stellung der Frau dürfte ein schwer zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zur Veredelung der Sitten und vor allem des Herzens sein. Ob eine höhere Einschätzung der Frau mit dem Islam vereinbar ist, das wird sich noch zeigen müssen.

I. Bleibe

Jenny, Hans: Äthiopien, Land im Aufbruch. (268 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. DM 18,50.

Äthiopien ist das Land größter Gegensätze. Schon geographisch und klimatisch: von der tropischen Meeresküste steigt es bis zu Höhen über 4000 Meter auf. Dann auch ethnologisch: eine große Anzahl von Völkerschaften verschiedenster Zivilisationshöhe sind in dem Kaiserreich vereinigt; und ebenso werden viele sehr verschiedene Sprachen gesprochen. Das Staatsvolk bilden die Amharen; ihre Sprache ist die Staatssprache. Das Land macht nun den Schritt von einem noch mittelalterlichen Lehnsstaat mit der entsprechenden Kultur zu einem modernen Staat. Es ist klar, daß eine solche Umwandlung, für die Europa Jahrhunderte gebraucht hat, voller Gefahren ist. Der jetzige Kaiser leitet die Entwicklung mit Klugheit und Geduld. Nur sie können das Land vor schweren Schäden bewahren und die großen Reichtümer und Möglichkeiten des Landes für seine Völker zum Segen werden lassen. — Die Bemerkung über die Entstehung der koptischen Kirche S. 105 f. ist so nicht richtig. Man hatte in Christus von Anfang an Gott und Mensch zugleich gesehen, also zwei Naturen. Als diesen Naturen gegenüber der Begriff der einen göttlichen Person auch terminologisch unterschieden wurde, um der Überlieferung gerecht zu werden, trennte sich die ägyptische Kirche von der Gesamtkirche.

I. Bleibe

Raffalt, Reinhard: Drei Wege durch Indien. Berichte und Gedanken über einen Erdteil. (329 S.) Nürnberg 1957, Glock und Lutz. Geb. DM 15,—.

Dem Verf. kam es vor allem darauf an, die indische Seele zu verstehen und verständlich zu machen, soweit dies möglich ist; denn sein großes Erlebnis war doch dieses, daß wir Indien im letzten nicht verstehen können. Das Grundlegende und Selbstverständliche für alle indischen Religionen und Philosophien ist die Überzeugung von der Wiedergeburt. Das nimmt dem Tod seine Endgültigkeit und läßt auch das Leben anders einschätzen. Aber nicht, wie wir erwarten würden, als ein großes, sich nie erschöpfendes Gut. Vielmehr empfindet man diese endlose Wiederkehr in immer neuen Daseinsformen als ein schreckliches Verhängnis, dem man nur durch die strengste Entsagung entrinnen kann. Dahin führt die Straße der Götter, der Hinduismus, und die Straße der Wiedergeburt, der Buddhismus. Dieser ist im eigentlichen Indien nach einer Zeit der Blüte wieder fast ganz verschwunden, weil er gegenüber dem Hinduismus zu trostlos negativ ist. Er ist von diesem einfach erdrückt und verschlungen worden. Steht dieses Schicksal auch dem dritten Weg, der Straße der Erlösung, dem Christentum in Indien bevor? Das Schöne an dem Buch ist dies, daß es ein richtiges Reisebuch ist mit Schilderungen indischer Landschaft und indischen Lebens und es doch versteht, die tieferen Hintergründe dem Leser ohne Anstrengung nahezubringen.

A. Brunner SJ

Amt und Person des Priesters

OTTO SEMMELROTH SJ

Das Priestertum der Kirche ist durch Christus gestiftet. Diese Tatsache ist ein geheiligtes Stück des katholischen Glaubens; sie ist aber im Zeitalter der bürokratischen Demokratie leicht einem Mißverständnis ausgesetzt. Im Vertrauen auf die Institution vergißt man leicht, daß diese ein Auftrag ist, den der einzelne Mensch immer wieder auszuführen hat. So ist auch die Einrichtung des geistlichen Amtes durch Christus noch nicht die Gewähr für die Entfaltung seiner Fülle. Erst wenn Stiftung und Wirksamkeit Christi mit dem personalen Bemühen des geistlichen Amtsträgers zusammentreffen, tritt es in seine ganze Wirklichkeit.

Das überall gültige Verhältnis von institutionellem Amt und personaler Existenz steht im Priestertum der Kirche unter einer besonderen Spannung. In ihm sind beide stark ausgeprägt, und darum scheint der Kampf des einen mit dem andern besonders scharf zu sein: Die Institution des geistlichen Amtes ist so fest, daß sie fast zweitausend Jahre hindurch im wesentlichen unverändert blieb und bis ans Ende der Zeiten in ihrem Bestand garantiert ist; die persönliche Bemühung anderseits ist vom Wesen dieser Institution selbst zum höchsten Einsatz aufgerufen. Institution und Person stehen nicht gegeneinander, sie sind miteinander in Verbindung und ergänzen sich. Aber dieses Zugleich von Institution und Existenz zu verwirklichen, ist schwierig. Grund genug, dem Verhältnis von priesterlichem Amt und persönlichem Leben nachzugehen.

Amt und persönliches Leben als Zweiheit

Wer heute Priester wird, kann sich in seinen Grundauffassungen und bewußten oder mehr noch unterbewußten Strebungen den allgemeinen Tendenzen des menschlichen Gemeinschaftslebens von heute nicht entziehen. Dazu gehört eine bestimmte Auffassung von den Pflichten und Aufgaben des beruflichen Lebens und ihrer Einordnung ins eigene Leben. Der Beruf ist immer soziale Wirklichkeit, ein Bereich von Funktionen des einzelnen in der Gemeinschaft, die in bestimmter Ordnung gegliedert, d. h. Gesellschaft geworden ist. Er gibt in der gesellschaftlichen Struktur des menschlichen Daseins die Stelle an, die der einzelne einzunehmen hat. Kein Wunder, wenn

die Auffassung vom Beruf in besonderer Weise der nivellierenden Wirkung allgemeiner Auffassungen ausgesetzt ist.

Man würde sich gründlich täuschen, wollte man glauben, die allgemeinen Auffassungen über den Beruf wirkten nicht auf den Priester oder Priesterkandidaten von heute ein. Selbst wenn der junge Mensch aus echter Berufung sein ganzes Leben an den Dienst Gottes und seines Reiches hingibt, seinen priesterlichen Beruf daher tatsächlich aus anderer Haltung ergreift, als die meisten Berufswahlen zu geschehen pflegen, so wird die Andersartigkeit seiner Berufsauffassung im Lauf der Jahre nicht leicht zu bewahren sein. Von dem, was die Menschen, in deren Mitte er lebt, allgemein bestimmt, kann der zum priesterlichen Amt Berufene nicht einfach unberührt bleiben.

Tendenz zur Trennung von Beruf und Eigenleben

Allgemein ist heute die säuberliche Scheidung von beruflichem, d. h. der Gesellschaft verpflichtetem, und persönlichem, d. h. der eigenen menschlichen Entfaltung gewidmeten Leben. Immer kleiner wird die Zahl derer, die ihre Berufsarbeit als ihre eigene Leistung vollziehen und daher auch fruchtbringend erfahren können. Je mehr sich die Herstellung der Lebens- und Gebrauchsdinge in eine Vielheit von kleinen Teilfunktionen auflöst, desto mehr entzieht sich das Produkt dem Blick des Arbeitenden. Die kleine Teilleistung, die der einzelne zu vollbringen hat, bietet immer weniger den Anblick eines geschlossenen Ganzen. Daher hat der Berufstätige nicht mehr den Eindruck, sein Werk gehöre ihm.

Eine Arbeitsleistung, die so wenig persönliche Teilnahme bedeutet, muß im Ganzen des Lebens fremd empfunden werden. Sie gilt nur noch als Mittel, das die Gestaltung des übrigen Lebens in einiger Freiheit und persönlicher Eigenart ermöglicht, das aber kaum noch mit dem zu erreichenden Ziel innerlich verbunden ist. Darum sucht man um diese fremde Berufsarbeit feste und möglichst enge Grenzen zu ziehen. Jene Berufe, in denen noch ein gesamtes Werk geleistet wird, finden immer weniger Menschen, die sie zu übernehmen bereit sind: das Bauerntum, die dienenden Berufe, in denen es um menschliche Begegnung geht, die nicht in mechanischer Weise festgelegt und eingegrenzt werden können wie die Bedienung einer Maschine oder der bürokratische Dienst. Weil das Werk, das in solchen Berufen geleistet wird, irgendwie ein, wenn auch bisweilen unscheinbares, geschlossenes Ganzes ist, fordert es die Hingabe des ganzen Menschen. Und gerade das läßt solche Berufe immer schwerer Anhänger finden.

Daß man eine anonyme Berufsarbeit, die wie die spezialisierte Teilfunktion der meisten Alltagsberufe von heute so wenig innerstes Anliegen ihres Trägers sein kann, säuberlich vom persönlichen Leben abzugrenzen sucht, ist verständlich. Das Leben wird dadurch allerdings von einem Dualismus bedroht, der um so schwerer erträglich ist, je mehr eben doch die Berufsarbeit hohe Anforderungen an die Kräfte des Menschen stellt und anderseits

doch nicht das Gefühl vermittelt, das eigene Menschentum finde darin Erfüllung und Reichtum. Die Berufsarbeit muß mehr und mehr zu einer Fron werden, die nur dadurch erträglich wird, daß man sich auf die Stunden freut, in denen man sein eigenes Leben führen kann.

Diese Tendenzen und der Priesterberuf

Das ist die Atmosphäre, in der auch der Priester lebt. Ja, sie wird durch die Eigenart des kirchlichen Priestertums noch besonders bestimmt.

Es ist zunächst ein *psychologisches* Moment, das den Priester in die Richtung der allgemeinen Entwicklung drängt. Gerade wenn er seine Aufgabe gut durchzuführen sucht, wird er fast aufgesogen vom Dienst am Heil der Menschen. Er ist nicht Funktionär einer Organisation, die Kirche heißt. Er dient vielmehr der Vollendung anderer Menschen, ihrem Heil. Dieser Dienst verlangt, daß er sich immer wieder an die Menschen verausgabe. Dem Priesterkandidaten wird auf dem Weg zum Priestertum sehr eindringlich nahegelegt, daß die Selbstlosigkeit die Grundtugend seines Berufes ist. Das priesterliche Amt ist zwar Dienst vor Gott, wie er vor allem im sakramentalen Kultus an Stelle Christi für die Gemeinschaft der Kirche auszuüben ist. Aber dieser Kultus geschieht nicht in einem von den Menschen isolierten gottesdienstlichen Raum. Er ist ja das Gefäß, in dem das Opfer Christi den Menschen dargereicht wird, damit sie sich mitopfernd um den Altar scharen. So verweist sogar der sakramentale Kultus selbst, so sehr er Anbetung Gottes ist, den Priester in die Aufgabe, durch rastloses Wirken dafür zu sorgen, daß nun auch tatsächlich eine Gemeinde um den Altar geschart sei und sich das Opfer zu eigen mache. So ist der Priester also auch in apostolischer Wirksamkeit zu den Menschen gesandt, sie um seinen Altar zu rufen und für den Altar zu bereiten.

Ein so verzehrender Dienst am Heil der anderen aber bringt ihn in die Gefahr, sich selbst zu verlieren. Dies hat schon Paulus gesehen: „Damit ich nicht etwa, indes ich andern predige, selbst die Probe nicht bestehe" (1 Kor 9, 27). In Wirklichkeit sollte ja eigentlich der Priester so dem Heil der andern dienen, daß er dadurch zugleich sein eigenes Heil gewinnt. Aber wo vermag ein Mensch den Dienst an den andern innerlich echt zu vollziehen, ohne daß dies auf Kosten seiner selbst geschehe? Darum muß sich mit dem angespannten Dienst an andern ein gesammeltes Für-sich-sein verbinden. Die rechte Verwirklichung des priesterlichen Amtes scheint, wenigstens in unserer von der Erbsünde belasteten Ordnung, eine Trennung der priesterlich-amtlichen Tätigkeit von Stunden und Tagen der persönlichen, eigenen Lebensgestaltung notwendig zu machen.

Dieses natürlich psychologische Moment hat sogar noch eine eigene *religiöse* Tiefe. Der Priester kann nur dann als Anwalt Gottes vor den Menschen wirken, wenn er selbst jene religiöse Verbundenheit mit Gott besitzt, die er in den Menschen wecken soll. Allzuoft hört man darüber klagen, daß das

Wirken der Priester dem Inhalt dessen, was sie verkünden, widerspreche. Ihr Wirken erscheint äußerlich, fast propagandistisch; wie soll es da zu einer innerlich-religiösen Verbundenheit mit Gott hinführen? So scheint gerade die eigentliche Aufgabe des priesterlichen Wirkens die Trennung von amtlicher, notwendig irgendwie „äußerlicher" Tätigkeit und persönlicher, gottverbundener Lebensgestaltung zu verlangen.

Am stärksten aber scheint die *Theologie des geistlichen Amtes* eine Trennung von Amt und persönlichem Leben zu rechtfertigen. Nach dem Glauben der Kirche sind die priesterlichen Amtsfunktionen weitgehend von der persönlichen Lebenshaltung und Gesinnung unabhängig.

Das ist uns am deutlichsten für den sakramentalen Kultus bezeugt. Schon in den frühen Auseinandersetzungen der afrikanischen Kirche mit dem Novatianismus und Donatismus — ähnlich später gegen die Waldenser, Wicliff und Hus, die die Wirksamkeit der amtlichen sakramentalen Kulttätigkeit von der sittlichen Haltung des Priesters abhängig machen wollten,[1] hat die Kirche eine weitgehende Trennung von Amtstätigkeit und persönlicher Haltung verteidigt. Die Sakramente werden überall dort gültig gespendet, wo ein berechtigter Spender das sakramentale Zeichen richtig und mit der rechten Absicht vollzieht. Das Heil der Menschen ist im Heilsplan Christi unabhängig vom persönlichen Heilsbesitz des Sakramentenspenders. Weil die Handlung, die im Sakrament vollzogen wird, eine Handlung Christi für das Heil seiner Gläubigen ist, kann sie auch da zur Wirkung kommen, wo die sittliche Haltung des menschlichen Stellvertreters Christi sein amtliches Wirken Lügen straft.

Weniger deutlich ist das bei dem anderen wesentlichen Teil der geistlichen Amtstätigkeit, dem Dienst an der Verkündigung der Offenbarung Gottes durch das Wort. Diese Tätigkeit scheint unlöslich mit der persönlichen Einstellung des Predigers verbunden zu sein. Nur der scheint überzeugend die Wahrheit Gottes mitteilen und seine Rechte bei den Menschen vertreten zu können, der selbst an diese Wahrheit glaubt und den Rechten Gottes Raum gibt.

Zweifellos ist die Wirkkraft des Verkündigungswortes mehr als die Gnadenwirksamkeit des Sakramentes dem persönlichen Einsatz des Predigers zugeordnet. Ist doch das Wort seiner Natur nach mehr als das gegenständliche Symbol an die Person des Sprechenden gebunden. Dennoch dürfte auch die kirchliche Verkündigung eine gewisse, den Sakramenten ähnliche Unabhängigkeit von der sittlichen Haltung des Predigers besitzen. Die im Auftrag der Kirche gehaltene Predigt ist zwar ein Wort an den Verstand und Willen der Hörenden, zugleich aber auch symbolische Darstellung der Herabkunft des „Wortes" in der Menschwerdung Christi. Und es scheint, daß diese Bilddarstellung eine den Sakramenten nicht unähnliche Kraft hat, nämlich Anteil an dem mitzuteilen, was sie darstellen. „Es bezeugt eben die Schrift,

[1] Vgl. *Denzinger*, Enchiridion Symbolorum Nr. 424, 584, 672.

daß es in der messianischen Erfüllung der im Alten Bund vorangekündigten Heilszeit um jene besondere Art der Verkündigung geht, die als Proklamation der Heilsbotschaft schon irgendwie das zugleich schafft, was sie verkündet."[2]

Wer in einem bereiten Herzen das menschlich vielleicht sehr unzulängliche Wort des Predigers aufnimmt, wird mit dem gehörten Wort auch gnadenhaft objektiv der Früchte der Menschwerdung des Gotteswortes teilhaft. Diese Wirkung würde dann durch die persönliche Überzeugungskraft des Predigers gesteigert werden, weil diese die Aufnahmebereitschaft des Hörenden erhöht; die gnadenhafte Wirksamkeit selbst aber wäre letztlich davon unabhängig.

Die Tendenz der heutigen Zeit, Amt und persönliches Leben voneinander zu trennen, scheint also sogar durch die Theologie des priesterlichen Amtes bestätigt zu werden. So ist es nicht verwunderlich, wenn es immer wieder als schwierig erfahren wird, Amt und Leben im rechten Verhältnis zueinander zu halten. Einerseits verlangt das Wesen des geistlichen Amtes wie auch die Unzulänglichkeit des Menschen eine gewisse Scheidung von Amtstätigkeit und persönlichem Leben. Anderseits aber darf diese Scheidung keine Trennung sein. Wenn er sein persönliches Leben leben will, darf der Träger des geistlichen Amtes nicht die Bereitschaft verlieren, jeden Augenblick die Forderungen seines Amtes zu erfüllen; und sein amtliches Wirken darf er nicht der persönlichen Leistung entleeren.

Priesterliches Amt und persönliches Leben als Einheit

Wenn wir feststellen wollen, ob das geistliche Amt eine Bedeutung für das persönliche Leben des Priesters habe, schauen wir sinnvollerweise zunächst dorthin, wo das Amt mitgeteilt wird. Wir müssen jenes Geschehnis theologisch untersuchen, durch das der Weihekandidat zwar nicht das Siegel von Taufe und Firmung verliert, aber doch zugleich eine Existenzweise in der Kirche gewinnt, die ihn wesentlich vom Getauften und Gefirmten unterscheidet.

Sakramentale Weihe zum Priesteramt

In der Enzyklika „Mediator Dei" hat Pius XII. den Unterschied zwischen dem geweihten Priester und den Laien mit dem zwischen Getauften und Nichtgetauften verglichen.[3] Was uns durch Gottes Offenbarung von diesem

[2] *J. Ternus* SJ, Einheit der Schrift und biblische Anthropologie. In: *Scholastik 32 (1957) 366.*

[3] AAS 39 (1947) 539: Etenim, quemadmodum Baptismatis lavacrum christianos omnes distinguit atque a ceteris seiungit, quos piacularis unda non laverit neque membra sint Christi, ita pariter Ordinis Sacramentum a ceteris omnibus christifidelibus, hoc non donatis charismate, sacerdotes discernit, quandoquidem iidem dumtaxat, superno quodam instinctu vocati, augustum ingressi sunt ministerium, quo sacris destinantur aris, ac veluti

Übergang aus dem Laientum ins geistliche Amt gesagt ist, wird uns einigen Aufschluß über das Verhältnis des „amtlichen" Daseins zum persönlichen Leben des Priesters geben.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei daran erinnert, daß die Bestallung mit dem geistlichen Amt nicht nur in dem einen Akt der sakramentalen Weihe vollzogen wird. Diese gibt unmittelbar dem Geweihten nur eine, allerdings wesentliche, Teilvollmacht aus dem Gesamten, was geistliches Amt eigentlich bedeutet. Dieses ist nämlich Christusamt. Sein Träger hat den Erlöser darzustellen und zu vertreten. Er ist das personale Instrument, durch das Christus sein Heilswerk in der Geschichte unseres menschlichen Daseins leibhaftig fortführt. Daher setzt sich das geistliche Amt in seiner Gesamtheit aus jenen Aufgaben zusammen, durch die Christus sein Erlösungswerk vollzogen hat. Das aber war einerseits sein prophetisches Kommen von Gott zu den Menschen, in deren Sichtbarkeit er den unsichtbaren Gott brachte (Kol 1, 15) und vor denen er die Herrscherrechte Gottes geltend machte. Anderseits war es sein opferndes Gehen zu Gott, dem er sich und die Menschheit hingab, damit allen der Zugang zu Gott in der Teilnahme am Opfer Christi offenstehe. Das geistliche Amt der Kirche stellt diese doppelte Tätigkeit Christi in die räumlich-zeitliche Gegenwart der Menschen. Es setzt sich daher aus zwei wesentlichen Teilaufgaben zusammen: Es hat die Wahrheit und den Willen Gottes zu verkünden, um darin das Eintreten Gottes in die Menschheit weiterzuführen. Und es muß das Opfer Christi in die Gegenwart der Menschen stellen, damit sie sich mit ihm vereinen und in ihm dem Vatergott hingeben können.

Beide Teile der geistlichen Amtsvollmacht werden durch verschiedene Akte mitgeteilt. Zur Teilnahme am Lehr- und Hirtenamt Christi wird der Amtsträger durch die „Sendung" von seiten der kirchlichen Autorität bestellt. Auch Christus kam als Bote zur Menschheit, weil ihn der Vater „gesandt" hatte. Die Teilnahme an der Opfervollmacht erhält der Priester durch die sakramentale Weihe.

Trotzdem aber können wir aus deren Wirkung einen rechtmäßigen Schluß auf die Zusammengehörigkeit von Amt und persönlichem Leben des geistlichen Amtsträgers ziehen. Denn wenn auch der volle Besitz des geistlichen Amtes nicht allein durch die sakramentale Weihe, sondern durch die hinzukommende Erteilung der „Sendung" verliehen wird, so ist doch die sakramentale Weihe die eigentliche Grundlage der Teilnahme am Erlösungsamt Christi. Die Sendung ist die naturgemäße Ergänzung dessen, was die sakra-

---

divina efficiuntur instrumenta, quibus caelestis supernaque vita cum Mystico Jesu Christi Corpore communicatur. (Übersetzung nach der bei Herder, Freiburg 1948, erschienenen Ausgabe [Nr. 42]: Wie die Taufe alle Christen als solche bezeichnet und von den übrigen sondert, die im Läuterungsbad nicht gewaschen und keine Glieder Christi sind, so unterscheidet gleicherweise das Sakrament der Priesterweihe die Priester von allen übrigen mit dieser Gnadengabe nicht ausgestatteten Christen, weil lediglich sie, von einer höheren Macht gerufen, in den heiligen Dienst eingetreten sind, der sie dem Altar weiht und sozusagen zu göttlichen Werkzeugen macht, zu Werkzeugen, durch welche das von oben stammende übernatürliche Leben dem mystischen Leib Jesu Christi mitgeteilt wird.)

mentale Weihe mitgeteilt hat. Ist es doch sinnvoll, daß, wer das Opfer Christi für die Menschen darbringen darf, auch die Vollmacht besitzt, die Menschen durch das Wort seiner Verkündigung um den Altar Christi zu rufen und für die Teilnahme am Opfer zu bereiten.

Was nun aber durch das Sakrament der Weihe mitgeteilt wird, zeigt, wie sehr dem Sinn der Sache und dem Plan Gottes gemäß Amt und Leben des Priesters zusammengehören. Die sakramentale Weihe hat nämlich eine doppelte Wirkung, von denen unter Umständen die eine fehlen kann, während die andere mitgeteilt wird, die aber keineswegs beziehungslos nebeneinanderstehen: die Betrauung mit einem Amt zum Dienst am Heil der Menschen und zugleich das Gnadengeschenk zum persönlichen Heil des Geweihten. Diese Wirkungen sollten nicht nur tatsächlich beide zustandekommen, sie sind vielmehr auch inhaltlich aufeinander bezogen.

Die Tatsache, daß das Priestertum nicht nur durch einen juridischen Akt, sondern durch ein von Christus gestiftetes Sakrament mitgeteilt wird, stellt die persönliche Heilswirkung gewissermaßen sogar in den Vordergrund. Bei allen andern Sakramenten — die Ehe vielleicht ausgenommen — steht im Gesamt ihrer Zweckbestimmung das persönliche Heil des Empfängers im Vordergrund. Es ist zwar auch in ihnen niemals ausschließlich individuelle Wirkung gemeint. Heil gibt es nur in der Gemeinschaft des mystischen Herrenleibes. Tatsächlich aber ist bei den meisten Sakramenten der Blick vor allem auf das Heil des einzelnen gerichtet. Daher liegt es nahe, auch das Sakrament der Priesterweihe dem Heil des einzelnen zuzuordnen. So hat das Konzil von Trient von allen sieben Sakramenten definiert, daß sie dem Empfänger jene Gnade mitteilen, die sie sinnbildlich darstellen.[4] Gnade aber ist hier als sogenannte „Gratia gratum faciens" (heiligmachende Gnade) verstanden, durch die der einzelne selbst im Heil Gottes wächst. Die dem einzelnen als Amtsgnade und zum Dienst an der Gemeinschaft gegebene „Gratia gratis data" (umsonst gegebene Gnade)[5] ist an dieser Stelle nicht gemeint. Das Sakrament der Priesterweihe gibt also tatsächlich dem Menschen eine neue Anlage zu persönlich heiligem Leben.

Diese „heiligmachende Gnade" erfüllt das ganze Leben des Geweihten und dringt als Tugend in die einzelnen Fähigkeiten vor, durch die der Mensch sein personales Leben betätigt. Das heißt, die im Sakrament der Priesterweihe dem Menschen gegebene Gnade ist eine Heiligung und Vervollkommnung des persönlichen Lebens. In dieser Kraft muß der Geweihte nicht nur die Handlungen seines Amtes in rechter persönlicher Weise, „heilig", ausführen. Vielmehr muß das ganze Leben des Geweihten, wo immer

[4] *Denzinger*, a.a.O. Nr. 849.

[5] Dieser Ausdruck darf nicht so verstanden werden, als ob die Gratia gratum faciens „verdient" werden könne. Sowohl die Gratia gratum faciens wie auch die Gratia gratis data sind reine Geschenke Gottes. Der nach dem Herrenwort Mt 10, 18 gebildete Ausdruck gratia gratis data bezeichnet im Anschluß an dieses Wort jene Gnade, die der einzelne für andere empfängt. In diesem Sinn kann sie „Amtsgnade" genannt werden, auch wenn sie nicht unbedingt an ein kirchliches Amt im strengen Sinn gebunden ist.

es der personalen Entscheidung anheimgegeben ist, aus jenem übernatürlichen Lebensprinzip hervorgehen, das im Sakrament der Priesterweihe mitgeteilt wurde. Die Priesterweihe wirkt eine „priesterliche Existenz".[6]

Es wird in der Theologie wohl nicht immer genügend beachtet, daß diese das ganze personale Leben des Menschen bestimmende Gnade des Weihesakramentes nicht nur *zugleich mit* der Einsetzung in die priesterliche Amtsvollmacht gegeben wird und gewissermaßen neben ihr steht, daß sie vielmehr in ihrem *Inhalt von der Gestalt* der priesterlichen Amtsbetrauung bestimmt ist. Was dem Geweihten als Gnade mitgeteilt wird, ist eine neue übernatürliche Fähigkeit, sein persönliches Leben nach der Gestalt zu prägen, die seinem priesterlichen Amt entspricht. Wenn irgendetwas, dann zeigt die Tatsache, daß die Einsetzung in den priesterlichen Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft durch eine Handlung geschieht, die als Sakrament persönliche Heiligung bewirkt, die Zusammengehörigkeit von Amt und persönlichem Leben des geistlichen Amtsträgers.

Gewiß gibt es den Fall, daß durch die sakramentale Weihe das unauslöschliche Merkmal des priesterlichen Amtes ohne die Gnade zur persönlichen Heiligung mitgeteilt wird, wenn nämlich dem Empfänger die rechte Disposition fehlte und er sich die Weihe zwar mit der nötigen Absicht, aber in sündhafter Verfassung spenden ließ. Das zeigt zwar deutlich, daß das priesterliche Amt eine gewisse Unabhängigkeit von der persönlichen Haltung seines Trägers besitzt. Aber eine Weihespendung ohne Mitteilung der heiligmachenden Gnade wäre ein Ausnahmefall, in dem der Sinn der Weihe nicht voll erfüllt wäre, die an sich immer zugleich mit dem Amt auch persönliche Heiligung mitteilen soll.

Teilnahme am Gottmenschentum Christi

Amt und persönliches Leben gehören also zusammen, wie aus der Art der Mitteilung des Amtes hervorgeht. Das bestätigt sich, wenn wir fragen, was der Inhalt der priesterlichen Aufgabe ist. Sie ist von zwei Richtungen her bestimmt. Einmal von Christus her: Der Priester hat den Gottmenschen hier und heute in die Gegenwart der Menschen zu stellen. Zum zweiten, auf die Menschen hin. Wie Christus den Menschen die gnadenhaft-lebendige Begegnung mit Gott vermittelte, so hat der Priester dem in die jenseitige Unsichtbarkeit aufgestiegenen Christus weiterhin jene Sichtbarkeit zu leihen, die den Menschen die leibhaftige persönliche Begegnung mit ihm möglich macht.

Das Erlösungswerk Christi hatte darin seine eigentliche Möglichkeit, daß in ihm göttliche und menschliche Natur in der Einheit der zweiten göttlichen Person vereint war. Dadurch wurde die Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott in jener Vollendung möglich gemacht, die dem Menschen, ohne daß

[6] Vgl. *K. Rahner* SJ, Priesterliche Existenz. In: Schriften zur Theologie III. Einsiedeln 1956, Benziger, S. 285—312, bes. S. 301ff.

er aufhörte eigene Person zu sein, doch zugleich Teilnahme am eigensten Leben Gottes verleiht. Erlösung soll die Menschen aus ihrer Sünde zu jener „Vergöttlichung" erheben, die ihnen einen wahren Anteil am Geheimnis des dreifaltigen Gottes selbst gibt. Erlösung ist Vollendung der menschlichen Person durch die Teilnahme am vollkommenen personalen Eigenstand der drei göttlichen Personen; zugleich ist sie seinshafte Vereinigung mit Christus, Teilhabe an der Einheit der Gottesnatur in den drei göttlichen Personen. Die Lebensgemeinschaft, die den Getauften mit Christus und dadurch mit Gott verbindet, wird zwar in der Heiligen Schrift und der lehramtlichen Verkündigung der Kirche mit der organischen Einheit der Glieder am Organismus verglichen. Pius XII. warnt aber in seiner Enzyklika „Mystici Corporis" ausdrücklich vor einer Übertreibung dieses Vergleiches, die dem personalen Selbstand der Glieder zu naheträte. Die Glieder am Leibe Christi sind mit dem Haupt eins, sie sind „in Christus". Und doch stehen sie ihm auch gegenüber. Es ist die Einheit personaler Begegnung.

Um diese Begegnungseinheit der Menschen mit Gott möglich zu machen, ließ Gott sein „innergöttliches" Wort, die dem Vater wesensgleiche Person im dreifaltigen Gott, Mensch werden und den Menschen sichtbar gegenübertreten. Alles, was Gott schon im Alten Testament offenbarend über sich gesagt hatte, führte nur auf diese Sichtbarwerdung Gottes in Jesus Christus hin. Das Wort, mit dem Gott die Menschen zur Begegnung und Lebensgemeinschaft anspricht, ist nicht mehr nur hörbar oder in symbolischen Bildern sichtbar. Vielmehr ist es nun in seiner Personhaftigkeit sichtbar geworden, da ein Mensch den Menschen gegenübertritt, von dem gesagt werden muß: er ist Gott.

Das aber ist dadurch so vollendet verwirklicht worden, daß die ganze Menschennatur Jesu in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist. Gewiß dürfen wir die Einheit der Menschheit Christi mit der göttlichen Person nicht monophysitisch mißdeuten. Seine menschliche Natur ist nicht die göttliche Natur. Deshalb heißt es im Brief an die Kolosser, er sei das „Bild" des unsichtbaren Gottes (Kol 1, 15). Er, dieser sichtbare Jesus, ist zwar selbst Gott. Und doch ist er anderseits nur Bild Gottes, insofern aus seinen menschlichen Zügen nicht eindeutig zu ersehen ist, wie Gott aussieht. In Christus ist die göttliche wie auch menschliche Natur. Aber seine menschliche Natur hat keinen personalen Selbstand, sondern ist die menschliche Natur Gottes. Wer Jesus sieht, der sieht Gott. In seinem ganzen menschlichen Leben wird Gott in die Geschichte und Leibhaftigkeit der Menschen hineingetragen. Jesus kündet nicht nur Worte über Gott, er selbst ist der Emmanuel, der Gott-mit-uns (Mt 1, 23). So gibt es nicht Stunden, in denen er „im Dienst" ist und andere, in denen er, weil „außer Dienst", nicht die amtlichen Handlungen seiner Sendung auszuüben hätte. Wenn tatsächlich das Geheimnis der hypostatischen Einheit der eigentliche Grund für die erlösende Wirksamkeit des Daseins und Handelns Christi ist, so ist seine gesamte menschliche Existenz in diesen Dienst eingefangen. Denn es gibt keinen Bereich in ihr, der aus der

hypostatischen Einheit mit der Person des Wortes Gottes gelöst wäre. Was immer er auch tut, ist Handlung der zweiten göttlichen Person, ist also immer Zeugnis für das Anklopfen Gottes an der Tür der Menschen.

Ähnlich ist nun auch die Einheit von Amt und persönlichem Leben im Priester der Kirche: Sie kommt zwar nicht an die Identität von menschlichem Leben und erlösendem Amt in Christus heran, sie ist aber doch durch das Wesen der sakramentalen Weihe zu engster Verbindung bestimmt. Durch die Betrauung mit dem geistlichen Amt der Kirche — erst recht, wenn sie in der sakramentalen Weihe zum Priester ihre Fülle bekommen hat — ist der Mensch in einer Weise mit Christus verbunden, die sein Wirken über alle menschliche Berechnung hinaus erhebt. Die Weihe zum priesterlichen Amt ist eine besondere Teilnahme an der hypostatischen Einheit der Menschheit Christi mit der Person des Wortes Gottes. Diese Teilnahme geht über jene hinaus, die jedem Getauften geschenkt wird; denn sie gibt seinen im Dienst des Heils der Mitmenschen vollzogenen Handlungen eine Wirksamkeit, die ursprünglich nur dem Gottmenschen eigen ist, dessen Menschennatur, wie Thomas von Aquin sagt, „Werkzeug" Gottes zum Wirken des Heils ist. An der „Verbundenheit" dieses Instrumentes mit Gott gewinnt der geistliche Amtsträger Anteil durch den Auftrag der Kirche. Natürlich geht dieser Anteil nie so weit, daß das Menschsein des geistlichen Amtsträgers je aufhörte, in eigener Personhaftigkeit zu existieren wie die Menschennatur Christi. Daher ist die Einheit von Amt und persönlichem Leben niemals wie bei Christus Identität. Es bleibt immer eine Zweiheit, die durch das persönliche Bemühen des mit dem Amte betrauten Menschen zur Einheit gebracht und darin gehalten werden muß. So ist es auch nicht einfachhin das gleiche, ob der geistliche Amtsträger im Akt der kirchlichen Verkündigung und des sakramentalen Kultus steht oder ob er im stillen Kämmerlein für sich allein weilt, ob sich sein priesterliches Leben in der Öffentlichkeit vollzieht und daher durch die Kraft des Beispiels künden muß oder ob er in Stunden und Tagen der Ausspannung mehr für sich lebt. Diesen Unterschied müssen wir schon machen. Niemals aber kann dieser Unterschied so weit gehen, daß das Leben des Geistlichen schlechthin in Stunden der Amtstätigkeit und solche des privaten Lebens auseinanderfällt.

Das doppelte Christusamt

Das Geheimnis der hypostatischen Union, an dem der geweihte Träger des geistlichen Amtes in besonderer Weise teilhat, steht nun im Scheitelpunkt zweier Geschehnisse, die beide zusammen das ausmachen, was wir Erlösung nennen. Nur wenn man beide gleicherweise berücksichtigt, kann man die Aufgabe des amtlichen Repräsentanten Christi und daher auch das Verhältnis dieser Aufgabe zu seinem persönlichen Leben richtig verstehen.

Die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in der Person des Wortes Gottes geschah in der Menschwerdung. Wie verhält sich

diese zur Erlösung selbst? Ist sie selbst schon Teil der Erlösung, oder ist sie nur Vorbereitung, zur Verwirklichung des Erlösungswerkes zwar notwendige Voraussetzung, aber noch nicht selbst erlösendes Ereignis? Von den Theologen und Predigern scheint die Menschwerdung sehr oft nur in den Vorraum der Erlösung verwiesen zu werden. Sie scheint nur die Bedeutung zu haben, den in diese Welt einzuführen, der erst später durch sein Opfer am Kreuz uns Menschen erlöste. Mit einer solchen Auffassung wird man der Auffassung der Überlieferung, vor allem der Kirchenväter nicht ganz gerecht. Für sie ist die Menschwerdung selbst schon die erste Tat des gesamten Erlösungswirkens Gottes. Die Erlösung geschieht dadurch, daß der Mensch aus der Ferne, in die ihn seine Sünde von Gott getrieben hatte, in die Nähe Gottes zurückgerufen wird, um in eine neue gnadenhafte Lebenseinheit mit ihm emporgehoben zu werden. Die Fremde wird dadurch überbrückt, daß Gott den Menschen wieder durch sein Wort anredet und ihm die gnadenhafte Fähigkeit gibt, Gesprächspartner Gottes zu sein.

Dieses Wort Gottes an die Menschen ist in Christus für die Menschen hörbar, sichtbar, greifbar geworden. Es ist „das Wort des Lebens, das wir gehört, mit unseren Augen gesehen haben, das wir schauten und das unsere Hände betastet haben", wie Johannes sagt (1 Joh 1, 1).

Diese Hör- und Sichtbarkeit des Wortes Gottes soll in der Kirche weiterbestehen durch die repräsentative Tätigkeit des geistlichen Amtes. Durch die Mitteilung dieses Amtes in Sendung und Weihe ist das ganze Menschsein des Betrauten in die Teilnahme am Christusamt aufgenommen. Wie der Gottmensch nicht nur über Gott sprach, sondern Gott in die leibhaftige Nähe der Menschen brachte, so wird in der amtlichen Verkündigung der Kirche nur das Zeugnis sichtbar, das die ganze Existenz des Amtsträgers der Kirche durchdringt. Die Betrauung mit dem Verkündigungs- und Priesteramt in der Kirche ist mehr als juridische Bestallung. Diese ist nur die Hülle und das Instrument einer geheimnisvollen Wirksamkeit Gottes, die sich der menschlichen Existenz des Betrauten verbindet.

Diese von Gott gewirkte Verbundenheit von Amt und persönlichem Leben als Dienst an der Wahrheit und den Rechten Gottes muß der Amtsträger in persönlichem Bemühen immer wieder neu verwirklichen. Es genügt nicht, der Verwaltung des Amtes der Verkündigung zu dienen und das persönliche Leben als Dienst vor dem verkündeten Gott zu gestalten. Es kommt gerade auch auf die Verbindung von beidem an. Das ganze Leben des mit dem Amt der Verkündigung Betrauten ist Träger der Verkündigung, ähnlich — wenn auch nicht einfachhin gleich — wie das Leben des Menschen Jesus Träger des in die menschliche Geschichte eingegangenen Gottes war. Deshalb muß der amtliche Verkünder der Kirche sein Amt bewußt als Teil seines eigensten Lebens ausüben. Sein persönliches Leben soll bewußt Botschaft und Zeugnis sein, nicht nur inmitten der Menschen, bei denen sein Zeugnis tatsächlich ankommen kann, sondern auch in den geheimen Stunden seines Alleinseins mit Gott. Keine Zeit des priesterlichen Lebens ist vom Zeugnis-

charakter entbunden — wenn auch nicht jede die Ausübung des Zeugnisses so dicht und ausdrücklich zu verwirklichen braucht wie die Stunden des tatsächlichen Verbundenseins mit Menschen oder gar der ausdrücklich amtlichen Verkündigung selbst.

Die kirchliche Verkündigung dient nicht der Bereicherung menschlicher Erkenntnis über Gott und sein Wirken. Die Botschaft von dem, was Gott ist und gewirkt hat, soll als Anruf an die Menschen gelangen, damit sie dieses Wirken Gottes an sich geschehen lassen. Eine solche Verkündigung müßte unglaubwürdig werden, wenn ihr Bote nicht auch selbst durch sein Leben zeigte, daß er die Botschaft gehört hat und nach Kräften zu verwirklichen sucht. Auch der Inhalt der amtlichen Verkündigung läßt also eine Trennung des persönlichen Lebens von der amtlichen Tätigkeit des christlichen Boten nicht zu. —

Wenn auch nicht im Kreuzesopfer Christi allein die Erlösung geschah, so ist es doch tatsächlich Gipfel und Vollendung des Erlösungsgeschehens. Wer sagt, daß Christus uns durch sein Opfer erlöst hat, meint damit einschlußweise auch die erlösende Bedeutung der Menschwerdung, wie in der Antwort eines Gespräches immer auch das Wort mitgemeint ist, mit dem das Gespräch begonnen wurde. Die Menschwerdung ist erlösendes Werk, insofern sie die vollendetste Gestalt des Wortes ist, mit dem Gott die Menschen anspricht und zum Dialog einlädt. Das Opfer des Herrn ist erlösendes Werk, insofern in ihm die Antwort der Menschen auf das Wort Gottes gegeben ist. Diese Antwort hat deshalb den schmerzlichen Charakter des Sühneopfers, weil sie die sündige Gottesferne der Menschen sühnend bekennen muß.

Dieses Opfer, das Christus als Haupt des Menschengeschlechtes darbrachte, liegt nun nicht nur im letzten Augenblick des irdischen Daseins Christi, da er sterbend sich dem Vater zum Opfer brachte. Wenn Pius XII. in der Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei" den Augenblick der Menschwerdung als eine Art Weihe Christi zum Priester bezeichnet,[7] so ist damit der Beginn der irdischen Existenz auch als Beginn der Hingabe Christi festgestellt, die sich im Opfer vollendet. Sein ganzes menschliches Leben ist nicht nur *Bestimmung* zu einem am Ende einmal zu vollziehenden Opfer, sondern selbst schon *Vollzug* dieses Opfers, insofern Christi ganzes Leben Hingabe an den Vater ist. Die ganze menschliche Existenz Christi ist mit seinem Opfer identisch. In das Bezogensein auf den Vater, wodurch die zweite Person in Gott existiert, wird durch die Menschwerdung dieser Person auch die Menschheit

[7] AAS 39 (1947) 526: Siquidem, vixdum divinum „Verbum caro factum est", sacerdotali munere ditatum se mundo manifestat, Aeterno Patri seipsum subiciens, quod quidem per totius suae vitae cursum intermittit numquam: „Ingrediens mundum dicit: ... Ecce venio ... ut faciam, Deus, voluntatem tuam ..." et in cruento Crucis sacrificio mirandum in modum perfecit. (Übersetzung nach der bei Herder, Freiburg 1948, erschienenen Ausgabe: Kaum nämlich „ist das Wort Fleisch geworden", als es auch schon mit dem Priesteramt bekleidet sich der Welt offenbart, indem es sich dem Ewigen Vater unterwirft und diese Unterwerfung sein ganzes Leben hindurch ununterbrochen fortsetzt: „Beim Eintritt in die Welt spricht Christus: ... Siehe, ich komme ... deinen Willen, o Gott, zu erfüllen ..., und im blutigen Kreuzopfer hat er dies wunderbar erfüllt.)

Christi aufgenommen. Die Existenz Christi ist Leben auf den Vater hin: insofern Christus Gott ist, als Beziehung des gleichwesentlichen Sohnes auf den Vater; insofern Christus Mensch ist, als Hingabe im Opfer. Das aber heißt, daß die ganze Existenz des Menschen Jesus vom Opfer bestimmt ist. Kein Augenblick und kein Bereich seiner Existenz ist vom Opfer an Gott ausgenommen.

Der geweihte Priester der Kirche ist nun kraft der im engeren Sinn priesterlichen Vollmacht ähnlich umfassend in die Opferaufgabe gestellt. Wenn der Priester die Eucharistie, den zentralen Akt des kirchlichen Kultus, feiert, steht er zunächst im Dienst für die Gemeinde. Als Repräsentant des eigentlichen Opferpriesters Christus stellt er in den symbolischen Handlungen der Messe die Opferhandlung Christi dar. Indem er die Opfergabe der Menschen, Brot und Wein, in Leib und Blut Christi verwandelt, bringt er Christus als Opfergabe in die sichtbare, wenn auch verhüllte Gegenwart der mitopfernden Gemeinde. Diesen Opferdienst der Gegenwärtigsetzung Christi und seiner Opferhandlung vermag der geweihte Priester zu vollziehen, weil er durch das unauslöschliche Merkmal des Priestertums eine neue Wirklichkeit eingeschaffen bekam, die ihm eine besondere Ähnlichkeit und Verbindung mit dem Gottmenschen gibt, der als Mensch ein menschliches Opfer darbringen und als Gott diesem Opfer unendlichen Wert geben konnte. Sein Gottmenschentum aber galt nicht nur zu bestimmten Stunden, sondern stellte die ganze menschliche Existenz des Herrn unter die Bestimmung zum Opfer. Ist nun das unauslöschliche Merkmal des geweihten Priestertums reale Teilnahme an Christi Gottmenschentum, so stellt es die ganze Existenz des Priesters auch außerhalb der Stunden des sakramentalen Opferdienstes unter die Bestimmung zum Opfer. Wo der Priester den Menschen begegnet, muß er wie Christus selbst die Menschen auf den Weg des Opfers mitnehmen. Der Priester kann nicht im amtlichen Kultus der Opfernde sein — wenn auch nur Darsteller des eigentlich Opfernden, Christus —, ohne in seinem übrigen Leben als Opfernder und Geopferter zu erscheinen. Das „Merkmal", kraft dessen er opfern kann, ist „unauslöschlich".

Der opfernde Priester am Altar handelt aber zugleich auch als Glied der mitopfernden Gemeinde. Während die amtliche Rolle des Priesters am Altar ihn zum Opfernden macht, sind die gläubigen, um den Altar gescharten Glieder der Gemeinde Mitopfernde. Sie eignen sich ein Opfer, das unabhängig von ihrem Mitopfer schon verwirklicht ist und durch die Handlung des amtlichen Priesters in ihre Gegenwart gestellt wird, an, indem sie durch ihre persönliche Entscheidung in die Opferhandlung Christi eingehen. So besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen der Rolle des Priesters kraft seiner Weihe und der Gläubigen kraft ihres durch Taufe und Firmung gegebenen allgemeinen Priestertums. Nun dürfen wir nicht vergessen, daß der Priester, der am Altar die Stelle Christi vor der Gemeinde vertritt, zugleich auch kraft seines Tauf- und Firmsiegels handelt. Innerhalb seiner „amtlichen" priesterlichen Handlung ist auch die Wirklichkeit seiner Taufe

wahr und wirksam. Auch er muß sich jenes Opfer, daß er kraft seines Amtes an Stelle Christi darbringt, kraft seines Getauftseins aneignen. Er ist gewissermaßen in Personalunion geweihter und als solcher an Stelle Christi handelnder Priester und getaufter Gläubiger, Repräsentant des opfernden Christus und Glied der mitopfernden Gemeinde. Weil die Rolle des Opfernden und die des Mitopfernden in ihm eins sind, muß das Bemühen, in dem er sich das von ihm selbst amtlich gegenwärtiggesetzte Opfer Christi existentiell anzueignen sucht, besonders rein und kraftvoll sein.

Diese Entscheidung hat nun aber einen totalen Inhalt. Denn sie ist ja Entscheidung des Opfers, d. h. des existentiellen Ja zu jener Gottgehörigkeit, die unabhängig von der menschlichen Entscheidung längst über dem ganzen menschlichen Dasein ruht und vom Menschen nur anerkannt werden kann. Im Opfer wird also eine Aussage über das ganze Leben gemacht. Es wird eine Überschrift gesetzt, die im ganzen persönlichen Leben durchzuführen ist. —

In allem zeigt sich, daß Amt und persönliches Leben des Priesters gewiß zwei Dinge sind. Das Amt ist entweder da oder nicht; das persönliche Leben dagegen wird immer neu und mehr oder weniger vollkommen gestaltet. Diese Zweiheit muß aber zur Zweieinheit zusammengeführt werden. Das Amt wird in persönlicher Handlung, also als persönliches Leben ausgeübt. Zu dessen Gültigkeit genügt allerdings vielfach das Minimum der rechten Absicht, aber die bloße Gültigkeit erfüllt noch nicht den ganzen Sinn der Amtshandlung. Umgekehrt ist das persönliche Leben vom Amt geprägt. Es wird zwar in Freiheit vollzogen, aber als Norm für seine Gestaltung ist ihm das Amt vorgegeben. Ungleich mehr als jedes Amt in diesseitig-menschlichen Gesellschaften bestimmt das priesterliche Amt der Kirche das persönliche Leben des Menschen, der mit ihm betraut worden ist.

Der Engelweg

Christliche und romantische Motive im Werk Nicolai Lesskows

EUGEN BISER

Noch immer stehen wir im Bann der Romantik. Noch immer ist unser Denken bestimmt von ihrem kritischen Vorstoß, der das klassische Weltbild als ein vereinfachtes und verkleinertes Modell der Welt-Wirklichkeit erwies, indem er die Tür zur Dimension des Un-Geheuren, Un-Überblickbaren und

Un-Planbaren aufschloß. Noch immer folgen die kleinen und großen Entscheidungen den Bahnen, die dieser Umbruch vorzeichnete.

Zum Verhängnis verdunkelt sich diese Abhängigkeit aber dadurch, daß die romantische Wende nur selten — und im Verlauf ihrer Geschichte immer weniger — von jenen religiösen Kräften getragen war, die allein zu ihr berechtigten und ermächtigten, und daß sie infolgedessen nur in Ausnahmen bis zu ihren ureigenen Folgerungen durchgetragen wurde. Um so wichtiger ist eine Gestalt wie Nicolai *Lesskow,* bei dem das romantische Anliegen bis in seine letzten religiösen Antriebe und Konsequenzen hinein durchsichtig ist. Das soll ein Blick auf zwei dafür besonders ergiebige Erzählungen bestätigen.

I

Von Lesskows Meisternovelle *„Der versiegelte Engel"*[1] behält man beim ersten Lesen den Eindruck einer zwar starken und dichten, in ihrer Vielschichtigkeit und Vielgesichtigkeit jedoch fast verwirrenden Arbeit. Doch gibt der Dichter beim genaueren Zusehen selbst den entscheidenden Fingerzeig zur Aufgliederung der Überfülle, wenn er seinen — in eine bemerkenswerte Rahmenerzählung eingekleideten — Bericht nachdrücklich in *drei Sinn-Abschnitte* einteilt: In die Vorgeschichte, die vom Leben der Altgläubigen und dem Verlust ihres Heiligtums, der titelgebenden Engel-Ikone, be-

[1] Piper-Bücherei, München 1954, R. Piper & Co. — *Inhaltsübersicht:* Vor einer bunt zusammengewürfelten Zuhörerschaft — Menschen, die während einer stürmischen Winternacht in einer engen Bauernstube Zuflucht suchen — erzählt *Mark Alexandrowitsch* die wunderbare Geschichte seiner Rekonziliation mit der russischen Staatskirche. Es ist zugleich die Geschichte von der Versiegelung, dem Raub und der Entsiegelung einer Engel-Ikone, der sich die von *Luka Kirilow* geführte und dem Engländer *Jakow Jakowlewitsch* beschäftigte Gemeinschaft von Altgläubigen, der er von Geburt an zugehört, in besonderer Weise unterstellt weiß. Durch die trüben Machenschaften des Verräters *Pimen Iwanow* wird das kostbare Bild von einem skrupellosen Verwaltungsbeamten beschlagnahmt und, zum größten Schmerz seiner Verehrer, durch dessen Siegel verunstaltet, bis es schließlich der orthodoxe Bischof im Altarraum seiner Klosterkirche sicherstellt. Das ganze Sinnen und Trachten der Altgläubigen ist von nun an auf die Wiedergewinnung des Engelbilds und seine Entsiegelung gerichtet. Zu diesem Zweck begibt sich der Berichterstatter, Mark, zusammen mit dem jugendlichen *Lewontij* auf die Suche nach einem Ikonenmaler der alten Schule, um mit seiner Hilfe dem Bischof eine Imitation des echten Bildes zu unterschieben und dieses selbst, erst einmal zurückgewonnen, von seiner Verunstaltung zu befreien. Höhere Fügung will es jedoch, daß die beiden Gefährten zunächst auf den heiligmäßigen Starzen der Staatskirche, auf *Pamwa den Zornlosen,* stoßen, bei dem Lewontij den Frieden des Frühvollendeten und Mark die entscheidende Sinndeutung des ganzen leidvollen Geschehens findet. Diese Begegnung motiviert den Fehlschlag des raffiniert geplanten und mit verzweifelter Entschlossenheit betriebenen Unternehmens. Zwar gelingt es, eine täuschende Doublette des Engelbilds herzustellen und diese während der Weihnachtsvesper gegen die echte Ikone auszutauschen. Doch Lukas atemberaubender Gang über die vom Eisgang des Stromes erschütterte Brückenkette ist umsonst; das künstliche Siegel auf dem Antlitz des imitierten Engels ist während der gefahrvollen Überbringung abgefallen. Um den Beteiligten Beschämung und Strafe zu ersparen, bleibt ihm nur übrig, dem orthodoxen Kirchenfürsten ein volles Geständnis abzulegen. In gleicher Weise von dem Erlebten, das er als Ausstrahlung der „Herrlichkeit des Engels der herrschenden Kirche" deutet, und von der Güte ihres Bischofs überwältigt, läßt er sich mit den Seinen in die Staatskirche aufnehmen. So erfüllt sich die Verheißung, mit der Pamwa den erschütterten Mark entlassen hatte: *„Hier ist der Engel! Er lebt in der Seele des Menschen, durch Afterweisheit ist er versiegelt, die Liebe aber wird das Siegel zersprengen ..."*

richtet (Stück 2—9), in das Herz-Stück des Ganzen, das zunächst von der verzweifelten Suche nach Abhilfe und dann von deren unbegriffener Verwandlung in eine rettende Heim-Suchung handelt (Stück 10—11), und in den Ausklang, der das Wiederfinden erzählt, dieses aber wiederum in ein viel wesentlicheres Gefunden-Werden überhöht (Stück 12—15); denn was am Schluß gewonnen wird, ist nicht so sehr das beschlagnahmte und versiegelte Engelbild, als vielmehr die Einheit des Glaubens, zu der das abenteuerlich-wunderbare Schicksal der Ikone die abgesplitterte Gruppe der Altgläubigen zurückführt.

Dieser Hinweis gilt indes über die Aufgliederung des vordergründigen Geschehens hinaus. Er gibt zu verstehen, daß die unübersichtliche Vielfalt des Ersteindrucks, diese eigentümliche Schattierung vom Alltäglich-Realen bis zum Mystisch-Sublimen hin, diese befremdliche Verknüpfung des Ursächlich-Konkreten mit dem Wunderbaren, zuletzt von *drei verschiedenen Geschehnis-Ebenen* herrühren, deren Kreuzungen und Überschneidungen dem Ganzen jenen kristallartig spiegelnden Charakter verleihen, in den sich der verwirrende Ersteindruck allmählich auflichtet.

Da ist zunächst die Ebene der *Fakten,* der Menschen und Dinge, die sich nach dem Scheinfrieden des Anfangs (14f) in wachsendem Maß reiben und stoßen und schließlich jenen folgenschweren Konflikt herbeiführen, von dessen Austrag und Ausgang die Erzählung handelt. Es ist die Ebene, auf der die *aktiven,* von einem vordergründigen Leistungs- und Erfolgswillen geprägten Gestalten agieren, Gestalten wie Mark Alexandrowitsch, der Berichterstatter, oder Jakow Jakowlewitsch, der hilfsbereite und ein wenig abenteuerlustige Engländer, aber auch Pimen Iwanow, der Judas unter den Altgläubigen, und der „gnädige Herr", der das Engelbild raubt und schändet. Es ist alsdann, vom Vordergründigen zumeist verhüllt, die Ebene der *Bilder,* die das unruhig treibende Oberflächengeschehen immer wieder durchdringt (10ff, 22f, 44, 48f, 73f) und dadurch Atempausen beschaulicher Stille in seinem spannungsreichen Ablauf erwirkt. Ihr sind die *inspirierten* und *visionären* Figuren der Dichtung zugeordnet, die das Schwergewicht ihres Daseins nicht in der willentlichen Tat, sondern in der kontemplativen Schau haben: der Schmied Maroi, der bei aller Beschränktheit des Verstandes „einen Seherblick" und „die Gabe der Prophezeihung" besitzt (15), die Michailiza, die in nächtlichem Traumgesicht das jammernde Lamm, das mystische Vorzeichen der großen Heimsuchung, erblickt (27), der „silberzäumige" Lewontij — eine der lichtesten Jünglingsgestalten der Literatur —, der schauend zum mystischen Sinn der Überlieferung (57) wie zur Sinnerfüllung seines eigenen früh vollendeten Lebens (66) durchdringt, und nicht zuletzt die „heilige russische Ikonenmalerei", die sich schaffend zum „Urantlitz des Himmelsbewohners" erhebt (44). Und schließlich, als letzter Grund der Fakten wie der Bilder, die Ebene der *Wunder,* in deren Mitte der *Vollendete* erscheint: der Starez Pamwa, „der Zornlose" (64) und der, dessen Stelle er vertritt, der *Engel.*

Im Zueinander dieser drei Ebenen zeichnet sich, von der gleichen Grund-Einteilung her, ein Letztes ab, das die eine Gesamtbewegung in der Verschiedenheit der Ansätze, Kräfte und Stufungen sehen lehrt: der „Weg zu Gott" (67), der sich in *drei Phasen* vollendet: als Weg der *Läuterung,* der die Gruppe der Altgläubigen durch die Nacht des Gotteszornes (28) und der Strafe (15) hindurchführt, als Weg der *Erleuchtung,* der ihnen die vergeblich geflohene (70) Einsicht vermittelt (94), und als Weg der *Einung,* der ihre Erkenntnis durch die Wiedervereinigung mit der Großkirche (ebd.) besiegelt. Mehr als in der Verknüpfung der äußeren Beweggründe und Ursachen liegt in der inneren Konsequenz dieser mystischen Wege der Antrieb des Geschehens. Davon bewegt und geformt nimmt es das Gepräge einer „dunklen und pfadlosen Schlucht" an (12), die den durch ihre Bedrängnisse Hindurchgezwungenen dann aber doch den einzig „wahren Weg" (ebd.) weist. Davon durchseelt ordnen sich die scheinbar zufälligen Widerfahrnisse zu Fügungen, die sogar die listig-verzweifelte Suche nach dem geraubten Engelbild als Heimsuchung und Führung durch eben den Engel erweisen. Davon erhellt klärt sich der Durchgang durch Verrat und Versagen, Not und Schuld zu dem, wenn auch nicht einem jeden sichtbaren „Engelweg" (7), der in die verlorene Einheit im Glauben und in der Liebe einmündet.

Hier erst wird der Pulsschlag, das ureigene Leben der Dichtung, fühlbar. Nicht schon die Tatsache, daß sie einen dramatisch bewegten Ablauf im Sinne des mystischen Aufstiegs stilisiert, macht ihr Eigenleben aus, sondern diese — typisch östliche — Wende, wodurch sich, was zunächst auf die menschliche Anstrengung gestellt scheint, als Reflex einer huldvollen Gewährung erweist. In der Geschichte der Genossenschaft zeichnet sich als die eigentlich bewegende und führende Kraft die Gestalt des Engels ab. Von ihm kommt alles, auf ihn fällt alles zurück.

Von ihm kommt alles: Not und Hilfe. „Er selbst war es, der eine Kränkung wünschte", erklärt Mark zu Beginn seines Berichtes (12), und Maroi, der die geheimnisvollen Fingerzeige als erster versteht, vollzieht die Einwilligung in diese göttliche Verfügung mit den Worten: „Engel Gottes, gieße aus die Schalen des Zornes Gottes, so du es wünschest!" (28). Gleichzeitig steht er aber auch bereit, den Irrenden — durch den Mund des Starez Pamwa — die rechte Deutung ihres Geschicks zu geben, und dies in einem Wort, das zugleich die Summe der ganzen Dichtung ausspricht: „Hier ist der Engel! Er lebt in der Seele des Menschen, durch Afterweisheit ist er versiegelt, die Liebe aber wird das Siegel zersprengen ..." (70).

Doch durch eben dieses Deute-Wort rückt die Gestalt des deutenden Engels im gleichen Maß, wie sich das wirre Geschehen zu gnadenhafter Sinnerfülltheit entflicht, selbst ins Geheimnis-Dunkel. Zunächst dadurch, daß sich sein Verursachen und Handeln als ein eigentliches *Erleiden* entschlüsselt.

Auf ihn fällt alles zurück: Was der Gesellschaft widerfährt, ist sein eigenes Leid. Noch mehr aber ist er gezeichnet von ihrem sektiererischen Un-

geist, von der „Afterweisheit", die sie in die Absonderung trieb. Davon rührt seine Versiegelung her, dadurch ist er seinen Verehrern und Schutzbefohlenen entfremdet.

Schon hier stellt sich die Frage, wer dieser geheimnisvoll Mit-Leidende denn eigentlich sei. Zu ihrer Beantwortung ist mit der Weise seines Wirkens die seiner Anwesenheit zu bedenken. Beides ist mystisch-sakramental, niemals physisch-real. Entsprechend seiner bildhaften Darstellung wirkt der Engel auch nach Art eines sakralen Bildes: Nicht durch das, was ihn in der physischen Ordnung verkörpert und darstellt, sondern dadurch, daß er eben diese physische Ordnung ihrer Selbstherrlichkeit entkleidet und, in ihre ursprüngliche Symbolhaftigkeit wiedereingesetzt, auf das Urbild zurückbezieht, das in ihr aufscheint. Er wirkt, indem er den Kausalnexus der Erscheinungswelt der Ordnungsmacht der Bild-Wirklichkeit unterwirft.

Als immer nur bildhaft begegnende Urgestalt verstanden, wird auch die Vielheit seiner Vergegenwärtigungen begreiflich. Er west so machtvoll-milde in dem Engelbild der Gemeinschaft an, daß einem bei seinem Anblick „das Herz vor Freude" jauchzte (10), ja daß bei der bloßen Betrachtung der Flügel „jede Angst aus der Seele" schwand (11). Und doch ist seine Herrlichkeit von der „Herrlichkeit des Engels der herrschenden Kirche" (94), deren die Zeugen der wunderbaren Geschehnisse des Weihnachtsabends ansichtig werden, nicht verschieden. Im Blick auf Pamwa, den Zornlosen, steigt in Mark der erschreckende Verdacht auf: „Wie aber, wenn er der Engel selbst ist, und Gott ihm gebietet, mir in einer andern Gestalt zu erscheinen?" (70). Und doch erklärt dieser mit allem Nachdruck die „Seele des Menschen" als Wohnort des Engels (ebd.).

Es ist dieses Anwohnen im Menschenherzen, mystisch gesprochen im Seelengrund, was dem Engel die Pluralität der Anwesenheit verleiht. Doch gerade sie nimmt ihn gleichzeitig aus der Reihe der kreatürlichen Wirklichkeiten aus. Mit einem Engel hat er nur den Hinblick auf den Menschen, nicht aber die kreatürlich-personale Seinsweise gemeinsam. Was ist er aber dann? Das erhellt am deutlichsten aus seiner Einkörperung in Pamwa, der um seine Verstoßung „in die allerunterste Hölle" betet (67), und Mark, je mehr er über diese ungeheuerliche Bitte nachdenkt, „zum Verderben der Hölle geschaffen" (69) erscheint. Das aber läßt sich in keiner sinnvollen Weise mehr vom Nur-Menschlichen aussagen; wohl aber ist es die zentrale Kennzeichnung des Gott-Menschen in jener Heilstat, die dem romantischen Aufbruch ins Un-Geheure, dem Abstieg ins Chaos (Hölderlin), der Wende zur Nacht (Novalis) am unmittelbarsten entspricht: dem Abstieg zur Hölle.

Von hier aus zeichnen sich Verbindungslinien zum Anfang der Dichtung ab, zu dem Rätselwort von dem Engel, der selber „eine Kränkung wünschte" (12) und deshalb zu seinen Schutzbefohlenen „herabsteigt" (26), und zumal zur Vision des hilflosen Lammes (27), in der sich die große Prüfung ankündigt.

Wie die geflügelten Sophien-Darstellungen[2] bezeichnet also auch der „Engel" das Mysterium Gottes, insofern er sich zur schuldig-leidenden Menschheit neigt; er meint *Gottes Leidenswilligkeit* und Leidensdurst, die den Menschen in Mitleidenschaft zieht und ihn dadurch seiner Verlorenheit entreißt. Das bestätigt die Dichtung, wenn sie — in ihren beiden eindringlichsten Bildern — das Antlitz des Engels bei und nach seiner Versiegelung beschreibt. Im Augenblick der rohen Tat erscheint es wie von blutigen Tränen überströmt (38), aber auch gereinigt von dem verunstaltenden Siegel bleibt es wie von einem roten, feurigen Tau bedeckt (88). Auch in seinem neuen Glanz behält es — dem Auferstandenen gleich — das Stigma des Erlittenen. Es ist wie bei diesem selbst: einmal ans Kreuz des geschichtlichen Daseins geschlagen, will er auch als der Übergeschichtlich-Erhöhte seiner Welt nicht anders als im Medium seines Leidenswillens begegnen; er trägt sie in durchbohrten Händen ...

Der feurig-rote Tau, der auf dem Antlitz des Engels zurückbleibt, versinnbildet indes nicht nur die göttliche Leidenswilligkeit, von welcher der Leidensweg des Bildes und seiner Verehrer ausgeht; er ist nicht minder auch Hinweis auf die rettende Kraft, die sowohl das Engelbild von seiner feurig-harzigen Versiegelung wie auch die altgläubige Gemeinde aus dem Zustand der Verschlossenheit und Selbstentfremdung befreit: die *Liebe*. In ihr erfüllt sich die mystische Passion, von der die Erzählung handelt, sie ist ihre kostbarste Frucht. In den heldenmütigen Akten der Menschenliebe, in der sich die schismatische Gemeinde, zumal am Weihnachtsabend, überbietet, sprengt sie von innen her die Ausschließlichkeit, in die sie sich schuldhaft verschlossen hatte. Im Feuer dieser Liebe zerreißt das kunstvoll gewobene Lügennetz, das die geraubte Ikone in die Hände ihrer Eigentümer zurückbringen sollte. Und es ist ihr Licht, das die Verblendeten die Herrlichkeit des Engels gerade dort erblicken läßt, von wo sie sich angstvoll-trotzig abgesondert hatten: in der „herrschenden Kirche" und in der „gütigen Liebe ihres Kirchenfürsten" (94). Die Liebe bringt die Ernte des Erlittenen ein. Durch sie triumphiert die Wahrheit über Irrtum und Täuschung. Sie holt die Irrenden in die Einheit des Glaubens zurück.[3]

Es ist dem großen Kunstwerk eigen, daß in ihm die Form aus dem Inhalt erfließt. So gilt die der Liebe zugesprochene Rolle auch für die Novelle und ihr Verständnis selbst. Sie wendet sich weit unmittelbarer an das Herz als an den analysierenden Intellekt. Das ergibt sich aus ihrer Gesamtstruktur. Entsprechend der hervorragenden Bedeutung, die dem Bildelement in ihr zukommt, trägt sie selbst bildhafte Züge. Sie wirkt weit weniger durch die Gestalten und Ereignisse, die sie schildert und miteinander verknüpft, als viel-

[2] Vgl. dazu *B. Schultze* SJ, Der gegenwärtige Streit um Sophia, die Göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, in dieser Zeitschrift 137 (1940) 318—324.

[3] Am Modellfall dieser Reunion innerhalb der orthodoxen Glaubensgemeinschaft sagt Lesskow Gültiges zur Frage der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit. Erst im Hinblick darauf läßt sich die Novelle in ihrer vollen Bedeutung würdigen.

mehr durch das geheimnisvolle Antlitz, das sie im Geflecht der Tatsachen aufscheinen läßt und auf ihren Höhepunkten geradezu vergegenwärtigt. Wie das Engelbild, von dem sie handelt, ist sie selbst Ikone, mit der Farbe des Wortes gemalt. Den heiligen Bildern gleich, von denen sie berichtet, will sie darum vor allem mit dem Herzen aufgenommen und gewürdigt werden (10). Von daher gewinnt eine Bemerkung der Rahmenerzählung unversehens an Gewicht. Mark, der Berichterstatter, weigert sich, seine Geschichte von dem geheimnisvollen Engelweg anders als „kniend zu erzählen" (8); so allein scheint es ihm dieser sehr heiligen und sogar unheimlichen Begebenheit (ebd.) angemessen.

Wo Lesskows „Versiegelter Engel" diese Aufnahme findet, da fällt das Siegel des Abgelegenen, Fremden von seiner Darstellung ab. Wie die „erhebenden" Bilder der russischen Kathedralen beginnt sie „deutlich zur Seele" zu sprechen (49) und ihr das zu vermitteln, was die Erzählung dem Engelbild zuschreibt: „Wenn man diese Flügel anblickte, so schwand einem jede Angst aus der Seele; wenn man betete: ‚Halte deine schützende Hand über mich', so wurde man ganz ruhig, und in die Seele trat Frieden ein" (11).

II

Folgte der „Versiegelte Engel" dem *intensiven* Zug der Romantik, so nimmt die Erzählung „Am Rande der Welt"[4] mehr das *extensive* Moment des romantischen Grundvorgangs auf. Demgemäß findet sich in beiden Werken eine durchgängige, mit ihrer Strukturähnlichkeit gegebene Motivverwandtschaft. Hier wie dort bildet ein Wanderweg das Kernstück des Geschehens. Hier wie dort ist das berichtete Unternehmen von der Absicht eingege-

[4] Das Kleine Buch 21, Gütersloh 1953, C. Bertelsmann. — *Inhaltsübersicht:* In einem Kreis prominenter Gäste — „durchweg aufgeklärte und gebildete Leute" — sucht der gastgebende Erzbischof dem Angriff eines Marinekapitäns auf die Unzulänglichkeit der orthodoxen Heidenmission dadurch zu begegnen, daß er seinen Zuhörern von einem Erlebnis berichtet, das ihn selbst aus einem glühenden Eiferer in einen Menschen wandelte, dem in dem Schrecklichen, das ihm widerfuhr, der Sinn und Segen der Geduld aufging. Den ersten Anstoß dazu gibt ihm seine Begegnung mit *Kiriak,* einem erfolgreichen Missionar, der durch nichts zu bewegen ist, die einmal abgebrochene Tätigkeit wieder aufzunehmen, weil er die lamaistischen oder schamanischen Stämme auf Grund ihrer unentwickelten Geistigkeit und Sprache im Zustand einer „Versiegelung" erblickt, der ein zureichendes Verständnis der Missionspredigt, damit aber auch einen fundierten Glaubensakt ausschließt. Gestachelt durch diesen Widerspruch begibt sich der Erzbischof in Kiriaks Begleitung selbst in das Missionsgebiet, zu den Sibiriaken am „Rande der Welt". Im Grauen des Schneesturms, der sibirischen Kälte und des Hungers wird ihm die von Kiriak verheißene Erfahrung zuteil. Während dessen Fahrer, ein getaufter Eingeborener, die ihm anvertrauten heiligen Gestalten zusammen mit dem Krankenöl aufzehrt und den Missionar dem Tod in der Eiswüste preisgibt, erweist sich der äußerlich besehen ekelhafte und stumpfsinnige Wilde, in dessen Obhut sich der Bischof befindet, als selbstloser Retter seines Schützlings, wiewohl ihm dieser mehrfach die zwangsweise Taufe — und damit die unumgängliche Achtung durch seine Stammesgenossen — angedroht hatte. Aufs tiefste berührt von der beredten Tugend im Herzen des vermeintlichen „Ungeheuers", lernt sich der einstige Eiferer unter Kiriaks erfahrene Weisheit beugen. Er erkennt, daß es nur *eine* menschliche und christliche Antwort auf die „Versiegelung" der Primitiven gibt: Geduld. Geduld heißt das Kennzeichen Christi auf dem Antlitz seiner Kirche. Gerade als die duldende ist sie gerechtfertigt und in ihrer Missionsmethode bestätigt.

ben, einen Zustand der Verschlossenheit (34) und der Versiegelung (76) zu beseitigen. Hier wie dort ist das einzig zulängliche Organ des Verstehens und Entscheidens das Herz. Neben anderen Anklängen begegnet schließlich sogar das Zentralmotiv der Engel-Novelle wieder, und hier in noch schärferer, auf die Kirche zurückbezogener Fassung. Im Blick auf die Fremdheit Christi unter den Seinen erklärt der Erzbischof zu Beginn seines großen Erfahrungsberichtes: „Augenscheinlich gefällt es Ihm, mit uns Lästerungen von denen zu empfangen, die sein Blut trinken und es auch vergießen" (10). Sein Wort erhebt, im gleichen Maße wie es sich ins Geheimnis der göttlichen Leidenswilligkeit versenkt, schärfste Anklage gegen die daran schuldig gewordene Christenheit. Doch ist er auch wie keiner zu dieser Kritik befugt, weil er sich selber in sie einschließt und zudem in seinem ganzen Bericht darauf ausgeht, seinen Zuhörern zu zeigen, wie ihm „durch ein wunderbares Erlebnis eine heilsame Lehre" (11), die entscheidende, sein ganzes Urteil und Verhalten umstürzende Belehrung, zuteil wurde.

Diese ins „Lehrhafte" gehende Entfaltung des Zentralmotivs unterstreicht den extensiven Zug, der dem Ganzen innewohnt. Ihm geht es um das *Verständnis* jener Umgestaltung, von der „Der versiegelte Engel" handelte, um die christliche Unterscheidung der Geister. Seine Kritik setzt an dem ins Subjektiv-Willentliche verengten und darauf festgelegten Horizont des menschlichen Denkens an, den sie zur unermeßlichen Wahrheit Gottes hin aufzubrechen sucht. Von daher erklärt es sich, daß im Schnittpunkt der Sinnlinien nicht wie in der Vergleichserzählung das Lamm, sondern der „Geist Christi" (86), die Taube (21) und Christus als der Herr des Geistes (2 Kor 3, 18), als „Täuberich" (38) erscheint. Von diesem wegweisenden Gottesbild her ist es der Dichtung dann aber auch verwehrt, eigentlich rationale Mittel zu der erstrebten Blickausweitung einzusetzen. Statt dessen geht sie, wie es dem Gott, der im Herzen wohnt, entspricht, den Weg der *Erfahrungen*. „Du hast Erfahrungen gesammelt, und nun lebe" (78), erklärt der sterbende Kiriak, der in etwa die Stellung des Starzen Pamwa einnimmt, dem Bischof nach dem Durchgang durch das Grauen und das Glück, das ihn am „Rande der Welt" erwartete.

Wie aus der — auch im räumlichen Sinn des Wortes verstandenen — „Grenzsituation", in der das Wort gesprochen ist, erhellt, sind mit diesen „Erfahrungen" eigentliche Grenz-Erfahrungen gemeint. Erfahrungen, die nur dem zufallen, der den Bereich des Gewohnten hinter sich ließ und sich dem aussetzte, was noch kein menschlicher Blick durchschaut und keine menschliche Hand gestaltet hat, das sich vielmehr jeder Durch-Sicht verweigert und dem ordnenden Zugriff entzieht. Erfahrungen, die nach ihrer Anlage und Herkunft darauf angelegt sind, die bekannte und bewährte Ordnungswelt von Grund auf in Frage zu stellen und das Menschenherz an etwas nie Verfügbares, immer nur demütig und geduldig zu Erhoffendes zu verweisen. Davon teilt der Bericht des Bischofs mit. Es gehört zu Lesskows großer Darstellungskunst, daß er diese Thematik nun nicht direkt, sondern

mittelbar, am Leitfaden eines Missionsproblems, entwickelt, doch so, daß das Gesagte stets als verkleinerter Modellfall des unvergleichlich Größeren aber Ungesagten oder doch nur Angedeuteten erscheint.

Einige Stämme der sibirischen Steppe setzen der missionarischen Anstrengung der russischen Kirche unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Ihre Vorstellungs- und Ausdruckswelt ist so primitiv und auf die Bedürfnisse des leiblichen Lebens eingeschränkt, daß es unmöglich ist, die Mysterien des christlichen Glaubens in sie zu übertragen, sollen sie nicht von der ihr anlastenden Schwere zu Mythologemen herabgedrückt und verunstaltet werden (26). Die Wegbereitung des Priesteramtes und der Sakramentenspendung durch den Dienst der Predigt und Lehre ist ausgeschlossen (28). Darin erblickt der erfahrene Kiriak einen von Gott selbst verfügten Vorbehalt, ein „Siegel" (76), das die unfreie Menschenhand zwar gewalttätig und listig zu erbrechen, das aber nur der, „der den Schlüssel Davids hat" (34), wirklich zu lösen vermag. Für ihn bleibt nur die eine missionarische Möglichkeit: die Anverwandlung an die Geduld Gottes, die sein Werk im göttlichen Zeitmaß geschehen läßt (31), und das Vertrauen, daß die mit solcher Geduld Umhegten, doch noch „den Saum seines Gewandes berühren" (ebd.) und durch die Führung seiner Güte zu Ihm hinübergezogen werden (34). Dies aber ist dem eifernden Sinn des jungen Oberhirten unerträglich, ja als utopischer Quietismus verdächtig (32). Er muß „die Wüste ... durchqueren" (40), um zur Einsicht in die erleuchtete Weisheit des Geduldigen zu gelangen.

Auf dieser Fahrt wird ihm alles entwunden, was er als unerschütterliche Überzeugung mitzubringen glaubte. Hineingerissen in einen unvorstellbaren Umbruch, sieht er die bekannten und bewährten Gesetze an der Wucht einer nie geahnten Wirklichkeit vergehen und die gewohnten Wertungen in ihr Gegenteil umschlagen.

Zunächst kündet sich der Umbruch in einer fortschreitenden *Vereinsamung* an, um sich dann als *Überraschung, Überwältigung* und *Verwandlung* vollends durchzusetzen. Dabei spiegelt die wechselnde Stellungnahme immer nur die vielgesichtige Wirklichkeit des Grenzbereichs, die sich in ständig neuen und unerwarteten Wandlungen zeigt.

Die Fahrt durch die „traurige Eintönigkeit der vorüberziehenden öden Landschaftsbilder" erweckt eine „Langeweile", die sogar die Lust am Sprechen nimmt (43). Mit der Öde wächst das Schweigen. Als es der Bischof von sich aus bricht, um mit seinem ungetauften Fahrer ins Gespräch zu kommen, muß er erleben, daß seine Worte ohne Echo bleiben. Am Ende seiner Belehrungsversuche bekommt er immer nur die stereotype, aus halb verstandenen Erinnerungsfetzen zusammengewürfelte Antwort: „Hab verstanden: Schwein im Meer versenkt, Blinden in die Augen gespuckt, Blinder hat gesehen, Volkchen Brotchen und Fischchen gegeben" (49). Und jede weitere Bemühung schneidet die Bemerkung des Wilden ab, die ihm wie keine andere die Grenze seiner rational-systematischen Glaubensverkündigung zu

Bewußtsein bringt: „... du lügst in einem fort die Wahrheit" (50). Dieser fortschreitende Abbau der gewohnten Verhaltensweise gibt den nächsten Phasen des Umbruchs Raum, der Überraschung und Überwältigung. Niemand kann den Grenzbereich betreten, ohne seiner Ungeheuerlichkeit anheimzufallen. Das bleibt auch dem Bischof nicht erspart. Unversehens überfällt ihn der sibirische Schneesturm wie eine „Hölle", wie ein zitterndes und bebendes „Ungeheuer", wie der „Tod in einer seiner grausigsten Erscheinungsformen" (53). Und es gehört ins Bild dieser Kälte-Hölle, daß ihm der einzige Gefährte in diesem Entsetzen vollends zum Ekel (54ff.) und zum „Ungeheuer" (62) wird. Zum Ekel: weil er dem feinnervigen Kirchenfürsten in die zugefrorenen Augen spukt, um ihn wieder sehend zu machen (53), und ihm mit seinem von Tran und Fäulnis stinkenden Atem die „Schnauze" zu erwärmen sucht (55). Zum Ungeheuer: weil er im Augenblick höchster Not die erschöpften Schlittenhunde „mit der ihm eigenen unerschütterlichen Ruhe" freiläßt (62). Und doch bahnt sich gleichzeitig, wenn auch vom Bischof nicht bemerkt, die große Wende, der rettende Umschlag an. Sie ergreift zunächst die Natur. Vor den Augen des Verhungernden, der auf die „Liebkosung" des Todes wartet (66), beginnt sich die Schneelandschaft zu verklären und zu beleben (67), bis sich schließlich aus dem Spiel der Todesphantasie eine nicht minder phantastische Gestalt ablöst, „von Kopf bis zu Fuß in ein Gewand von Silberbrokat gekleidet" und einem an eine „diamantene Bischofsmitra" gemahnenden Kopfschmuck auf dem Haupt (72). Der „märchenhafte Hermes" entpuppt sich als der Wilde, von dem er sich verlassen glaubte, und der nun als Retter zu ihm zurückkommt, die Bärenkeule, die er gegen seine Mütze eintauschte, in der Hand (76). Nun setzt sich die große Verwandlung vollends durch. Hinter dem phantastischen Äußeren zeigt sich dem Bischof der verkannte Wesensadel seines Gefährten. Umflammt von einem „zauberhaften Licht erscheint ihm der Mann mit der widerlichen Fratze" (52) mit einem Mal „wunderschön" (75), beredt nicht in Worten, dafür aber durch die „Bewegung seines Herzens" und durch seine „Tugend" (ebd.). Und er begreift, wie tief das „Gesetz der Liebe" in dieses Herz geschrieben ist, das — ohne Glaube und Taufe — aus der Gesinnung Christi lebt (76). Denn das Wenige, das dieser Wilde von Christus weiß, hat sich in seinem Tun vergegenwärtigt: er hat die blinden Augen geöffnet und den Hungernden gespeist... Wie „in den Armen des Engels in der Wüste" schläft der Gerettete an seiner Seite ein (77).

Kiriaks Tod drückt dieser erschütternden „Belehrung" das Siegel auf. Von seinem getauften Begleiter verlassen, von grauenhaften Erfrierungen zerfressen, findet ihn der Bischof sterbend (78). Doch in seinem qualvollen Ende wächst der stille, mißverstandene Mönch zum Vollalter Christi empor. Er stammelt Sterbegebete von hohepriesterlicher Kühnheit: „Dein Gewand ist schon in meinen Händen... zerschlage meine Lende — aber ich lasse Dich nicht, Du segnest denn mit mir alle..." (79). Und er stirbt mit einer

Bewegung, als werde er tatsächlich „von dem Gewand Christi fortgezogen" (80), der Anwalt aller, die den „Saum Seines Gewandes berühren" (33), bis hinein in die Ewigkeit. Wenn am Schluß des Berichts die Zuhörer unwillkürlich mit „Amen!" antworten (86), dann gilt diese Antwort Kiriaks letzter Bitte. Sie ist die Formkraft des Ganzen. Sie hebt die „Erfahrung" des Bischofs ins Religiös-Gültige, sie befestigt sie in Gott. Und sie gibt der ganzen Erzählung die Weihe der Anbetung. Wie „Der Versiegelte Engel" vom Leitbild des Geschehens her zur „gesprochenen Ikone" wird, so die Novelle „Am Rande der Welt" zum „erzählten Gebet".

In zwei Worte faßt die Dichtung ihr *Ergebnis* zusammen. Sie heißen „Freiheit" (83) und „Geduld" (86). Was diese *Freiheit* meint, zeigt deutlicher als alles andere das unbegreifliche Verhalten des Sibiriaken, der die ermatteten Hunde „frei"-läßt, indem er sie aus der menschlichen Beanspruchung entläßt. Wie in einem Kristall bricht sich in dieser Tat das neue Denken und das neue Ethos, das der Grenzbereich abverlangt. Sie schließt zugleich die schärfste Kritik an dem durchschnittlichen Verhalten ein. Umgekehrt muß sie, von ihm her bewertet, als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen. „O du Ungeheuer", stößt der Bischof hervor, als er das Geschehen begreift (62). Doch was geschah überhaupt? Der Wilde hat den Zwang der technischen Nutzung von den Tieren genommen und sie in ihr angestammtes Eigensein wiedereingesetzt. Damit ratifiziert er, was der „Rand der Welt" immer schon bedeutet: das Ende der menschlich verwalteten Welt und der Zuständigkeit ihrer Bau-Elemente, des Begriffs und der Technik. Erstarrten die Welt-Gehalte — Menschen und Dinge — unter ihrem Zugriff zu spröder Gegenständlichkeit, so schwingen sie hier im Grenzbereich, befreit von dem Joch menschlicher Beanspruchung, wieder in ihre volle Kreatürlichkeit aus. Zwar sind sie dem Menschen dadurch ferner gerückt und seinen Zwecken entfremdet. In ihr fernes Eigensein entlassen, geben sie ihm aber das, was er ihnen „mit Hebeln und mit Schrauben" niemals zu entwinden vermochte: Ihren ursprünglichen Sinn und sich selber in ihm. Was die Befreiungstat aufgab, gewinnt sie wesentlicher zurück. Eine Welt von Gegenständen tauscht sie ein gegen ein Reich von *Gegebenheiten,* das, als Gewährung von oben verstanden, immer auch beredter Hinweis auf die ewige Huld ist, der es entstammt. Das sagt die Dichtung mit der Vision der in ein „wunderbar reines, rosiges Licht" getauchten, paradiesisch verklärten Schneelandschaft, in die sich das Spiel der freigelassenen Hunde verliert (67). Und sie sagt es eindringlicher noch mit der phantastischen Erscheinung des Märchenhelden, in dem das „Ungeheuer" als rettender „Engel" wiederkehrt. Denn die befreiende Tat, zu der der Grenzbereich einfordert, verwandelt mit der Welt und vor ihr den Menschen. In erster Linie ist sie für ihn, was sie dann auch den Dingen gewährt: Freiheit zum gottebenbildlichen Selbstsein. Freiheit dann aber auch zu dem Leben in der Versiegelung, am Saum des Gewandes Christi, wie sie der Wilde mit unerschütterlicher Gelassenheit für

sich beansprucht (50).[5] Es ist das Gestirn dieser Freiheit, das dem Bischof am Horizont der Wüste aufgeht und das ihm Leitstern bleibt für sein künftiges Denken und Wirken.

Der Atem der Freiheit heißt *Geduld*. Kiriak, der das Siegel des göttlichen Vorbehalts erkannte und den geduldigen Gang des Gotteswerks verstehen lernte, weiß, daß die „sechs Wasserkrüge beim Gastmahl von Kana ... doch wohl nicht gleich alle gefüllt" wurden, sondern nacheinander (33f.), und sein bischöflicher Schüler nimmt aus seinen „Erfahrungen" die Einsicht mit, daß die Kirche dann „in Wahrheit den Geist Christi enthält, wenn sie *alles* duldet, was Gott zu dulden beliebt" (86).

Mit diesem Schlußwort kehrt die Dichtung zu ihrem Ausgangspunkt zurück, der überdies beiden Erzählungen gemeinsam ist: zum Bild des „geschlachteten Lamms", zum Glauben an den göttlichen Leidenswillen als an den tiefsten Beweggrund alles Geschehens. Wer davon — wie der Bischof — ergriffen wurde, ist zwar an die Wirklichkeit mit ihren Abgründen und ihrem Entsetzen ausgeliefert, zugleich aber geheimnisvoll davon ausgenommen. Er ist in Wahrheit frei. Durch die Geduld Gottes befreit, wird er seine Freiheit jedoch niemals anders wahrnehmen können als in der Bereitschaft, alles zu dulden, „was Gott zu dulden beliebt". Nicht eifernd, sondern schonend wird er den Dingen begegnen. Ohne zu verbittern, wird er zuwarten lernen, wie sich die Krüge — einer nach dem andern — füllen, bis sich das Wasser des Begreiflichen und Nutzbaren in den köstlichen Wein der göttlichen Gewährung verwandelt. Er wird warten lernen, ohne zu zweifeln. Denn der Atem seiner Freiheit ist die Geduld. Und die meint zuinnerst Gewißheit und Friede: Ruhe „in den Armen des Engels in der Wüste" (77), Geborgenheit in der Umarmung der Ewigen Liebe, die das Kreuz wählt, weil sie „zu dulden beliebt" (86), und Leiden zumutet, um im Leiden gefunden zu werden.[6]

Mit diesem Ergebnis führt Lesskow den romantischen Gang „ins Unbetretene, nicht zu Betretende" in zweifacher Richtung dem ihm eingeschriebenen Ziel entgegen. Im Blick auf den Menschen wird er zum Aufbruch in die königliche Freiheit, die Dinge „sein zu lassen" und ihrer dadurch im Seinsganzen, jenseits der begrifflichen und technischen Beherrschung, inne zu sein. In Richtung auf Gott hin aber beschreitet er den „Engelweg", der in den Abgrund des göttlichen Leidenswillens führt und dort die rettende Grenzerfahrung vermittelt: die Erfahrung der Liebe, die jenseits der mensch-

[5] Hinter dem vordergründigen Anliegen verbirgt sich wiederum ein grundsätzliches theologisches Problem: die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche. Sie ist nach dem Wortlaut der Enzyklika „Mystici Corporis" entweder eine unmittelbar-reale (reapse) oder aber eine „desiderio ac voto" gestiftete intentionale. Es ist erstaunlich, wie genau sich damit das dichterische Bild von der sehnsüchtigen Berührung des Gewandes Christi (33f, 50, 79f) deckt.

[6] Die Behauptung, daß die Geduld die eigentliche Stärke und Unüberwindlichkeit des östlichen Christentums ausmache, erweist sich erst heute, im Blick auf den von Lesskow kaum geahnten Leidensweg der russischen Kirche, in ihrer vollen, erschütternden Wahrheit.

lich entworfenen und beherrschten Welt steht und allein von ihrem Zwang zu erlösen vermag. Weil er immer schon unterwegs war zu ihr, unterscheidet sich der romantische Weg von einem geistigen Abenteurertum. Indem er bei ihr anlangt, erlangt er seine eigentliche Rechtfertigung.

Der Weltkirchenrat

EDWARD DUFF SJ

Zu den bemerkenswertesten Erscheinungen im religiösen Leben des 20. Jahrhunderts gehört das immer mehr um sich greifende Verlangen nach Einheit im Protestantismus. Noch nie seit der Reformation waren die Anstrengungen zur Herstellung der Einheit im Protestantismus so groß und, noch nie war man so bereit anzuerkennen, daß es Christi ausgesprochener Wille sei, daß seine Jünger eins seien. Diese Überzeugung führte in manchen Fällen, wie z. B. in den USA bei der Bildung der United Church of Christ im vergangenen Sommer, zu einem völligen Zurückstellen der konfessionellen Verschiedenheiten, anderswo, wie bei der Evangelischen Kirche in Deutschland, zu einem Bund von Kirchen mit verschiedenen geschichtlichen Traditionen, wieder anderswo zu Verhandlungen über die Abendmahlsgemeinschaft, wie zwischen den englischen Anglikanern und den schottischen Presbyterianern. Freilich leidet diese Überzeugung, auf der die gesamte Ökumenische Bewegung ruht, an einem inneren Widerspruch: Einerseits ist man sich darüber einig, daß Christus die Einheit seiner Kirche will, anderseits aber bestehen über die Art dieser Einheit viele Meinungen. Eine institutionelle Form nahmen diese Bestrebungen im Jahr 1948 mit der Schaffung des Weltkirchenrates an, dem mehr als 165 protestantische Gemeinschaften angehören und der auf einigen Gebieten auch die Mitarbeit der Orthodoxen gewann. Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, etwas von seinen Ursprüngen, von der in ihm verwirklichten Einheit und von seiner künftigen Entwicklung zu erfahren.

Die Uneinigkeit, ja die Rivalität des Protestantismus unter sich und die dadurch bedingte Erfolglosigkeit wurde nirgends sichtbarer als in den Missionsgebieten. So kam man 1910 zu Edinburgh auf dem Weltmissionskongreß zusammen und beriet, wie man in praktischen Fragen besser zusammenarbeiten könne. Dies war der Beginn der Entwicklung, an deren Ende die Gründung des Weltkirchenrates steht. Die Konferenz setzte ein Komitee ein, das sich während des 1. Weltkrieges mit der Hilfe für die verwaisten

Missionen befaßte und aus dem 1921 der Internationale Missionsrat entstand. Der Beschluß des Edinburgher Kongresses, sich nicht mit Fragen der Lehre zu befassen, um die ganze Kraft für die Lösung praktischer Probleme einzusetzen, schien einem der Delegierten nicht richtig. Bischof Charles H. Brent hielt die Verwirklichung der kirchlichen Einheit für die dringendste aller praktischen Fragen über die Mission. Nach seiner Rückkehr in die Vereinigten Staaten veranlaßte er die Episkopalkirche, in deren Mission auf den Philippinen er Bischof war, dazu, „alle christlichen Gemeinschaften der ganzen Welt, die den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen", zu einer Konferenz einzuladen, um all die Fragen zu prüfen, „die den Glauben und die Verfassung der Kirche betreffen". Die Einheit könne nur damit anfangen, daß klar festgestellt und erkannt werde, worin man eins und worin man uneins sei. Doch erst 1927 kam die Weltkonferenz „Glaube und Kirchenverfassung" in Lausanne zustande. Auf der Schlußsitzung wurde ein Komitee gebildet, das die vorbereitenden Arbeiten für eine zweite Konferenz treffen sollte, die 1937 in Edinburgh zusammenkam und den Beschluß faßte, sich mit dem geplanten Kirchenrat zu vereinigen.

Ebenfalls aus der protestantischen Missionsbewegung gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstand die „Weltvereinigung christlicher Studenten", die 1895 zu Vadstena in Schweden gegründet wurde. Sie war interkonfessionell, und in ihr kamen die ersten Kontakte der Orthodoxen mit der Ökumenischen Bewegung zustande. Wichtiger noch war, daß sie die künftigen Führer schulte. Es gibt kaum eine bedeutende Persönlichkeit im Weltkirchenrat, die nicht aus dieser Vereinigung hervorgegangen wäre. Eine weitere Lebensäußerung der inneren Erneuerung im Protestantismus, zunächst freilich nur mittelbar auf die Einheit der Kirche gerichtet, war das Aufkommen der sozialen Bewegung, des „Sozialen Evangeliums", wie man sie in den angelsächsischen Ländern nannte. Das Reich Gottes auf Erden wurde als soziale Ordnung verstanden, die zum ersten Mal in der Predigt Jesu verkündigt worden sei. Diese Bewegung war ein kräftiger Protest gegen die wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten, die man als Folgen des herrschenden Individualismus betrachtete; sie verkündete über alle Völker hinweg eine allgemeine Bruderschaft gegen jene Mächte, die zum Krieg trieben. 1927 kamen ihre Vertreter aus 38 Nationen in Stockholm zur Konferenz „Leben und Werk" zusammen, und man gab in drei Sprachen bekannt, daß die Religion auch ins gesellschaftliche Leben hineinwirken müsse. Aber schon damals traten die Schwierigkeiten zu Tage, die eine solche Arbeit mit sich bringen mußte. 1937, da schon Krieg und Tyrannei als dunkle Wolken über der Welt von Versailles hingen, beschloß man in Oxford, beide Bewegungen, die theologische von „Glaube und Kirchenverfassung", und die mehr sozial ausgerichtete von „Glaube und Werk", in eine neue gemeinsame Organisation zusammenzufassen. Man war sich beiderseits einig, daß trotz aller Unterschiede das gemeinsame ökumenische Ziel durch eine Vereinigung leichter

erreicht werden könne. Der Krieg verhinderte die Ausführung dieses Planes. Immerhin gaben die folgenden Jahre bis zur Gründung des Weltkirchenrats 1948 reichlich Gelegenheit, brüderliche Kontakte zwischen den durch den Krieg getrennten Teilen des Protestantismus aufzunehmen. Man half den Flüchtlingen und nahm sich der notleidenden Kirchen an. „Eine Gemeinschaft von Kirchen, die an den Herrn Jesus als unsern Gott und Heiland glauben", wurde am 23. August 1938 gegründet.

Welcher Art ist diese Gemeinschaft, die offiziell und für die Dauer Kirchen mit verschiedener geschichtlicher Herkunft und ganz unterschiedlichen theologischen Lehren zu einem gemeinsamen Rat zusammenschließt? Der Weltrat will selbst mehr sein als eine Arbeitsgemeinschaft verschiedener Konfessionen zur gegenseitigen Hilfeleistung in gemeinsamen Angelegenheiten. Die Mitgliedkirchen erklärten in Amsterdam, daß schon die Tatsache ihrer Anwesenheit beim Weltrat die Einheit der Kirchen ausdrücke, für deren Aufrechterhaltung und Vervollkommnung sie sich einsetzen wollten. Es ließ sich nicht vermeiden, daß bald Fragen nach dem Charakter dieser Einheit, nach Klarstellung über die Folgen der Mitgliedschaft erhoben wurden. Eine klare Antwort erwies sich offenbar als unmöglich. Der Weltkirchenrat sucht die Unterschiede zwischen den Kirchen zu überbrücken, die die verschiedensten Ansichten über die Kirche und deren von Christus gewollte Einheit haben. Es besteht darum auch keine einheitliche Meinung über den Begriff „Kirche" unter den Mitgliedern des Weltkirchenrats. Der frühere Sekretär, Bischof Stephen C. Neil, bemerkte, daß das Wort meist in nicht weniger als sechs Bedeutungen benutzt werde. Die Herausgeber des „Christendom", des Vorläufers der „Ecumenical Review", die das Wort „church" bald mit großem, bald mit kleinem Anfangsbuchstaben schrieben, brachten einmal die Zuschrift eines Abonnenten, der vorschlug, man solle die genaue Bedeutung des Wortes durch eine Zahl bezeichnen, also „Kirche[1]", „Kirche[2]", usw. Erzbischof Yngve Brilioth von Uppsala schrieb: „Hätten die Amsterdamer Vertreter jeder hartnäckig an seiner Meinung festgehalten, so wären sie mit einem gegenseitigen Bannspruch auseinandergegangen. So aber drückten sie Gott sei Dank ihren festen Willen aus, trotz aller noch so grundlegenden Verschiedenheiten zusammenzubleiben."

Was der Weltkirchenrat ist und was seine Existenz theologisch bedeutet, hat das Zentralkomitee, das zwischen den jeweiligen Weltkonferenzen die Arbeit leistet, auf seiner Tagung in Toronto 1950 in seiner Verlautbarung „Die Kirche, die Kirchen und der Weltkirchenrat" erklärt. Zuerst wird in fünf Thesen gesagt, was der Weltkirchenrat nicht ist; dann folgen acht Thesen, die darüber Auskunft geben, was er ist. So wird mit Nachdruck betont, daß der Weltkirchenrat keine „Überkirche" sei. Er sei auch nicht dazu da, Unionen zwischen den Kirchen zu fördern, er solle vielmehr anregen, sich allmählich näher mit dem Studium der kirchlichen Einheit zu befassen. Er

sei auch nicht auf eine bestimmte Vorstellung von kirchlicher Einheit gegründet, noch verpflichte die Mitgliedschaft in ihm zur Annahme eines bestimmten Begriffs der Einheit, noch sei eine Mitgliedkirche gezwungen, ihr Verständnis der kirchlichen Einheit nur als eines von vielen möglichen anzusehen. Anderseits anerkennen die Mitgliedkirchen, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist; daß seine Kirche eine ist; daß die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die in den einzelnen Kirchen. Deswegen anerkennen sie auch, daß in den andern Kirchen Elemente der wahren Kirche vorhanden sind, ohne daß sie damit verpflichtet wären, diese als Kirchen im wahren Sinn des Wortes zu betrachten. Sie werden daher versuchen, mit ihnen in ein Gespräch zu kommen, um eine auf der vollen Wahrheit beruhende Einheit herbeizuführen. Die Solidarität unter den Mitgliedkirchen verlangt, daß sie sich in Zeiten der Not gegenseitig helfen und geistliche Beziehungen miteinander aufnehmen.

Danach kann also der Weltkirchenrat keine Autorität über seine Mitgliedkirchen beanspruchen; diese behalten im Gegenteil ihre volle Selbständigkeit und können die Entscheidungen des Rates verwerfen oder in ihrem Sinn deuten. Die Erklärungen der Vollversammlung, der höchsten Autorität des Rates, die alle fünf Jahre zusammenkommt, werden lediglich entgegengenommen, und es wird den einzelnen Kirchen empfohlen, sie ernstlich zu erwägen und auf die ihnen gemäße Weise zu verwirklichen. Sie haben durch die Empfehlung nicht mehr Gewicht, als ihnen der Sache nach zukommt.

In Toronto war man überzeugt, daß „keine der positiven Thesen, die mit der Existenz des Weltkirchenrats gegeben sind, mit der Lehre irgendeiner der Mitgliedkirchen in Widerspruch stehe". Diese Ansicht erscheint jedoch als etwas zu optimistisch, ja naiv, wenn man an die ständigen und offenen Vorbehalte denkt, die die Orthodoxen bei allen ökumenischen Zusammenkünften vorbrachten. Seit der Konferenz von Lausanne 1927, wo sich die Vertreter der Orthodoxen der Stimme enthielten und erklärten, daß „nach Meinung der orthodoxen Kirche eine Wiedervereinigung nur auf dem Boden der alten, ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzilien und der ersten acht Jahrhunderte geschehen könne", hatte die Ostkirche immer wieder durchblicken lassen, daß sie die Ökumenische Bewegung nur als ein Mittel für die Lösung praktischer und sozialer Fragen betrachte. Als autoritativer Sprecher dieser Kirche hatte der Patriarch von Konstantinopel 1952 in einer Enzyklika von der Teilnahme an jenen ökumenischen Konferenzen abgeraten, die sich ausdrücklich damit befaßten, die Einheit der Kirche in die Wege zu leiten. Auf der Konferenz von „Glaube und Kirchenverfassung" zu Lund im Sommer 1952 überbrachte der Vertreter des Patriarchen die Entschuldigung für die Abwesenheit der Griechischen Kirche und erklärte, die Orthodoxen würden auf künftigen Konferenzen lediglich ihren Glauben darlegen, sich aber auf keine Diskussionen einlassen. „Wir kommen nicht", erklärte Erzbischof Athenagoras, „um andere Kirchen zu kritisieren, son-

dern um ihnen zu helfen, um brüderlich ihren Sinn zu erleuchten und ihnen zu sagen, was die Lehre der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche ist, die die Griechische Kirche ohne jegliche Änderung seit den Zeiten der Apostel darstellt".

In diesem Sinn waren die Orthodoxen Kirchen von Nordamerika auf der Konferenz von Oberlin (Ohio) im vergangenen Sommer zwar zugegen, aber sie distanzierten sich höflich, doch entschieden von der Schlußbotschaft an die Kirchen. Diese Haltung steht in scharfem Gegensatz zu der der Russisch-Orthodoxen Kirche, die der Konferenz angeblich aus dem Grund fernblieb, daß man sich dort mit sozialen Fragen statt mit dogmatischen nach der Einheit der Kirche befasse (vgl. diese Zs. Bd. 161 [1957/58] 185). Man kann jedoch mit gutem Grund annehmen, daß es sich dabei um politische Motive gehandelt hat. Das legt die Einladung der Russischen Kirche an den Weltkirchenrat zur Unterschrift unter die Stockholmer Friedenskonferenz nahe. Auch das Urteil der Moskauer Patriarchatszeitschrift ist bezeichnend. Sie erklärte, daß sich die Ökumenische Bewegung seit Amsterdam als politische Partei und als Bundesgenosse jener entlarvt habe, die einen dritten blutigen Weltkrieg in Szene setzen wollten, auch wenn sie sich mit christlicher Phraseologie maskierten.

Der scharfe Ton der russischen Erklärung zeigt, daß es dem Weltkirchenrat nicht gelang, den mit der Teilung der Welt entstandenen Spannungen zu entgehen, obwohl er immer wieder darauf hinwies, daß die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systeme nach verschiedenen Zeiten und Räumen verschieden sein könnten. Als Organ der Ökumene, das zu jeglicher Ungerechtigkeit von der Wahrheit Christi her Stellung nehmen sollte, konnte der Weltkirchenrat nicht immer den Schein der Parteilichkeit meiden, auch wenn er oft aus Klugheit schwieg. Bei seiner Beurteilung von gesellschaftlichen Ordnungen sah er sich der Gefahr gegenüber, feste politische und wirtschaftliche Vorstellungen der einen oder der andern Seite zu verletzen. Dazu kommen die noch größeren theoretischen und praktischen Schwierigkeiten. Die größte besteht sicher in der modernen industriellen Gesellschaft selbst mit ihren Weltmärkten, anonymen Finanzmächten und ihrem Managertum, die ein verflochtenes Gebilde darstellt, mit der eine Amateurethik nicht mehr fertig wird. Etwas ähnliches gilt auch für die Arbeit moderner Regierungen, die sich heute nicht mehr darauf beschränken können, einzelnen Wünschen um Unterstützung nachzukommen, sondern selbst manches in die Hand nehmen müssen, was früher der privaten Initiative überlassen blieb.

Jede Religionsgemeinschaft läuft Gefahr, sich lächerlich zu machen, wenn sie bei ihrer Stellungnahme zu den heutigen sozialen Problemen auf das reine Ideal hinweist, um das Übel zu bekämpfen. Solche Gefahren bestehen für den Weltkirchenrat in erhöhtem Maß. Der Grund dafür liegt in den Methoden und in den Hilfsmitteln, auf die er zurückgreifen muß. Er unternimmt keine selbständigen Studien zur sozialen Frage, er hat keine eigenen

Gesichtspunkte, und er bietet auch keine eigenen Lösungen an. Er hat nur zu dienen und die Zusammenarbeit von interessierten Gruppen innerhalb der Mitgliedkirchen zu fördern. Bei seinem Bemühen, überall das Interesse an der sozialen Frage zu fördern und Formulierungen zu finden, die für alle seine Mitglieder in etwa repräsentativ sind, ist er auf freiwillige Mitarbeiter angewiesen. Solche Leute haben oft mehr Begeisterung als Können. Da der Weltkirchenrat eine Gemeinschaft von Kirchen ist, so sind die meisten Mitarbeiter Kirchenmänner, deren normale Ausbildung sich wohl wenig auf Wirtschaft, Politik, Sozialwissenschaft und Geschichte erstreckt hat.

Eine weitere Schwierigkeit entsteht für den Weltkirchenrat aus seiner Stellungnahme zu internationalen Fragen und wirtschaftlichen Problemen. Nach welchen Normen soll er vorangehen? Die Verschiedenheit der theologischen Schulen der jeweiligen Kirchen erschwert die Aufgabe. Für einige von ihnen, vor allem für jene, die in der durch das englische Common Law geprägten Kultur leben, bildet das Naturrecht eine hinreichende Grundlage ihrer Soziallehre. Andere, vor allem jene, deren Theologie stark von Karl Barth geprägt ist, sehen darin einen Mißbrauch des Wortes Gottes und eine Autonomerklärung des Menschen. Im Bewußtsein dieser Schwierigkeiten zählt der Weltkirchenrat unter den Aufgaben für die Kirchen auch die Notwendigkeit auf, „eine gemeinsame Ethik und gemeinsame Überzeugungen von der Aufgabe des Menschen und seiner Stellung innerhalb der Gesellschaft" zu entwickeln, ..." Lehren von der Struktur politischer Institutionen, von der Aufgabe des Staates im wirtschaftlichen Leben, von den Zielen der Wirtschaft und von den Kriterien, nach denen die Christen die verschiedenen Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens zu beurteilen haben".

Wo sich der Weltkirchenrat mit der politischen und sozialen Ordnung beschäftigt, spricht er von der „Verantwortlichen Gesellschaft". Damit ist nicht „eine andere soziale oder politische Ordnung im Gegensatz zu den schon bestehenden" gemeint, „sondern ein Kriterium, nach dem wir alle bestehenden Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens beurteilen sollen. Zugleich soll der Begriff eine Richtschnur sein, um uns bei den verschiedenen Entscheidungen leiten zu lassen." „Verantwortliche Gesellschaft" ist das Symbol einer Gesellschaftsordnung, die das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Bindung hält, zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, und zugleich den Weg zur Tyrannei und Anarchie versperrt. Sie fordert Gewissensfreiheit, die Freiheit, die Wahrheit zu suchen und sie auch auszusprechen, die Freiheit anderer Meinung zu sein, persönliche Beziehungen über jene unter Gruppen zu stellen, die sorgfältige Begrenzung der Macht und deren rechte Kontrolle, Freiheit in der religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Tätigkeit der Gemeinschaft, die gerechte Verteilung des materiellen Entgelts für die industrielle Erzeugung und eine echte demokratische Freiheit.

Der Weltkirchenrat hütet sich ängstlich, auch nur den Anschein zu erwek-

ken, als wolle man „christliche Lösungen" für weltliche Fragen anbieten. Außerdem betont er nachdrücklich, man dürfe den Unterschied zwischen dem Evangelium und der Kultur nicht verwischen. Dies, zusammen mit einem durchaus individualistischen Verständnis der Gerechtigkeit bringt den Weltkirchenrat in seiner Stellungnahme zu den wirtschaftlichen und politischen Fragen von heute oft in Verlegenheit. Die Kritik an seiner Haltung ist keineswegs vereinzelt. So warf man den Erklärungen der beiden bisherigen Vollversammlungen vor, sie hätten allzu sehr auf allgemeine Grundhaltungen hingewiesen, statt konkrete Anweisungen zu geben, auch wenn diese Grundsätze richtig und erwähnenswert sind.

So hat der Rat vor allem immer wieder die Würde des Menschen stark betont, den Gott geschaffen habe und liebe. In dieser Würde sei die Forderung nach den Menschenrechten und der sozialen Gerechtigkeit für jeden Menschen gegründet. Ebenso rief der Rat die fundamentale Wahrheit von der Gemeinschaft aller Menschen wieder ins Gedächtnis. Nach christlicher Auffassung sei jeder für seinen Bruder verantwortlich, weil Gott alle Menschen liebe. Niemand könne seine Hände in Unschuld waschen und erklären, ihn ginge die Ungerechtigkeit, die seinem Nächsten widerfahre, nichts an. Der Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe könne sich keiner entziehen. Sie sei das Maß der Liebe zu Gott, und an ihrer Erfüllung werde letztlich jedes Leben gemessen. Außerdem wies der Rat darauf hin, daß die staatsbürgerliche Verantwortung ein wesentlicher Bestandteil dieses Dienstes sei und sich nicht auf den innerstaatlichen Bereich beschränke, sondern auch die Teilnahme an internationalen Organisationen fordere, um eine neue Welt aufzubauen. Auf diese Weise rief der Weltkirchenrat den nationalen und internationalen Behörden wieder ins Gedächtnis, was man dort nur zu leicht vergißt: daß und warum man sich gegenseitig helfen muß. Das Motiv solcher Hilfe muß die Liebe sein. Die Hilfe selbst aber sollte sich auf alle Gebiete der Gesundheitsfürsorge, der Erziehung und der Sorge für die Vertriebenen erstrecken, wobei freiwillige Helfer, die sich aus geistlichen und religiösen Gründen zur Verfügung stellten, führend tätig sein sollten, und zwar sowohl in den Missionsländern wie auch in den sogenannten christlichen Ländern.

Der Weltkirchenrat hob vor allem die geistliche Verbundenheit aller Menschen hervor und wies damit den Anspruch der uneingeschränkten staatlichen Souveränität, den Mythos von der Notwendigkeit des Klassenkampfes und die Furcht vor angeblich unversöhnlichen nationalen Gegensätzen in ihre Schranken. Alle Menschen sind gleich, und alle sind für ein und dasselbe Ziel bestimmt und besitzen eine von Gott gesicherte Würde. Diese Wahrheiten bilden die Grundlage für alle Stellungnahmen des Rates zu den Fragen des täglichen Lebens. Weiter wird auch das ursprüngliche Recht der Menschen auf die gemeinsamen Güter begründet und die Rechte des einzelnen, sich und seine Familie nach Recht und Billigkeit mit all dem zu versorgen, was er für ein menschenwürdiges Leben braucht. Der Rat verwirft

deswegen auch eine einseitige Zollpolitik und die Beschränkung von Einwanderungsmöglichkeiten, die ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse anderer Völker gefaßt werden. Er verwirft alle angeblichen Rechte auf die ausschließliche wirtschaftliche Erschließung von Ländern im Namen von kolonialem Besitz.

Der Rat ist der Ansicht, daß technische Erfindungen auf dem Gebiet der Gesundheitspflege und zur Verbesserung der Ernährung allen Menschen gehören. Des weiteren sollten Ausbildungsmöglichkeiten nicht auf eine bestimmte gesellschaftliche Klasse beschränkt bleiben. Außerdem wendet sich der Rat gegen jede rassische Verfemung und fordert auch seine Mitgliedkirchen auf, überall dagegen aufzutreten. Wirtschaftliche Fortschritte und internationale Angelegenheiten seien der menschlichen Kontrolle keineswegs entzogen, noch regelten sie sich von selbst. Sie stünden unter Normen, die ihnen von außen gesetzt seien. Sie hätten sich nach ihrer eigentlichen Aufgabe zu richten, die darin bestünde, dem Menschen zu helfen, sein ewiges Ziel zu erreichen. Für ihre Tätigkeit im öffentlichen Leben hätten die Parlamente und die Regierungen Verantwortung vor einem Gericht abzulegen, das nicht mehr menschlichem Überlegen und menschlichem Irren unterworfen sei. Trotz aller Wirrungen der Gegenwart habe die Welt einen Sinn, und die menschliche Arbeit, so eintönig sie sei und so wenig Anerkennung sie finde, habe doch eine Aufgabe, auch das armseligste Leben noch, vor allem dann, wenn es völlig verloren und hingeopfert sei. Gottes Wirklichkeit und Christi Herrentum an der Welt: ein echtes Wort der Hoffnung, das der Rat zur Welt sprach.

Trotz dieser hohen Absichten und lauteren Erklärungen unterliegt der Weltkirchenrat wie jede andere menschliche Organisation Gefährdungen, die vor allem in taktischen Erwägungen zum Ausdruck kommen. Einerseits das Ende einer geschichtlichen Entwicklung, ist der Rat daran, selbst eine Tradition zu schaffen, nämlich jene der Zusammenarbeit vieler Kirchen von verschiedener geschichtlicher Herkunft. Eine solche Aufgabe gebietet Zurückhaltung in internationalen und sozialen Fragen, mehr als ihm schon durch die Verfassung aufgelegt ist. Bei seiner Stellungnahme etwa zum Kommunismus ist der Rat zweifellos durch das menschlich verständliche Bemühen bestimmt, die Schwierigkeiten seiner Mitgliedkirchen, die unter (und teilweise auch mit) dem Kommunismus leben, nicht zu vergrößern. Ebenso nimmt er Rücksicht auf die Hoffnung, daß sich einmal die russisch-orthodoxe Kirche und die mit ihr verbundenen Kirchen der Ökumenischen Bewegung anschließen. Man bemüht sich ernstlich um diesen Anschluß, der die Ökumenische Bewegung in jeder Hinsicht bereichern könnte.

Die Rücksicht auf die Mitglieder bestimmt auch politische Entscheidungen des Rates. Das einzige Mal in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung, da die Außenpolitik eines bestimmten Staates verurteilt wurde, geschah es gegen die USA, denen vorgeworfen wurde, ein reaktionäres Regime in Ost-

asien zu unterstützen, wobei der Vorsitzende erklärte, eine solche Verurteilung sei in Asien von hohem Wert. Ähnlich war es mit dem einzigen Fall, in dem man eine Religionsverfolgung verurteilte, als man sich gegen die Verletzung der Rechte der Protestanten in Kolumbien wandte. Als der Rat 1950 die Bedeutung internationaler Gesetze und Einrichtungen zu stärkerer Geltung bringen wollte und die Invasion in Nordkorea als einen Angriffsakt verurteilte, die Polizeiaktion der Vereinten Nationen aber begrüßte, reagierte ein Teil seiner Mitglieder sehr scharf. Das Exekutivkomitee des Rates bemerkte dazu: „Die Hauptaufgabe des Weltrates ist, die Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen aufrecht zu erhalten und zu fördern. Aber wir sind zur Erkenntnis gekommen, daß der Weltrat auch die wichtige Aufgabe hat, konkretes Zeugnis für das Herrentum Christi und die daraus sich ergebenden Folgen für das nationale und internationale Leben abzulegen. Wir sind uns immer wieder dieser zwei Verpflichtungen bewußt gewesen, die, wie die Dinge nun einmal liegen, oft in Konflikt miteinander kommen."

Die Zukunft der Ökumenischen Bewegung, wie sie sich im Weltkirchenrat darstellt, vorauszusagen, dürfte schwierig sein. Zweifellos zeigt sich in der nicht-katholischen Welt ein immer stärker werdendes Ringen um Einheit. Dieses Verlangen, verbunden mit der Erkenntnis, wie schwierig die Unterschiede der verschiedenen theologischen Traditionen zu überwinden sind, bildet eine gewisse Gefahr des Kurzschlusses, indem man die Einheit in rein summarischen Lösungen sucht. Das Bemühen des Weltrats, festzustellen, inwieweit kulturelle und politische Faktoren das Wesen der Kirche bestimmen und die Ursache für konfessionelle Unterschiede sind, ist sicher lobenswert. Aber man darf Unterschiede im Glauben nicht nach der Art Ernst Troeltschs auf soziologische Unterschiede zurückführen.

Seit der Konferenz von Lausanne vor dreißig Jahren steht die Ökumenische Bewegung vor der Frage, was die Kirche ist. Ist sie eine Abstraktion des menschlichen Geistes oder etwas real Existierendes, eine Idee im platonischen Sinn oder eine Tatsache der Geschichte mit Dauer in der Zeit? Ist sie einfach der Ausdruck für die Gesamtheit aller Christen, oder ist sie eine konkrete Gemeinschaft mit einer bestimmten Mitgliedschaft unter einer festen Jurisdiktion und Autorität, oder ist sie der Anfang eines Kommenden, eines Eschaton jenseits menschlicher Geschichte oder in ihr? Dr. Leonhard Hodgson, der frühere Sekretär der Kommission von „Glaube und Kirchenverfassung", drückte das Problem in seiner an die Konferenz von Lund gerichteten Adresse klar aus. Eine Kluft trennt seiner Ansicht nach die verschiedenen Antworten auf die Frage, „ob wir glauben, daß es Gottes Wille sei, daß die Kirche *ein* irdischer Leib mit *einer* Geschichte in Raum und Zeit sei". Der englische Theologe fuhr fort: „Wenn jemand denkt, die einzige Dauer und Einheit sei die des auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Herrn

Jesus Christus, derselbe gestern, heute und in Ewigkeit, der sich selbst einen Leib gibt, wie und wann er will in dieser oder jener Gruppe von Männern und Frauen, die als Gemeinschaft die Antwort des Glaubens geben, so daß dieselbe Gruppe einmal die Kirche ist und dann wieder nicht, je nachdem sie die Antwort des Glaubens gibt, wenn jemand so denkt, dann sehe ich nicht, wie diese Ansicht mit jener übereinstimmt, daß es irgendeine Art von historischer Einheit und Dauer in einem geschichtlichen Leib geben muß."

Was ist die Kirche? Diese Frage bedrängt die Ökumene. Bisher wurden nur geringe Fortschritte auf eine richtige Lösung hin gemacht. Von ihrer protestantischen Theologie her ist die ökumenische Bewegung wenigstens zu einigen Übereinstimmungen gekommen: Die Kirche ist nach dem Willen Christi eine; sie muß sichtbar sein; sie spendet Sakramente, die Gottes Gnade mitteilen; sie hat bekannt, daß die konfessionelle Spaltung ein Zeichen der Sünde ist, daß sie die Einheit der Kirche schwächt oder verdunkelt. Immer stärker wird das Unbehagen darüber, daß man sich über das Wesen und die Autorität der Kirche nicht eins ist. Und damit wächst die Bereitwilligkeit, die wesentliche Einheit in der gemeinsamen Anerkennung des einen Herrn zu sehen. Die schmerzliche Erkenntnis, daß theologische Lehren es unmöglich machen, auf einer Weltkonferenz eine einzige offizielle Eucharistiefeier zu halten, an der alle Christen als dem Ausdruck der Einheit teilnehmen könnten, führte zu dem Vorschlag (Bischof Berggrav in Evanston), man möge solche Skrupel gerade im Interesse der Einheit zum Schweigen bringen. Das Verlangen nach Einheit, die wachsende Gemeinschaft, die gegenseitige Freundschaft zwischen den Führern der Ökumene, die Frucht ihres langen Kampfes für das gemeinsame Ideal, verführt dazu, die Lösung in Schlagworten zu suchen. Da alle Christen irgendwie in Christus sind, so nimmt man mehr und mehr an, alle seien deshalb auch schon in der einen Kirche Christi. So entsteht aus manchen Dokumenten des Weltkirchenrats der Eindruck, daß die Einheit dadurch entstehe, daß man nach ihr verlange und einfach behaupte, man habe sie; daß die gegenwärtige Aufgabe der Kirche nur darin bestehe, ihren Provinzialismus aufzugeben und sichtbarer die Einheit zu zeigen, die sie besäße. Die Einheit erscheint so als ein Ergebnis des gemeinsamen guten Willens. Die Aufgabe des Weltrates, so ließ sich Dr. Visser 't Hooft in Evanston vernehmen, bestehe darin, den Kirchen bei ihrer gemeinsamen Aufgabe, „das wahre Wesen der Kirche sichtbar werden zu lassen", zu helfen.

Brachte dieses ernste Streben nach Einheit die Ökumenische Bewegung näher mit Rom zusammen? Gewiß haben die Studien, die der Weltkirchenrat inzwischen veranlaßt hat, dazu geführt, daß sich die theologischen Einsichten der Ökumene vertieft haben. Man denkt an die Zeit der Konferenz von Stockholm mit ihrem primitiven Glaubensbegriff, wie er in dem Wort „Lehren trennen, Taten bringen zusammen" zum Ausdruck kommt, nur mit einem wohlwollenden Lächeln zurück. Auch ist durch die Tätigkeit des Welt-

kirchenrats eine umfassendere Fühlungnahme, eine größere Sympathie und ein besseres Verständnis zwischen katholischen und nicht-katholischen Theologen entstanden. Eine Gruppe katholischer Theologen z. B. arbeitete eine Studie zum Thema der Konferenz von Evanston aus, Christus, die Hoffnung der Welt, die als Ausdruck eines ökumenischen Gesprächs begrüßt wurde.

Man wird auch anerkennen müssen, daß es die Führer des Weltkirchenrats ehrlich meinen, daß sie Christus wirklich innig anhangen und aufrichtig um die Einheit der Kirche bemüht sind. Trotzdem wäre es falsch, den typisch protestantischen Charakter der Bewegung zu übersehen. Man lehnt jegliche Art von Lehrautorität ab, die man auch als Uniformität bezeichnet. Es war für viele Teilnehmer an dem Treffen des Zentralkomitees des Rates in New Haven im Sommer des vergangenen Jahres sicher eine große Überraschung, als sich ein orthodoxer Sprecher energisch gegen die Aufnahme des International Missionary Council in den Weltkirchenrat aussprach. Dieser Rat ist eine Vereinigung protestantischer Missionsgesellschaften, die sich zusammengeschlossen haben, um die Welt zu ihren verschiedenen protestantischen Konfessionen zu bekehren. In der Überzeugung, daß das Heil nur in der wahren Kirche zu finden sei, kann es für die Orthodoxen nicht gleichgültig sein, ob einer ihrer Gläubigen protestantisch wird oder nicht, noch haben sie daran ein Interesse, Agenturen für ihre eigene Bekehrung zu errichten.

Der Weltkirchenrat ist sicher keine antirömische Front. Anderseits darf man nicht übersehen, daß seine innere Organisation eine ernste Beachtung des Anspruchs Roms verbietet. Es besteht kein Anzeichen dafür, daß der Rat jemals eine ernste Prüfung in Erwägung zog. Schon eine Anregung dazu würde zweifellos als Verrat an seinen Absichten ausgelegt. So sehr man alle Wege zur Einheit erwägt, den Weg nach Rom wird man immer als Weg nach Canossa betrachten und als Verrat des Wortes Gottes an eine zwar ehrwürdige, aber immerhin menschliche Institution. So sind alle Verlautbarungen des Rates von einer unverbindlichen Höflichkeit Rom gegenüber. Aber seine Haltung ist klar. Rom wäre durchaus willkommen bei dem gemeinsamen Suchen nach der Einheit, die noch nicht existiert. Die Haltung Roms und die des Weltrats gegenüber der kirchlichen Einheit sind so wohlbekannt, daß die Stellung Roms und die damit widerstreitende Haltung der Ökumene nur selten auf Treffen des Rats erwähnt werden. Immerhin nahm Bischof Lilje auf der Tagung in Oberlin (Ohio) am 8. September 1957 dazu öffentlich Stellung. Der evangelische Bischof erklärte, daß die „Lösung des Problems der größeren christlichen Einheit nicht in einer einfachen Rückkehr nach Rom gefunden werden könne. Im Gegenteil, wir lehnen die Ansicht, daß die Kirche eine Art historischer Garantie ihres Bestandes benötige, die in der apostolischen Sukzession der Bischöfe gegeben sei, ab."

Diese Haltung hatte schon der ehemalige Sekretär von „Glaube und Kirchenverfassung", Oliver Tomkins, in einem Kommentar zu den Beschlüssen von Toronto, „Die Kirche, die Kirchen und der Weltkirchenrat", erläutert

(Ecumenical Review, April 1952, S. 267): „Der Weltrat steht in Schuld bei Rom. Es ist eine Schuld, die einige von uns freudig anerkennen, andere wissen nichts davon, wieder andere streiten sie ab. Aber Rom steht heute als ständiger Kommentar zu unserem Werk, was wir nicht übersehen dürfen. Für einige ist Rom nur ein Warnzeichen dafür, was wir nicht werden dürfen, für andere ist es eine Versuchung, der unerträglichen Spannung zu entgehen und in eine Art von Einheit zu flüchten. Von tiefer Ablehnung, ja sogar von Haß, bis zu kaum mehr tragbarer Sehnsucht und Liebe zu Rom ist alles bei uns zu finden. Aber für uns alle ist es in all den Widersprüchen, die wir an ihm sehen, eine ständige Mahnung für den Rat, daß Reden von der Einheit in Christus nicht ein Reden von abstrakten Idealen ist, sondern von etwas, das in der Geschichte und in Fleisch und Blut ausgedrückt werden muß. Ob als Warnung oder Ermutigung, ob als Ärgernis oder als Vorbild (bei den meisten von uns meist als all dies zusammen), steht Rom vor all unseren Versuchen als leibgewordene Einheit da, und wir können es deshalb nicht übersehen. So verschieden unsere Haltung Rom gegenüber auch sein mag, in dem einen sind wir alle eins, jene Einheit nicht anzunehmen, die Rom anbietet, auch wenn einige nahe daran sind es zu tun, und andere es weit von sich weisen."

Als Organisation, die ihre Mitgliedkirchen auf der Suche nach Einheit und in ihrem Zeugnis für die Gerechtigkeit unter Menschen und Völkern helfen soll, hängt die Zukunft des Weltkirchenrats weitgehend von diesen Mitgliedern ab. Welche Richtung werden diese in ihrer Unzufriedenheit mit den gegenwärtigen Spaltungen nehmen? Wird, wie viele Beobachter meinen, die Kirche von Südindien, die 1947 aus einer Verschmelzung von Anglikanern, Methodisten, Presbyterianern, Kongregalisten und Holländisch-Reformierten entstand, nur die erste sein, die den Weg einer Union vieler Konfessionen ging? Die 1931 zwischen den Kongregationalisten und der Christian Church in den Vereinigten Staaten entstandene Union geschah trotz der alten Unterschiede auf Grund des Einvernehmens, „daß die Grundlage für die Union nicht von der Gleichförmigkeit der theologischen Meinungen abhängen dürfe". Wird die Erfahrung in Amerika, wo fast die Hälfte der durchschnittlichen kongregationalistischen Gemeinde von anderen Konfessionen her kommt, die Gründung ähnlicher Kirchen anregen, um das dornige Problem der kirchlichen Einheit zu lösen? So entstünden Gemeinschaften, die zwar im Gesellschaftlichen und Wirtschaftlichen eine Einheit darstellten, nicht aber im Theologischen, die nur lose verbunden wären in ihrem Bekenntnis zum gemeinsamen Erlöser. Wer sich anmaßen wollte, mit Gewißheit Auskunft über die Zukunft der Ökumene zu geben, müßte die geheimen Pläne der göttlichen Vorsehung durchschauen. Nur eines kann man mit Gewißheit sagen: Gottes Sorge und Liebe kommt allen zuvor, die seinen Willen suchen. Die Zukunft der Ökumenischen Bewegung ist unserem menschlichen Erkennen verborgen. Das gilt auch von der Zukunft ihres hauptsächlichen Trägers, des Weltkirchenrats.

Evolution der Organismen und christlicher Glaube

PAUL OVERHAGE SJ

Es ist für die Menschen unserer Tage kennzeichnend, daß sie die Welt, in der sie leben, und das Geschehen, in dem sie stehen, viel stärker als frühere Generationen als Geschichte sehen. Dazu hat wohl die Entwicklung des Nachrichten- und Verkehrswesen beigetragen, die dem einzelnen Menschen eine Erweiterung seines Gesichtskreises und seiner Erfahrung brachte und ein stärkeres Miterleben der Weltereignisse in ihrer ständigen Abfolge ermöglichte. Dadurch tritt aber bedeutend eindrucksvoller die Tatsache einer Entwicklung, eines Wachsens und Werdens, eines Wechsels und Wandels auf allen Gebieten der Kultur, Wirtschaft und Politik ins Bewußtsein. Auch die Wissenschaft hat den Sinn für Geschichte sehr gestärkt, seit sie in rastloser und fruchtbarer Forschungsarbeit die vergangenen Jahrtausende der Menschheitsgeschichte immer mehr erhellte. Die Archäologie vermochte uns ausführliche Kunde vom geschichtlichen Aufstieg und Niedergang vorchristlicher Kulturen, besonders im Alten Orient, zu geben, vom Reich der Pharaonen und Hethiter, von den Kulturen in Persien und Kleinasien, am Indus und Ganges, am Euphrat und Tigris, so daß wir z. B. die Geschichte des Kulturvolkes der Sumerer auf Grund erhaltener, in Ton eingegrabener Schriftzeichen aus der ältesten Schicht des Trümmerhügels von Uruk am Persischen Golf bis annähernd 3000 v. Chr. zurückverfolgen können. Und wo die in Stein und Ton eingeschriebenen geschichtlichen Daten aufhören, dort setzt die Vorgeschichte oder Prähistorie ein und verfolgt die Geschichte der Menschheit an Hand der Steinwerkzeuge, der Schaber und Faustkeile, und anderer Hinterlassenschaften Jahrzehntausende zurück bis tief ins Eiszeitalter hinein. Menghin, der österreichische Prähistoriker, hat seinem Lebenswerk den Titel „Weltgeschichte der Steinzeit" gegeben. Dieser Titel ist bezeichnend für die heutige Tiefe und zeitliche Ausdehnung unseres geschichtlichen Wissens.

Unsere Kenntnisse gehen aber noch weit über die Steinzeit und das Eiszeitalter hinaus. Es gibt eine Geschichte der Organismen, die geologische Ausmaße erreicht. Gewiß ist das, was während dieser riesigen Zeiträume, da der Mensch noch nicht auf dieser Erde erschienen war, geschah, keine Geschichte im eigentlichen, sondern nur im analogen Sinne, weil das Element der Freiheit fehlt. Aber das Leben auf unserm Planeten hat eine Vergangenheit, die Hunderte von Jahrmillionen zurückreicht und in bestimmte Perioden zerfällt. Man spricht von einem Paläozoikum, Mesozoikum und Känozoikum. Die Welt des Organischen zeigt einen zeitlichen Ablauf, einen Wandel und Wechsel, ein Aufsteigen und ein Sichentfalten, das, wäre es nicht eindeutig belegt, niemand in solch überwältigendem Ausmaß hätte ausdenken oder auch nur ahnen können. Die in den letzten Jahrzehnten von der

Paläontologie, der Wissenschaft von den versteinerten vorzeitlichen Lebewesen, geleistete großartige Forschungsarbeit, die einen unbeschreiblichen Reichtum an versteinerten (fossilen) Organismen dem Schoß der Erde entriß, hat das ungeheure Phänomen des allmählichen stufenweisen Heraufkommens der lebendigen Gestalten eindrucksvoll anschaulich und offenbar gemacht und durch die Fülle von Fossilien dokumentarisch belegt. Eine neue, gewaltige Dimension ist uns bewußt geworden, die durch die Ergebnisse der modernen Astronomie und ihrer Lehre vom Werden der Sonnen- und Sternenwelt in noch unermeßlichere Fernen hinausgerückt wurde, eine Dimension, von der die Alten kaum eine Ahnung hatten.

Organismengeschichte

Die Geschichte der Organismen läßt sich von der geologischen Erdperiode des Kambriums[1] ab verfolgen, die nach modernen Berechnungen mit Hilfe radioaktiver Substanzen etwa 500 Millionen Jahre zurückzudatieren ist. Hier finden sich die ersten, eindeutig entzifferbaren Spuren und Reste organischen Lebens, und zwar sofort in einer überwältigenden Fülle und einem erstaunlichen Reichtum an verschiedenartigen, hochentwickelten Formen. Alle Stämme des Tierreichs sind in zahllosen Arten und Gattungen, die sich wieder zu verschiedenen Familien und Ordnungen zusammenfügen, vertreten, ausgenommen allein der Stamm der Wirbeltiere. Schon damals in dieser wahrhaft grauen Vorzeit stellt sich das Lebendige in einer gradweis abgestuften Mannigfaltigkeit, in einer systematischen Ordnung mit hierarchischem Aufbau dar, der sich durch alle nachfolgenden Erdperioden unerschütterlich erhält. In den kambrischen Schichten lagern — um nur die Hauptgruppen zu nennen — Reste mikroskopisch kleiner Lebewesen (Foraminiferen, Radiolarien), Vertreter der Armkiemer, der Schwämme und der Nesseltiere, ähnlich den späteren echten Korallen. Es finden sich verschiedenartige Formen von seeigelartigen Stachelhäutern, von Weichtieren nach Art unserer heutigen Muscheln und von Gliedertieren von spinnen- und krebsartigem Aussehen, vor allem Trilobiten in außerordentlich reicher Abwandlung und Fülle. Dazu gesellen sich noch wurmartige (Anneliden) und einige andere Formen (Chaetognathen, Tunicaten). Diese ganze Welt der sogenannten „Wirbellosen Tiere" stellt sich uns im Verlauf der weiteren Perioden des Paläozoikums (Silur, Devon, Karbon, Perm) und im Mesozoikum (Trias, Jura, Kreide) in einer geradezu unübersehbaren Zahl von Arten, Gattungen, Familien und Ordnungen vor, so daß sich die Unmasse der verschiedenen Formen und Gestalten kaum in mehrbändigen Werken beschreiben und erst recht nicht abbilden läßt. Die Zusammenarbeit vieler Spezialisten

[1] Die geologischen Perioden von der Vergangenheit zur Gegenwart sind folgende: Erdaltertum (Paläozoikum): Kambrium, Silur, Devon, Karbon, Perm; Erdmittelalter (Mesozoikum): Trias, Jura, Kreide; Erdneuzeit (Känozoikum): Tertiär mit der Untergliederung: Paläozän, Eozän, Oligozän, Miozän, Pliozän. Dann folgt das Quartär mit der Untergliederung: Eiszeitalter (Pleistozän), Geologische Gegenwart (Holozän).

ist notwendig, um den unbeschreiblichen Formenreichtum zu erfassen und auszuschöpfen.

Die Wirbeltiere, zu denen der Mensch seinem anatomischen Bau nach in der zoologischen Systematik gerechnet wird, treten zum ersten Male im Silur als fischartige, wohl in Süßwasser lebende Tiere auf, die am Vorderteil des Körpers vielfach eine schwere Panzerung tragen. Es sind das sowohl eigenartige kieferlose Formen, die Agnathen, als auch schon Formen mit gelenktem Unterkiefer, die Placodermen. Beide Gruppen stellen sich während des Silurs und der nachfolgenden Periode, des Devons, in einer solchen Fülle verschiedenartig gebauter Vertreter vor, daß man sie in 5 bzw. 6 systematische Ordnungen gliedern und 18 bzw. 29 Familien mit 80 bzw. 137 Gattungen unterscheiden kann. Mit diesen Agnathen und Placodermen beginnt der Stamm der Wirbeltiere seinen wahrhaft staunenerregenden Siegeszug durch die Erdzeitalter hindurch, bis er sämtliche Weltmeere und die gesamte Masse der Festländer erobert hat. Die Placodermen beherrschen während ihrer Blütezeit im Devon weithin das Formenbild. Aber mit ihnen zusammen finden sich in der gleichen Periode auch schon die Grundtypen der echten Fische, die Knorpelfische nach Art unserer Haie und die Knochenfische. Gerade die letztgenannten erleben anschließend, besonders im Mesozoikum, eine Formvermannigfaltung, wie sie in dieser weit auseinanderstrahlenden Vielseitigkeit in der Geschichte der Wirbeltiere nie wieder auftritt. Romer zählt 445 Familien fossiler Knochenfische auf. Die Zahl der in ihnen eingeordneten Gattungen und Arten beträgt natürlich das Vielfache. Das zeigt anschaulich die ungeheure Gestaltungs- und Wandlungsfähigkeit, die solchen Organisationstypen des Lebendigen eigentümlich ist.

Im Oberen Devon erscheinen die ersten Landtiere oder Vierfüßer, die ältesten Amphibien. Von der Mitte des Karbon etwa treten die Reptilien auf. Auch sie sind von Anfang an in eine Reihe verschiedener Gruppen gegliedert und bieten uns in den nachfolgenden Erdperioden, besonders im Mesozoikum, das Schauspiel einer geradezu ungeheuerlichen Mannigfaltigkeit mit laufenden, kriechenden, fliegenden und schwimmenden Formen, mit Fleisch- und Pflanzenfressern, bisweilen von Riesengröße und abenteuerlicher Gestalt. Es sei nur erinnert an die größte Flugechse, ja das größte Flugtier aller Zeiten, „Pteranodon", aus der Oberen Kreide Nordamerikas mit einer Flügelspannweite von 7,50 m, an die lebendgebärenden, in ihrer Körperform den Delphinen ähnelnden Ichthyosaurier, die völlig ans Wasserleben angepaßt waren, und an die meist riesigen Dinosaurier mit ihren erstaunlich vielfältig abgewandelten Gestalten (228 Gattungen!) und absonderlichen Typen. Unter ihnen erreichten das westeuropäische, sich nach Art der Laufvögel fortbewegende „Iguanodon" mit stark verkürzten Vordergliedmaßen, der klobige „Stegosaurus" (beide Untere Kreide) mit einer Rückenpanzerung von kaum mehr tragbarer Größe und Stärke, die aus einer doppelten, vom Nacken über den Rücken bis fast zum Schwanzende verlaufenden Reihe aufrechtstehender dreieckiger Platten bestand, und der nashornartige „Triceratops" (Obere

Kreide) mit riesigen Stirnzapfen und gewaltigem Nackenschild Längen bis zu 8 m. „Brachiosaurus" (Unterer Jura) besaß 1 m lange Halswirbel und 2 m lange Schulterblätter, trug (aufgerichtet) den kleinen Kopf 13 m über dem Boden und hatte eine Körperlänge von etwa 24 m und ein Gewicht von schätzungsweise 50 Tonnen. „Diplodocus" übertraf mit 27 m alle Dinosaurier an Länge. Bisher sind von den Reptilien (nach Romer) 16 Ordnungen mit 197 Familien und 1236 Gattungen fossil bekannt. Diese außerordentliche Formenvielfalt, die die Reptilien vor uns ausbreiten, ist in ihrer äußeren Erscheinung wohl noch eindrucksvoller als die der Knochenfische, da das einheitliche Wassermilieu der gestaltlichen Ausprägung der Fische eine gewisse Grenze setzt. Die Blütezeit der Reptilien findet mit dem Ausgang der Kreidezeit ihr Ende. Da bricht ihre Vorherrschaft zusammen, die ungeheure Formenfülle verschwindet. Das Mesozoikum ist abgelaufen. Nur kümmerliche Reste retten sich in wenigen Ordnungen (Eidechsenartige bzw. Schlangen, Krokodile, Schildkröten), Familien und Gattungen ins Känozoikum hinüber, das mit dem Tertiär seinen Anfang nimmt. Die jetzt einsetzende neue Welle in der aufsteigenden Entfaltung des Wirbeltierstammes wird von den Vögeln und Säugern getragen. Sie gelangen im Lauf des Tertiärs zu ihrer Blüte und unbestrittenen Herrschaft. Auch ihr Erscheinen ist wieder mit dieser eigenartigen und überreichen Produktion aller nur möglichen Gestalten verbunden, die an alle nur denkbaren Lebensbedingungen und Lebensräume oft bis zu extremer Einseitigkeit angepaßt sind. Wer sich einmal in einem großen Werk über die Vogelarten der weiten Welt umsieht, kann sich leicht ein anschauliches Bild von der erstaunlichen, immer neuen und immer andersartigen Abwandlung des Vogeltypus machen. Nicht anders steht es mit den höheren Säugern. 25 fossile Ordnungen mit 208 Familien und 2397 Gattungen zählt Romer auf, von denen zahlreiche bis heute fortdauern, andere inzwischen ausgestorben sind. Sie umfassen Formen, die an die verschiedensten Lebensweisen und Lebensräume angepaßt sind: fleisch- und pflanzenfressende Läufer, Schwimmer, Kletterer, Flieger, Wühler usw. Man braucht sich nur an die großen Gruppen der Säuger zu erinnern, an die Insektenfresser (Spitzmäuse, Maulwürfe), Fledermäuse, Nagetiere, Raubtiere zu Land und zu Wasser, Paar- und Unpaarhufer, Rüsseltiere, Affentiere (Primaten), Wale (Delphine), Seekühe usw., um sich auch hier des außerordentlichen Reichtums der Gestaltung staunend bewußt zu werden. Auf Grund dieser ihrer auf die Einpassung in die so wechselreichen Umwelten ausgerichteten Formenmannigfaltigkeit und ihrer Warmblütigkeit vermochten die Säuger alle Zonen der Erdoberfläche von den Tropen bis in die eisigen Gebiete des hohen Nordens zu besetzen.

Es ist tatsächlich ein großartiges Schauspiel, das uns die Organismengeschichte in der Abfolge und Mannigfaltigkeit der lebenden Formen bietet, auch wenn man nur den Werdegang des Wirbeltierstammes mit seinen organisatorisch aufeinanderaufbauenden Typen der Fische, Amphibien, Reptilien und Vögel bzw. Säuger im Verlauf der Jahrmillionen verfolgt. Es wird noch

bedeutend eindrucksvoller, zieht man noch andere Organismengruppen in die Betrachtung ein, z. B. die Insekten, von denen man bisher etwa 650000 verschiedene heute lebende Arten (darunter über 250000 Käferarten) beschrieben hat, und die Pflanzenwelt mit den algenartigen Formen des Kambriums, den Psilophyten (einfach gebaute farnartige Gewächse) des Devons, den Farnartigen und Farnsamern (Pteridophyten und Pteridospermen) des Karbons, den nadelholzartigen Gewächsen (Gymnospermen) seit dem Oberen Karbon und den Blütenpflanzen (Angiospermen), die erst gegen Ende der Unteren Kreide und im Tertiär ihren vollen Reichtum entfalten. Man kann nur staunen, welch ungeheure Produktion an lebendigen, immer andersartigen Gestalten die Organismengeschichte jeder geologischen Periode kennzeichnet.

Diese Vermannigfaltigung der organischen Formen vollzieht sich aber nicht gleichmäßig. Die Organismengeschichte zeigt einen periodischen Ablauf. Untersucht man nämlich einen Stamm, etwa den der Wirbeltiere, so gewahrt man bei seinem Aufsteigen im Gang der Zeit deutliche Phasen mit verschiedenem Entfaltungstempo und verschiedener Entfaltungsweise. Die urhistorische Veränderlichkeit der Organismen erweist sich nicht als ein kontinuierliches, sondern als ein diskontinuierliches, periodisches Geschehen. Ein Typus, etwa der der Reptilien oder Säuger, erscheint mit dem ihm eigenen Organisationsgefüge ziemlich unvermittelt, d. h. nicht durch eindeutige Zwischenformen mit dem zeitlich vorhergehenden verbunden, und erlebt dann früher oder später in einer — geologisch gesehen — relativ kurzen Zeit eine gewaltige Formvermannigfaltigung (Radiation) in zahlreiche Ordnungen und Familien. Der neue Bauplan zerfällt gleichsam in alle in ihm steckenden gestaltlichen und funktionellen Möglichkeiten, um mit Hilfe dieser verschiedenartigen Organisationsgefüge die unterschiedlichsten Lebensräume und Lebensweisen zu meistern. Danach geht das Aufblühen der Organismengruppe in eine Phase allmählicher Ausgestaltung innerhalb des Rahmens der in der vorhergehenden Periode geschaffenen Baugrundlage von bedeutend längerer Dauer über. Dabei findet eine weitere Differenzierung statt, die vorwiegend durch das Auftreten neuer Gattungen und Arten in Erscheinung tritt. Am Ende steht vielfach ein Massensterben oder gar ein Aussterben der meisten Ordnungen und Familien.[2]

Evolution

Dieser knappe Überblick über den Gang des Lebens in den Jahrmillionen seit dem Kambrium war notwendig, weil sich nur so eine anschauliche Vorstellung vermitteln ließ von der gewaltigen zeitlichen Tiefe und dem perio-

[2] Eine ausführliche Darstellung der Organismengeschichte siehe *P. Overhage* SJ, „Stammbaum" der Organismen. Die Suche nach stammesgeschichtlichen Zusammenhängen in der belebten Natur, in: Wort und Wahrheit 10 (1955) H. 9. 675—687. *Ders.*, Periodischer Ablauf der Organismengeschichte, in dieser Zs 156 (1955) 23—34.

dischen Ablauf der Organismengeschichte und von der unbesiegbaren Formkraft der lebenden Substanz, die einem Wandel und Wechsel, einem Werden und Aufsteigen, einem zeitlichen Ablauf und einer Entfaltung unvorstellbaren Ausmaßes unterworfen gewesen ist. Vor allem aber sollte der entscheidende Befund der Organismengeschichte, nämlich das schon zu Beginn erwähnte ungeheure Phänomen des allmählichen stufenweisen Heraufkommens der lebendigen Gestalten, deutlich hervortreten, das nach einer Deutung verlangt. Tatsächlich verschwindet ja die heutige Formenwelt des Tier- und Pflanzenreiches stufenweise, je weiter wir in die Urzeiten zurückgehen, bis sie gänzlich oder fast vollständig durch anders gestaltete Organismen ersetzt ist, die uns als altertümlich und niedrigstehend gegenüber den Vertretern der Gegenwart erscheinen. Ein Säugetier unserer Tage oder auch des ausgehenden Tertiärs repräsentiert ohne Zweifel einen höheren Typus als ein Reptil oder ein Fisch, und ein Reptil der ausgehenden Kreidezeit eine fortschrittlichere Form als die ersten Vertreter dieser Klasse aus dem mittleren Karbon oder die Amphibien des Devons. Es läßt sich also beim Stamm der Wirbeltiere ein Aufsteigen oder eine Aufeinanderfolge immer höherrangiger Baupläne feststellen von den Agnathen und Placodermen, diesen ersten primitiven fischartigen Formen, über die echten Fische, die Amphibien, Reptilien bis zu den Säugern bzw. Vögeln. Die jeweils höhere Organisation baut auf der niedrigen auf und setzt sie voraus. Bei den Wirbellosen sehen wir das gleiche, wenn auch nicht so eindrucksvoll, weil sie im Kambrium bereits in ihren Hauptstämmen und Gruppen vorliegen. Die Pflanzen zeigen nur „in etwa" oder im „großen ganzen", wie Gothan-Weyland betonen, dieses aufsteigende Aufeinanderaufbauen zeitlich sich ablösender Baupläne. Der Befund ist hier nämlich außerordentlich verwickelter und undurchsichtiger, als die geläufigen Bezeichnungen: Zeit der Algen, der Psilophyten, der Pteridophyten und Pteridospermen, der Gymnospermen und der Angiospermen, die aufeinanderfolgende Erdperioden charakterisieren sollen, vermuten lassen.

Es besteht also ein gewisser historischer Aufstieg in der Rangstufe vom Niedrigen zum Höheren. Zuerst waren die Fische da, dann traten die Amphibien auf, später die Reptilien und schließlich die Säuger bzw. Vögel. Ganz zuletzt, als die Säuger, besonders die Primaten, schon eine hohe Organisationsstufe erreicht hatten, findet sich der Mensch. Er und die Primaten erscheinen also nicht zur Zeit der großen Saurier und der andern Reptilien, als von Säugetieren überhaupt noch keine Rede war, nein, die Wirbeltiergruppen treten in einer solchen zeitlichen Aufeinanderfolge auf, wie es ihrer zunehmenden Organisation und Entfaltungshöhe entspricht. Jede Organismengruppe baut bei einer Neukonstruktion auf der zeitlich vorausgehenden auf und setzt sie voraus. Sollte zwischen diesen zeitlich sich folgenden Formgruppen nicht in irgendeiner Weise eine zeugungsmäßige Verbindung bestehen? Alle unsere Erfahrungen bezeugen doch, daß Leben stets nur aus Lebendigem entsteht und Blutsverwandte in den grundlegenden inneren Strukturen eine wesentliche Ähnlichkeit (Homologie) aufweisen. Es sind das

zwei fundamentale Tatsachen, die auch für die gesamte Organismengeschichte anzunehmen sind, solange ihre Geltung für die Vergangenheit nicht durch eindeutige Befunde erschüttert ist. Bei dieser Sachlage erscheint wohl als naheliegendste und einleuchtendste Erklärung für den auffälligen Befund eines zeitlich-urhistorischen Stufenbaus des Lebendigen, den uns die Organismengeschichte bietet, die Annahme einer Entwicklung auseinander, eines blutmäßigen Zusammenhangs, also einer Evolution, wie der moderne terminus technicus lautet. Die Organismengeschichte wäre als Stammesgeschichte (Phylogenese) zu verstehen, und das erstaunliche Phänomen des allmählichen stufenweisen Heraufsteigens der lebendigen Gestalten im Verlauf der geologischen Epochen lieferte einen indirekten Beweis der Evolution.

Wir können hier nicht ausführlich darlegen, wie weit diese Deutung der Organismengeschichte als Evolution des gesamten Organismenreiches schon mit Sicherheit bewiesen ist. Das ist an anderer Stelle geschehen.[3] Jedoch soll noch einmal betont werden, daß auch jetzt noch die Annahme einer Gesamtevolution mit zahlreichen Dunkelheiten und bedeutsamen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. So bleibt uns z. B. das Interessanteste und Wichtigste, nämlich das Werden der Großbaupläne des Tierreiches völlig unbekannt, da jegliche Fossilfunde fehlen. Der Stamm der Wirbeltiere tritt im Silur unvermittelt zum ersten Male auf. Wir kennen also nur die Entfaltung und weitere Ausgestaltung eines schon vorhandenen Bauplans, der ungeheure Möglichkeiten in sich trug, nicht aber seine Entstehung, da sich in kambrischen Schichten bisher weder Vertreter der Wirbeltiere noch Formen gefunden haben, an die man die silurischen Gruppen einleuchtend und befriedigend anknüpfen könnte. Auch das Werden der verschiedenen Stämme der reich gegliederten Wirbellosen ist uns verborgen, weil sie alle in hochentwickelten Vertretern schon in den ältesten, noch Fossilien führenden Schichten des Kambriums nebeneinander auftreten. Es besteht auch keine Möglichkeit, die Überfülle der hier zum ersten Male erscheinenden verschiedenartigen Formen der Wirbellosen eindeutig aufeinander oder auf frühere Formen zurückzuführen. Das Präkambrium ist nämlich fossilleer, abgesehen von schwer zu entziffernden Spuren und Resten von Organismen im Algonkium. So bleiben uns nicht nur die stammesgeschichtlichen Zusammenhänge der Wirbellosen unbekannt, sondern auch das Entscheidende, wie nämlich diese vielstämmige Gruppe zu der organisatorischen Höhe gelangte, mit der sie sich uns im Kambrium in ihren Grundbauplänen bereits vorstellt. Alle die zahlreichen Versuche, um das Werden der Großbaupläne des Organismenreiches, die im Kambrium bzw. Silur in ihren Grundstrukturen fertig

[3] *P. Overhage* SJ, Evolution als Hypothese, in dieser Zs 146 (1951/52) 200—210. — *Ders.*, Über die Frage nach der Abstammung des Menschen. Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, Bindung und Freiheit des katholischen Denkens, hrsg. v. A. Hartmann SJ., Frankfurt 1952, S. 181—197. — *Ders.*, Um die Gewißheit der Evolution, Linzer Theol. Prakt. Quartalschr. 101 (1953) H. 3, 188—206. — *Ders.*, Um die Abstammung des Menschen, in dieser Zs 159 (1956/57) 103—121. — *Ders.*, Beobachtete Evolution? Bijdragen, Tijdschr. v. Filosofie en Theologie 18 (1957) H. 2, 140—161.

vorliegen, zu erklären und zu beschreiben, beruhen deshalb nicht auf fossilen Dokumenten, sondern stützen sich nur auf vergleichende Untersuchungen, meist an rezenten (jetzt lebenden) Tieren, so daß für die Hypothesenbildung ein weites Feld offensteht. Gregory z. B. zählt insgesamt 7 verschiedene Hypothesen auf, die den Ursprung der Wirbeltiere klären sollen, und fügt selbst eine achte „eclectic theory" hinzu.

Für die Zeiten seit dem Kambrium bzw. Silur bis zur jüngsten geologischen Periode, dem Eiszeitalter (Pleistozän), aus denen wir die gewaltige Fülle an Fossilien besitzen, liegt das bedeutsamste Problem in der Tatsache, daß gerade bei den Wirbeltieren eindeutige Übergänge und Zwischenformen zwischen den großen aufeinanderfolgenden Formkreisen (Agnathen, Placodermen, echte Fische, Amphibien, Reptilien, Säuger bzw. Vögel) und ihren Organisationstypen (Ordnungen) fossil nicht überliefert sind. Sie setzen sich diskontinuierlich voneinander ab, wenn sie auch ihrer allgemeinen Organisation nach aufeinander aufbauen. Auch in der Pflanzenwelt treten die Hauptgruppen, z. B. der Flora des Mesophytikums (Bennettiteen, Ginkgophyten, Cycadeen, Nilssoniales, Cayotoniales), unvermittelt auf. Vor allem erscheinen gegen Ende der Unteren Kreide (im Apt und Alb) die heute vorherrschenden Bedecktsamer (Angiospermen) scharf abgesetzt in diskontinuierlicher Weise, und zwar sofort in weltweiter Verbreitung, hoch entwikkelt und in die verschiedenen systematischen Gruppen gegliedert. Dazu hat sich in der Geschichte der Pflanzen eine exakte stammesgeschichtliche Aufeinanderfolge und ein organisatorisches Aufeinanderaufbauen entsprechend etwa der Hofmeisterschen embryologischen Reihe (fortschreitende Rückbildung der Geschlechtspflanze gegenüber dem Sporophyten bis zur Ausbildung von Samen) paläontologisch nicht bestätigen lassen. Erstaunlich früh (schon im Devon und Unteren Karbon!) finden sich nämlich manche als hoch differenziert bewertete Merkmale, z. B. sekundäres Dickenwachstum, Blatt- und Samenbildung usw. Nacktsamer (Gymnospermen) treten als Nadelhölzer (Koniferen) schon im Oberen Karbon, als Farnsamer (Pteridospermen) schon im Unteren Karbon auf. Manche Forscher haben wegen solcher und einer Fülle anderer Schwierigkeiten gerade gegenüber einer kontinuierlichen Evolution der Pflanzenwelt ernste Bedenken geäußert.

Schließlich ließen sich in der Gegenwart weder in der Natur noch beim Experiment Vorgänge beobachten, die als wirkliche Modelle für die gewaltigen transspezifischen Abwandlungen der lebendigen Gestalten im Verlauf der Organismengeschichte angesprochen werden könnten. Alle erblichen Abänderungen (Mutationen), die die experimentelle Vererbungslehre (Genetik) exakt festgestellt hat, überschreiten nicht die Grenzen der Art, sondern bleiben im intraspezifischen Bereich und zeigen, wie außerordentlich konstant sich das Gefüge der Art erhält. Weder der allmähliche Aufbau einer Art durch sich summierende Mutationen noch ihre plötzliche Entstehung durch tiefgreifende Umwandlung ihres Erbgefüges konnte von der modernen Forschung exakt nachgewiesen werden, so daß alle Theorien über das Wer-

den der Arten und erst recht der höhern systematischen Einheiten (Familien, Ordnungen, Klassen) bis zur Stunde nur hypothetischen Charakter tragen.

Bei dieser Lage der Dinge erscheint es nicht weiter verwunderlich, daß einer Gesamtevolution gegenüber auch heute noch eine gewisse Zurückhaltung angebracht und berechtigt ist. Tatsächlich ist ja die Anzahl der verschiedenen und gegensätzlichen Deutungen der Befunde außerordentlich und die der gesicherten Ableitungen gering, die Fülle der aufspringenden und noch nicht zu lösenden Fragen überaus groß und die ursächliche Erklärung der Typenentstehung und des organisatorischen Aufstiegs der Organismengruppen überhaupt noch nicht geklärt. Der eigentliche Grund für diese Erkenntnislücken und Unsicherheiten ist nicht nur in der „phantastisch komplizierten Struktur der allgemeinen Evolution" (Simpson) zu suchen, sondern vor allem in der Tatsache, daß sich genetisch-zeugungsmäßige Beziehungen, die den stammesgeschichtlichen (evolutiven) Zusammenhängen zwischen Arten und größeren Gruppen zugrundeliegen, weder an jetzt lebenden noch an fossilen Organismen direkt beobachten lassen, weil kein Lebewesen seinen Ahnennachweis bei sich trägt. Wir vermögen nur organische Formen und Gestalten miteinander zu vergleichen, zwischen ihnen Strukturähnlichkeiten oder *Form*verwandtschaften exakt festzustellen und von dieser (morphologischen) Grundlage aus *indirekt* auf Blutsverwandtschaft und stammesgeschichtliche Beziehungen zu schließen, da ja Verwandte im allgemeinen einander ähnlich sind. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß das nur eine *Auslegung* oder *Ausdeutung* der *Form*verwandtschaft als *Blut*sverwandtschaft ist, nicht aber direkt beobachteter exakter Befund. Die Behauptung einer Abstammung (Deszendenz) oder Evolution bleibt deshalb in ihrem Grundcharakter nur eine Annahme oder Hypothese, um die gradweis abgestufte Formenmannigfaltigkeit und Formverwandtschaft, die das gesamte Organismenreich kennzeichnet, zu deuten. Sie stützt sich nicht auf direkte Beobachtung, sondern nur auf indirekte, sogenannte Indizienbeweise, z. B. auf das Phänomen des allmählichen stufenweisen Heraufsteigens der lebendigen Gestalten und auf viele andere Erscheinungen der Organismenwelt. Wegen dieser indirekten Beweise ist eine Evolution der Organismen eine durchaus begründete Auffassung vom Werden der Organismenwelt, vor allem für enger umgrenzte Tier- und Pflanzengruppen, die beanspruchen kann, von philosophischer und theologischer Seite ernst genommen zu werden.[4]

[4] Es braucht wohl nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß Evolution nicht mit Darwinismus oder Neodarwinismus gleichzusetzen ist. Dieser stellt nur eine zeitbedingte naturwissenschaftliche Theorie dar, die mit Hilfe bestimmter Faktoren, nämlich richtungsloser Mutationen (Erbänderungen) und ihrer Summierung, zufälliger Selektion (Auslese), Isolation und Populationsgröße, das Werden der Formenmannigfaltigkeit und das Aufsteigen der Organismenstämme ursächlich erklären möchte. Danach hat der gigantische Ablauf der Organismengeschichte zufällig und richtungslos, ohne Sinn und Plan stattgefunden. Die Tatsache der Evolution und die ursächliche Erklärung des Evolutionsprozesses, die der Neodarwinismus versucht, sind also scharf auseinanderzuhalten. Plan und

Evolution und Erschaffung

Ohne Zweifel ist eine Evolution der Organismen, eine Entwicklung z. B. der Wirbeltiere im Verlauf der Erdzeitalter von niedrigen, noch einfach gebauten Formen bis hinauf zu den menschenähnlichsten Vertretern, den höheren Primaten, die in ihrem Bau der Leibesgestalt des Menschen schon weithin nahekommen, eine kühne und großartige Konzeption. Sie paßt in die Vorstellungen hinein, die sich die Naturforscher heute vom Universum machen. Nach dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild liegen ja die Dinge, die das Weltall ausmachen, nicht in ihrer letzten Vollendung und Ausgestaltung vor. Sie befinden sich vielmehr in dauernder Veränderung und Entwicklung und entfalten sich erst nach und nach im Lauf der Zeit. Die Astro- und Kernphysik sprechen sogar von einer „Geschichtlichkeit" oder von einem „Alter der Welt", von einer „endlichen Zeitdauer des Weltablaufs" oder von einem „Urzustand des Kosmos, als die gesamte Materie noch nahezu in der unendlichen Dichte des Zeitanfangs zusammengedrängt war" (Jordan), von dem aus dann seine Entwicklung einsetzte. Die Astronomie bietet uns Vorstellungen über das Werden der ungeheuren Sternenwelten, der riesigen Spiralen der Milchstraßen und der sie bevölkernden Sonnen und Sonnensysteme. Die Geologie schildert uns anschaulich den ständigen Wechsel im Antlitz der Erde im Verlauf der Erdperioden, das wiederholte Aufsteigen der Gebirgsmassive und ihre Abtragung, das Auftauchen und Versinken von Festländern und das Vor- und Rückfluten der Weltmeere.

Auch die Welt des Lebendigen ist einem Werden unterworfen. Kein Lebewesen erblickt völlig entfaltet und gereift das Licht der Welt. Es entwikkelt sich in der Zeit vom Ei über den Embryo und das Jugendstadium bis zum erwachsenen Individuum. Das Reich des Organischen zeigt dazu noch, wie wir gesehen haben, das erstaunliche Phänomen des stufenweisen Aufsteigens der lebendigen Gestalten, das vor allem in der fortschreitenden Höhersteigerung der Organisation und des psychischen Vermögens zum Ausdruck kommt. Zu den Wesenseigenschaften des Organischen gehört allem Anschein nach nicht nur eine immanente Gestaltungs- und Wachstumsfähigkeit, die bei der Individualentwicklung das Heranwachsen und Reifen des Keimes bis zur hochkomplizierten Endgestalt bedingt, sondern zugleich und darüber hinaus auch noch eine immanente Evolutionsfähigkeit über die Generationen hinweg zu einer Weiter- und Höherentwicklung, zu immer verwickelter organisierten Formen während der Jahrmillionen langen Zeiträume der Organismengeschichte.

Bei einer solchen Evolution der Organismen verdanken die lebendigen Gestalten ihren Ursprung nicht jeweils dem plötzlichen Einbruch einer vollendeten und fertigen Wirklichkeit. Die Arten der Pflanzen und Tiere in ihrer Fülle und Vielfalt traten nicht bei jeder neuen geologischen Periode fertig

---

Finis sind durchaus mit dem Gedanken einer Evolution vereinbar und in dem aufsteigenden zeitlich-urhistorischen Stufenbau des Organismenreiches anzunehmen.

auf den Plan, um dann unverändert fortzudauern. Nein, das Organische, z. B. der Stamm der Wirbeltiere, hat sich dann von primitiven urtümlichen Vertretern des Silurs, vielleicht sogar noch von einfacheren, uns aber nicht überlieferten Anfängen her immer mehr ausgeformt und höher organisiert, immer mehr zu dem, was einst die körperliche Gestalt des Menschen kennzeichnen sollte. Dieses Endziel wurde von fernher durch ständiges Fortschreiten und Höhersteigen, durch ständig verwickelter werdende Strukturen und Organisationen und durch ständig sich steigernde psychische Fähigkeiten vorbereitet und angestrebt. Mögen sich auch die Biologen bei wesentlichen Fragen, z. B. durch welche Ursachen dieser „Biologische Aufstieg" zustandekam und wie eigentlich die großen Baupläne des Pflanzen- und Tierreichs im einzelnen geworden sind, in vielen tausend Dingen uneinig sein. Alle aber weisen darauf hin, daß im Ablauf der Erdperioden diejenigen Merkmale immer mehr und immer deutlicher Gestalt gewinnen, die schließlich das leibliche Erscheinungsbild des Menschen zusammensetzen. Es ist, wie es scheint, ein langsames fortschreitendes Sichentwickeln auf die Leibesgestalt des Menschen hin, das die aufsteigende Stammeslinie der Wirbeltiere kennzeichnet.

Eine derartige Auffassung steht natürlich einer direkten Erschaffung und der Unveränderlichkeit (Konstanz) der Arten, der Tiere und Pflanzen, entgegen, also den Vorstellungen, mit denen christliches Denken, besonders durch die Berichte und Schilderungen der Genesis, schon seit langer Zeit vertraut ist. Hatte doch auch die Wissenschaft früher den Satz Linnés für selbstverständlich hingenommen: „Tot existunt species, quot initio creavit infinitum ens." (Es gibt so viele Arten, als das unendliche Seiende am Anfang erschuf.) Wird sich deshalb das moderne biologische Weltbild eines Auseinanderhervorgehens und einer aufsteigenden Evolution der Organismen im Verlauf der Erdzeitalter mit dem christlichen Glauben vertragen? Volk,[5] Professor der Dogmatik an der Universität Münster, ist neuerdings dieser wichtigen Frage nachgegangen und hat dargelegt, daß eine Evolution oder ganz allgemein eine Entwicklung durchaus zum theologischen Gottesbild bzw. zum theologischen Begriff der Kreatur und zu dem uns bekannten Handeln Gottes paßt. Gott bleibt nämlich, so führt er des weiteren aus, nicht nur bei einer Erschaffung, sondern auch bei einer Entwicklung im naturwissenschaftlichen Sinne unverrückbar der Herr der Schöpfung und die Welt unvermindert von Gott abhängig und auf Gott angewiesen. Entwicklung ist ja keine Konkurrenz für die Erschaffung, weil auch Entwicklung diese Grundverhältnisse nicht zu ändern vermag. Erschaffung ist dazu der umfassendere Begriff. Alles nämlich, was durch Entwicklung ist, könnte auch durch Erschaffung sein, aber nicht umgekehrt. Entwicklung setzt immer

[5] *H. Volk*, Schöpfungsglaube und Entwicklung, Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelm-Universität zu Münster, H. 33, Münster 1955. — *Ders.*, Schöpfungsglaube und Entwicklung, in: Universitas 11 (1956) H. 2, 135—141 (gekürzte Wiedergabe der vorstehenden Schrift).

erst bei dem durch Erschaffung schon Vorhandenen ein und bedeutet Veränderung des Vorhandenen aus immanenten Kräften. Erschaffung dagegen setzt keine Kreatur voraus, sondern sagt, wie etwas überhaupt ist. In ihr überwindet Gott selbst und allein das Nichts und macht, daß etwas ist. Das so Geschaffene ist zwar veränderlich, in seiner Entwicklung aber nicht ohne Gott. In seiner Grundstruktur bleibt es durch seine Kreatürlichkeit unverrückbar bestimmt. „Darum ist auch Entwicklung weder Minderung der Ehre Gottes noch der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott" (13).

Ebenso ist die andere Frage: Paßt Entwicklung zu dem uns bekannten Handeln Gottes?, wie Volk darlegt, positiv zu beantworten. „Gott schaltet die Geschöpfe ein und nicht aus. Gott macht nicht alles, was er erreichen will, selbst und allein. Gott macht, wie es scheint, möglichst wenig selbst und allein. Gott gibt den Geschöpfen eigene Tätigkeit, Wirksamkeit und Ursächlichkeit; Gott macht die Geschöpfe zur causa secunda." Gewiß ist nur Gott Totalursache, „aber Gott ist nicht nur Totalursache. Gott gebraucht Mittel; Gott will und anerkennt auch das Indirekte. Gott fängt nicht immer wieder von vorn an, d. h. mit dem Erschaffen. Gott erschafft, wie es scheint, möglichst wenig, d. h. möglichst selten; Gott entfaltet und beansprucht vielmehr die der Kreatur verliehene Potenz zu seiner und zu der Kreaturen Ehre ... Entsprechend dem Gesamtbilde von dem Verhalten Gottes zu seinen Geschöpfen ... ist es möglich, ja wahrscheinlich, daß Gott nicht das erschaffen hat, was durch Entwicklung möglich ist" (16/17). Volk kommt daher zu dem Schluß: „Wenn Entwicklung von der Natur her möglich ist, dann ist es wahrscheinlich, daß in den göttlichen Schöpfungsplan Entwicklung einbezogen und nicht etwa ausgeschaltet ist" (18).

Auch P. Labourdette OP[6] betont, daß das moderne biologische Weltbild von einer fortschreitenden Entwicklung und einem aufsteigenden Werden im Verlauf der Erdzeitalter durchaus für den christlichen Glauben annehmbar sei, ja ihm noch besser entspreche als die Unveränderlichkeit der Arten. Für die Schöpfung Gottes sei nämlich die Zeit, das Werden, kurz die Bereitung oder das Bereitetwerden, „la préparation", wie er sagt (147), kennzeichnend und wesentlich. Dieses große allumfassende Gesetz stelle erst den Evolutionsgedanken ins rechte Licht. Legen wir diese Auffassung zugrunde, dann bestand Gottes Plan darin, ein Universum zu schaffen, das sich in der Zeit entfaltet, das aufwärts strebt und, mit einfachen Anlagen beginnend, erst nach und nach seine volle und höchste Verwirklichung erlangt. Bei diesem ungeheuren, durch riesige Zeiträume sich vollziehenden Entwicklungsprozeß bleibt Gott ebenso umfassender Seinsgrund der Schöpfung, als wenn die Sternensysteme, die Erde und die Organismenwelt jeweils vollendet aus dem Nichts geschaffen worden wären, aber die Dynamik und eigene Aktivität (Kausalität), die auch dem Geschaffenen zukommt, wird bei einer sich in der Zeit vollziehenden allmählichen Verwirklichung des Kosmos und der

[6] *M. M. Labourdette* OP, Le péché originale et les origines de l'homme, Paris 1953.

Welt des Lebendigen viel stärker herangezogen. Die in den Ur- und Stammformen zum Ausdruck kommende Wirkfülle des Schöpfungsaktes ist auf diese Weise noch gewaltiger, Gottes Weisheit für unsere Erkenntnis noch überwältigender und Gottes Ehre noch größer geworden.

Gott hat dann das Lebendige nicht in einem Zustand totaler Entfaltung und Vollendung ins Dasein treten lassen, sondern im Zustand, sagen wir einmal, eines Keimes und es dann der ihm innewohnenden Wirkmächtigkeit und Aktivität und den Zufälligkeiten und Gefahren des Wachstums und der Entwicklung (also den sekundären geschöpflichen Ursachen) überlassen. Er hat im Schöpfungsakt den Organismen die Fähigkeit zu einer grandiosen, planmäßigen und bestimmungsmächtigen Dynamik verliehen und sie in deren Wesen verankert. Diese Wirkmächtigkeit äußert sich darin, daß im Verlauf der Organismengeschichte immer und immer wieder neuartige und höher entwickelte Gestalts- und Organisationstypen auf den Plan treten, einander ablösen oder nebeneinander weiterbestehen, wie sie uns in der Fülle der Stämme, Klassen und Ordnungen der Tier- und Pflanzenwelt der Vorzeit und der heute lebenden Vertreter bekannt sind. Es ist das eine geordnete Evolution, deren Phasen über die Jahrmillionen der Organismengeschichte hinweg gleichsam wie Akkorde einer Symphonie abrollen, bis endlich nach einer ungeheuren Produktion vielgestaltigsten und sich immer weiter vervollkommnenden tierischen und pflanzlichen Lebens endlich eine leibliche Gestalt bereitgestellt ist, die geeignet und imstande war, die Geistseele aufzunehmen. Das ganze gewaltige und zähe Streben und Trachten zum Menschen hin, das sich in unzähligen und immer neuen Versuchen und Ansätzen im Verlauf der Erdzeitalter feststellen läßt, ist dann nichts anderes als eine einzige erstaunliche und wunderbare Vorbereitung auf das Erscheinen des Menschen.

Es kann wohl keine Frage sein: Der Gedanke einer Evolution der Organismen entbehrt durchaus nicht der Erhabenheit und Großartigkeit. „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht", sagt Charles Darwin[7] im letzten, in neueren Ausgaben meist unterdrückten Satz seines berühmten Werkes „Über die Entstehung der Arten", „daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und daß, während unser Planet den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt" (514). Ja, der Gedanke einer Evolution ist des Schöpfergottes würdig. Ob aber tatsächlich eine Evolution in diesen wahrhaft ungeheuren erdgeschichtlichen Dimensionen stattgefunden hat, die schließlich in der leiblichen Gestalt des Menschen gipfelt, das kann uns nicht die Heilige Schrift sagen. Sie ist ja kein naturwissenschaftliches, sondern ihrem Wesen nach ein religiöses Buch, dessen Lehr*gegenstand* die großen Heilswahrheiten

[7] *Ch. Darwin,* Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, nach der 5. englischen Ausgabe übersetzt von J. V. Carus, 4. Aufl., Stuttgart 1870, Schweizerbart.

umfaßt, auch wenn die inspirierten Schriftsteller bisweilen die naturwissenschaftlichen Vorstellungen der damaligen Zeit, besonders des altorientalischen Weltbildes, als Lehr*mittel* verwenden, um das entscheidende heilsgeschichtliche Wissen in solchem Gewande den Menschen nahezubringen. Das vermag uns auch nicht die Theologie zu sagen, weil solche naturwissenschaftlichen Belange außerhalb ihrer eigentlichen Fragestellung liegen. Das exakt und mit Sicherheit nachzuweisen, ist Aufgabe der naturwissenschaftlichen Evolutionsforschung, die den verschiedensten Fachwissenschaften (Biologie, Vergleichende Anatomie, Genetik, Paläontologie, Paläanthropologie usw.) die Unterlagen für den gewaltigen Fragenkomplex der Evolution entnimmt. Vermag die Naturwissenschaft eine Gesamtevolution als wirklich gesichertes und unbedingt anzuerkennendes Ergebnis ihrer exakten Forschungen nachzuweisen und auch über das Zustandekommen und die Ursachen des ungeheuren Phänomens des allmählichen stufenweisen Heraufkommens der lebendigen Gestalten befriedigend Auskunft zu geben, dann besteht vom christlichen Glauben her keine Schwierigkeit, ein solch neues und großartiges Weltbild, in dem die Evolution der Organismen im Mittelpunkt steht, dankbar anzunehmen.

ZEITBERICHT

Staatslexikon der Görresgesellschaft — Jugendliche stören die Ordnung — Neues Zwangsarbeiter-Gesetz in der UdSSR — Die heutige Lage der Kirche in der Tschechoslowakei — Geistige Krise des nordamerikanischen Katholizismus — Atomenergie für friedliche Zwecke — Eindämmungspolitik

Staatslexikon der Görresgesellschaft

Das neue Staatslexikon der Görresgesellschaft (Verlag Herder, Ln. DM 68,–), dessen 1. Band vor einigen Wochen erschienen ist, macht schon rein äußerlich einen guten Eindruck. Der Satz ist trotz der kleinen Schrifttypen klar. Das wurde durch die übersichtliche Gliederung der Artikel durch zwischengesetzte Titel erreicht. Diese sind auch als Inhaltsangabe, fast mit einem Blick zu überfliegen, unter das jeweilige Stichwort gesetzt. Gewonnen hat vor allem die Literaturangabe, die dem Artikel folgt. Sie ist wesentlich leichter zu lesen als die der vorhergehenden Auflage.

Bedeutsamer jedoch erscheint der innere Wandel des Lexikons, der sich keineswegs in einer rein quantitativen Vermehrung der Stichworte erschöpft, so daß das Lexikon in Zukunft 8 Bände statt der bisherigen 5 haben wird. Man wird den Wandel nur zum Teil darin begründet sehen dürfen, daß das Lexikon „dem Menschen von heute dienen" möchte und darum viele Probleme aus heutiger Sicht angeht. Das ist nur zu selbstverständlich für ein Lexikon dieser Art. Den eigentlichen Wandel sehen wir in einer neuen Einstellung zu den Kulturgebieten des Menschen

und damit auch zu den Aufgaben des Christen in der Welt. Das bedeutet nicht, daß man die Grundlage, „die das entscheidende Kennzeichen und Unterschiedsmerkmal des ‚Staatslexikons' gegenüber anderen und ähnlichen Werken ausmacht", die Maßstäbe des christlichen Glaubens, aufgegeben hätte. Wo immer Wertungen gefällt, Stellungnahmen bezogen werden müssen, geschieht es ausnahmslos von den Grundsätzen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung her. Wir meinen aus dem Lexikon einen offeneren Ton, einen aufgeschlosseneren als aus früheren Auflagen herauszuhören. Das hängt sicher zum Teil mit dem Fortschritt der Wissenschaften zusammen, zu dem auch katholische Gelehrte wesentlich beigetragen haben. Vergleicht man z. B. den Artikel „Abendland" der neuen Auflage, den Alois Dempf geschrieben hat, mit dem der vorhergehenden (1926) von Hermann Platz, so wird man den durch den Fortgang der Forschung bedingten Wandel klar erkennen. Doch nicht darin allein scheint uns der Umschwung begründet zu sein. Das gilt schließlich von jeder Neuauflage gegenüber ihrer Vorgängerin. Wesentlicher ist, daß man nüchterner geworden ist. Das hängt mit der größeren Selbstsicherheit zusammen, die der deutsche Katholizismus im Verlauf der letzten Jahrzehnte gewonnen hat. Gerade der Artikel von Dempf zeigt dies ausgezeichnet. Man geht unbefangener an die Probleme, in der Überzeugung, daß die Wahrheit die beste Verbündete des katholischen Glaubens ist. Darum fehlt dem Lexikon auch jeder apologetische Ton. Man braucht sich weder zu verteidigen noch zu rechtfertigen, die Wahrheit selbst kann ungeschminkt zu Wort kommen. Wir brauchen sie nicht zu fürchten. Schließlich hat ja gerade auf dem sozialen und politischen Gebiet der deutsche Katholizismus eine große Tradition, die nicht erst von gestern ist. Damit hängt ein Weiteres zusammen. Man ist umsichtiger geworden. Es sei dahingestellt, inwieweit die vergangenen Jahre mit dazu beigetragen haben. Man darf aber wohl annehmen, daß ein Artikel wie der über die „Autorität" von Richard Hauser, der geradezu ein Meisterstück an Umsichtigkeit darstellt, vor 20 Jahren noch nicht so hätte geschrieben werden können. Dies scheint uns der Vergleich mit dem Artikel über „Autorität" in der 5. Auflage nahezulegen, den G. von Hertling geschrieben hat. So gut dieser auch sein mag, umfassender, mehr auf die Problematik eingehend, Begründung und Grenzen zeigend ist der von Hauser. Mit dieser Sachlichkeit und Umsichtigkeit hängt wohl auch zusammen, daß die Artikel aufs Ganze gesehen äußerst dicht sind. Die vorhergehende Auflage erscheint demgegenüber manchmal geradezu als weitschweifig. In den meisten Fällen hat das Lexikon dadurch gewonnen. Erfreulich ist, daß diese Dichte keineswegs auf Kosten des Grundsätzlichen erreicht wurde, sondern eher des Informativen, wenigstens ab und zu. So dürfte man nicht leicht irgendwo anders eine so gedrängte und zugleich so klare Darstellung der „Berufsständischen Ordnung" finden wie die in diesem Lexikon, die Gustav Gundlach geschrieben hat. So ist das Lexikon im besten Sinn ein katholisches Werk. Man darf dies wohl sagen, auch wenn evangelische Gelehrte in rein fachwissenschaftlichen Stichworten mitschrieben. Auch dies ist als ein Gewinn für das Lexikon zu erachten; ist es doch auch eine Anerkennung der katholischen Wissenschaft. Vor allem aber ein Zeugnis dafür, daß die Wahrheit und das Streben nach ihr eine echte Gemeinsamkeit stiften. Dieser 1. Band des Staatslexikons berechtigt zu den schönsten Hoffnungen.

Jugendliche stören die Ordnung

Unter diesem Titel gab das Psychologische Institut der Hamburger Universität unter Leitung von Prof. Bondy eine Untersuchung heraus, die sich mit den Krawallen der sogenannten Halbstarken in den vergangenen Jahren beschäftigt (München 1957, Juventa-Verlag). Die Studie ist nicht nur insofern interessant, als man daraus erfährt, daß das Wort „Halbstarke" anscheinend schon zu Ende des ver-

gangenen Jahrhunderts von den Hamburgern gebraucht wurde, um damit die Unfug treibenden Bleicherknechte von Winterhude zu bezeichnen, sondern vor allem deswegen bemerkenswert, weil sie auf Grund eingehender Befragungen den Ursachen der Erscheinung nachgeht.

Zweifellos ist bei der heutigen Jugend die Diskrepanz zwischen geistiger Reife und körperlichem Wachstum erschreckend groß, so daß die Jugendlichen in jeder Hinsicht allzu leicht überfordert werden. Dadurch kommen sie in Krisen, die früheren Generationen erspart blieben. Doch meinen die Mitarbeiter des Instituts, daß sich daraus allein das Phänomen der Halbstarken nicht erklären lasse.

Wichtiger sei ein anderer Punkt: die Überforderung des Jugendlichen im Beruf. „Die Arbeits- und Verhaltensweisen im modernen Betrieb sind auf den Erwachsenen zugeschnitten und werden für den Jugendlichen – grob gesprochen – häufig nur soweit modifiziert, als der Jugendliche mehr gemaßregelt und ausgenutzt werden kann. Von besonderer Bedeutsamkeit erscheint uns darüber hinaus, daß das moderne Berufsleben im Betrieb auf Einzelarbeit abgestimmt ist und nur wenig Gruppenbildung erlaubt und fördert!" Wenn man bedenkt, daß 68% der krawallierenden Jugendlichen Arbeiter und Handwerkerlehrlinge waren und 22,5% Angestellte und kaufmännische Lehrlinge, dann kann man sich der Beweiskraft dieses Grundes nicht entziehen. Der Jugendliche sucht dann in der Freizeit jene „Gemeinschaft", die ihm im Betrieb abgeht.

Für dieses Alleinsein des Jugendlichen ist vor allem die Auflösung der Familie verantwortlich. In vielen Familien fehlt der Vater, so daß die Mutter das Brot verdienen muß. Leider sind auch Frauen aus Familien berufstätig, die es nicht nötig hätten und die nur deswegen in die Arbeit gehen, „um mit dem Zivilisationsstandard Schritt halten zu können". Dazu komme, daß die Familie heute auch innerlich weithin ausgehöhlt ist. Die beiden Eltern wüßten oft nichts mehr mit sich selbst anzufangen. „All diese Umstände müssen sich ungünstig auf die Kinder und Jugendlichen auswirken, die weder ein grundlegendes Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit erhalten, noch die Selbstverständlichkeit verantwortungsvoller Beziehung zum Mitmenschen erfahren und erlernen."

Einen weiteren Grund darf man in den vielen und großen Schwierigkeiten sehen, die gerade diese Jugendlichen in ihrer frühen Kindheit durchmachen mußten. Die 25jährigen wurden gerade in der Zeit der Wirtschaftskrise mit ihrer Arbeitslosigkeit geboren, haben die entscheidenden Jahre der Kindheit in den Jahren nach 1933 erlebt, es kamen Krieg und Nachkriegszeit mit ihrer äußeren und inneren Verwahrlosung. „Wir glauben, daß es, um die heutige Jugend zu verstehen, sehr wichtig ist, sich diese Fakten vor Augen zu halten. Sie sind grundlegende Ursachen für die immer wieder hervorgehobene Armut der Gemüts- und Gewissensbildung der meisten Jugendlichen. Aus ihr wird Augenblicksgebundenheit und Mangel an Phantasie ebenso verständlich wie auch die Unabhängigkeit in der Stellung zu den Mitmenschen. All diese Merkmale lassen sich erklären aus den unzähligen Schwierigkeiten, die Kinder und Eltern in den Jahren des dritten Reiches, im Krieg und in der Nachkriegszeit durchstehen mußten, und daraus, daß die Eltern in einem für die Kinder ungünstigen Maße überlastet waren."

Dazu kommt die Einengung des Lebensraumes, vor allem in den ersten Nachkriegsjahren, die aber auch heute oft noch nicht behoben ist.

Weitere Gründe sieht das Institut im Zusammenbruch der Werte. „Viele der Wertungen und Überzeugungen, die vor einer Generation noch unbestritten gültig waren, haben für die heutige Jugend ihre Überzeugungskraft und Verbindlichkeit verloren. Standesehre, viele nationale und religiöse Überzeugungen und Sittenregeln erscheinen ihr als bloße Phrasen. Diese Normen sind auch für viele Erwachsene unverbindlich geworden. An Stelle fest formulierter Verhaltensregeln und Wertungen tritt in der heutigen Gesellschaft mehr und mehr die Hochschät-

zung der Anpassungsfähigkeit an jeweilige Situationen zur Erzielung maximalen Nutzens und Erfolges."

Endlich darf man noch die Vergnügungsindustrie, vor allem den Film dafür verantwortlich machen. „Wir fanden, daß Jugendliche selber unter ‚Halbstarken' eine Gruppe verstehen, die diese aus Filmen übernommenen Verhaltensweisen kultiviert. Und wir fanden weiter, daß gerade diese Gruppe weitgehend das Vorbild und die Avantgarde bildet für die übrigen Jugendlichen, die sich an Krawallen beteiligen."

Doch ist das Institut der Ansicht, daß all diese Gründe für die gesamte heutige Jugend gelten, und zwar nicht nur für die deutsche, wenn auch für sie einzelne Punkte in besonderem Maß zutreffen. Sie allein also können nach Ansicht der Mitarbeiter das Problem der „Halbstarken" nicht lösen. Diese Gründe machen den Jungen erst zum „potentiellen Halbstarken".

„Wenn es überhaupt einen ‚Wesenszug' gibt, der einen zum ‚Halbstarken' macht, so ist es unseres Erachtens die vielfältige und von Person zu Person auch weitgehend verschieden gefärbte Neigung, Möglichkeiten zum Untergehen in der Masse, zur Ekstase und auch zu unverbindlichem und unproduktivem Zusammensein mit Alters- und Geschlechtsgenossen zu suchen, vor allem aber die Tendenz, in solchen Situationen aus seinen gewohnten Rollen herauszufallen."

Man darf darum das Urteil des Instituts wohl darin zusammenfassen: „Wir sind der Ansicht, daß auch die Halbstarken-Krawalle in diesem Zusammenhang verstanden werden müssen als eine Reaktion auf die eingeengte Stellung der Jugendlichen in unserer Gesellschaft, als Ausdruck einer vagen und undifferenzierten Unzufriedenheit, die sich in der Masse zum offenen Protest gegen Autorität und Ordnung entwickeln kann."

Hier ist zweifellos die Wurzel des Problems: die heutige atomisierte, liberalistische Industriegesellschaft ist nicht jene echte Gemeinschaft, die der Mensch braucht, um als Mensch leben zu können. In diese schwärende Wunde des Westens stößt der Kommunismus und bietet sich als Heilmittel an. Aber er kann die Krankheit nur verschlimmern, da er die endgültige Vermassung des Menschen bedeutet und damit jegliche Ordnung auflöst. Es gibt nur ein Heilmittel: die Rückkehr zu jenen echten Gemeinschaften, die durch Gottes Ordnung bestehen, zu Familie, zum Staat und zur Kirche.

Neues Zwangsarbeiter-Gesetz in der UdSSR

Ehe man Beweise dafür bekam, ob und inwieweit die vom XX. Parteitag im Februar 1956 versprochene Auflösung der sowjetischen Zwangsarbeitslager überhaupt durchgeführt wurde, ist bereits ein neuer Gesetzentwurf erschienen, der neue Zwangsdeportationen vorsieht. Danach können „volljährige, arbeitsfähige Personen, die ein antisoziales Leben führen, sich böswillig einer gesellschaftlich nützlichen Arbeit entziehen" für 2 bis 5 Jahre zu Zwangsarbeiten verschickt werden. Die Verurteilung erfolgt nicht durch ein ordentliches Gericht – da ja keine Handlungen gegen das Strafgesetzbuch vorliegen dürfen – sondern durch eine Versammlung der Bewohner eines Hauses, eines Häuserblocks, Straßenviertels oder Dorfes usw., die von den entsprechenden Parteivertretern einberufen wird. Das Urteil kommt zustande, wenn die einfache Mehrheit der Bewohner anwesend ist und von diesen wieder die einfache Mehrheit in offener Abstimmung das Urteil fällt. Es muß vom Exekutivkomitee des Rayons- bzw. Stadtsowjets bestätigt werden. Danach ist das Urteil sofort zu vollstrecken. Also können 51% = 26% der Bewohner eines Hauses oder der Nachbarschaft auf Parteivorschlag einen Mitbewohner für 2 bis 5 Jahre nach Sibirien schicken, ohne Gerichtsverfahren, ohne Verteidigungsmöglichkeit für den Betroffenen, ohne Berufungsinstanz. Da es ganz in

den Händen der Partei liegt, dieses Urteil anzuregen und zu bestätigen, kommt das ganze Verfahren einer administrativen Verschickung gleich. Mit diesem Gesetz, das zur Wahrung demokratischen Scheins in den verschiedenen Unionsrepubliken in etwas verschiedenem Wortlaut veröffentlicht und pro forma zur Diskussion gestellt wurde, verfolgt Chruschtschow offensichtlich den Zweck, die Reihen seiner politischen Gegner einzuschüchtern und zugleich neue Arbeitskräfte für die klimatisch ungünstigen Zwangsarbeitsgebiete zu gewinnen. Das Gesetz betrifft ausdrücklich arbeitsrechtlich volljährige (ab 16 Jahren) Sowjetbürger, die zwar die Schule beendet haben, aber nicht an jenen Stellen arbeiten wollen, die im Interesse der Partei vordringlich besetzt werden müssen. Es betrifft auch Ehefrauen und Töchter mittlerer und höherer Funktionäre, die geldlich nicht auf Arbeit angewiesen sind und deren Hausarbeit nicht als „gesellschaftlich-nützlich" anerkannt wird, da alle Familienmitglieder anderswo (im Betrieb, Schule, Kindergarten und Kinderkrippe) verpflegt und betreut werden können. Ferner bedroht das Gesetz jene Kolchosbauern, die ihre Verpflichtungen im Kolchos nicht erfüllen, sondern sich mit den Erträgnissen ihrer kleinen Parzelle begnügen. Beide Gruppen sollen gezwungen werden, sich in der örtlichen Industrie bzw. Landwirtschaft zu betätigen und damit junge Arbeitskräfte für die „freiwillige" Verschikkung in die Neulandgebiete freizustellen.

Der zweite Abschnitt des Gesetzentwurfes richtet sich gegen arbeitsfähige Bettler und Landstreicher, die aber nicht von Bürgerversammlungen, sondern von ordentlichen Gerichten zu den gleichen Strafen verurteilt werden sollen. Schließlich werden auch Voll- und Halbinvaliden erfaßt, die sich der Unterbringung in Invalidenhäusern entziehen und von Handelsgeschäften oder vom Bettel leben. Sie sollen zwangsweise in Arbeitshäuser „geschlossenen Typs" überführt werden. Der Text des Gesetzentwurfes findet sich in den Zentralorganen fast aller einzelnen Sowjetrepubliken, jedoch nicht in „Prawda" und „Iswestija" *(Ostprobleme 1957, S. 803ff.)*. Nach verbürgten Nachrichten ist das Gesetz inzwischen bereits in Kraft getreten *(Der aktuelle Osten Nr. 30/57 v. 4. 10. 1957)*.

Die heutige Lage der Kirche in der Tschechoslowakei

Es sind einige Monate her, daß die Auflösung des Staatsamtes für religiöse Angelegenheiten in Prag bekanntgegeben wurde. Das war jene Behörde, die nach dem Vorbild der Sowjetunion in allen sogenannten Volksdemokratien gebildet worden war, um als Werkzeug des Staates unmittelbar in das kirchliche Leben einzugreifen und es den Zielen der atheistischen Staatslenker anzupassen. Das Dasein dieser Behörde war um so grotesker, als der Staat theoretisch die strenge Trennung von Kirche und Staat proklamierte.

Die Auflösung dieses Amtes schien zunächst anzudeuten, daß sich eine Wendung zum Besseren vollziehe. Indes wurde sehr bald klar, daß es sich um eine bloße Neuorganisation oder technische Umwandlung handelte. Das Amt hörte zwar auf, als eigene Behörde zu zeichnen, lebte aber als eine dem Unterrichtsministerium angegliederte Abteilung weiter. Sein Charakter blieb der alte, ebenso die Willkür der Eingriffe in das Leben der Kirche.

Die Staatsbürokratie fährt fort, die Kirche zu regieren, und überwacht sorgfältig Bischöfe und Ordinariate, Domkapitel und Pfarreien. So kann z. B. kein Pfarrer einem fremden Priester erlauben, in seiner Kirche die heilige Messe zu lesen, ohne daß die zuständige Regierungsstelle ihre Zustimmung erteilt. Wenn ein Ortspfarrer anläßlich des Patroziniums eine Aushilfe braucht, kann er sich nicht einfach an seinen Amtsbruder in der Nachbarpfarrei wenden, sondern muß vorher von der gleichen Staatsstelle dazu ermächtigt werden. Kein Bischof verfügt über die Freiheit, auch nur einen Vikar oder Kaplan zu versetzen. Die Bischofs-

konferenzen müssen im Staatsamt für Kultus abgehalten werden, wo ein Staatsbeamter den Sitzungen beiwohnt.

Während in manchen Gegenden Priestermangel herrscht, werden viele Geistliche gehindert, ihr Amt auszuüben, und gezwungen, in Fabriken zu arbeiten. Für die Mitglieder der zerstreut lebenden religiösen Genossenschaften gilt das gleiche Verbot. Oder aber es ist so, daß die Erlaubnisse an derartige Bedingungen geknüpft werden, daß sie für die meisten unannehmbar sind. Wer von den in der Zerstreuung lebenden Ordensleuten Verbindung mit seinem zuständigen Oberen sucht, begeht ein Verbrechen und muß mit einer Anklage und Bestrafung wegen Verschwörung und Verrat rechnen. So ist also im Gegensatz zu Polen für die Kirche in der Tschechoslowakei kein „Tauwetter" eingetreten. Eine gewisse Ausnahme machen die katholischen Schwestern. Nachdem sie jahrelang in Konzentrationslagern gefangengehalten wurden, dürfen sie nun in kleinen Gruppen in Altersheimen und Pflegeanstalten für Schwachsinnige Dienst tun. Dabei ist ihnen aber untersagt, mit den auch weiterhin internierten Oberinnen in Beziehung zu treten; auch werden sie ohne Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Genossenschaft zu den genannten Arbeitsgruppen vereinigt.

Im ganzen muß man also immer noch sagen, daß die gesamte tschechoslowakische Kirche heute noch im Zustand der Verbannung aus dem öffentlichen Leben ihr Dasein fristet. Sie ist verbannt ins Innere der Kirche, der Sakristei und einiger Asyle, und dabei überwacht von einem feinmaschigen Netz staatlicher Spione und feindseliger Funktionäre. *(L'Osservatore Romano vom 20. Sept. 1957, Nr. 218.)*

Geistige Krise des nordamerikanischen Katholizismus

Eine Reihe von Anzeichen weist darauf hin, daß die nordamerikanischen Katholiken sich beunruhigt fühlen, weil die geistige Bildung der Gläubigen und ihr Wirken für die Kultur des Landes zu gering sind. 150 Jahre lang, nach der Unabhängigkeitserklärung, hat sich die Kirche wenig um diese Frage gekümmert. Während ihre Organisationen, die Seelsorge, die Frömmigkeit der Gläubigen, die wirtschaftliche Grundlage ausgezeichnet sind und alle Bewunderung verdienen, fehlt der katholische Einfluß auf die öffentliche Meinung, der katholische Beitrag zur Lösung der großen nationalen Probleme und zur Gesamtkultur. Unter einer Bevölkerung von 160 Millionen bilden die Katholiken mit 34 Millionen ein Fünftel und sind die größte Religionsgemeinschaft. John Tracy Ellis, einer der bedeutendsten Kirchenhistoriker des Landes, formuliert das Mißverhältnis mit den Worten: „Eine kraftvolle, in voller Entwicklung stehende Kirche ohne spürbaren Einfluß auf das geistige Leben der Nation."

Die Ursache davon liegt in der Geschichte. Die Katholiken waren an der Gründung des Staates nicht beteiligt. Sie waren nur geduldet. „Die antikatholischen Vorurteile stellen eine der bemerkenswertesten Dauererscheinungen in der Geschichte der Vereinigten Staaten dar" (Arthur Schlesinger, Harvard-Universität). Dies bewirkte eine Minoritätengesinnung, die sich nach außen hin abschloß. Noch heute ist in 90 von 100 Fällen der katholische akademische Lehrer oder Schriftsteller nur unter den Katholiken bekannt.

Wichtig ist auch zu bedenken, daß im Land allgemein der Intellektuelle wenig geachtet ist. Präsident Woodrow Wilson erfuhr große Ablehnung vor allem, weil er ein Akademiker war. Für Adlai Stevenson war es bei den letzten Wahlen sehr hinderlich, daß er eine so gewählte Sprache sprach. Das erregte in vielen seiner Landsleute den Verdacht, er sei ein Mann, der denke und, was noch schlimmer war, der lese. Auch die Katholiken bilden darin keine Ausnahme. Die Kirche mit ihrer Überlieferung, ihrer geistigen Verbindung mit der Antike, dem Fortleben des humanistischen Geistes ist in Amerika keine Wirklichkeit. Die katholischen Kollegien und

Universitäten, in denen sozial ein sehr herzliches Einvernehmen herrscht, unterscheiden sich von den übrigen Bildungsanstalten des Landes fast nur durch die Tracht der Priester und Schwestern, die Kapellen, die in ihrem Bereich liegen, und die Pflichtvorlesungen über die Religion. Viele gewinnen heute die Überzeugung, daß der Verzicht auf die sogenannten klassischen Fächer, angefangen von den Alten Sprachen, ein gefährlicher, wenn nicht ärgerniserregender Fehler war.

Zwar haben seit der Oxfordbewegung weitschauende Männer, wie Orestes Brownson, Isaac Hecker, Bischof John Lancaster Spalding und andere auf diesen Mangel aufmerksam gemacht. Es begannen damals einige Zeitschriften wie Quarterly Review, Catholic World, American Catholic Quarterly Review zu erscheinen, aber ihr Einfluß auf die Katholiken war und blieb gering. Bei der Gründung der katholischen Universität 1889 mußte John Keane fast sämtliche Professoren aus dem Ausland holen, was der Kirche den Vorwurf der Fremdländerei eintrug. Mittlerweile haben die Katholiken eine große Zahl von Kollegien und Universitäten errichtet. Die katholischen Mittelschulen zählen 750000 (12,5 % des ganzen Landes), die Kollegien und Universitäten 310000 Schüler und Studenten. Aber bei der breiten Masse des katholischen Volkes fehlt es doch an Interesse. Es fehlt auch eine eigentliche Schicht von Gebildeten. Der Erzbischof von Boston, Richard Cushing, konnte noch neulich sagen: „Im ganzen Episkopat gibt es keinen einzigen Bischof, Erzbischof oder Kardinal, dessen Vater die Universität besucht hätte. Alle unsere Prälaten sind Arbeitersöhne."

Doch wird dies heute gesehen und erörtert. Das weist darauf hin, daß die wirtschaftlich gefestigte, religiös starke Kirche auch geistige Kräfte in sich wachsen spürt. Schon finden wir eine Reihe von wissenschaftlichen Werken, in denen das positive Material hervorragend geschickt gesammelt und geordnet wurde. *(Ecclesia, Madrid, 27. IV.; 1. 8. VI. 1957.)*

Atomenergie für friedliche Zwecke

Die Atomenergie kann auf vielerlei Weise für friedliche Zwecke verwandt werden: für die Heilkunde, als Ersatz für Öl und Kohlen, bei Fahrzeugen usw. Die meisten Verwendungsarten sind indes noch im Stadium der Versuche und können für den allgemeinen Gebrauch noch nicht in Frage kommen. Anders steht es mit den Atomkraftwerken, d. h. jenen Atombrennern, mittels deren man elektrischen Strom erzeugt. Wahrscheinlich wird durch sie innerhalb der nächsten 20 Jahre die gesamte Energiewirtschaft der Welt verändert werden. Man ist heute in der Lage, derart starke Atomreaktoren herzustellen, daß sie allmählich die Dampfelektrizitätswerke, d. h. die mit Kohle oder anderen Brennstoffen wie Nafta betriebenen Kraftwerke ersetzen können. Das ist für wasserarme und kohlearme Gegenden einfach umstürzend, aber auch dort, wo Kohle vorhanden ist, vielleicht volkswirtschaftlich bald nützlicher.

Der Betrieb mit Atomreaktoren erfordert nur wenig „Brennstoff" und erzeugt ungeheure Energiemengen. Die Fachleute der Euratom weisen darauf hin, daß 7 Tonnen Uran 235 oder aber 2500 t Natururan die gleiche Strommenge erzeugen können wie 20000000 t Kohlen. Und diese Leistung dürfte sich binnen kurzem noch erhöhen; denn es sollen neue Arten von Reaktoren eingeführt werden, die mit einer Tonne Natururan so viel leisten wie eine Million t Kohlen.

Bleibt noch die Frage der wirtschaftlichen Rentabilität dieser Atombrenner. Dem hohen Energieertrag des Brennstoffes Uran steht auf der Passivseite entgegen, daß die Kosten der Anlagen für ein Atomkraftwerk viel höher sind als jene, die für ein Kraftwerk alten Stils eingesetzt werden müssen. Aber 1. ist das nur vorläufig, und 2. wiegt dieser Nachteil die Vorteile bei weitem nicht auf. Nach englischen Rechnungen kostet ein Atomkraftwerk heute noch etwa das Doppelte

eines Dampfbetriebs, aber die Durchschnittskosten der erzeugten Kraft seien deswegen doch nicht viel höher als bei den gewöhnlichen Werken und dürften bald geringer sein.

Aus diesem Grund kann heute schon die Atomenergie in aussichtsreichen Wettbewerb mit anderen Energiequellen treten. England und die Euratomländer stehen bald an jener Grenze, wo keine zusätzliche Wasserkraft mehr zur Erzeugung elektrischen Stromes zur Verfügung steht, während die Nachfrage jährlich steigt. Die Kohle aber, dieser so viel begehrte und kostbare Rohstoff, wird immer teurer. So drängen die wirtschaftlichen Verhältnisse von selbst dazu, mit Atomenergie zu arbeiten.

Der englische Wirtschaftsplan sieht vor, daß zwischen 1965 und 1970 Atomkraftwerke gebaut werden, die eine Kapazität von 5 oder 6 Mil kw haben. Von 1963 ab werden keine mit Kohle gespeisten Dampfelektrizitätswerke mehr gebaut werden. Von 1965 ab können jedes Jahr 4–5 Atomkraftwerke in Betrieb genommen werden, ebensoviele, als notwendig sind, um der jährlichen Steigerung an Energiebedarf zu begegnen. Dieses Bauprogramm wird es der britischen Wirtschaft gestatten, jährlich 60–70 Mil t Kohle für andere Zwecke zu sparen. *(Vgl. Aggiornamenti sociali, August/Sept. 1957, Heft 8/9, S. 457 ff.)*

Eindämmungspolitik

In einer ausgezeichneten Schrift behandelt Jürgen Reiss die sogenannte „Eindämmungspolitik" (containment), die auf ein Gutachten George Kennans zurückgeht (George Kennans Politik der Eindämmung, Berlin-Dahlem 1957, Colloquium Verlag. DM 11,–). George Kennan war von 1933–39 und wieder von 1945–46 an der amerikanischen Botschaft in Moskau, die er dann von Mai bis September 1952 selbst leitete, bis die Russen seine Abberufung durchsetzten. Diese Politik wurde zum erstenmal in einem unter dem Pseudonym „X" gezeichneten Artikel Kennans in den *Foreign Affairs* (New York, Juli 1947) vorgeschlagen.

Nach Reiss läßt sie sich in sechs Thesen zusammenfassen.

„1. Der Sowjetkommunismus ist aggressiv und expansiv; es gibt für ihn keine wirkliche Gemeinschaft mit den kapitalistischen Staaten; sein Endziel ist die Weltherrschaft.

2. Die Sowjetunion verfolgt ihr Ziel mit äußerster Hartnäckigkeit, jedoch nicht nach zeitlich festgelegtem Plan; ihre Mittel sind überwiegend politisch, nicht militärisch; ihre Taktik ist es, unter Vermeidung größerer Risiken die schwachen Stellen der kapitalistischen Welt auszunutzen.

3. Das Sowjetsystem ist materiell und ideologisch nicht so stark, wie der Westen annimmt, seine Macht ist nicht unabänderlich.

4. Weder Krieg noch andere Einflüsse von außen können das Sowjetsystem entscheidend verändern.

5. Wenn man der Sowjetmacht überall mit Festigkeit, Geschlossenheit und Selbstvertrauen begegnet und sie mit Hilfe wirtschaftlicher und militärischer Stärke an jeder weiteren Expansion hindert, gerät ihr ideologisches Gebäude ernstlich ins Wanken. Wenn die nichtkommunistische Welt dazu das Beispiel von Einigkeit und sozialem Fortschritt liefert, besteht Hoffnung auf Einsicht oder allmählichen Abbau der Sowjetmacht.

6. Wirklicher Friede herrscht, wenn der Totalitarismus in der Sowjetunion endet. Die sonstige innere Struktur Rußlands spielt dann keine Rolle."

Diese Thesen, deren Sinn und Bedeutung Reiss dann eingehend an Hand der verschiedenen Äußerungen Kennans in Artikeln und Vorträgen erläutert und die einen nüchternen Sinn für Realitäten verraten, scheinen jedoch in einem gewissen

Widerspruch zu den jüngsten Äußerungen Kennans zu stehen, die praktisch auf eine Neutralisierung Deutschlands hinauslaufen.

In seiner „Fibel des Weltkommunismus" (München 1957, Isar-Verlag. DM 5,40) spricht Massimo Salvadori von einem „New Look" Rußlands (131) und er meint damit das neue Gehabe der bolschewistischen Führer, das aber nichts anderes bezwecke als den Westen zu täuschen. Der Bolschewismus bleibt der gleiche, der er war: ein totalitäres System, das nur darauf ausgeht, den Menschen um einer Ideologie willen zu vergewaltigen.

In diesem Sinn und von dieser Erkenntnis aus schreibt Salvador de Madariaga in der *Zürcher Zeitung* vom 10. Dezember 1957: „Die wahrhaft realistische Haltung ist diejenige, welche die Tatsachen erkennt und im Auge behält: wir werden so lange in der Sackgasse verharren müssen, als in Moskau die Kommunistische Partei regiert. Jede Politik des Westens, die nicht darauf aus ist, die Kommunistische Partei allmählich aus ihren Vorposten in Europa und schließlich auch aus Moskau zu vertreiben, ist schon im voraus zum Scheitern bestimmt. Erst wenn dies klar erkannt worden ist, wird der Westen in der Lage sein, seine Verteidigung gegen die heimtückische Gefahr, die ihn bedroht, einheitlich in Breite und Tiefe zu organisieren."

UMSCHAU

Das neue „Lexikon für Theologie und Kirche

„Die Katholiken haben zur Zeit kein theologisch-kirchliches Nachschlagewerk, das dem heutigen Stand der Wissenschaft und Forschung, den gegenwärtigen Verhältnissen und Tatsachen in allem entspräche." Dieser Satz, vor knapp 30 Jahren im Vorwort der ersten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" geschrieben, gilt heute, wenigstens für den deutschen Sprachraum, in verstärktem Maße. Jedermann weiß, wie sehr sich die geistige Struktur der Zeit gewandelt hat. Neue Probleme sind aufgetaucht, neue Fragen wach geworden. Die theologische Wissenschaft ist dank einer immer stärkeren Auffächerung in enge Fachgebiete zu einer Fülle neuer Erkenntnisse fortgeschritten, die aber dringend einer ordnenden und auswählenden Hand bedürfen, sollen sie überhaupt den Weg in die Theologie und Verkündigung finden.

Diese Aufgabe will die zweite Auflage des bewährten Lexikons erfüllen, dessen erster Band soeben erschienen ist.[1] Neun weitere sollen in etwa halbjährigen Abständen folgen. Trotz gleicher Bandzahl wird sich der Umfang erheblich erweitern. Den 992 Spalten des bisherigen ersten Bandes (A – Bartholomäus) stehen nun 1272 gegenüber. Sämtliche Artikel wurden von neuen Mitarbeitern neu geschrieben. Dennoch haben sich Struktur und Anlage des Werkes nicht geändert: Es behandelt sämtliche Fächer der Theologie und des kirchlichen Lebens, im Gegensatz zu den großen französischen Nachschlagewerken, die sich auf eine bestimmte Disziplin beschränken. Es teilt die Ma-

[1] Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Eugen Seiterich, Freiburg, hrsg. v. Josef Höfer, Rom und Karl Rahner, Innsbruck. Erster Band: A—Baronius. (48* Seiten und 1272 Sp.) Freiburg 1957, Herder. Subskriptionspreis Ln. DM 69,—.

terie in eine große Zahl von Einzelartikeln, die auch über sekundäre Einzelfragen eine schnelle Auskunft gestatten, während sich beispielsweise das gleichzeitig erscheinende evangelische Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" auf größere Themen und zusammenhängendere Darstellung konzentriert, einzelne Fragen jedoch nur auf dem Weg über das Register am Schluß des letzten Bandes beantwortet. Schließlich stehen wiederum eine Reihe von Fachberatern den Herausgebern für die Aufstellung der Nomenklatur, die Auswahl der Mitarbeiter und die fachliche Überprüfung der Beiträge zur Seite. Das Protektorat übernahm der Herausgeber der ersten Auflage, Erzbischof Dr. Michael Buchberger, dessen Name dafür bürgt, daß auch im neuen Werk das bewährte Alte seinen rechten Platz erhält, zusammen mit dem Erzbischof von Freiburg, Dr. Eugen Seiterich.

Ein Vergleich mit der ersten Auflage zeigt deutlich, wie sich Altes mit Neuem verbindet. Nicht geändert hat sich die Struktur jener Artikel, die erste Informationen bieten. Ihr Umfang entspricht in etwa ihrem sachlichen Gehalt, eher zu kurz als zu lang, meist etwas knapper als in der ersten Auflage. Sie enthalten jedoch alles Wesentliche und geben hinreichende Auskunft. Ausgewählte, sorgfältig gearbeitete Literaturangaben weisen den Weg zur wissenschaftlichen Weiterarbeit. Die Zahl dieser Artikel hat sich, obschon einige wenige (wie z. B. „Aufwertung") entfielen, stark vermehrt. Schon ein Blick auf diese neuen Stichworte (z. B. Abendmesse, Akademien, Alter der Menschheit, Arbeiterpriester, Arbeitnehmer, Arbeitslosigkeit, Arzt und Seelsorger, Automation) zeigt, wie das neue Lexikon der gewandelten Zeitsituation Rechnung zu tragen bemüht ist.

Neue Wege geht die Neuauflage in den systematischen Artikeln über die zentralen Fragen aus Dogma, Bibeltheologie, Moral und Fundamentaltheologie. Die Herausgeber der ersten Auflage hatten sich mit einem knappen Aufweis der damals allgemein üblichen Lehre und ihren Grundlagen in Schrift und Tradition begnügt, ohne stärkeres Bemühen um spekulative Erhellung und bibeltheologische Begründung. Die zweite Auflage betont diese zentralen Fächer in einem wesentlich stärkeren Maße. Sie greift damit eine gute Tradition des alten „Wetzer und Welte" wieder auf, der seiner ausführlichen systematischen Artikel wegen immer noch geschätzt und benutzt wird.

Da man heute mit einer ganz neuen Intensität die bibeltheologischen und systematischen Zusammenhänge des Dogmas sucht und sich nicht mehr mit einer nur positiven Zusammenstellung der Gegebenheiten zufrieden gibt, kommt diese Seite des Lexikons einem echten Bedürfnis der Zeit entgegen. Es ist dogmatischer, theologischer, biblischer geworden. Es müht sich, die Heilige Schrift in den Mittelpunkt zu rücken und wahre biblische Theologie zu treiben. Darum bieten diese Artikel nicht nur erste Information, sondern tiefer führende Belehrung. Sie geben alle sachlichen Auskünfte, sie unterrichten auch – oft differenzierter als die Vorgänger – genau und sorgfältig über die Geschichte der Begriffe und des Dogmas in Tradition und kirchlichem Lehramt, in Theologie und Verkündigung. Aber sie geben gedeutete Geschichte. Sie suchen die verborgenen Wurzeln der Entwicklung, ihre heimlichen Tendenzen und Triebkräfte, die, ihrer Zeit meist unbewußt, erst dem rückwärtsschauenden Blick späterer Epochen sichtbar werden.

Diese neue Tendenz zu bibeltheologischer Begründung und spekulativ-systematischer Erhellung zeigt sich in der Erweiterung schon vorhandener und der Aufnahme neuer Artikel. Daher die wesentliche Vergrößerung des Umfangs! So sind beispielsweise die Artikel: Letztes Abendmahl, Abraham, Abstammungslehre, Adam, Äon, Apostel, Arbeit, Askese, Atheismus auf ein vielfaches ihres bisherigen Umfangs gewachsen. Der Artikel „Barock", der bisher

nur Barockkunst und Barockkultur behandelte, informiert jetzt über Kirchengeschichte, Theologiegeschichte, Kunst und Musik des Barock. „Barmherzigkeit", früher ein kurzer Abschnitt von 20 Zeilen, erstreckt sich jetzt als „Barmherzigkeit Gottes" und „Barmherzigkeit der Menschen" über 4 Spalten. Zu den neu aufgenommenen Stichworten gehören unter anderen: Abendland, Abschiedsreden Jesu, Absolutheitsanspruch des Christentums, religiöser Akt, Altes Testament als heilsgeschichtliche Periode, Amt, Amt und Charisma, Analogia entis, Analogia fidei, Anamnese, Andachtsbeichte, Andersgläubige, Anfang, Angesicht (biblisch), Angst, Anima naturaliter christiana, Ätiologie, Auferstehungsleib, Aufnahme Mariens in den Himmel.

Dem aufmerksamen Leser fällt eine neuartige Gruppe von Stichworten auf, die von den Herausgebern gedacht sind „als wissenschaftstheoretische Reflexion auf Wesen und Geschichte der Wissenschaft oder des theologischen Traktats, der mit diesem Namen bezeichnet ist, nicht also direkt auf die Sache selbst, die in einem solchen Traktat behandelt wird" (Sp. 618). So treten neben die Stichworte Engel, Mensch und Askese die Begriffe „Angelologie", „Anthropologie" und „Aszetik". Da offenbar die Zeit für eine große systematische Theologie noch nicht gekommen ist, zeigen solche Artikel einen Weg, wie diese Dogmatik in den behandelten Sachgebieten aufzubauen, welche Fragen zu berücksichtigen, welche Probleme zu lösen und in welcher Richtung diese Lösung zu suchen sei.

Selbstverständlich informieren alle diese systematischen Artikel an erster Stelle sorgfältig und genau über die derzeit in der Kirche allgemein angenommene Lehre, die doctrina communis. Das Lexikon ist in wahrem Sinn ein „Kirchen"lexikon, getragen vom Geist einer tiefen Treue zur Kirche und ihrer Lehre. Es gibt ungeklärten Sondermeinungen und modischen Strömungen keinen Raum. Die Herausgeber ließen hier ein kritisches Auge walten, besorgt darum, nicht nur das verpflichtende und absolut gültige Glaubensgut vorzutragen, sondern auch den gesamten Rahmen darzustellen, in dem heute dieses Glaubensgut verkündigt und gelebt wird.

Indessen sind die Herausgeber auch davon überzeugt, daß wahre Treue zur Kirche und ihrer Lehre nicht verwechselt werden darf mit mechanischer Weitergabe und aktenmäßiger Buchung toter Formeln. Sie wußten, daß der ewig gleiche Glaube eine lebendige Dynamik in sich trägt, die sich stets neu entfalten und jeder Zeit Antwort auf *ihre* Fragen geben will. Darum weicht das Lexikon neuen Fragen und schwierigen Problemen nicht aus. Es läßt keine falsche Vorsicht walten, sondern wirbt um Verständnis für neue Lösungen. Es bietet nicht nur ein Inventar des bis jetzt Vorhandenen, zeigt vielmehr auch neue Wege, die in noch unbegangenes Gelände führen, bahnt Richtungen an, in denen sich ganz neue Perspektiven eröffnen. So sind, neben vielen anderen, die Artikel über Ablaß, Anfang, Angelologie, Anthropologie (theologisch), Ätiologie und Auferstehung Christi (biblisch) wahre Kabinettstücke der Kunst, auf knappem Raum lebendige und schöpferische Theologie zu treiben.

In dieser Betonung der bibeltheologischen und spekulativ-systematischen Seite liegt Stärke und Eigenart des neuen Lexikons. Es bewahrt das Erbe der Vergangenheit im Blick auf die Zukunft. Darum wird es nicht nur der theologischen Wissenschaft, sondern auch der seelsorglichen Verkündigung dienen, vielleicht mehr als eine große, zusammenhängende Dogmatik, die zu lesen heute nur noch wenige Zeit und Kraft besitzen. Gewiß ersparen die einzelnen Artikel nicht die eigene Mitarbeit. Sie sind in jener redlichen Sachlichkeit geschrieben, die dem Gewicht der behandelten Sache entspricht. Die Übersetzung in den Alltag, in Katechese, Predigt und Vortrag muß der Benutzer selber leisten. Da aber gerade in dieser nüchternen Wissenschaftlichkeit einer vom Wort der Schrift geleiteten Theologie die Sache selber zu Wort kommt,

die nichts anderes ist als das lebendige und Leben schaffende Wort Gottes, darum dient das Lexikon in einer ganz neuen Weise der Botschaft Jesu Christi und ihrer Verkündigung.

Selbstverständlich sind die einzelnen Beiträge nicht von gleichem Wert. Ein Werk, an dem eine solche Vielzahl von Mitarbeitern beteiligt ist (allein die Mitarbeiterliste des ersten Bandes weist über 700 Namen auf), wird neben Höhepunkten auch Stellen aufweisen, die Wünsche offenlassen. Daß diese schwachen Stellen auf ein Mindestmaß beschränkt sind, ist allein schon eine staunenswerte Leistung der Herausgeber und ihrer Fachberater. Noch mehr zwingt zur Bewunderung, daß trotz der verschiedenartigen Herkunft der Mitarbeiter, die allen theologischen Schulen und Richtungen angehören, ein Werk aus einem Guß entstanden ist. Man spürt eine große Konzeption, die hinter allem steht, eine einheitliche Linie, die sich von der ersten bis zur letzten Seite erstreckt. Alle Beiträge sind von einem Geist getragen, der dynamische Weite und nie ruhendes Forschen nach der Wahrheit mit lauterer Treue zum Worte Gottes verbindet. Das neue „Lexikon für Theologie und Kirche" trägt unverkennbar die Züge einer meisterlichen Handschrift. Es wäre indessen nicht zustandegekommen ohne die selbstlose Mitarbeit der gesamten deutschen theologischen Wissenschaft. Sie hat sich hier zu einer Gemeinschaftsarbeit zusammengefunden, die hohe Anerkennung fordert. Wolfgang Seibel SJ

Fischer von Erlach und Le Corbusier

Das Werk zweier Architekten

Das Werk eines Architekten kann man nicht ausstellen. Fest in den Boden gebaut, bleiben Architekturen unbeweglich. Doch hat man immer wieder versucht, sich auch Bauwerke durch eine Schau zu vergegenwärtigen. Dabei muß man zunächst auf Originale weithin verzichten und mit Hilfsmitteln das Wesen dieser Kunstwerke wiedergeben. Zwei Ausstellungen, die vor einiger Zeit in München stattfanden, zeigen, wie schwierig solche Unternehmen sind: Die Jubiläumsschau des Johann Bernhard Fischer von Erlach (1656–1723) und die Werkschau des Charles Edouard Jeanneret – genannt Le Corbusier – (geb. am 6. Okt. 1887 in der Schweiz). Der erste Künstler repräsentiert die barocke Architektur, der zweite vertritt die moderne Baukunst. Beide Ausstellungen benützen zunächst ihnen gemeinsame Möglichkeiten: Überdimensionale Lichtbilder, Skizzen, Modelle und Originalwerke der bekannten Arten beweglicher Kunst: Bildhauerei, Malerei und Kunsthandwerk. Beide besitzen jedoch darüber hinaus noch eigene Mittel, das Werk zu vergegenwärtigen: Für Fischer von Erlach bauten die Österreicher beleuchtete Kästen, in denen die perspektivischen Architekturentwürfe gestaffelt in verschiedene Ebenen Tiefenraum vortäuschen. Für Le Corbusier geben Modelle aus Eisen und Glas und eine automatische Farbdiasprojektion Wesen und Werk. Dabei treffen die Aussteller des Barockmeisters in charakteristischer Weise das „Anblickhafte" und Theaterartige der Bauten, während der Aufbau der Werke des Modernen in Bildern und Modellen von Stahlskeletten und Eisenbeton und Glas das Gerüsthafte sichtbar macht. Prospekte sehen wir bei Fischer von Erlach, Strukturen bei Le Corbusier.

J. B. Fischer von Erlach kam früh aus seiner Heimatstadt Graz nach Rom, wo er bei Bernini, dem großen Erbauer der Kolonnaden von St. Peter, gelernt hat. Er fand Zugang zu den Kreisen der schwedischen Königin Christine, der geistreichen Tochter Gustav Adolfs. In diesen Kreisen begegnete er dem Archäologen und Kunsttheoretiker Abate Bellori und dem Polyhistor Athanasius Kircher SJ. Das Historische und Klassische wurden dort ebenso gepflegt wie das Europäisch-Fürstliche. So umfassend gebildet, konnte der junge Künstler bei seiner Rückkehr nach Österreich rasch eine Stelle im Dienst des Fürsten von

Liechtenstein antreten, ja wir treffen ihn sogar sehr bald am Hofe, wo er 1689 Lehrer des elfjährigen Kronprinzen Joseph – des damaligen Königs von Ungarn – wird.

Die Fülle seiner Werke, Schlösser und Kirchen, Triumphpforten und Festdekorationen, Gartenhäuser und Lustgebäude kann hier nicht aufgezählt werden. Nur seine monumentale Bilderkunstgeschichte – „Entwurf einer Historischen Architektur" – soll zunächst genannt werden, weil in ihr der Geist der Summe und der Revue, der Zusammenfassung aller Baugedanken lebendig ist, der das Werk Fischers charakterisiert.

Diesen Charakter trägt vor allem der erste Entwurf für das Schloß Schönbrunn, den der Künstler bald nach der Krönung seines Schülers Joseph zum römisch-deutschen König verfertigt. In diesem Projekt eines „Überversailles" hat die Idee des Kaisertums unübertroffenen Ausdruck gefunden. Der ausgeführte Bau stellt gleichsam nur ein Fragment des gewaltigen Urplans vor unsere Augen.

Das sakrale Gegenstück zu dieser Profanarchitektur bildet die Karlskirche in Wien. (1716–1737 von seinem Sohn Joseph Emanuel vollendet.) Der Tempel von Jerusalem und die Hagia Sophia haben hier ebenso zum Vorbild gedient wie die Gedanken eines neuen Roms Anregung boten. Der antike Tempelportikus vereinigt sich mit Oval- und Kuppelbau, und zu den Turmpavillons gesellen sich die Riesensäulen. So durchdringen im Formalen einander Raum und Fläche, Plastik und Architektur, und im Gedanklichen verschmelzen Vergangenheit und Gegenwart, Imperium und Sacerdotium zur Einheit. Die Heerschau abendländischer Geistigkeit, die auch dieser Bau darstellt, kann man jedoch nicht mit ungemischter Freude betrachten; denn dieser große Architekt war zwar der Baumeister des Kaisers und arbeitete sogar für den König von Preußen, aber man findet unter seinen Bauten kein Haus für Bürger und Bauern. Das Volk, das sich während der zweiten Hälfte dieses 18. Jahrhunderts in der französischen Revolution seiner Macht bewußt wurde, fand keine Beachtung durch den Künstler. Noch einmal werden die großen Programme gestaltet und die überkommenen künstlerischen Möglichkeiten von einer überdimensionalen Phantasie in den Dienst genommen, aber man hat den Eindruck, daß Gedanke und Wille stärker waren als der Seelebereich. Das Intime fehlt. Manches wirkt bei aller Anerkennung barocker Klassik auf uns Moderne zusammengestellt wie Spätkunst. Jedoch werden die unerschöpflichen Vorräte seiner Historischen Architektur zu einer letzten großen Revue, zu einem Novum Theatrum Mundi vereinigt.

Hans Sedlmayr, der im Herold-Verlag das mit dem österreichischen Staatspreis ausgezeichnete, führende Werk über Fischer von Erlach veröffentlicht hat, schreibt: „Der geometrisch-technische Geist des ‚neuen Bauens', das seit 1910 Revolution gemacht und den ganzen Planeten erobert hat, ist von Fischers Auffassung der Architektur weltenweit entfernt" (68).[1] Dieser geometrisch-technische Geist aber kennzeichnet das Werk Le Corbusiers. Die Gegenwelt zu Fischer von Erlach wird in ihm offenbar: Fischer baut für Kaiser und Adel, Le Corbusier für das Kollektiv. Fischer entwirft perspektivische Visionen, Le Corbusier konstruiert Linien und Gerüste in Stahl und Beton. Fischer charakterisiert das Oval – die

[1] *Hans Sedlmayr*, Johann Bernhard Fischer von Erlach (348 Seiten und 336 Abb.) Wien 1956. Ln. DM 65,80. In diesem stattlichen Band haben uns Verfasser und Verlag die umfassendste Monographie über den großen Künstler des 18. Jahrhunderts geschenkt. Sedlmayr verbindet mit wissenschaftlicher Akribie eine tiefe Einfühlungsgabe und Darstellungskraft. Werk und Leben des Architekten treten plastisch hervor. Noch einmal ersteht eine geistige Welt, in der die Führung Österreichs ebenso sichtbar wird wie das europäische Genie Fischers von Erlach. Das glänzend ausgestattete Buch verpflichtet uns Verfasser und Verlag gegenüber zu besonderem Dank, denn es gehört zu den bleibenden Werken der Kunstwissenschaft.

Form mit den zwei Brennpunkten –, Le Corbusier wiederholt unaufhörlich die viereckige Form. Fischer denkt europäisch: Rom und die Kunst von Paris haben auf ihn eingewirkt, England hat er besucht. Für den König von Preußen hat er gearbeitet, und in Österreich stehen seine Bauten. Le Corbusier ist international: Wohneinheiten für Marseille und Berlin, Pläne für ein UNO-Gebäude in New York, Bau einer Kapitale des Punjab in Indien, städtebauliche Pläne für Algier, Regierungsgebäude in Rio de Janeiro und ein Kunstmuseum für Tokio. Der Barockarchitekt müht sich in der Karlskirche in Wien eine Summe der Sakralarchitektur zu erstellen, der Moderne bringt in Ronchamp die so sehr umstrittenen Elemente des Sakralbaus.

Fischer von Erlach zeigte man im Prinz Carl-Palais in München auf gedrängtem Raum, Le Corbusier schräg gegenüber im Haus der Kunst. Welche Nachbarschaft und welche Entfernung! Fischer hat in seiner Historischen Architektur alle Epochen der Vergangenheit aufgerufen, ihm zu helfen, Le Corbusier legt den Modulor seinen Werken zugrunde – eine von ihm gefundene Proportion, die an den Maßen des Menschen orientiert ist. Allerdings besitzt dieser Mensch eine Hand wie einen Schraubenschlüssel. Er ist Roboter und Konstruktion. Sein Herz ist nicht zu spüren, aber viele Zahlen stehen neben seinem Bild. „Eine Skala von Proportionen, wodurch das Schlechte erschwert und das Gute erleichtert wird", sagt Einstein von diesem Modulor. So müht sich Le Corbusier sicher um Wohnung und Stadt, um eine Neuordnung der Welt des Menschen, aber diese Bemühungen lassen noch viele Fragen offen und verlangen manche Korrektur.

Wir träumen von der Welt Fischers von Erlach, wo die Kaleschen an Freitreppen vorfahren, Kaiser durch Triumphpforten ziehen und Engel aus barocken Deckengemälden herabschweben. Leben aber müssen wir in den Parksiedlungen (=modernes Wohnviertel in München), wo Hochhäuser ragen und Grünflächen uns mit Sauerstoff versorgen, wo Aufzüge funktionieren sollten und Dampfheizungen. Wir werden die barocke Welt nicht mehr zurückrufen können; aber man wünschte sich, daß die unzerstörbaren Elemente abendländischen Geistes, die im Werke Fischers von Erlach lebendig sind, mehr Raum in der technischen Welt Le Corbusiers erhielten. Denn nicht die geschichtlich gewordene Form gilt es zu überliefern, sondern ihren Geist. Zu einer solchen geistigen Durchdringung von Vergangenheit und Zukunft aber helfen beide Ausstellungen in hervorragender Weise.

Herbert Schade SJ

Literatur und Literaturwissenschaft

Man hat von den verschiedenen Epochen der nachchristlichen Geistesgeschichte öfters gesagt, daß jede neue Stufe begleitet sei von oder sogar beginne mit einer neuen und tieferen Würdigung der Antike. Das ist auch in der Gegenwart der Fall. Das Verlangen nach neuer Kunst und neuer Dichtung geht zusammen mit neuen, tiefgründigen Arbeiten über die Dichtwerke. So gewinnt z. B. W. Stadler aus der Betrachtung des Aufbaus der vergilischen Aeneis eine sehr ansprechende Deutung des großen römischen Epos, die es zwischen Homer und Dante stellt [Vergils Aeneis. Eine poetische Betrachtung *(104 S.) Einsiedeln 1942, Benziger]*. — Viel wichtiger ist die vor allem den inneren Gehalt ins

Auge fassende, große Geschichte der griechischen Tragödie von Max Pohlenz [Die griechische Tragödie *(501 S.)* mit Erläuterungsband *(203 S.) Göttingen 1954, Vandenhoek & Ruprecht, DM 56,—]*. Nachdem er verfehlte, allzusehr aus der Gegenwart gesehene Deutungen (z. B. Nebel, Weinstock) zurückgewiesen hat, behandelt er, vielleicht allzu harmonisierend, die Voraussetzungen der Tragödie. Das Tragische entsteht aus dem Konflikt zwischen dem durch die Götter verkörperten Sinn der Welt und der menschlichen Selbstbehauptung. Die Griechen kennen kein Schicksalsdrama. Erst in der entgötterten Welt des Euripides gewinnt die Tyche größere Bedeutung. Dann verfolgt P. den Gang der Tragödie von dem frommen und der Polis eingegliederten Äschylos über Sophokles zu Euripides, der den besonders durch die Naturwissenschaften geförderten Individualisierungsprozeß zu Ende führt, die tragischen Voraussetzungen in das Innere des Menschen verlegt und dem hellen Licht des früheren Logos das Irrationale des Triebes beim Einzelnen und der Masse hinzufügt. Zugleich beschreibt P., wie die allgemeine geschichtliche Entwicklung den Gehalt der Tragödie beeinflußt und diese wiederum die geistige Veränderung Griechenlands fördert. Das Buch schließt mit einer dichten Darstellung der theoretischen Erörterungen über die Tragödie, insbesondere durch Plato und Aristoteles, indem es zugleich angibt, was sie zu ihrer Anschauung führte. Vor allem der Lehrer wird aus der Lektüre lernen, welche Werke die besten Leitbilder für die Jugend der Gegenwart bieten.

Im Weiterwirken der Antike entwickelt sich auch eine christliche Literatur in lateinischer Sprache, in der alte und neue Formen den ganzen, im Christentum erhobenen menschlichen Gehalt bergen. Ein Beispiel dafür sind die von Franz Wellner herausgegebenen und übersetzten Sequenzen des Adam von Sankt Viktor († 1192). Die Einleitung enthält eine Geschichte der berühmten Abtei, des Lebens des Dichters und der liturgischen Poesie, der Psalmen, Hymnen und Sequenzen. Anhänge untersuchen den Sequenzenstil und die Singweisen und lösen textkritische Fragen. Die Tiefe der Frömmigkeit und die Schönheit der Form machen Adam zu einem großen lateinischen Dichter des frühen Mittelalters [Adam von Sankt Viktor. Sämtliche Sequenzen. Lateinisch und deutsch *(390 S.) München 1955, Kösel, DM 19,80]*.

Am Ausgang des Mittelalters steht Meister Eckehart, dessen ausgewählte Predigten und Traktate Josef Quint neu herausgegeben und, unter Benutzung seiner Vorgänger, übersetzt hat. Die Kenntnis der Gedankenwelt des Meisters und der mittelhochdeutschen Sprache schaffen ein Werk, das auch in Zukunft kaum übertroffen werden wird und den besinnlichen Leser noch nach 600 Jahren zu einem andächtigen Hörer des Lesemeisters macht. Gleich wertvoll ist die Einleitung, die Eckehart in die Geschichte der Mystik einordnet, sein Leben erzählt und in unvergleichlich knapper Genauigkeit und Sicherheit die Mitte seiner Gedankenwelt und ihre Ausstrahlungen darstellt. Eckehart erscheint hier als homo in contemplatione activus, der darin auch das Wesen der Vollkommenheit sieht [Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate *(547 Seiten) München 1955, C. Hanser, DM 25,—]*. — Eine zweite Auswahl der Schriften Eckeharts erscheint bei S. Fischer. Sie ist herausgegeben von Friedrich Heer, der in der Einleitung seine beneidenswerte, aber immer extremer werdende und immer bedenkenloser Parallelen findende Darstellungskraft spielen läßt. Sachlich ist sie weithin von Quints Einleitung zu seiner Übersetzung abhängig und ihm, wie der Vergleich ergibt, in der Wortgebung wie in Gehalt weit über die angegebenen Zitate hinaus verpflichtet. Er übersieht leider fast ganz, daß Eckehart die Bewährung des Christentums in der Nächstenliebe forderte. Die dargebotenen, im ganzen gut ausgewählten Texte werden nach früheren Übersetzungen gegeben, verbleiben also auf einer Vorstufe, vermutlich weil sich der Verlag der eben herausgekommenen Arbeit Quints weigerte, seinen Text freizugeben. Nebenbei: die Gelehrten sollten sich auf dieselbe Schreibweise des Namens „Eckehart" einigen [Meister Eckhart. Predigten und Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Heer *(224 S.) Frankfurt 1956, Fischer Bücherei, DM 1,90]*. — Als Ergebnis eines langen, um die mittel-

hochdeutsche Dichtung bemühten Philologenlebens gibt Friedrich Panzer ein Buch über das Nibelungenlied, die Geschichte des Forschens, die Überlieferung, Aufbau, Form, Sprache, Quellen, Zeit und Ort der Entstehung heraus. Es ist eine gewissenhafte und fleißige Arbeit, die unsere heutige Kenntnis gültig zusammenfaßt. Freilich ist sie fast ausschließlich den Materialien gewidmet, während der Gehalt fast nur in Randbemerkungen zu seinem Recht kommt [Das Nibelungenlied. Entstehung und Gestalt *(496 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer, DM 24,—]*. — Mit Freude kann man auch eine neue Nachdichtung des Nibelungenliedes anzeigen, die sich bemüht, den alten Geist in einer uns gemäßen Form nahezubringen [Das Nibelungenlied. Nach dem Urtext erneuert von Hermann Stodte *(308 S.) Stuttgart 1956, W. Kohlhammer, DM 12,50]*. — Wertvoll ist das von Eduard Krieg zum erstenmal vollständig herausgegebene und besonders seine musikalische Gestalt behandelnde Osterspiel von Tours [Das lateinische Osterspiel von Tours (1315) *Würzburg 1956, Konrad Triltsch, DM 12,—]*. — Georg Misch behandelt im zweiten Band seiner Geschichte der Autobiographie das frühe Mittelalter. Er stellt es zuerst in die universalhistorische Sicht, nach der das Mittelalter eine Epoche ist, in der ein noch auf einer frühen Stufe stehendes Volk sich mit einer alten hochentwickelten Kulturwelt verbindet und sich so ein Neues formt. Zuerst prüft M. die Schriftwerke der germanischen und arabischen Stämme, bevor sie mit dem Christentum bzw. dem Islam zusammentreffen, nach Zeugnissen von Selbstdarstellungen. Es zeigen sich überraschend viele Parallelen, in denen sich zugleich die universalhistorische Methode als richtig erweist. Die zweite Hälfte, die dem frühen Mittelalter bis zum Ende des 10. Jahrhunderts gewidmet ist, liefert eine bedeutende Steigerung der Menge und auch des Wertes der Selbstdarstellungen, die bis zur eigentlichen Autobiographie (Rather) führen. Sie entwickeln sich aber im ganzen mehr mit Hinblick auf die objektive Einheit der geistigen Welt als aus der Mitte der eigenen Person. Nur vereinzelt begegnen uns Versuche, das eigene persönliche Erlebnis genetisch und psychologisch zu zergliedern. Mangel an Kenntnis der einschlägigen Literatur und Verkennung des katholischen Christentums führen aber M. auch zu Verzeichnungen und unrichtigen Formulierungen, wie vom Teufel im Alten Testament als der Personifikation einer göttlichen Funktion (318), der Heiligenlegende, die auf dem Untergrund der Ethik der Kyniker aufgebaut sei (325—332), der Wirkung der Klostererziehung (452), der Lehre von der Beichte (591) und dem Altarssakrament (592), dem Vorwurf der Magie (515). Das Urteil über Hieronymus und sein Verhältnis zur antiken Literatur ist wohl nicht genau. Auch darf man kaum von aufklärerischen Zügen im frühmittelalterlichen Christentum sprechen (612). Trotz diesen Ausstellungen vermehrt aber das Werk wie das von Curtius unser Wissen von der Seelenlage jener Zeit [Geschichte der Autobiographie II *(669 Seiten) Frankfurt 1955, G. Schulte-Buhnke, DM 37,—. Vgl. Besprechung des ersten Bandes in dieser Zs. 78 (1910) 437—439; 149 (1951) 70]*. — Wie im späten Mittelalter durch die Buchdruckerkunst das aufkommende Bildungs- und Lesebedürfnis gefördert wurde, dadurch zugleich das religiöse Leben fester begründet wurde und sich entfaltete, zeigen die damals sehr verbreiteten Plenarien. Es sind die Vorläufer der Postillen (Martin v. Kochem, Goffine), in denen mit den Episteln und Evangelien des Kirchenjahres Erklärungen und Belehrungen zusammengefaßt wurden. Die Bücher zeigen, wie hoch die Heilige Schrift vor der Reformation gewertet und wie die ganze kirchliche Überlieferung an das Volk weitergegeben wurde. Die mittelalterliche Mystik und die Devotio moderna wirkten weiter. Die von W. Kämpfer bearbeiteten Plenarien erweisen Lübeck als einen Mittelpunkt der niederdeutschen Frömmigkeit *[Kämpfer, Winfried,* Studien zu den gedruckten mittelniederdeutschen Plenarien *(256 S.) Münster 1954, Böhlau, DM 18,—]*. — Unbestritten ist die Bedeutung des Kardinals Nikolaus von Kues für die deutsche Geistesgeschichte. Aus vatikanischen Handschriften sammelt R. Haubst Tatsachen zu seinem Werk und zu dem seines literarischen Gegners Johannes Wenck, des Heidelberger Professors, der ihn aus kirchenpolitischen Gründen, vor allem aber wegen seiner vermeintlichen Be-

ziehung zu Eckehart und den Begharden bekämpfte *[Haubst, Rudolf,* Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck *(143 S.) Münster 1955, Aschendorff, DM 9,80].* — Der italienische Humanist Petrarca ist für die ganze abendländische Entwicklung bedeutungsvoll geworden. Eine von H. W. Eppelsheimer vorzüglich eingeleitete Auswahl seiner Werke zeigt 1) die Gegenwartsnähe mancher seiner Briefe usw., die er in einem von Machtkämpfen durchzitterten Jahrhundert schrieb, 2) die Rolle der Schriftsteller- und Gelehrteneitelkeit, 3) den hohen Quellenwert dieser Schriften zur Erkenntnis der Zeit [Petrarca. Dichtungen, Briefe, Schriften, Auswahl und Einleitung von Hanns W. Eppelsheimer *(197 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer, DM 1,90].*

J. Grimm glaubte, Minnesang und Meistersang seien identisch. In Wirklichkeit ist der Meistersang eine Umkehrung der Ritterdichtung, da die Meister durch eine äußere strenge Form nach innen zu wirken suchten. Für sie liegt das ästhetisch Schöne im metrisch-sprachlich und musikalisch Regelhaften. Darum wird nur derjenige den deutschen Meistersang begreifen, der von der poetischen Technik, den Versen, der Reim-Strophengestaltung, der musikalischen Form (die aus der Gregorianik schöpft, aber auch Beziehungen zum Volkslied hat) und der Sprachgestaltung ausgeht. In umfassenden Untersuchungen leistet dies B. Nagel. Er bleibt aber nicht beim Formalen stehen. Es leitet ihn von selbst zum Verständnis des Kunstwillens und der geistigen Welt der Meistersinger. Ihre Sprache ist die einer kultursoziologisch gleichartigen Gemeinschaft, die drei Jahrhunderte lang (1300—1600) einen wichtigen Teil der deutschen Welt bestimmte. Sie tragen in sich das Bewußtsein einer sittlichen Sendung zur Belehrung und Besserung der Menschheit. Ihre abstrakte Sinnzielsetzung verwirklichen sie in einer künstlichen, bildhaften, die Einzelzüge lyrisch und episch aneinanderreihenden Sprache, in der die lehrhafte Sentenz oder der Imperativ ihrem Bildungswillen Ausdruck gibt. Ein derbsinnlicher Rationalismus und eine lehrhaft schwellende Sprachbewegung schaffen eine typisch geprägte Dichtung, von der man fast sagen kann, daß jedes Gedicht von jedem Verfasser geschrieben sein könnte. Man spürt, wie in der bürgerlichen Welt, die durch die Verfasser nivelliert wurde, während der Minnesang hochzüchten wollte, ein Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits herrscht, der durch theologische, moralische, allgemein didaktische Erwägungen überwunden werden sollte. Dem geistigen Wandel des Meistersangs schenkt Nagel weniger Aufmerksamkeit. Frauenlob bedeutet die künstlerische Höhe, Hans Sachs steht schon in der Auflösung. Trotz der Verbürgerlichung der Kunst, die weithin zu „metrisierter" Prosa wird, ist doch bei den Meistern ein treues Streben und die innere Gesinnung anzuerkennen *[Nagel, Bert,* Der deutsche Meistersang *(228 S.) Heidelberg 1952, F. H. Kerle, DM 15,80].* — Die Rühlsche Ausgabe der ausgewählten Werke William Shakespeares (diese Zs. 152 [1953] 478) wurde bei einem Neudruck durch einen 4. Band vermehrt, der Troilus und Cressida, Cymbeline, das Wintermärchen und einige Lustspiele enthält. Eine sehr gefällige Ausgabe! *[Shakespeare, William,* Ausgewählte Werke, herausgegeben und eingeleitet von Oskar Rühle *(I. 574 S., II. 598 S., III. 576 S., IV. 660 S.) Stuttgart 1956, W. Kohlhammer, DM 36,—].*

Das 18. Jahrhundert zieht als Werdezeit für die deutsche Klassik noch immer die deutsche Forschung an. Ein Verdienst hat sich H. Uhde-Bernays erworben, daß er den großen Herder-Aufsatz (1872/3) von Karl Hillebrand zugänglich machte, den auch die späteren Forschungen nicht überholt haben. Auch die übrigen Essays des Verfassers, der für das Eigentümliche der Religion kein echtes Verständnis gehabt zu haben scheint und der sich mehr durch psychologische Vertiefung, ethische Verantwortung und ästhetische Sinnlichkeit der Vorstellung (364), alles mit Maß und Form, auszeichnete, sind wertvoll. Vor allem sind die genialen Aufsätze über die Berliner Gesellschaft in den Jahren 1789 bis 1815 zu nennen, die allerdings bei Fr. Schlegel nur das Äußerliche sehen. Man vgl. etwa die geistige Höhe Hillebrands mit Nadlers Berliner Romantik, um den Unterschied festzustellen. Die Abhandlung über Otfried Müller würdigt die Bedeutung dieses Hauptes der historischen Schule der Philologie. Es schließen sich an eine Würdigung des Histori-

kers und Politikers Ludwig Häussers und die Bismarcks vom 26. 7. 1866. Ein Nachwort beurteilt die Gesamtleistung des Essayisten und seines Vaters Josef *[Hillebrand, Karl,* Unbekannte Essays. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt und mit einem biographischen Nachwort von Josef und Karl Hillebrand, herausgegeben von Hermann Uhde-Bernays *(404 S.) Bern 1955, Francke, DM 18,50].* — Wenn auch der Essay Schöfflers über Herder den Abstand zu Hillebrand deutlich werden läßt, so sind doch seine Arbeiten über die Schweizer (Bodmer, Breitinger usw.) Herder, Bürgers Lenore, den jungen Goethe und Lichtenberg eindringliche Studien zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Besonders arbeitet er die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der (protestantischen) Religion heraus, die zuerst stark, dann immer schwächer wird und dann nur in abgeleiteten philosophischen und ästhetischen Erkenntnissen in das Weltbild einfließt (besonders bei Lichtenberg). Einige Verallgemeinerungen leiden daran, daß Sch. keine Beziehungen zu der Geisteswelt der katholischen Länder, wie Italien und Spanien, hat *(Schöffler, Herbert,* Deutscher Geist im 18. Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte, hrsg. von Götz von Stelle *(317 S.) Göttingen 1956, Vandenhoek & Ruprecht, DM 14,80].*

Vor vierzig Jahren unternahm es Julius Zeitler, ein Goethe-Handbuch in lexikalischer Form zu schaffen. Es wurde nicht vollendet und ist vergriffen. Unter der Führung von Alfred Zastrau beginnt ein neues Werk zu erscheinen, von dem bisher drei Lieferungen (Aachen — Augsburg) und der hervorragende 4. Band mit den Karten der Reisen Goethes vorliegen. Alle Orte und Personen (diese oft bei ihrem Geburts- oder Wirkungsort), die Sachbezüge und Goethes Wirken bis zur Gegenwart (z. B. Artemis-Verlag) sollen aufgenommen werden. Die sachlichen Artikel sind so gestaltet, daß zuerst der Begriff und seine Geschichte, dann Goethes Stellung dazu dargestellt werden. Das erste Verdienst des Handbuches ist das Aufstapeln und die Ordnung eines ungeheuren Stoffes. Z. B. wird sogar die Zahl der alliterierenden Wendungen bei Goethe angegeben. Darüber hinaus werden aber auch die Vielseitigkeit Goethes, der Wandel seiner Anschauungen, die Tiefgründigkeit des Dichters, Forschers und Staatsmannes sichtbar. Ohne in einen Heroenkult zu verfallen, wollen die Verfasser mit dem Dichter auch seine Welt und sozusagen auch die Welt an sich, soweit sie für Goethe bedeutungsvoll wurde, darstellen. Die bisherigen Lieferungen zeigen das Bemühen, ein gut abgewogenes Bild zu geben (z. B. Aufklärung) [Goethe Handbuch. Goethe, seine Welt und Zeit in Werk und Wirkung. 2. vollkommen neugestaltete Auflage, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, hrsg. von Alfred Zastrau. Lief. 1—3 (1—480); 4. Band. Chronologisch geordnetes Routenverzeichnis der Reisen ... Goethes *(68 S. in 21 Karten) Stuttgart 1956, J. B. Metzler, je Lieferung DM 7,50].* — Im 2. Band seines großen Goethewerkes behandelt Staiger die Zeit von 1786—1814, von der Italienischen Reise bis zur Vollendung der Wahlverwandtschaften. Noch mehr als beim 1. Band darf man sagen, daß die in Friedrich Schlegels Sinn nachschöpferische Kritik (Interpretation) sozusagen an die Grenzen ihrer Vollkommenheit gelangt, in der edlen Sprache wie im Tiefsinn des wahrhaft gebildeten Verfassers. Mit einzelnen Anschauungen braucht man nicht einverstanden zu sein. Etwas anderes ist die Frage, an welchem Maßstab Goethe gemessen wird. Fr. Schlegel war in der berühmten Kritik des Wilhelm Meister geöffneter als Goethe, für den der klassische Augenblick im Diesseits das Höchste war, wie etwa in „Hermann und Dorothea", wo nach Staiger sogar der Höhepunkt der Goetheschen Klassik erreicht wird (519). Bevor das Werk Staigers vollendet ist, wird man sein Urteil zurückhalten. Es soll aber nicht verhehlt werden, daß wir glauben, Staigers geistiger Ort sei auch der der reinen Goethischen Humanität, die sich im Diesseits erfüllt. Wir stimmen ihm zwar bei, wenn er religiöse Gesichtspunkte abwehrt, wo sie nichts zu suchen haben. Er muß auch Goethe genau deuten und seine Abneigung oder sein Absehen von Religion und Christentum darlegen, indem er die Biographie einbezieht, insoweit dies zum Verständnis des wesentlichen Schaffens unerläßlich erscheint (89). Aber in der Art seiner Wortwahl, die gerade bei einer so wundervoll dem Gegenstand sich anschmiegenden

Sprache beredt wird, bemerken wir Kühle und Abwehr. Noch mehr: Da Staiger bei Gelegenheit des Wilhelm Meister einen Brief Wilhelm von Humboldts zitiert, der wie Goethe den Gedanken äußert, daß den Menschen auf seiner Höhe ein Schwindel anwandeln kann, fährt er fort: „Dieser Schwindel rührt nur ein vollkommen menschliches Dasein an. Wo es eine außermenschliche Sanktion des Lebens oder außermenschliche Ziele gibt, da fehlt davon sogar die Ahnung und fehlt dann freilich auch jedwede Ahnung von der unermeßlichen Größe der reinen Humanität" (162). Hier ist der Ort, wo eine Mythisierung Goethes abgewehrt werden muß *[Staiger, Emil,* Goethe. II. Band 1786—1814 *(555 S.) Zürich 1956, Atlantis, DM 24,—].* — Zu den naturwissenschaftlichen Schriften, die Staiger als Ganzes behandelt, bieten „Neue Hefte zur Morphologie" Ergänzungen und Berichtigungen zum Teil auch der großen Weimarer Ausgabe aus fachkundiger Hand [2. Heft. Beihefte zur Gesamtausgabe von Goethes Schriften zur Naturwissenschaft *(81 S.) Weimar 1956, H. Böhlau Nachf., DM 4,80].* — Seit einem Jahrzehnt ist der alte Goethe in den Mittelpunkt der Goetheforschung getreten. Bevor Staiger sein Werk vollendet und — von seinem humanen Standpunkt aus — wohl etwas Endgültiges gesagt hat, bedeutet das Buch von Schrimpf eine Zusammenfassung und Tieferführung, auch wenn er sich weithin auf die „Wanderjahre" beschränkt. Erklärt wird diese Richtung der Forschung wohl durch unser geistig müdes Zeitalter, den Willen zum Objektiven, den auch die Naturwissenschaft an ihrem Wendepunkt spüren läßt, und den Willen zur Gemeinschaft. Es wird klar, wie der alte Goethe, ganz anders als etwa der Prometheusdichter, sich jetzt durch die Welt bestimmt fühlt, die ihn gestaltet, mehr als daß er sie nach seinen inneren Antrieben formte. Schrimpf betont dabei mit Recht die große Rolle, die jetzt auch die Religion spielt; doch bedarf es noch einer genaueren Untersuchung, ob hier wirklich die Verehrung Gottes oder die Ehrfurcht vor seiner Schöpfung das eigentlich Tragende ist. Es ist mit Händen zu greifen, wie Schrimpf der Romantik, deren Schwächen er mit Recht stark herausstellt, in diesem Punkt nicht gerecht wird. Das Kapitel über das Wandermotiv wurde in seinem wesentlichen Gehalt schon früher veröffentlicht. Es paßt auch nicht ganz organisch in den Zusammenhang, in den es natürlich gehört. Die saubere und dichte Darstellung des Verfassers wird der Größe des Gegenstandes gerecht, aber es fehlen gewisse Grenzsetzungen, die etwa bei Karl Schlechta (einseitig) gesehen sind *[Schrimpf, Hans Joachim,* Das Weltbild des späten Goethe. Überlieferung und Bewahrung in Goethes Alterswerk *(379 S.) Stuttgart 1956, W. Kohlhammer, DM 21,—].*

Die 150. Wiederkehr des Todesjahres Schillers (1805) brachte eine Neuauflage des Buches von E. Müller über den jungen Schiller. Der Verfasser hat mittlerweile eine selbständige Schillerausgabe eingeleitet und kommentiert und konnte seine vertieften Kenntnisse verwerten. Daß er die Legenden der Ludwigsburger und Stuttgarter Jahre Schillers zerstörte, den Herzog menschlicher, den Dichter weniger als Opfer eines Tyrannen erwies, ist ein Zuwachs geschichtlicher Erkenntnis, vertieft aber nicht ohne weiteres unsere Einsicht in die Dichtungen. Daß alles viel harmloser und gesitteter war (ganz so war es denn nun auch nicht!), erklärt nicht das Schillersche Sprachtemperament. Vielleicht wirkt sich im Buch doch allzusehr das Unzeitgemäße aus, das unsere Gegenwart dem Dichter gegenüber empfindet. Ist die ungeläuterte Glut seiner Sprache Ausdruck eines echten Gefühls oder Wohlgefallen an der eigenen Pose? Was ist in ihr Versuch eines noch unfertigen Künstlers, was unausgeglichene Verbindung von Gefühl und Gedanke? Diese Fragen werden in der auch sprachlich nicht immer glatten Untersuchung Müllers nicht behutsam genug einer Klärung nähergebracht. Dagegen erfahren wir viel Neues aus dem Leben, von den Quellen der Dichtungen bis einschließlich Fiesco und von den Veränderungen, die sie erfuhren *[Müller, Ernst,* Der Herzog und das Genie. Friedrich Schillers Jugendjahre *(343 S.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer, DM 10,80].* — Eine Reihe großer Reden, die bedeutende Männer und Gelehrte der Gegenwart zum Jubiläum gehalten haben, zu sammeln, war ein Verdienst. Der Band hält fest, wie unsere Zeit zu Schiller steht: Huldigung an den großen Dichter, Bemühungen, dem fremdgewordenen Klassiker gerecht zu werden,

Erkenntnis seiner großen Gegenstände, seine politische Bedeutung, seine Stellung im heutigen Theaterleben u. a. Das Ergebnis ist, daß die meisten Autoren ihn wohl theoretisch anerkennen, zuweilen aus der Ebene den Gipfel anschauen, aber doch nicht in ihm die Form des eigenen geistigen Lebens sehen können. Ist Schiller daran schuld, oder ist dies ein Zeugnis für unser Volk? Besonders bemerkenswert sind die großen Beiträge von K. Burckhardt, R. A. Schroeder, Hans Mayer, zu denen noch die Rede Muschgs (in „Die Zerstörung der deutschen Literatur", Bern 1956, Francke, SS 111—118) gehörte. Thomas Mann hat seine Rede im „Versuch über Schiller" erweitert (diese Zs. 152 [1956] 318). Den politischen Schiller zeichnen besonders P. Böckmann, Joachim Müller, W. Emrich; den Dramatiker B. v. Wiese und G. R. Sellner [Schiller. Reden im Gedenkjahr 1955, hrsg. von B. Zeller *(419 S.) Stuttgart 1955, E. Klett, DM 12,80]*.

In den Einleitungen und Anmerkungen zu acht Briefen W. von Humboldts an Christine Reinhard-Reimarus, die Enkelin des Religionsphilosophen H. Samuel Reimarus (Lessing!) und Gattin des französischen Diplomaten und des Bekannten Goethes wird mit deutschester Gründlichkeit ein ungeheurer Stoff bearbeitet. Er dient vor allem der Erweiterung unseres biographischen und gesellschaftlichen Wissens über den Ausgang des 18. und den Beginn des 19. Jahrhunderts, wie das sorgfältige Register ausweist, enthält aber auch wichtige Urteile, z. B. über Mme. de Staël (89f., 119f.), Fr. Schlegel (90), Schiller (96ff.) *[Humboldt, Wilhelm von,* Briefe an Christine Reinhard-Reimarus, hrsg. von Arndt Schreiber *(244 S.) Heidelberg 1956, W. Schneider, DM 12,50]*. — Der genaueren Kenntnis der Goethezeit und insbesondere ihrer „begeisterten" Naturanschauung dient auch die liebevolle und anmutige Arbeit von Fr. Muthmann über Alexander von Humboldt. Bemerkenswert ist sein Einfluß auf die Landschaftsmalerei *[Muthmann, Friedrich,* Alexander von Humboldt und sein Naturbild im Spiegel der Goethezeit *(154 Seiten) Zürich 1955, Artemis, DM 14,80]*.

Die Auffindung von Hölderlins „Friedensfeier" glückte in einer Zeit, in der an sich schon die Forschung um ein vertieftes Bild des Dichters, besonders um die Klärung seines Verhältnisses zum Christentum bemüht war. Beda Allemann, der in der Neuen Züricher Zeitung schon Stellung nahm und als den „Fürsten" der Friedensfeier Napoleon bezeichnet, legt jetzt eine sehr ausführliche Untersuchung und einen bis ins einzelne gehenden Kommentar vor, in denen er an seiner Deutung festhält und sich deswegen den Zugang zum Wesen der Hölderlinschen Symbolsprache etwas versperrt, die gerade hier sehr gut erkannt und erlebt werden kann. Wir möchten uns dem Urteil Lachmanns (vgl. diese Zs. 156 [1955] 332—343) anschließen *[Allemann, Beda,* Hölderlins Friedensfeier *(111 Seiten) Pfullingen 1955, G. Neske, DM 8,50]*. — Eine Studie Hötzers zeigt, wie man durch die sorgfältige Prüfung eines Motivs und seiner Wandlung im Lauf der Entwicklung einen Zugang zur Mitte Hölderlins finden kann. Hier wird die Gestalt des Herakles erforscht, dessen Mythos das Bild für das Ringen des Menschen mit der Not ist, wo Erkenntnis und Verwirklichung im Leben gleichzeitig gemeint sind, wo der Dichter noch selbst seinen Weg sucht. Da er ihn fand, rühmt er von jetzt an nur das Objektive. Hier erscheint dann Herakles als der harmonische Ausgleich aller Spannungen, der Kämpfer für das Ewige, der Patron des Dichters selbst, der Zeugnis gibt: „Christus aber ist die Erfüllung" (140) *[Hötzer, Ulrich,* Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung *(178 S.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer, DM 16,90]*. — Am gründlichsten hat wohl Läubin das Verhältnis Hölderlins zum Christentum behandelt. Er geht von den idealistisch-philosophischen und theologischen (den schwäbischen theosophischen) Voraussetzungen aus und findet, immer auch im Vergleich mit dem Denken Schellings und Hegels, seiner beiden Jugendfreunde, daß es wohl des Dichters Aufgabe gewesen sei, noch einmal das Kosmisch-Mythische zu erkennen, an dessen Rand er auch auf das Christliche stieß, ohne aber in dasselbe wirklich einzudringen. Als Nachfahre des mythologischen Prozesses (IV 264) kam er nur zu einem pantheistischen Chiliasmus. Insbesondere blieb ihm der Sinn des Gekreuzigten verschlossen. Das Buch fordert eine sehr ernste Auseinanderset-

zung. Hier möchten wir nur bemerken, daß L. sich wohl der Eigenständigkeit der dichterischen Aussage bewußt ist, sich aber durch das stete Heranziehen philosophischer Spekulation in die Gefahr begibt, die Anschauung des Philosophischen auf Hölderlin zu übertragen, der freilich auch philosophierte, um seine Anschauung zu klären, bevor er sich fähig fühlte, dichterisch dem Gegenstand zu begegnen. Ferner darf wohl bedacht werden, daß das Christentum dem Dichter nur in seiner protestantischen Form bekannt war und daß auch die Deuter des Dichters von den protestantischen Theologumena ausgehen. Es besteht die Möglichkeit, daß die ursprüngliche dichterische Schau vielleicht der ursprünglichen katholischen Theologie nähersteht. Auch scheint es uns methodisch bedenklich und mindestens einseitig, zuerst die griechische Mythenschau darzulegen und die christlichen Gedanken darin einzubetten, um sozusagen zu bestimmen, was der Dichter hätte sagen dürfen. Es müßten doch zuerst die eindeutig christlichen Dichtungen betrachtet werden. Im Fall einer Zweideutigkeit wäre dann das Übrige heranzuziehen. Wir glauben nicht, daß L. Hölderlin ganz gerecht wird. Jedenfalls bedeutet die Untersuchung eine bedeutende Förderung der Forschung, auch der Stufe des christlichen Selbstverständnisses der Goethezeit *[Läubin, Helmut,* Hölderlin und das Christentum, in Symposion, Jahrbuch für Philosophie *III 237—402; IV 217—366, Freiburg 1952/54, Herder, DM 36,— und DM 38,—].* — (Der vierte Band des „Symposion" enthält noch eine feinsinnige Studie von Walther Rehm über Stifters „Der Waldgänger", der die Unauflöslichkeit der Ehe zum Gegenstand hat (349—366) und eine Arbeit von Alfred Hermann: Rilkes ägyptische Gesichte (367—461). Auf Grund seines ägyptologischen Wissens und der Zusammenfassung der dichterischen und brieflichen Aussagen kann H. manche Einzelstellen des Dichters klären und einzelne Grundanschauungen in ihrem Werden begreiflich machen (z. B. das Verhältnis zum Tier, zum Tod).

Ein junger finnischer Gelehrter ist den Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes zur Zeit der Wende zum 19. Jahrhundert nachgegangen. Indem er Große und Kleine befragte, kann er den allmählichen Anstieg des Nationalbewußtseins feststellen. Am Anfang steht durchaus noch der aufklärerische Wille zur Universalität, am Ende die poetische Welteroberungslust (Gervinus), freilich der Gelehrtenrepublik, nicht der breiten Masse. Aber die Überheblichkeit des „menschheitlichsten" (Jahn) Volkes ist schon da, und im Lauf des 19. Jahrhunderts wird der poetischen Eroberungslust auch die politische und militärische folgen. Die Studie ist sehr klar geschrieben, zeugt von strenger Objektivität und einem großen Unterscheidungsvermögen, das die verschiedenen Auffassungen in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenwirken lichtvoll darstellt. Die kritischen Urteile über Deutschland (z. B. in Hölderlins Hyperion, bei Goethe u. a.) sind nicht erwähnt *[Kemiläinen, Aira,* Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts *(301 S.) Helsinki 1956, durch O. Harrassowitz Wiesbaden].* — Damit bestimmt die Studie weithin den allgemein-menschlichen, dem Griechentum zugewandten und doch wieder nationalen Untergrund, auf dem die Romantik steht. Ihre Erforschung ist noch immer eine Aufgabe. Das in 5., im Ausdruck bestimmterer Auflage vorgelegte Buch von R. Benz wird als Überblick vielen erwünscht sein *[Benz, Richard,* Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung *(439 Seiten) Stuttgart 1956, Reclam, DM 22,—. Vgl. diese Zs. 134 (1938) 347 f.].* — Eine bisher noch anstehende Aufgabe der Romantikforschung ist es, Friedrich Schlegel gerecht zu werden. Zwar sind im allgemeinen die Zeiten vorbei, in denen seine Konversion (1808) als Flucht in die Geistesknechtschaft bezeichnet wurde, aber weder der junge noch der späte Schlegel sind bisher eigentlich erkannt worden. Darum begegnen uns auch immer wieder Versuche, sein Denken zu erhellen. Zumeist zieht der junge Literaturwissenschaftler an. W. Mettler sucht sein Verhältnis zur griechischen Literatur zu erklären. In einer etwas schulmäßigen Stiluntersuchung stellt er die Abhängigkeit von der Aufklärung und einen Durchbruch zum Neuen fest. Eigentlicher Gegenstand der Untersuchung aber ist der Nachweis, daß Schlegel, die Anfänge seines Lehrers Heyne nutzend, zum erstenmal die

Antike als Gedankeneinheit und geschichtliches Phänomen (Vereinigung von Tatsachenwissenschaft und Philosophie 140) erkannt habe *[Mettler, Werner,* Der junge Friedrich Schlegel und die griechische Literatur. Ein Beitrag zum Problem der Historie *(171 S.) Zürich 1955, Atlantis-Verlag, DM 6,80].* — Die schon etwas ältere Schrift von K. A. Horst sucht in beschwingter Sprache die Konversion Schlegels sozusagen als logische Konsequenz der Geistesentwicklung zu erweisen. Es ist keine Frage, daß durch diese Gedankenverbindung vieles in ein neues und klares Licht gerückt wird. Doch dürfte einiges zu gewagt sein, so etwa, daß Schlegel ohne Gestalt sei, daß er von Revolution zu Revolution fortschreite. Auch die Vorausblicke auf seine Spätzeit dünken uns zu kühn. Wenn die noch vorhandenen Tagebücher aus der Zeit vor 1808 und seiner späten Jahre veröffentlicht werden, wird man sicherer urteilen können *[Horst, Karl August,* Ich und Gnade. Eine Studie über Friedrich Schlegels Bekehrung *(133 S.) Freiburg 1951, Herder, DM 5,20].* — Sehr verdienstvoll ist es, daß der unternehmende Verlag Hanser die wesentlichen literaturkritischen Abhandlungen des frühen Schlegel mit einigen Proben der späten Zeit herausgebracht hat. Wenn auch der Wissenschaftler weiterhin die Ausgabe von J. Minor benutzen muß, so werden doch die hinreißenden Arbeiten des größten deutschen Literaturkritikers wieder einem weiten Kreis zugänglich. Der Herausgeber Wolfdietrich Rasch hat außer den Anmerkungen usw. ein sehr verständnisvolles Nachwort geschrieben *[Schlegel, Friedrich,* Kritische Schriften *(519 S.) München 1956, Carl Hanser, DM 14,80].* — Die große Görresausgabe, die von der Görresgesellschaft betreut wird, nähert sich der Vollendung. Im 4. Band sind die geistesgeschichtlichen und literarischen Schriften von 1808—1817 gesammelt, unter denen die Beiträge zur alt- und mittelhochdeutschen Literatur die berühmtesten sind, der Aufsatz „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt" (1810) fast eine Neuentdeckung (VI) ist. Zum Unterschied von F. Schlegel ist Görres ein Mann der Inhalte, kein Philologe oder Kritiker der Dichtung *[Görres, Josef,* Gesammelte Schriften Bd. 4, hrsg. von Leo Just *(XXII und 335 S.) Köln 1955, J. P. Bachem, DM 24,—].* — Die drei zum erstenmal 1944 veröffentlichten Lebensbilder der Geschwister Clemens und Bettina Brentano und ihres Mannes Achim von Arnim, der Dichterin Ina Seidel erscheinen jetzt vereinigt. Es sollen mehr biographisch berichtende als kritisch wertende Darstellungen sein. Aber es kann nicht ausbleiben, daß eine so tiefsinnige und ernste Dichterin in ihrem liebenden Nachgehen nicht bloß die Personen wieder zum Leben erweckt, sondern auch ihre Werke als Früchte und Gestaltungen ihres Wesens, ja sogar manche Wesenszüge der Romantik überhaupt dem Leser nahebringt. Abgesehen von den in der Form etwas peinlichen Berufungen auf das Bluterbe, wird man sagen müssen, daß Ina Seidel unsere Einsicht in die drei Dichter entscheidend gefördert hat. Sie, die uns mit Liebe und Ehrfurcht vor den drei so eng verbundenen Menschen erfüllt, wird dem Leser auch selbst zu einer liebenswerten Gestalt. Während sie Arnim und Bettina wohl am meisten gerecht wird, bleiben bei Clemens doch noch einige Fragen. Es ist anzuerkennen, wieweit Seidel sich in den religiösen und katholischen Dichter hineingelebt hat. Von der „Magie des katholischen Kirchentums" (94) würden wir nicht so leicht sprechen (Hoffbauer ist wohl ein Druckfehler für Hofbauer 96). Den Satz, daß selbst die Kirche die Rettung des Pilgers Brentano nicht als Heilung, sondern als Bergung eines Unheilbaren ansehen könne (102), müssen wir zurückweisen. Wer kann darüber urteilen? Ob nicht der Umhergetriebene wahrhaft in einen Bereich eintrat, der ihn vollendete, auch wenn noch Schalen der Vergangenheit äußerlich blieben? Damit möchten wir auch in unserem Urteil über seine dichterischen Leistungen durchaus für die Möglichkeit und die Tatsache eintreten, daß er im einzelnen höchste Kunst erreicht habe, sosehr auch Maßlosigkeit sein Werk als Ganzes nur zum Stückwerk werden ließ. Trotz dieser Einwände aber bleibt bestehen, daß Ina Seidel uns einen tieferen Blick auch in Clemens Brentano tun läßt als andere *[Seidel, Ina,* Drei Dichter der Romantik. Clemens Brentano, Bettina, Achim von Arnim *(284 Seiten) Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt, DM 12,80].*

H. Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Konfessionskunde

Stakemeier, Eduard: Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik" Johann Adam Möhlers (Konfessionskundliche Schriften des J.-A.-Möhler-Instituts 1; 86 S.). Paderborn 1957, Bonifacius-Druckerei. Kart. DM 4,90.

Die schmale, aber inhaltreiche Schrift erscheint als erste Veröffentlichung des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn. Sie geht auf einen bei dessen Eröffnung gehaltenen Vortrag zurück und zeichnet in knappen Strichen die Aufgaben heutiger Konfessionskunde. Es ergibt sich aus dem Wesen der Sache, daß der Verf. sich am Werk J. A. Möhlers orientiert, in dem die Konfessionskunde ihre erste Ausprägung im katholischen Raum gefunden hat. Sie verdankt ihm daher Bleibendes, führt jedoch in manchem über ihn hinaus, was der Verf. ausführlich darstellt. Gültig ist vor allem noch Möhlers Methode. Zwar stellen wir mehr das Einende, Gemeinsame in den Vordergrund, wie Stakemeier betont; doch lassen sich die leitenden Züge der einzelnen Konfessionen nur auf dem Grund ihrer Lehrunterschiede erkennen und deuten, was Möhler in seiner „Symbolik" in klassischer Weise durchgeführt hat. So ist Konfessionskunde echte theologische Auseinandersetzung. Sie beschreibt nicht nur, sie deutet die Phänomene im Blick auf die Offenbarung Jesu Christi und mißt sie an der Wahrheit des Evangeliums, der alle Konfessionen zu dienen haben. Sie stellt immer die Wahrheitsfrage und steht darum im Dienst der Glaubenseinheit. Selbstverständlich haben sich seit Möhlers Zeiten manche Voraussetzungen geändert. Stakemeier zeigt, wie die ausgedehnte historische Forschung der letzten Jahrzehnte uns eine weit bessere und gründlichere Kenntnis der Ursprünge des Protestantismus geschenkt hat. Dazu kommt die tiefgreifende innere Entwicklung der verschiedenen Bekenntnisse in den letzten hundert Jahren. So sehr die innersten Anliegen die gleichen geblieben sein mögen, der Protestantismus stellt sich heute anders dar als zur Zeit der „Symbolik" Möhlers.

Mit diesen Fragen, die der Verf. genauer umgrenzt und übersichtlich ordnet, muß sich die Konfessionskunde befassen. Man darf hoffen, daß die weiteren Schriften des Instituts in Paderborn das hier skizzierte Programm Schritt für Schritt verwirklichen.

W. Seibel SJ

1. *Brandenburg, Albert:* Hauptprobleme der evangelischen Theologie. Katholisch-konfessionskundliche Einführung (Konfessionskundliche Schriften des J.-A.-Möhler-Instituts, 2; 62 S.). Paderborn 1957, Bonifacius-Druckerei. Kart. DM 4,20.
2. *Backhaus, Gunther:* Evangelische Theologie der Gegenwart. Die wissenschaftlichen Strömungen des modernen Protestantismus auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte seit Schleiermacher allgemeinverständlich dargestellt. (71 S.) München-Basel 1956, Ernst Reinhardt. Kart. DM 3,—, Ln. DM 4,80.

1. Das zweite Heft der „Konfessionskundlichen Schriften des J.-A.-Möhler-Instituts" enthält gleich dem ersten den Abdruck eines bei der Eröffnung des Instituts gehaltenen Vortrags. Jeder, der die evangelische Theologie kennt, weiß um die Schwierigkeit, die sich dem bietet, der ihre „Hauptprobleme" darzustellen unternimmt. Der geglückte Versuch zeugt für die Fähigkeit des Verf., die vielfältigen Erscheinungen in eine systematische Ordnung zu bringen. Nach einem kurzen Überblick über das Ende des 19. Jahrhunderts und die dialektische Theologie sucht er den Punkt, wo sich die beiden großen Richtungen der evangelischen Theologie in ihrem Ansatz scheiden und auf den sich alle Differenzen zurückführen lassen. Er findet ihn in der verschiedenen Auffassung von Person und Werk Christi. So stellt er die Christuslehre Karl Barths der Christuslehre Luthers gegenüber. Hier hat er einen festen Standpunkt gewonnen, der ihm einen Überblick über viele Problemkreise bietet. Neben diesen Fragen ist im heutigen Protestantismus das Problem von Glaube und Geschichte lebendig, die Frage, wie die historisch einmalige und zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehene Offenbarung für den heutigen Menschen lebendige Gegenwart werden könne. Ihr sind die beiden letzten Kapitel der Studie gewidmet. — Gewiß wird eine systematische Einteilung immer einseitig bleiben müssen, doch sind die wesentlichen Probleme getroffen und geschickt eingeordnet. Die Schrift bietet eine gute Grundlage für die weitere theologische Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie.

2. Gunther Backhaus hingegen wendet sich nicht an den Fachmann, sondern an den Laien, vorwiegend den evangelischen Laien. Doch auch ein Katholik, der zu urteilen versteht, greift mit Nutzen zu dieser Darstellung. Sie sucht nicht systematisch zu ordnen, sondern zeigt die Entwicklung, die zu den heutigen Fragen und Lösungen geführt hat, die Vorgeschichte, ohne die die jetzige Lage nicht zu verstehen ist. So werden zunächst die vielfältigen theologischen Bemühungen des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher, Ritschl, Kierkegaard) geschildert, dann die dialektische Theologie, die formgeschichtliche Schule und die Lutherrenaissance. Die verschiedenen Richtungen der

heutigen Theologie treten in ihren namhaftesten Vertretern vor den Leser hin. Zwei Kapitel über die amerikanische Theologie und die Ökumene weiten den Blick über die deutsch-schweizerischen Grenzen hinaus. — Der Verf. bemüht sich um eine objektive Deutung der Phänomene. Er besitzt eine staunenswerte Fähigkeit, auch komplizierte Sachverhalte klar, anschaulich und verständlich darzustellen, ohne in ungebührlicher Weise zu vereinfachen. Darum vermag seine Schrift als erste Einführung gute Dienste zu leisten. Bei den Kontroversen der Gegenwart enthält sich der Verf. jeder Wertung. So ermöglicht er dem Leser eine selbständige Stellungnahme. Doch mahnen seine abwägenden, klugen Schilderungen zur Vorsicht: Die Fragen sind zu kompliziert, die Probleme zu ernst und die Absichten der Forscher zu lauter, als daß man ohne gründliche Sachkenntnis und eingehende Beschäftigung mit den Dingen ein Urteil wagen könnte. Diese kluge Zurückhaltung ist nicht das geringste Verdienst der kleinen Schrift.

W. Seibel SJ

Albertz, Martin: Die Botschaft des Neuen Testamentes. Bd. I: Die Entstehung der Botschaft, 1. Halbbd.: Die Entstehung des Evangeliums. (301 S.) 1947. Leinen DM 22,50. 2. Halbbd.: Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons. (502 S.) 1952. Leinen DM 31,50. Bd. II: Die Entfaltung der Botschaft, 1. Halbbd.: Die Voraussetzungen der Botschaft. Der Inhalt der Botschaft. (315 S.) 1954. Ln. DM 24,50; 2. Halbbd.: Der Inhalt der Botschaft. Die begleitende Theologie. (357 S.) 1957. Ln. DM 25,85. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag.

Martin Albertz konnte noch vor seinem Tod, der ihn am 29. 12. 1956 ereilte, die vier Bände seines Lebenswerkes vollenden. Er hat in ihnen das Ergebnis einer langjährigen Lehrtätigkeit niedergelegt. Da er neben seinem akademischen Lehramt, das er seit 1921 bekleidete, immer auch in der Kirchenleitung und im seelsorglichen Dienst stand, trägt sein Werk die Spuren seines Lebens: Es ist gelebte, verkündigte Theologie. Einer der Inauguratoren der formgeschichtlichen Methode — 1921 erschien sein Werk über die synoptischen Streitgespräche —, hat er sich, diesem Ansatz stets treu bleibend, seinen eigenen Weg ins Neue Testament gebahnt. Sein Werk paßt nicht in den Rahmen der sonstigen Darstellungen. Es ist in Aufbau und Charakter höchst eigenwillig, immer originell, oft anregend, in der Sprache eines Mannes geschrieben, der nicht abstrakte Gelehrsamkeit, sondern lebendigen Glauben vermitteln wollte.

Der erste, in zwei Halbbände geteilte Band behandelt die Fragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. Der Titel „Die Entstehung der Botschaft" zeigt, worum es dem Verf. geht: Er sucht zuerst die Entstehung des mündlichen Christuszeugnisses der Urkirche zu klären, dann — wohl etwas zu knapp — Geschichte und Überlieferung der Schriften und ihres Textes. Er will also die Botschaft selbst herausarbeiten und aus ihr die Formen deuten, in die sie Gottes Heiliger Geist hineinwachsen ließ. Die Quelle dieser Formen glaubt er, im Gegensatz zu M. Dibelius und R. Bultmann, nur im Alten Testament, nicht in der Volksliteratur und nicht in der hellenistischen Umwelt des NT, suchen zu dürfen. Diese Methode — Entstehung der Botschaft, nicht der Schriften, und Erklärung von innen statt von außen — nennt Albertz einen „Totalangriff" (II/2, 15—16) auf die Disziplin der Einleitungswissenschaft, eine „radikale Umgestaltung" (II/2, 306) des Bisherigen. Allein warum sollte der Geist Gottes als das innerste Leben der Gemeinde die Botschaft Christi nicht auch in solchen Formen Gestalt gewinnen lassen, die den Männern des NT aus ihrem täglichen Leben, das nicht nur vom AT bestimmt war, geläufig waren? Lassen sich zudem — wie es der Verf. tut — alle charismatischen Dienste der Urkirche und alle apostolischen Schriften auf die 1 Kor 12, 28 genannte Trias Apostel (Briefe) - Propheten (Apokalypse) - Lehrer (Hebr.) zurückführen? Allzu konsequent durchgeführt, könnte eine solche Methode das Menschliche und Geschichtliche am NT ungebührlich verkürzen.

Die beiden Halbbände des 2. Bandes behandeln die Fragen der neutestamentlichen Theologie, zunächst die Voraussetzungen (den geschichtlichen Rahmen, die Träger der Botschaft, die begründende Tat Gottes im Christusereignis), dann den Inhalt der Botschaft in der Aufgliederung von 2 Kor 13, 13: Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus — die Liebe Gottes des Vaters — die Gemeinschaft des Heiligen Geistes.

Das Anliegen des Verf. kommt schon in der Einleitung zum Ausdruck: Er distanziert sich ausdrücklich von jeder „neutestamentlichen Theologie", die ein „Kind der Aufklärungszeit" (II/1, 15) und in R. Bultmann „zur Vollendung, zum Abschluß und zur Selbstaufhebung" (II/1, 20) gekommen sei. Jetzt gelte es, den Gedanken der ntl. Theologie „endgültig fallen zu lassen und an seine Stelle die Darstellung der Botschaft des NT zu setzen. Paulus und Johannes tragen nicht ihre persönlichen Lehrmeinungen vor, sondern das, was ihnen als offenbarte Lehre gegeben ist" (II/1, 21). Gewiß: Die Männer des NT sind Diener einer ihnen auferlegten Botschaft, nicht Prediger eigener Gedanken. Aber sie verkündigen die Botschaft mit ihren eigenen Worten, die Gott zu Trägern seiner Offenbarung erwählte. Es gehört zur völligen Menschwerdung Jesu Christi, daß auch die Vermittlung seiner Offenbarung auf menschlichem Wege vor

sich gegangen ist. In diesem Sinn gibt es eine echte Theologie des NT. Sie entsteht nicht erst auf Grund der Einwände, auf die die Botschaft stößt (so II/2, 252ff.): Die Verkündigung der Botschaft selber ist schon Theologie, die Predigt der Apostel schon — geistgewirkte — Interpretation des Kerygmas. Dieses unlösbare Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ist bei Albertz bei aller Richtigkeit seines Anliegens zu kurz gekommen. Er ist nicht immer der Gefahr entgangen, das NT zwar als göttliche Botschaft zu sehen, das menschliche Gewand aber, in dem sie immer schon erscheint, zu übersehen.

Theologisch steht A. auf seiten der konsequenten Eschatologie Albert Schweitzers. Er deutet das gesamte NT von der Parusie Jesu Christi her. Sie ist „die Zielsetzung der Botschaft des NT" (II/1, 194), „die beherrschende Mitte der gesamten urkirchlichen Hoffnung" (II/1, 91). Nicht an Jesu irdischem Leben, sondern an der Parusie ist abzulesen, was Christi Gnade ist (II/1, 194ff.). Die ntl. Schriftsteller (so Johannes: II/1, 205) denken vom Eschaton aus zurück auf die Gegenwart.

Auch hier ist Albertz nicht der Gefahr entgangen, ein echtes Anliegen einseitig zu verfechten. Gewiß ist mit Christus die Endzeit angebrochen. Doch schaut das NT zuerst zurück auf Leben, Tod und Auferweckung Christi, und auf Grund des Glaubens an dieses Ereignis hofft es auf die Vollendung. Das spezifisch Christliche besteht gerade in der Spannung zwischen dem „schon erfüllt" und dem „noch nicht vollendet". Aber nicht die Zukunft ist Zentrum, sondern Jesu irdisches Werk, das nach einer glücklichen Formulierung O. Cullmanns (die zuweilen auch bei Albertz anklingt, so z. B. II/1, 130 u. 191), der Entscheidungsschlacht in einem Kriege zu vergleichen ist, dessen Siegestag noch aussteht.

Leider verzichtet Albertz auf die Auseinandersetzung mit der Forschung. „Wir gehen diesen Weg grundsätzlich nicht" (I/1, 9). So stehen viele Thesen unbewiesen da, und das Buch bleibt auf weite Strecken hin ein Monolog. Wäre es in ein lebendiges Gespräch mit der Forschung eingetreten — das nicht sofort Polemik zu sein braucht, wie II/2, 12—13 behauptet wird —, das so schätzenswerte, an Ideen und Anregungen überreiche, aus einem lebendigen Glauben geschriebene Werk des verdienten Verfassers wäre in vielem noch fruchtbarer, lebendiger und anregender geworden.

W. Seibel SJ

Asmussen, Hans u. *Stählin, Wilhelm* (Herausg.): Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. (390 S.) Stuttgart 1957, Evangelisches Verlagswerk. Br. DM 19,80.

Das Buch stammt von einer Gruppe evangelischer Theologen, die mit besonderer Eindringlichkeit das Gespräch mit der katholischen Kirche und ihrer Theologie suchen. Sie sind der Überzeugung, „daß die getrennten Glieder der einen heiligen katholischen apostolischen Kirche nicht nur durch ihr Diaspora-Dasein in einer nicht-christlichen Welt, sondern durch ihre eigene innere Geschichte in einer solchen Weise auf einander zu bewegt werden, daß sie der Begegnung nicht mehr ausweichen können" (Vorwort). Aus der Fülle der Themen greifen die 10 Beiträge die drängendsten heraus: die Fragen um Schrift und Tradition, Amt, Wort und Sakrament. Selbstverständlich kann im Rahmen dieser Besprechung auf die Probleme im einzelnen nicht eingegangen werden. Die Diskussion darum ist schon lange im Gang und wird gerade durch dieses Buch neue Impulse erfahren.

Die Ergebnisse bestätigen von neuem, wie sehr sich die evangelische Theologie — zumindest die hier vertretene Richtung — in vielen Dingen dem katholischen Standpunkt genähert hat. Doch wird nicht genügend betont, daß dieser Wandlung des Protestantismus eine fast noch intensivere innere Erneuerung der katholischen Kirche und ihrer Theologie entgegenkommt, die ihrerseits ohne die Arbeit der evangelischen Theologie nicht denkbar wäre. Dieser wechselseitige, befruchtende Kontakt der beiden Konfessionen über alle Schranken hinweg ist eines der verheißungsvollsten Zeichen unserer Zeit.

In manchen Dingen sind die Verfasser Mißverständnissen zum Opfer gefallen. Mag sich auch alles, was das Buch uns Katholiken vorhält, bei der einen oder anderen Gruppe katholischer Denker finden oder zur derzeitigen Gestalt der Kirche gehören, der Katholik weiß heute besser denn je, welch großer Unterschied besteht zwischen subjektiver Interpretation und offenbarter Lehre, zwischen menschlichen, zeitbedingten Formen und dem göttlichen, unveränderlichen Kern. Das meiste, was die Verfasser „römisch-katholisch" nennen, gehört zu dieser geschichtlich bedingten und daher nicht ewig gültigen, sondern immer einer inneren Reform zugänglichen Komponente der katholischen Kirche, gar nicht zu reden von den Erscheinungen, die wir Katholiken selbst als unsere Sünde in der Kirche erfahren und in der Kraft des Geistes zu überwinden suchen. Man sieht daraus, wie schwer es Außenstehenden immer noch fällt, die weitgespannte Vielfalt innerhalb des scheinbar so geschlossenen katholischen „Systems" zu begreifen.

Indessen läßt sich die Kirchenspaltung durch Mißverständnisse allein nie erklären. Im Grunde handelt es sich um einen echten Gegensatz, der auch in diesem Buch klar hervortritt. Dieser erst verleiht der Tren-

nung ihre Schärfe. Er verdichtet sich in der katholischen Auffassung des kirchlichen Amtes, zuvorderst des unfehlbaren Lehramtes des Papstes. Hier stehen sich heute die Fronten in aller Klarheit gegenüber, da wir durch das Gestrüpp vieler Mißverständnisse und gegenseitiger Unkenntnis durchgestoßen sind und uns gegenseitig in unser wahres Antlitz blicken. Nur wer diese noch trennend zwischen uns stehenden Fragen klar ins Auge faßt, kann sich ehrlich um die Einheit im Glauben mühen, zu der uns das Gebot des Herrn verpflichtet. Das Wissen darum, daß die Glaubenseinheit nicht Menschenwerk, sondern Gottes rettende Tat sein wird, die menschliche Schwäche und Trägheit zwar verzögern, aber nicht vereiteln können, ist tröstende Verheißung. Es enthebt uns aber nicht der Pflicht, unverdrossen und geduldig miteinander zu reden als Brüder in Christus. In diesem Gespräch hat das Buch einen wegweisenden Platz.

W. Seibel SJ

Philosophie

Augustinus, Aurelius: Die wahre Religion. De vera Religione liber unus. Übertragen von Carl Johann Perl. (133 S.) Paderborn 1957, Ferdinand Schöningh. Ln. DM 9,60.

„De vera religione" ist die reifste Arbeit aus der Schaffensperiode Augustins, die mit „Frühe Werke" bezeichnet zu werden pflegt. Augustinus war noch nicht Priester, als er sie verfaßte, und doch lassen viele Gedanken und Wendungen bereits auf den kommenden großen Seelsorger und Theologen schließen.

Das Buch ist keine Verteidigungsschrift im Sinne einer heftigen Polemik. Der Verfasser wendet sich darin an Romanianus, einen Freund und Wohltäter, den er für den christlichen Weg gewinnen möchte. Darüber hinaus ist es eine Auseinandersetzung überhaupt mit den Manichäern und dem Heidentum. Die Waffen, die er dabei benützt, sind weitgehend philosophischer Art und stammen vielfach aus dem Arsenal des Neuplatonismus. Aber schon überrascht uns das biblische Wissen des Laien Augustin, schon sein Geschick, das geoffenbarte Wort Gottes gegen den Unglauben ins Feld zu führen.

C. J. Perl, der sich vor allem durch die gute Übersetzung des „Gottesstaates" als Verdeutscher Augustins einen Namen gemacht hat, hat auch dieses wertvolle Buch übertragen und seinem Ruf wiederum alle Ehre gemacht. Die Einführung, die Perl der Schrift vorausschickt, und die erklärenden Anmerkungen werden „Die wahre Religion" auch einem anspruchsvollen Leser der Gegenwart nahebringen. Wenn Augustinus spricht, horcht auch der moderne Mensch noch auf; mag vieles, was er sagt, an die Zeit gebunden sein — es blitzen wie in fast allen seinen Werken, so auch im vorliegenden so viele überzeitlich gültige und zugleich von menschlicher Nähe durchwärmte Wahrheiten auf, daß sich jedes Zeitalter von ihm angesprochen fühlt.

Die Anmerkungen im Anhang öffnen oft tiefe ideengeschichtliche Horizonte und machen Augustins Denken aus seinen Ursprüngen sichtbar. Freilich sind bisweilen die Zitate aus den „Retractationes" eher dazu angetan, den Text der Schrift zu belasten als zu vereinfachen. Denn der alternde Bischof von Hippo sah eben viele Dinge anders und verwickelter als der junge Rhetor und Philosoph.

G. Fr. Klenk SJ

Thomas von Aquin: Die Deutsche Thomasausgabe, vollst. ungek. deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 26. Bd.: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter, kommentiert v. Adolf Hoffmann OP III, 16—34. Heidelberg, Köln 1957, Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle, Verlag Styria, 646 S. Ln. DM 27,60.

Wie sagt doch Chesterton in seinem Buch: „Thomas von Aquin"? Thomas ist zurückgekehrt und seine Lehre leuchtet! — Seit rund einem Jahrhundert ist sein philosophisch-theologisches Denken im Vordringen, und heute ist er nicht nur innerhalb der katholischen Theologie und Philosophie einer der führenden Geister, sondern auch jenseits aller bekenntnismäßigen Grenzpfähle beachtet und geschätzt.

Die deutsche Thomas-Ausgabe und besonders die deutsch-lateinische Ausgabe der „Theologischen Summe", die im Gemeinschaftsverlag Kerle und Styria erscheint, ist ein beredtes Zeichen für diese Rückkunft des Aquinaten in das Bewußtsein der christlichen Welt.

Der vorliegende 26. Band geht über „des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter", und zwar ist es der 3. Teil, der die 16. bis 34. Frage behandelt. Er ist eingeleitet von Heinrich M. Christmann OP, dem Hauptschriftleiter der Gesamtausgabe, der auch für die Übersetzung zeichnet. Anmerkungen und Kommentar stammen von Adolf Hoffmann OP. Die Redaktion des lateinischen Textes, sowie das Personen- und Schriftverzeichnis besorgten Coelestin Dorlöchter OP und Dr. Rudolf Tannhof. Das Sachverzeichnis bearbeitete Elisabeth Nieten.

Auch dieser Band führt noch in die Tiefen der christologischen Geheimnisse hinein. behandelt dann (27—34) den Eintritt Christi in die Welt und die mariologischen Fragen.

Der deutsche Text ist in angenehm deutlichen Lettern gedruckt, wie überhaupt die gesamte Buchausstattung, Einband, Papier

und Satzspiegel, von vornehmer Schlichtheit ist. Der lateinische Text ist, kleiner gedruckt, jeweils auf dem unteren Teil jeder Seite beigegeben, was den ständigen Vergleich sehr erleichtert. Die Übersetzung wird der lapidaren Gedrängtheit und Einfachheit des Urtextes gerecht und bietet darüber hinaus dem Leser den Vorteil, daß manche schwierige Stelle durch Lockerung des Satzgefüges leichter verständlich wird.

Der Kommentar ist im allgemeinen zwar knapp und auf das Notwendigste beschränkt, in bestimmten Kernfragen jedoch ziemlich eingehend und berücksichtigt auch theologie- und philosophiegeschichtliche Hintergründe der Fragestellungen und Antworten. Er setzt wie die Summe selbst ein ziemliches Maß theologischer oder doch philosophisch-metaphysischer Vorbildung voraus. Ist diese vorhanden, so kann er ein wertvoller Schlüssel zur Schatzkammer der thomasischen Theologie sein.

G. F. Klenk SJ

Arnold, Wilhelm: Person, Charakter, Persönlichkeit. (400 S.) Göttingen 1957, Verlag für Psychologie. DM 36,80.

Es ist ein Vorzug des Buches, daß der Verf. nach der Bestimmung des Wesens und der Aufgabe der Psychologie sofort von der personalen Konstitution des Menschen den Ausgang nimmt. Er unterscheidet sich dadurch von der Methodik der meisten Psychologen, die Psyche des Menschen von unten her aufzubauen, während doch der ganze Mensch in Wahrheit von oben her bestimmt ist, und sich die personale Konstitution bis in die untersten seelischen, ja sogar körperlichen Bereiche hinein auswirkt. Der Personbegriff wird in seiner Beziehung zu den Erlebnis- und Aktivitätsbereichen des Menschen durchmustert und schließlich zusammengefaßt: „Die Person ist ein letzter Bestand unserer Existenz (forma unica), der gleichgesetzt werden darf mit dem Begriff des Selbst. Als Personen sind wir im Wesen einander ähnlich. Wir sind homoi-ousioi (wesensähnlich), nicht homo-ousioi (wesensgleich). Wir sind also jeder eine Person, Du und Ich, aber wir sind dennoch verschieden."

Immer wieder nimmt der Verf. Gelegenheit, die Person in ihren Funktionen und Auswirkungen abzugrenzen. Im Zusammenhang mit der Phänomenologie des Charakters nimmt die Schichtenlehre, die Charakterdiagnose, die Morphologie und Genealogie des Charakters, die Zeichnung des empirischen Charakters einen breiten Raum ein und wird mit ihrem Ausblick auf das Gefühlsleben, auf die Intelligenzäußerung, die Aufmerksamkeit und die Phantasie, Gedächtnis und Wille zu einem Kernstück der analysierenden und vergleichenden Psychologie. Die Charaktertypen mit ihrer verschiedenen Werthaltung werden in ihrer Bedeutung für das praktische Verhalten des Menschen gewürdigt. Damit ist die Brücke geschlagen zum letzten Kapitel, zur Wertbezogenheit der menschlichen Person überhaupt, zur Stellung zur Kultur.

Das Buch zeichnet sich durch die Fülle des Gebotenen und durch die Verarbeitung einer reichen Literatur aus. Der Verf. hat viel gelesen und zitiert, beinahe zu viel. Das hat anderseits den Vorteil, daß der Leser zur Denkweise andersgearteter Psychologen Zugang findet und mit der Reichhaltigkeit der psychologischen Gegenwartsforschung in unmittelbare Berührung kommt. Der Student wie jeder psychologisch Interessierte wird aus dem Buch großen Nutzen ziehen.

H. Meyer

Geschichte

Treitinger, Otto: Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom Oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Zweite unveränderte Auflage. (274 S.) Darmstadt 1956, Hermann Genter. Ln. DM 19,80.

Es handelt sich um den unveränderten Nachdruck zweier Studien, die 1938 bzw. 1941 im Druck erschienen waren. Beide Studien sind ein Beispiel des neuerwachten Interesses der Geschichtswissenschaft für Byzanz. Die erste der Studien, die bis Seite 246 reicht, fußt vor allem auf den Quellen, die über das höfische Zeremoniell berichten. Sie ist wegen ihres gesprenkelten Textes, d. h. wegen der vielen Zitate in Griechisch und Latein von vornherein nur für engere Kreise flüssig lesbar. Die zweite, kleinere Studie, ist eigentlich eine Zusammenfassung und Quintessenz aus der ersten und jedem Gebildeten verständlich.

Was Tr. hier über die oströmische Kaiser-, Staats- und Reichsidee sagt, ist zwar äußerst wertvoll, dürfte indes kaum ein abschließendes Ergebnis darstellen, da hierfür eine weitere Erschließung der politischen, Kultur-, Kirchen- und Ideengeschichte des oströmischen Reiches nötig ist.

Der Begriff Byzanz oder Ostrom umschließt das christlich gewordene Römerreich griechischer Nation. Das staatsrechtlich tragende Element ist dabei die Rechtskontinuität des Imperium Romanum. Der Herrscher, der Imperator, wird rechtmäßig bestellt durch Wahl des Senates, Schilderhebung des Heeres und Akklamation des Volkes. Das Gewicht der einzelnen dieser drei Stände verschiebt sich von Fall zu Fall: bald gibt mehr das Heer, bald mehr der Senat, hin und wieder auch die Forderung des Volkes den Ausschlag. Aber immer ist das Zusammenwirken dieser drei Gruppen rechtlich bestimmend. Auch dort, wo ein Kaiser eine Dynastie begründet oder

sonst den Thronfolger selbst bestimmt, bleibt die Beteiligung von Senat, Heer und Volk eine rechtlich notwendige Formalität.

Die Macht, Gewalt und Herrscherherrlichkeit des Imperators geht indes nicht von den genannten Ständen, sondern unmittelbar von der Gottheit aus. Die Wähler sind nur Werkzeuge eines göttlichen Willens. Die Überhöhung des Herrschers ins Göttliche beginnt ziemlich früh und erreicht im römisch-hellenistischen Spätreich ihren Höhepunkt. Seine immer mehr vergöttlichte Majestät wird von einem Kult umgeben, der mählich zu einer religiösen Liturgie wird.

Das Christentum bekämpft den Kaiserkult, aber als das Reich christlich geworden war, duldete es bald die alten Zeremonien wieder (mit einigen Ausnahmen) und versuchte nur, sie mit einem neuen Sinngehalt zu erfüllen: aus dem Gottkaiser wurde der Stellvertreter Gottes und Christi auf Erden — aber viele der alten Kultformen, z. B. die Proskynese, widerstrebten nach dem Vf. ihrer Natur nach einer solchen neuen Sinngebung, denn sie symbolisierten eben eine heidnische Idee.

Im Zuge der Umdeutung wurde aus dem heiligen Reich der römischen Götter das christliche Heilsreich, das Träger der neutestamentlichen Heilsgeschichte war. Und das sichtbare Oberhaupt dieses Reiches war der byzantinische Kaiser. Er war demgemäß auch das eigentliche Haupt der Kirche; der Patriarch stand erst an zweiter Stelle. Der Vf. spricht auch von priesterlichen oder Opferhandlungen der byzantinischen Kaiser. Es dürfte sich dabei aber um Opfer im weiteren Sinne gehandelt haben, d. h. um oblationes im Gegensatz zu den sacrificia. Es waren demnach keine priesterlichen Verrichtungen im christlich-theologischen Sinne.

Wichtig ist, daß Tr. auf den Gegensatz hinweist, der zwischen dem lateinischen Abendland und Ostrom besteht. Keiner der westlichen mittelalterlichen Kaiser konnte eine derartige Überhöhung seiner Majestät erlangen, wie sie für die byzantinischen Herrscher selbstverständlich war.

G. F. Klenk SJ

Caspar, Erich: Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft. (183 S.) Darmstadt 1956, Hermann Gentner. Ln. DM 12,80.

Die hier gesammelten Studien sind Teile einer ursprünglich geplanten Fortsetzung der „Geschichte des Papsttums", die aber nur etwa bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts vollendet ist (2 Bände 1930 u. 1933). Sie stammen aus dem Nachlaß.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß vorliegende Untersuchungen, so knapp sie sein mögen, ein großes geschichtliches und kirchengeschichtliches Gewicht haben, besonders diejenigen über „Hadrian I. und Karl den Großen" und „Das Papsttum unter Leo III. und die Begründung des abendländischen Kaisertums".

Wenn man auch wünschte, daß der Verf. bisweilen über Geschehnisse und Charaktere behutsamer urteilte, kann man das Streben nach streng sachbedingter Wertung und Darstellung nicht verkennen. Auch für die innerkatholische Auseinandersetzung über das abendländische Kaisertum des Mittelalters liefert Caspar sehr wichtige Feststellungen.

Die oströmischen Kaiser griffen selbstherrlich in die kirchlichen Angelegenheiten ein, und die fränkischen und deutschen Herrscher taten desgleichen. In Byzanz *und* im Westen mußte sich das kirchliche Oberhaupt Demütigungen gefallen lassen. Und doch bestand ein wesentlicher Unterschied: im Osten war die dienende Stellung der Kirche sozusagen institutionell festgelegt. Der uralte römisch-griechische Staat hatte das junge Christentum aus dem Untergrund gehoben und ihm eine Stellung im Reichsganzen angewiesen. Der Vorrang des Reiches stand für die Massen außerhalb jeder Diskussion. Die Verchristlichung bewirkte nur, daß der Herrscher nunmehr anstatt einer Verkörperung heidnischer Gottheiten der Stellvertreter Gottes und Christi Statthalter wurde.

Ganz anders im Westen: das alte Reich der Römer löste sich auf, die jungen Völker aber besaßen keine Staatstradition; alles war im Fluß, alles im Werden. Hier trat die Kirche mit ihrer ehrwürdigen Vergangenheit als Erzieherin in allen menschlichen Lebensgebieten auf. Sie besaß zum mindesten von vornherein den Ordnungsprimat. Als sich dann das fränkische Gebiet unter Karl dem Großen zum westlichen Großreich ausgeweitet hatte, kam es auch dazu, daß der König bzw. Kaiser sich in kirchliche Fragen nicht nur einmischte, sondern sogar für das Abendland die Führung beanspruchte. Aber er hatte nicht die Herrschaft über das Papsttum. Denn das Verhältnis von Staat und Kirche war institutionell noch in keiner Weise gefestigt; man hatte alle Hände voll zu tun, um von Fall zu Fall eine Lösung zu finden. Einmal führte der Kaiser, ein andermal der Papst. Das war z. B. der Weg, „welcher von Karl dem Großen zu Nikolaus I. führte" (93). Papst und Kaiser hatten sicher oft eine verschiedene Auffassung vom Reich und seiner Beziehung zur Kirche — im Grundgedanken waren sie einig: sie sahen in der christlichen Völkergemeinschaft des Westens mit ihrer polaren Spannung von Reich und Kirche eine „gottgewollte Einheit des Zusammenwirkens". „Ihr Verhältnis zueinander war in diesen Zeiten . . . noch kein Problem der Institutionen" (92—93).

G. F. Klenk SJ

Gesellschaftslehre und Politik

Sozialpolitik und Sozialreform. Ein einführendes Lehr- und Handbuch der Sozialpolitik hrsg. von Erik Boettcher. (Veröffentlichungen der Akademie für Gemeinwirtschaft Hamburg) (XII und 344 S.) Tübingen 1957, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ln. DM 17,—.

In 15 Beiträgen außer dem vom Leiter der Akademie für Gemeinwirtschaft beigesteuerten Geleitwort bietet dieses Sammelwerk zwar nicht ganz das, was der Haupttitel erwarten läßt; insofern bezeichnet der Untertitel den Gegenstand zutreffender. Aber auch als nur „einführendes *Lehr*buch" würde das Werk vieles unbedingt Notwendige vermissen lassen; als „*Hand*buch" dagegen bietet es in glücklich getroffener Auswahl das gerade derzeit Benötigte und Erwünschte, insbesondere das Grundsätzliche und Tatsächliche zur Sozialleistungsreform des Jahres 1957 sowie zu den im Zusammenhang damit ins öffentliche Interesse gerückten, weiter ausgreifenden Fragen des sozialen Bereichs. Der Wandel von der ursprünglichen Sozialpolitik zur heutigen sozialen Sicherung wird klar herausgearbeitet, aber nur der eigene Beitrag des Herausgebers befaßt sich ausdrücklich mit Sozialreform. Unzureichend berücksichtigt erscheint auch der in unserer praktischen Politik immer noch vernachlässigte Fragekreis des Familienlastenausgleichs. Davon abgesehen erhält der Leser einen wirklich guten Überblick über den Stand der Problematik der gegenwärtigen sozialen Diskussion und reiche Anregung zum eigenen Weiterdenken.

O. v. Nell-Breuning SJ

Dahrendorf, Ralph: Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Gr. 8° (XIII und 270 S.) Stuttgart 1957, F. Enke. Leinen DM 24,—.

Der junge und vielversprechende Gelehrte stellt sich zur Aufgabe die Auseinandersetzung mit der Marx'schen Klassentheorie, die er versteht als eine „Theorie des sozialen Strukturwandels durch Revolutionen auf Grund von Konflikten zwischen antagonistischen Interessengruppen" (24). Es geht weder um die Marxsche Philosophie noch um seine empirisch kontrollierbaren Aus- bzw. Voraussagen, sondern ausschließlich um sein theoretisches Rüstzeug, hier allerdings nicht allein darum, Marx zu widerlegen, sondern vor allem eine bessere, d. h. leistungsfähigere Theorie an die Stelle der seinigen zu setzen. Einen Grundfehler der Marxschen Theorie weist D. nach in der von Marx vollzogenen Gleichsetzung von Eigentum und Herrschaft (19), während doch die im Eigentum an den Produktionsmitteln gründende Herrschaftsmacht nur eine Erscheinungsform unter vielen ist. D. bestreitet nicht, daß Marx' Theorie in gewissen Grenzen gute Dienste leistet, zeigt aber, daß sie zur Erklärung anderer und sehr bedeutsamer Erscheinungen nicht ausreicht, ja mit den Tatsachen im Widerspruch steht. Die These, die D. Marx entgegenstellt, lautet: „Macht und Herrschaft sind irreduzible Faktoren, von denen die mit rechtlichem Privateigentum, aber auch mit Gemeineigentum bezeichneten Sozialbeziehungen sich ableiten lassen" (138/9); definitorisch schlägt er vor, unter „Klassen" zu verstehen: „konfligierende soziale Gruppierungen, deren Bestimmungsgrund (und damit differentia specifica) im Anteil *an* oder im Ausschluß *von* Herrschaft innerhalb beliebiger Herrschaftsverbände liegt" (139). Was D. so definiert, findet sich zweifellos in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit und spielt für Wandlungen unserer sozialen Struktur eine gewichtige Rolle. — G. Gundlach (Staatslexikon der Görresgesellschaft ^{5}III., Sp. 383) hat bekanntlich einen anderen Klassenbegriff vorgeschlagen, der die Beziehung zum *Gemeinwohl* impliziert; es wäre ungemein interessant und wahrscheinlich auch für die Werturteilsdebatte fruchtbar zu sehen, wie D. sich mit diesem Klassenbegriff auseinandersetzen würde bzw. in welchem Verhältnis diese beiden Erkenntnisbehelfe (denn das sind sie ja und wollen sie sein) zueinander stehen. — Für das Durchdenken des Fragenkreises Herrschaft, Eigentumsrecht und damit der Mitbestimmung liefert D.'s Arbeit vielerlei Anregungen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Pollok, Friedrich: Gruppenexperiment. Ein Studienbericht. Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung herausgegeben von Th. Adorno und Walter Dirks, Band 2. (547 S.) Frankfurt/M. 1956, Europäische Verlagsanstalt.

Der umfangreiche Band berichtet von der ersten sozial-empirischen Untersuchung, die das Frankfurter Institut für Sozialforschung nach seiner Neugründung im Jahre 1950 unternommen hat. Sie knüpft an der in den letzten Jahren in Amerika entwickelten Methode der sozial-empirischen Meinungs- und Verhaltensforschung an, die uns meist in ihrer praktischen Spielart, der Erforschung der öffentlichen Meinung (Gallup) entgegentritt. Diesen Untersuchungen liegt die Annahme zugrunde, daß sich nicht nur objektive soziale Tatbestände erforschen lassen, sondern auch die Art und Weise, wie die Menschen darauf reagieren. Man knüpft daran die Hoffnung, die moderne Massengesellschaft auf Grund solcher Meinungsanalysen besser zu verstehen. Nun sind allerdings an der rein quantitativen Erfassung von Meinungen in Bezug auf die Verwertung solcher Zahlen immer wieder er-

hebliche Zweifel laut geworden und von diesen Zweifeln geht das Frankfurter Institut in seiner Forschungsarbeit aus. Es geht ihm darum, neben der Analyse der Meinungen der deutschen Bevölkerung zu aktuellen politischen Problemen, überhaupt einmal die methodologischen Grundlagen einer solchen Meinungsforschung zu erarbeiten.

Der grundlegende methodische Unterschied, der diese Untersuchung von den Meinungsumfragen unterscheidet, kommt schon im Titel „Gruppenexperiment" zum Ausdruck. Denn die Meinungen und Einstellungen der Menschen zu den Themen, die allgemeines und öffentliches Interesse beanspruchen, entstehen in ständiger Wechselwirkung zwischen dem einzelnen und der mittelbar oder unmittelbar auf ihn wirkenden Gesellschaft. Darum wurden nun in der Frankfurter Studie Gruppendiskussionen veranstaltet, um „charakteristische, kollektive Verhaltensweisen aus der Psychodynamik der einzelnen von solchen Gruppen umfaßten Individuen herzuleiten".

Die Untersuchung grenzt sich dabei ausgesprochen gegen sozial-empirische Untersuchungen über die Funktion des Gruppenlebens (group-dynamics) ab; es sollen ausschließlich bessere Methoden zur Meinungsbefragung erforscht werden.

Das Werk ist zweifellos die gründlichste Darstellung der Problematik der Wissenschaft von der Meinungsbefragung. Für jeden, der sich ernstlich mit den methodischen Grundfragen dieser Disziplin auseinandersetzen will, ist es unentbehrlich, selbst wenn man den der Arbeit zugrunde liegenden Erkenntnismethoden nicht beistimmen wird. Das Verdienst des Werkes liegt jedoch darin, daß jenseits von einer allzu oberflächlichen Handhabung solcher Methoden die Grundprobleme einmal aufgegriffen wurden.

Die Darstellung der politischen Mentalität der Deutschen im III. Teil ist, für sich genommen, hochinteressant. Jedoch fragt man sich manchmal, wozu eigentlich der ganze Aufwand notwendig ist, ja ob trotz aller repräsentativ-statistischen Methoden das Ergebnis für die politische Mentalität der Deutschen irgendwie relevant ist.

P. Molt

Verantwortung für den Menschen; Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart; hrsg. von Friedrich Karrenberg und Joachim Beckmann. (301 S.) Stuttgart 1957, Kreuz-Verlag.

Dieses Präses D. Heinrich Held zur Vollendung des 60. Lebensjahres dargebotene Sammelwerk umfaßt Beiträge von 21 evangelischen Autoren, in der Mehrzahl Theologen, aber auch Männer des öffentlichen Lebens und Vertreter der Staatswissenschaften, zu den Themenkreisen Kirche und Gesellschaft, Kirche und Staat, Kirche und Welt. Alle Beiträge, obwohl natürlich verschieden gehaltreich, stehen auf hoher Stufe; nahezu alles darin Ausgeführte kann vom Boden der katholischen Soziallehre aus bejaht werden. In gewissem Sinne bilden die Beiträge dieses Sammelwerks eine Fortführung des rühmlich bekannten „Evangelischen Soziallexikon" (s. die Würdigung in dieser Zeitschrift, Bd. 159, S. 379—383).

O. v. Nell-Breuning SJ

Preiser, Erich: Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 19) 2. neubearb. Aufl. (93 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 2,40.

Der Vf. gibt uns in diesem schlichten Bändchen eine scharfsinnige Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Zeitfragen aus der Sicht des evangelischen Wirtschaftstheoretikers. Nach einer Kritik des Liberalismus und des Kapitalismus stellt der Vf. drei Problemkreise, die uns zur Lösung im Rahmen einer freiheitlichen, sozialen Marktwirtschaft aufgegeben sind, heraus: die geistig-seelische Einbettung des Arbeitnehmers in das gesellschaftliche Gefüge, die Wirtschaftskrisen und das Monopolproblem.

In einem zweiten Teil behandelt er dann die Möglichkeiten und Aufgaben, die sich aus diesen ungelösten Fragen ergeben.

Dazu gehören die Entscheidung über die Wirtschaftsordnung schlechthin, die Wettbewerbsordnung, die Vollbeschäftigungspolitik, die Einkommens- und Vermögensverteilung. Besonders eindringlich behandelt er die beiden letzten Punkte. Die soziale Frage könne nur dann gelöst werden, wenn die Quasimonopole des Besitzers, d. h. die Situation des Übergewichts, die der Besitz von Produktionsmitteln ihren Eigentümern gegenüber all denen verleiht, die keine besitzen, berichtigt würden. Die marxistische Kritik am Besitzeinkommen sei über das Ziel hinausgeschossen. Das entscheidende Problem sei nicht das Besitzeinkommen als solches, sondern seine Verteilung. Soziale Gerechtigkeit könne nur dann erreicht werden, wenn die Monopole beseitigt oder entsprechend kontrolliert und die Quasimonopole des Besitzes durchbrochen würden. *Eine* Lösung dafür sieht der Verf. im sogenannten „Freien Sozialismus", einer allgemeinen Vergenossenschaftung der Produktionsmittel.

Eine bedeutsame Kritik am Neoliberalismus übt der Verf. in der Frage der Vollbeschäftigungspolitik. Vollbeschäftigung ist ihm eine Grundforderung der sozialen Gerechtigkeit. Sie kann nach seiner Meinung mit dem Instrumentarium des neuen Liberalismus nicht gesichert werden. Für jeden, der sich einführend mit den Fragen der Sozial- und Wirtschaftsordnung beschäftigen will, bietet diese Schrift in ihrer sachlich abgewogenen Art viel Anregung. P. Molt

Primat und Episkopat

Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche

KARL RAHNER SJ

Darf man der Meinung sein, man könne noch mehr als bisher über die Verfassung der Kirche nachdenken? Die Kirche und ihre Theologie wissen zwar immer über das Wesen der Kirche, und darum handelt es sich nie eigentlich um einen Übergang von einem schlechthinnigen Nichtwissen zum Wissen (so wie man Australien entdeckte), sondern immer um ein reflexes Zusichkommen eines Wissens, das man einfach, global schon immer hatte (so wie sich z. B. jemand nach einem langen Leben einer tätigen Selbsterfahrung in Ehrlichkeit auch noch mit Hilfe aller Tests und aller Begriffe der Psychologie „kennenlernt").

Dieses reflexe Wissen der Kirche über ihr eigenes, immer schon besessenes Wesen kann auch heute noch wachsen. Das geschieht nicht nur in der Richtung, in der die eigentlichen Geheimnisse dieser Kirche liegen, die die Gemeinde der im Geiste Gottes Glaubenden ist, der Leib Christi, der Anfang des Reiches Gottes, das Ursakrament des eschatologischen Heiles Gottes. Es erfolgt auch hinsichtlich der Erkenntnis ihrer Verfassung, also hinsichtlich der rechtlichen Strukturen, durch die diese Gemeinde als eine „vollkommene Gesellschaft" begründet und zusammengehalten wird. Man wird auch in dieser Hinsicht meinen dürfen, daß man das Wesen der Kirche noch deutlicher und reflexer begreifen kann. Denn wenn man eine der gängigen Fundamentaltheologien aufschlägt, erfährt man zwar, daß die Kirche eine „hierarchische" Struktur habe, insofern Christus die Gewalten der Verkündigung des Glaubens, der Spendung der Sakramente und der geistlichen Leitung dem Apostelkollegium und den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, übertragen hat, die Kirche also nicht der rein willkürliche Zusammenschluß (demokratischer Art) von unten, sondern in ihre Grundrechte, -pflichten und -gewalten von oben eingesetzt ist. Man hört weiter, daß diese hierarchisch verfaßte Kirche eine „monarchische" Spitze in dem unmittelbaren, universalen Jurisdiktionsprimat des Petrus und seiner Nachfolger, der Päpste, hat. Aber damit ist eigentlich die Lehre von der Verfassung der Kirche, insofern diese Verfassung unmittelbar göttlichen Ursprungs ist, auch schon erschöpft. Es wird, so will uns scheinen, nicht nur nicht sehr klar, wie sich die hierarchisch-episkopale Struktur der Kirche zur monarchisch-papa-

len verhalte, eine Frage, die ja bekanntlich auf dem Vatikanischen Konzil von 1870 nicht mehr eigentlich in Angriff genommen werden konnte. Es wird auch das eine *einheitliche Wesen* dieser Verfassung, ihre letzte Grundidee durch die bloße Angabe dieser *beiden* Ordnungs- und Leitungsgewalten in der Kirche noch nicht deutlich. Die „Metaphysik" der Verfassung der Kirche bleibt ziemlich dunkel.

Natürlich kann man gegenüber der Anmeldung einer solchen Frage sagen, daß in dieser Fragerichtung kaum eine Antwort erwartet werden könne über das hinaus, was klar und allgemein gesagt wird. Denn die Kirche sei eben eine nur *einmal* in der Geschichte vorkommende rechtliche Größe und eine Stiftung der freien Verfügung Gottes, die nicht aus wesensnotwendigen Gründen hergeleitet werden könne; und beide Tatsachen (die Einmaligkeit und die freie Gesetztheit durch Gott) ließen nicht erwarten, daß in einer Art übernatürlichen Rechtsphilosophie und Verfassungsmetaphysik (die immer vom Allgemeinen und Notwendigen ausgehen müßten) über das schon ausdrücklich Bekannte hinaus noch viel gesagt werden könne. Man könnte sich sogar fragen, ob es eine geschriebene Verfassung der Kirche überhaupt gibt, oder besser gesagt: wundern, daß es keine gibt. Der Codex Juris Canonici ist ja in Inhalt, Ziel und Aufbau keine Verfassung der Kirche, wenn man auch sagen kann, daß er die wichtigsten Verfassungsbestimmungen enthält. Man könnte darüber hinaus fragen, ob es im Sinn einer modernen geschriebenen Staatsverfassung eine (adäquate) geschriebene Verfassung der Kirche überhaupt geben *könne*. Doch soll darauf hier nicht eingegangen werden.

Vielleicht hat diese Skepsis recht. Wer ihr huldigt, wird sicher nicht durch die kleinen Bemerkungen widerlegt werden, die hier vorgetragen werden sollen. Es besteht nämlich auch gar nicht die Absicht, den Versuch zur umfassenden Beantwortung der gestellten Frage hier zu wagen. Es sollen nur einige tastende Überlegungen vorgetragen werden, die durch das Empfinden eingegeben sind, daß man eben doch in einer Theologie der Verfassung (die mehr ist als die Paragraphen dieser Verfassung selbst) weiterkommen könnte und sollte. Solche Überlegungen haben vielleicht auch einen praktischen Sinn: So sehr das Wesen der Kirche göttlichen Ursprungs und unzerstörbar ist, sein Vollzug im konkreten Leben des Alltags ist, auch wo er durch die Assistenz des Heiligen Geistes, der der Kirche zugesprochen ist, behütet wird, der Freiheit des Menschen, seiner Willkür und seinem Irrtum ausgesetzt, und darum kann dieses Wesen besser und schlechter in Erscheinung treten. Daß dieses Wesen der Kirche auch in der kleinsten Maßnahme dieser Kirche immer reiner in Erscheinung trete, dazu kann ja auch das reflexere Wissen um dieses Wesen eine Hilfe sein, durch die gerade der Geist der Kirche ihr seine eigene Hilfe angedeihen läßt.

Wir suchen uns einige Gedanken über die Verfassung der Kirche zu machen, indem wir diese Verfassung mit den Verfassungen anderer „Gesellschaften" zu konfrontieren suchen. Das ist eine durchaus berechtigte Methode. Denn sowenig man dadurch das letzte Geheimnis der Kirche unmit-

telbar in den Blick bekommen kann, so ist die Kirche eben doch eine sichtbare Gesellschaft mit rechtlich greifbaren Gewalten, Strukturen usw., die einerseits zu ihrem göttlich gestifteten Wesen (also nicht nur zum ius humanum in der Kirche) gehören und die anderseits (weil innerweltlich, inkarnatorisch) eine positive Vergleichsmöglichkeit mit anderen menschlichen Rechtsverhältnissen bieten (so gut wie die Menschheit Christi vergleichbar ist mit dem Wesen anderer Menschen, da er uns ja „konsubstantial" geworden ist).

Man sagt, die Kirche habe eine monarchische Verfassung. Wenn damit gesagt sein soll, daß der Papst den vollen, unmittelbaren, ordentlichen und allgemeinen, episkopalen Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche und jedes ihrer Glieder und Teile (einschließlich der Bischöfe) hat und zwar als einzelner, dann ist diese monarchische Verfassung der Kirche für den Katholiken eine Selbstverständlichkeit (Vat. Konzil: Denzinger, Enchiridion Symbolorum [Dz] 1831; CIC can. 218). Aber unter einer monarchischen Verfassung versteht man doch meist eine Geburtsmonarchie, nicht eine Wahlmonarchie, während der Papst mindestens de facto gewählt wird (wobei wir allerdings die Frage nicht entscheiden können, ob dies iure divino so sein müsse, oder ob „an sich" ein Papst — der Zölibat ist ja bloß kirchlichen Rechtes — die Kirche auch als Erbmonarchie einrichten oder selbst auf andere Weise seinen Nachfolger designieren könnte.[1] Dieser Unterschied ist nicht unerheblich. Denn dort, wo Amt und Vollmacht vererbt, also ihr Träger auf einem biologischen Grund steht, der weitgehend von der geistig-sittlichen Entscheidung der Menschen unabhängig ist, ist der Staat oder die fragliche Gesellschaft fixierter, geschlossener als dort, wo der Träger der obersten Gewalt immer wieder durch eine Wahl, also eine freie, geistig gesteuerte Setzung der Menschen selbst bestellt wird. Das gilt auch dort, wo der eigentliche Inhalt der Gewalt von den Wählern ihres Trägers unabhängig ist: auch da ist die *Ausübung* dieser Gewalt weithin geprägt von der geschichtlichen und zwar erwählten Eigenart des Erwählten, also auch seiner Wähler. Hier hat (wie auch die Geschichte beweist) das Charismatische, das Unerwartete und immer Neue, das Junge und Unverbrauchte der Kirche ein Einfallstor, das durch die Charakterisierung ihres Wesens als einer Monarchie nicht herausgestellt wird.

Eine Monarchie ist ferner dort, wo sie nicht durch ein ihr an sich fremdes Element zur konstitutionellen Monarchie abgeschwächt wird, also in ihrem reinen Wesen eine „absolute" Monarchie. Das braucht noch nicht dasselbe zu bedeuten wie Tyrannis oder totalitäres System. Denn eine absolute Monarchie kann sich ja (wie die besseren Vertreter des Absolutismus im 18. Jahrhundert) an die Normen des Naturrechtes gebunden wissen, kann ein „auf-

[1] Vgl. z. B. *A. Straub*, De Ecclesia Christi (Innsbruck 1912) n. 596; *J. Salaverri*, De Ecclesia Christi (Sacrae Theologiae Summa I³, Madrid 1955) S. 647, Anm. 41.

geklärter" oder patriarchalischer Absolutismus sein, kann aus zwingenden Gründen der physischen Verhältnisse oder aus einer bewußten (wenn auch nicht eigentlich in das System als solches eingehenden) Haltung heraus vorgegebene und gewachsene (z. B. ständische) soziale Ordnungen respektieren. Eine solche Monarchie kann dennoch insofern absolut sein, als alles, was sittlich erlaubt ist und was physisch überhaupt durchsetzbar ist (und in den Umkreis des Entscheidbaren in einer bestimmten geschichtlichen Situation fällt), vom Willen eines einzelnen ausgeht und nur von diesem. Ist nun die Kirche in diesem Sinn „Monarchie"? Die Antwort ist nicht leicht. Ist jemand in dem umrissenen Sinn ein absoluter Monarch, wenn er eine suprema und plena potestas iurisdictionis vere episcopalis, ordinaria et immediata hat (CIC c. 218)? Die Antwort hängt natürlich auch von terminologischen Festsetzungen ab, die immer in einem gewissen Ausmaß willkürlich sind, d. h. auch anders gemacht werden könnten, unbeschadet der Wirklichkeit und Wahrheit der gemeinten Sachen und Sätze. Aber wenn man den Sinn einer absoluten Monarchie nach der oben gegebenen Definition nimmt, dann muß man eigentlich sagen, daß der Papst kein Monarch[2] in der Kirche ist.

Die Gründe sind leicht einzusehen: zu einer (absoluten) Monarchie gehört es, daß es neben dem Monarchen keine verfassungsrechtlichen Größen gibt, deren Bestand von dem Willen des Monarchen unabhängig ist. Es kann zwar Tatsachen und sittliche Verpflichtungen geben, an denen der Wille auch des absoluten Monarchen eine Grenze findet, aber wo der Wille des Monarchen an einer rechtlich ihn bindenden Wirklichkeit seine Grenze grundsätzlich findet, die als solche zur Struktur verfassungsrechtlicher Art der betreffenden Gesellschaft selbst (und nicht nur zu den *über* dem positiven Verfassungsrecht stehenden sittlichen Normen) gehört, kann man von einer absoluten Monarchie nicht mehr sprechen. So liegt aber der Fall in der Kirche. Denn der Wille des Papstes (insofern er die oberste Gewalt in der Kirche hat) findet eine Grenze an einer Wirklichkeit, die zu der Verfassung der Kirche nach Gottes Willen selbst gehört, am Episkopat. Der Papst kann nicht nur physisch nicht den Episkopat abschaffen (insofern er sich dadurch des Mittels zur Durchführung seiner eigenen Regierung bei einer Weltkirche beraubte), er steht einem Episkopat gegenüber, der als solcher nicht von ihm als seine Beamtenschaft gegründet ist, die er auch (wenigstens rechtens, wenn auch nicht physisch) abschaffen könnte. Denn der Episkopat ist selbst göttlichen Rechtes[3], und der päpstliche Primat ist nur zusammen mit die-

[2] Das Vatikanische Konzil und der CIC gebrauchen daher diesen Begriff auch nicht. Dort, wo er in der Theologie verwendet wird, wird er in einem weiteren als dem hier umschriebenen Sinn verstanden.

[3] Vgl. Konzil von Trient: Dz 960 und 966; Vatik. Konzil: Dz 1821 und 1826; CIC can. 108. Dementsprechend lehrt Leo XIII. in der Enzyklika „Satis cognitum" ausdrücklich, daß die Bischöfe nicht als Stellvertreter des römischen Papstes betrachtet werden dürfen, da sie eine ihnen eigene Gewalt haben (... nec tamen Vicarii Romanorum Pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam ...) (ASS 28 [1895/96] 723) (vgl. auch Dz 1962), so daß sie also ihre Herde nicht im Namen des Papstes, sondern im Namen *Christi* (und in ihrem eigenen) weiden und so nach göttlicher Anordnung Nachfolger der

sem ebenso unmittelbar der Stiftung Christi entspringenden Episkopat konstitutiv für die rechtliche Verfaßtheit der Kirche.

Das schließt nicht aus, daß der Papst dem einzelnen Bischof als einzelnem (auch in seiner Amtsfunktion) übergeordnet ist: er hat eine unmittelbare und ordentliche Jurisdiktion auch über den einzelnen Bischof, er bestimmt, welche physische Person Träger solcher bischöflicher Vollmacht sein soll (Dz 968; 1750f, CIC can. 329 § 2), und gibt (nach der heute gewöhnlichen Lehre) dieser ihre Vollmachten[4] und hat dadurch auch die Möglichkeit, diese Vollmachten genauer zu umgrenzen, zu erweitern oder zu beschneiden (indem er gewisse Stücke dieser Vollmachten auch grundsätzlich an sich zieht, obwohl sie an sich auch von dem Bischof selbst wahrgenommen werden könnten). Aber dadurch ist umgekehrt nicht eingeschlossen, sondern ausgeschlossen, daß der Episkopat als ganzer vom Papst abgeschafft werden dürfte, daß er nur Funktion der päpstlichen Vollmacht sei, daß also die Bischöfe nur Beamte des Papstes seien, die als seine Funktionäre nur Durchführungsorgane einer (absolut) monarchischen Gewalt des Papstes seien. Sie erhalten (als physische Personen) zwar ihre Gewalt vom Papst, er überträgt ihnen aber nicht einen Teil *seiner* ihm selbst eigenen Gewalt zu deren Durchführung, sondern eine Gewalt, die als von der des Papstes verschiedene (wenn ihr auch untergeordnete) nach dem Willen Christi selbst in der Kirche sein soll und zu deren (nicht des Papstes als solchen) konstitutiven Elementen gehört.

Wenn es wahr ist, daß der Papst eine universale, höchste und unmittelbare episkopale Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche und so auch über die Bischöfe hat, dann wird man sagen müssen, daß die Vollmacht der Bischöfe, durch die sie nicht bloße Funktionäre des Papstes sind, rein *materiell* gesehen (in ihrer bloßen Gegenständlichkeit und durch ihre Untergeordnetheit unter die höhere Jurisdiktion des Papstes), nicht abhebbar ist von (Teilen) der päpstlichen Gewalt.[5] Das will sagen: es gibt nichts, was die Bischöfe können, was der Papst nicht könnte, und alles, was sie können, können sie in Unterordnung unter den Papst. Es ist nun kein Zweifel, daß durch diese unbestreitbare Sachlage (die durch das Vatikanische Konzil endgültig gelehrt wurde) innerhalb und erst recht außerhalb der Kirche der Eindruck entstand,

---

Apostel sind, was beides Pius XII. in „Mystici Corporis" ausdrücklich betont (AAS 35 [1943] 211s: Dz 2287) (vgl. auch Pius XII. in seiner Allokution: Si diligis: AAS 46 [1954] 314).

[4] Vgl. dazu *J. Salaverri* l. c. S. 624 n. 374 mit Berufung auf Pius XII. „Mystici corporis" (AAS 35 [1943] 211s: Dz 2287) und „Ad Sinarum gentem" (AAS 47 [1955] 9). Bei dieser Übertragung delegiert aber der Papst nach dem Gesagten nicht einen Teil seiner *eigenen* Vollmacht an seinen von ihm aufgestellten Beamten, sondern gibt ihm Anteil an der von Christus der Kirche eingestifteten Gewalt des Gesamtepiskopats. Das Mitteilenkönnen einer Vollmacht und die Möglichkeit, eben dieselbe als nicht mitgeteilte selbst ausüben zu können, sind offenbar nicht dasselbe. Daraus ergibt sich, daß man aus der Tatsache, daß der Bischof seine Gewalt durch den Papst empfängt, nicht schließen kann, er bekomme einen Teil der päpstlichen Gewalt delegiert und sei so nur Beamter des Papstes.

[5] Darum greift das Vatikanum auch zum Begriff „bischöflich", um die Gewalt des Papstes zu beschreiben (Dz 1827).

daß die Bischöfe nur Beamte, Funktionäre des Papstes seien. Wenn man dagegen darauf hinweist, daß nach allgemeiner und ebenso glaubensmäßig endgültiger Lehre der Episkopat iuris divini sei, da nach ausdrücklicher Lehre der Kirche (Pius IX., Leo XIII., Pius XII.) auch *nach* dem Vatikanum die Bischöfe nicht bloße Beamte des Papstes seien, dann bleibt doch noch dunkel, *wie* die beiden Feststellungen von dem allgemeinen und unmittelbaren Jurisdiktionsprimat des Papstes einerseits und der göttlichen Gestiftetheit und Unaufhebbarkeit des Episkopats (als irreduktibler, wenn auch nicht unabhängiger Größe) anderseits miteinander vereinbar seien. Weil das dunkel bleibt, darum bleibt im konkreten Empfinden des Alltags bei hoch und nieder, innerhalb und außerhalb der Kirche doch das Empfinden, die Kirche sei eine absolute Monarchie, die der Papst als absoluter Monarch durch seine Beamten, die Bischöfe regiere. Daß dieses zwar nicht ausdrückliche, aber diffus und fast instinktiv vorhandene Empfinden auch seine ungewollten, aber nicht unbedeutenden Auswirkungen im Leben der Kirche haben kann, warum sollte man das nicht ehrlich und unbefangen zugestehen? Eine dieser Auswirkungen kann darin bestehen, (wobei über Bestand und faktisches Maß dieser Auswirkung noch kein Urteil gefällt ist), daß der „Beamte" den Eindruck hat, das Maß seiner selbstverantworteten Initiative sei sehr begrenzt, da er ja als bloßes Organ der höheren Instanz doch so gut wie immer die Initiative von oben abzuwarten habe. Man kann den Eindruck haben, daß die Dunkelheit der Frage, von der wir sprachen, mehr aufgehellt werden könnte als es bisher geschehen ist.

Der nichtkatholische Rechtshistoriker, der nicht an die Einheit und Kontinuität der Entwicklung des kirchlichen Verfassungsrechts glaubt, wird sagen, die Lehre von der göttlichen Gestiftetheit des Episkopats und seiner ihm eigenen Rechte und Aufgaben sei ein verbales Residuum aus der Zeit, wo es tatsächlich in der katholischen Kirche noch so war; die Lehre vom allgemeinen und unmittelbaren Jurisdiktionsprimat des Papstes auch über die Bischöfe, so wie dieser seit dem Vatikanum aufgefaßt und gehandhabt werde, sei sachlich mit jener alten Lehre unvereinbar, wie die Praxis, das Empfinden der Menschen und das Zugeständnis zeige, daß es keine rechtliche Vollmacht materialer Art gebe, die der Bischof unabhängig so ausüben könne, daß ihre Ausübung ihm nicht durch den Papst entzogen werden könnte (durch Beschränkung seiner Vollmachten, durch Absetzung usw.).

Man wird in verschiedener Hinsicht diese Dunkelheit aufzuhellen versuchen können. Zunächst einmal läßt sich fragen: woher kommt denn diese merkwürdige Zweiheit und Verschränktheit der päpstlichen und episkopalen Gewalt? Wie kann man verständlich machen, daß hier nicht eine Kompliziertheit und Undurchsichtigkeit vorliegt, die in ihrer anscheinenden Gequältheit schon beweise, daß hier Unvereinbares verbal harmonisiert werden müsse?

Die geschichtliche und theologische Antwort auf diese Frage scheint darin zu liegen, daß die einzelne „Kirche" nicht nur ein Verwaltungsbezirk der (ganzen) Kirche ist, sondern daß ein im Wesen der Kirche und in ihrer Unterschiedenheit von einer natürlichen territorialen Gesellschaft begründetes einmaliges Verhältnis zwischen der Ortskirche und der Gesamtkirche vorliegt, von dem aus das Verhältnis zwischen Papst und Bischof erst verständlich und gerechtfertigt wird. Die verdächtig scheinende Kompliziertheit dieses Verhältnisses enthüllt sich so als Auswirkung des übernatürlichen Geheimnischarakters der Kirche überhaupt.

Es ist zu erklären, was mit diesen Sätzen gemeint ist. Zunächst könnte man ja versuchen, die gestellte Frage dadurch zu klären, daß man auf die *Apostel* und ihre Bestellung durch Christus zu hierarchischen Führern der Kirche unter Petrus verweist. Und sicher beruft sich die Ekklesiologie zum Erweis des bischöflichen Amtes in der Kirche und seiner Stiftung durch Christus selbst mit Recht auf die Stiftung des Apostelkollegiums durch Christus, obwohl dieselbe Ekklesiologie deutlich sieht, daß die Apostel nicht einfach nur die ersten Bischöfe waren (da sie Prärogativen hatten, die den Bischöfen nicht zukommen, da sie keine Ortsbischöfe waren) und daß die Frage, ob immer, überall und von Anfang an ein monarchischer Episkopat vorhanden war (oder da oder dort eine kollegiale Regierung der Einzelgemeinde in der Urkirche vorhanden war, wenn auch als autoritative Führung von oben), nicht so leicht zu beantworten ist, wie manche Schulbücher sich den Anschein geben. Aber wenn man nur auf die Stellung des Petrus und die der Apostel in der Urkirche nach dem Willen Christi verweist, um das scheinbar so merkwürdige Verhältnis zwischen Primat und Episkopat zu klären, dann verschiebt man die Frage nur, man löst sie nicht. Denn es bleibt auch dann zu klären, warum die anderen Apostel nicht zu bloßen Verwaltungsorganen herabsinken und nur Exponenten der petrinischen Vollmacht sind, wenn man dem Petrus jene Gewalt nach der Schrift zuerkennt, die das Vatikanische Dogma vom Papst aussagt. Es nützt also für unsere genauere Fragestellung nichts, auf das Verhältnis zwischen Petrus und den Aposteln zurückzugreifen, zumal die Bischöfe ein begrenztes Territorium verwalten und sich dadurch von den Aposteln auch unter einem jurisdiktionellen Gesichtspunkt wesentlich unterscheiden, so daß es sogar nicht ganz leicht ist zu sagen, inwiefern sie die „Nachfolger" der Apostel seien, und es wohl geraten ist, diese Aussage dahin zu verstehen, daß *primär* das Bischofskollegium als Ganzes eine Funktion in der Kirche ausübt, die die des Apostelkollegiums als Ganzes fortsetzt, nicht aber der einzelne Bischof unmittelbar Nachfolger eines bestimmten Apostels ist, weil dann weder seine territoriale Gebundenheit noch seine geringere Lehrautorität erklärbar wäre.

Die Lösung ist also, wie wir schon zu sagen begannen, in dem Verhältnis zu suchen, das zwischen der Gesamtkirche und der Einzelkirche grundsätzlich obwaltet. Daß hier ein einmaliges Verhältnis besteht, das es sonst (mindestens in dieser Intensität und Bedeutsamkeit) zwischen anderen Gesell-

schaften und ihren Teilen nicht gibt, ist schon lange bekannt. Der Laie in diesen Fragen sieht es am deutlichsten, wenn er sich daran erinnert, daß man von der Gesamtkirche und von der Einzelgemeinde, und zwar schon im Neuen Testament, als von der „Kirche" redet: die Kirche, die Christus mit seinem Blut erlöst hat, ist die Gesamtkirche; aber auch die Einzelgemeinde an einem bestimmten Ort ist „die Kirche" zu Ephesus usw. Man kann diesen seltsamen Sprachgebrauch nicht damit erklären, daß man sagt, es werde eben auch (pars pro toto) der Teil mit dem Wort für das Ganze bedacht und das sei nicht sonderlich seltsam. Das ist so seltsam, wie wenn es einem einfiele, den Landkreis Staufen Deutschland zu nennen. Hinter diesem Sprachgebrauch steckt eine Überzeugung und eine Einsicht, die gar nicht selbstverständlich sind und etwas anderes meinen als nur die Selbstverständlichkeit, daß eine Gemeinde ein Glied und ein Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche ist.

Die hintergründige Auffassung, die sich in diesem Sprachgebrauch ausspricht, hat ihre Geschichte, die weit hinter das Neue Testament zurückreicht. Sie wurzelt in der Frage der vorchristlich-jüdischen Theologie, wo denn geschichtlich greifbar und überzeugend jenes heilige Gottesvolk sei, dem die Verheißungen Gottes gelten, wenn doch dieses Volk konkret (dem „Fleische" nach) gegen Gottes Verfügung widerspenstig und ungläubig sei. Von dieser Frage aus mußte sich der Gedanke entwickeln, daß (da Gottes Verheißungen und Treue nicht zunichte werden können) das „Volk", „Israel" usw. im eigentlichen Sinn auch noch dasei, wenn es in einem „heiligen Rest", in einer Bruderschaft von wenigen Getreuen usw. gegeben sei. Ein Verwaltungsbezirk abgegrenzter Art innerhalb einer Gemeinschaft kann nicht bewirken, daß das Ganze dieser Gemeinschaft in seinem Wesen noch gegeben sei und lebe, wenn dieses Ganze als solches untergegangen ist und vorher der Teil nichts mehr war als ein Teil, ein bloßes Organ, in dem die Sinnhaftigkeit, die Pluripotentialität des ganzen Organismus nicht mehr ganz gegeben war. Und umgekehrt: ist im Teil das Ganze so da, daß das Ganze sich nach seinem Wesen voll im Teil vollziehen kann und das Ganze gar nicht untergegangen sein kann, wenn dieser Teil noch lebt, dann ist eben der Teil mehr als ein bloßer Teil und trägt mit Recht auch den Namen des Ganzen. So aber hat schon die vorchristlich-jüdische Theologie den heiligen Rest, die einzelne Brudergemeinde, in der Gott nach seinem Gesetz wahrhaft gläubig gedient wird, aufgefaßt: da ist Israel ganz da und darum bleibt die Verheißung Gottes gültig, wirksam und siegreich.

Wir können (um diesen Grundgedanken noch etwas deutlicher systematisch zu entwickeln) auch sagen: Die Kirche als Ganzes ist, wo sie „Ereignis" im vollsten Sinn wird, notwendig Ortskirche, die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar. Was damit gemeint ist, bedarf einer etwas weiterausholenden Darlegung.[6]

[6] Wir wiederholen in den nächsten Abschnitten, was wir S. 29—34 in dem von H. Rahner herausgegebenen Buch: Die Pfarre (Freiburg i. Br. 1956, Lambertus Verlag) ausgeführt haben.

Wenn wir uns fragen, was denn die Kirche (als ganze und eine für alle Völker und Menschen bestimmte, von Christus gestiftete) sei, dann denken wir heute unwillkürlich zunächst einmal an die „societas perfecta", an eine von Christus gestiftete Organisation mit ihren Ämtern, mit der hierarchischen Gliederung dieser Ämter, mit den diesen Ämtern verliehenen Vollmachten und mit den vielen Menschen, die unter bestimmten Voraussetzungen die Mitgliedschaft in dieser gesellschaftlichen Vereinigung erwerben. All das gibt es natürlich und all das ist von größter heilsmäßiger Bedeutung. Diese Gesellschaft hat, wie dies auch bei anderen Gesellschaften der Fall ist, ein dauerndes rechtliches Dasein, das auch dann nicht unterbrochen wird, wenn wir annehmen, diese Kirche handle in bestimmten Augenblicken der Zeit in keiner ihrer Autoritäten und in keinem ihrer Mitglieder. Eine rechtlich begründete Gesellschaft hat nun einmal eine andere Daseinsweise als Substanzen. Immerhin wird man nicht bestreiten können, daß dort, wo die Kirche handelt, d. h. lehrt, bekennt, betet, das Opfer Christi feiert usw., sie eine höhere Aktualitätsstufe erreicht, als dies durch ihr bloßes dauerndes Dasein der Fall ist. Sie ist eine „sichtbare" Gesellschaft; als wirklich sichtbare ist sie aber darauf angewiesen, immer wieder aufs neue durch das leibhaftige Handeln von Menschen ihre geschichtliche, raumzeitliche Greifbarkeit zu verwirklichen. Sie muß immer wieder aufs neue „Ereignis" werden.

Nicht als ob diese „Ereignisse" in ihrer gestreuten Einzelheit in Raum und Zeit das einfache Dasein der Kirche als solches neu begründeten. Ein solcher Aktualismus, der im Grund die gesellschaftliche Verfaßtheit der Kirche, Tradition, apostolische Sukzession und eigentliches Kirchenrecht iuris divini verneinte, ist der katholischen Kirchentheologie fremd. Mit der Statik und historischen Kontinuität einer bleibend daseienden Kirche ist aber wiederum auch nicht geleugnet, daß diese Kirche immer wieder an bestimmten raumzeitlichen Punkten Ereignis werden muß, aus einer gewissen Potentialität sich in eine bestimmte Aktualität übersetzen muß, und daß das ganze bleibende Wesen der Kirche auf dieses Ereignis hin angelegt ist. Wenn wir so zwischen Kirche als bloßer Anstalt in bleibender gesellschaftlicher Verfaßtheit einerseits und Kirche als Ereignis anderseits unterscheiden, dann gilt: sie wird im vollsten Maße aktuelles Ereignis in raumzeitlicher Greifbarkeit, wenn sie als die *Gemeinschaft* der Heiligen, als *Gesellschaft* Ereignis wird. Natürlich ist sie auch da, wenn ein *einzelner* als Träger einer Vollmacht Christi und eines Amtes der Kirche in der Kirche und auf die Kirche hin handelt. Aber man wird nicht bestreiten können, daß dort, wo die Kirche in Erscheinung tritt, gerade insofern sie eine *Gemeinschaft,* also eine durch ein sichtbares Geschehen und durch die Gnade verbundene Mehrheit von Menschen ist, die Kirche als solche einen höheren Grad von Ereignishaftigkeit erreicht als dort, wo der einzelne Träger des Amtes allein in der Handlung die Kirche aktualisiert, in die die übrigen Glieder der Kirche als tätig Mithandelnde nicht einbezogen sind.

Wir fragen nun: wo und wann wird die Kirche in dem eben entwickelten

Sinn in der intensivsten und aktuellsten Weise Ereignis? Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Sie ist die geschichtliche Greifbarkeit des in Christus sich ereignet habenden Heilswillens Gottes. Darum ist aber auch die Kirche als Ereignis am greifbarsten und intensivsten dort gegeben, wo durch das in Vollmacht verkündete Wort der Konsekration Christus in seiner Gemeinde selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene heilsspendend gegenwärtig ist, wo sich das Heil der Erlösung in der Gemeinde dadurch wirksam ereignet, daß es in sakramentaler Greifbarkeit anwesend wird, wo der „Neue und ewige Bund", den er am Kreuz gestiftet hat, greifbarste und aktuellste Gegenwart in der heiligen Anamnese seiner ersten Stiftung erhält. Die Feier der Eucharistie ist also das intensivste Ereignis von Kirche. Denn in dieser Feier ist nicht nur Christus als der Erlöser seines Leibes, als Heil und Herr der Kirche in der kultischen Feier der Kirche anwesend, sondern in der Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander am greifbarsten sichtbar und im eucharistischen Mahl am innerlichsten verwirklicht. Insofern die eucharistische Feier auch schon die sakramentale Vorwegnahme des ewigen himmlischen Hochzeitsmahles ist, leuchtet in dieser kultischen Feier auch schon die endgültige, ewige Gestalt der Heilsgemeinde auf, so wie in ihr der Ursprung der Kirche, das Kreuzopfer Christi, sakramental gegenwärtig ist.

Nun aber eignet der eucharistischen Feier als einem sakramental-kultischen Akt — ähnlich wie auch den andern Sakramenten, die alle wesentlich leibgebunden sind — als wesentliches Merkmal die Ortshaftigkeit. Sie kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden. Damit ist aber folgendes gesagt: die Kirche ist, unbeschadet ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit und Dauer und universalen Bestimmung und Bezogenheit auf alle Menschen, aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine ortshafte Konkretisierung hin angelegt. Die Eucharistie als ortshaftes Ereignis geschieht darum nicht nur *in* der Kirche; die Kirche selber wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der ortshaften Feier der Eucharistie. Daher kommt es letztlich, daß man in der Schrift die Einzelgemeinde selber Ekklesia nennen, ihr also denselben Namen geben kann, den auch die Einheit aller auf der Erde zerstreuten Gläubigen hat. Es ist nicht nur wahr: die Eucharistie ist, weil es Kirche gibt, sondern es ist auch, richtig verstanden, wahr: Kirche ist, weil es Eucharistie gibt. Die Kirche ist und hält sich, auch als ganze, nur, weil sie sich immer wieder in das eine und umfassende Ereignis ihrer selbst, in die Eucharistie hinein vollzieht. Weil dieses Ereignis aber wesentlich das Ereignis ortshafter Art an einem Raumzeitpunkt in einer Ortsgemeinde ist, darum ist die Ortskirche nicht nur eine — gewissermaßen nachträglich gegründete — Agentur der einen Weltkirche, die ebenso gut eine solche Gründung unterlassen könnte, sondern das Ereignis dieser Weltkirche selbst.

Wenn ein großes Land und Volk durch geschichtliche Katastrophen auf

ein Dorf reduziert würde, könnte man sinnvoll nicht mehr sagen, daß es noch existiere, sein Wesen noch als geschichtliche Größe verwirklicht sei. Wenn aber die Kirche (per impossibile) auf eine einzige bischöfliche Ortsgemeinde reduziert würde, wäre ihr legitimer Oberhirt auch Papst von Rom, und (was entscheidend ist) es würde in ihr noch genau so viel geschehen, was in der weltweiten Kirche geschehen kann und die Aktualisation ihres Wesens ist:[7] die Proklamation der im getöteten und auferweckten Fleisch des Sohnes Gottes als Gnadengericht über die Sünde der Welt angebrochene Herrschaft Gottes, eine Proklamation, die durch die legitime Feier der heiligen Gemeinde geschieht, die in der Anamnese des Todes des Herrn sich dieser erlösenden Herrschaft Gottes unterstellt.

Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende *Teilung* des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch *Konzentration* der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein. Darum war wohl auch die ursprünglichste Ortskirche eine Bischofskirche, wobei zu bedenken ist, daß die Presbyteroi (die Priester und Pfarrer) ursprünglich nicht diejenigen waren, die man brauchte, weil es viele Ortsgemeinden gab, sondern der von vornherein plurale Senat des Ortsbischofs, so daß die ursprüngliche (bischöfliche) Ortsgemeinde nur Elemente göttlicher Stiftung enthielt: die heilige Kultgemeinde Christi mit einem Apostel oder dessen Nachfolger an der Spitze.

Was ergibt sich nun aus diesen kurz angedeuteten Verhältnissen zwischen Gesamtkirche und Ortskirche (besser zwischen der Kirche, wie sie überall ist, und derselben Kirche, wie sie an einem bestimmten Ort erscheint) für das Verhältnis von Primat und Episkopat?

Da und insofern die Kirche Weltkirche ist und sein soll, insofern es überall die wahren Anbeter des Vaters im Geist und im Namen Christi geben soll und diese Kirche eine auch in ihrer geschichtlich greifbaren Verfassung *eine* sein soll, gibt es den Primat. Insofern dieselbe *eine* und ganze Kirche am *einzelnen* Ort *erscheinen* soll und gerade *so* ihren höchsten Vollzug hat, nämlich die *Feier der Eucharistie und der Sakramente,* gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes.[8] Dieser muß daher alle die Rechte und Gewalten haben, die ihm zukommen müssen, wenn einerseits die Kirche dort, wo der einzelne

[7] Bei der gerechten Würdigung einer solchen „aktualistischen" Definition des Wesens der Kirche darf folgendes nicht übersehen werden: eine natürliche Gesellschaft kann vieles tun oder lassen und doch sein; vieles was sie tun sollte, kann sie, obzwar zu Unrecht, unterlassen; und es gibt nicht vieles, dessen Unterlassung ihr Dasein selbst aufheben würde. In der Kirche aber gibt es bestimmte Vorgänge, die ihr von ihrem göttlichen Stifter wesentlich eingestiftet sind und die als tatsächlich immer vollbrachte durch göttliche Verheißung garantiert sind. Darum liegt der Akt hier eigentlich in der Potenz und kommt ihr nicht nur akzidentell zu.

[8] Mit diesem Satz soll natürlich nicht gesagt werden, daß wir selbst allein und unabhängig von der positiven Offenbarung Primat und Episkopat ableiten könnten von diesem Ansatz. Aber wenn wir aus positiven Quellen die positive Stiftung von Primat und Episkopat schon wissen, sehen wir doch deutlich ihren Wesenszusammenhang mit dieser Grundidee der Kirche, denn auch eine positive freie Stiftung kann dem Grundwesen einer Sache konform sein und bedeutet nicht positivistische Willkür.

Bischof regiert, als ganze (was nicht heißt: gänzlich) und in ihrem höchsten Akt zur geschichtlichen Erscheinung und Greifbarkeit kommen soll und anderseits eben diese so zum erscheinenden Vollzug kommende Kirche diejenige ist, die sich über die ganze Erde ausbreitet und in dieser Katholizität durch den Papst repräsentiert wird. Wir können sagen: in dem Sinn und dem Maß, in welchem die ganze Kirche in einer Ortskirche ganz da ist, in demselben Maß ist auch die Jurisdiktions- und Weihegewalt der Kirche im Ortsbischof ganz da. Die päpstliche Gewalt ist nicht in dieser Hinsicht umfassender, sondern insofern er allein die Einheit der ganzen Kirche als Totalität der Ortskirchen darstellt (und zwar natürlich iure divino). Das zeigt sich schon ganz einfach darin, daß der Papst keine potestas ordinis über die eines gewöhnlichen Bischofs hinaus besitzt, obwohl doch, von einem absoluten und umfassenden Gesichtspunkt aus gesehen, diese Gewalt die höhere im Vergleich zur Jurisdiktionsgewalt ist. Man wird diese Gleichheit nicht einfach bloß als ein Faktum göttlich willkürlicher Anordnung hinnehmen, sondern muß und darf nach seinem Wesensgrund fragen (selbst wenn man sagen mag, er sei nur auf Grund der ausdrücklichen Geoffenbartheit des Faktums erkennbar). Darum also, weil die Kirche orthaft erscheinen muß, „besteht kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständnis ... wenn man glaubt, ... die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge 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 bloß Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte 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 ..."[9] Insofern also z. B. der Bischof an seinem Ort durch seine Lehre die Lehre der Gesamtkirche (welche immer die ist, die im Lehrprimat des Papstes auch im Glauben zur Einheit verfaßt ist) repräsentiert, gibt er nicht nur wie ein Sprachrohr die Lehre der Gesamtkirche oder des Papstes weiter, so daß der Hörende eigentlich immer über ihn weghören müßte oder schlechthin nur hören könnte, was notwendig schon irgendwo anders in derselben Verbindlichkeit gesagt sein müßte, sondern in ihm ereignet sich die autoritative Fortbezeugung der geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche selbst.[10] Ähnlich ist es bei der Weihegewalt und bei der Hirtengewalt.

---

[9] Deshalb „kann die Bezeichnung eines absoluten Monarchen auch in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet werden". Worte aus einer Kollektivverklärung des Deutschen Episkopates von 1875, die die ausdrückliche und feierliche Billigung Pius IX. fand. Abgedruckt mit Übersetzung dieser Billigung bei *J. Neuner-H. Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (5. Aufl. Regensburg 1958) Nr. 388a. Der gesamte Text im Katholik, N. F. Bd. 33 (1875) 209—213, ausführlich zitiert auch in dieser Zs 160 (1957) 266.

[10] Vgl. z. B. *D. Palmieri*, Tractatus de Romano Pontifice[2] (Prati 1891) 666f: die Bischöfe sind „magistri authentici verique iudices, etsi non supremi, in causis fidei et cum

Was damit gemeint ist, wird vielleicht noch deutlicher (und damit auch die Grenzen des Begriffes der „monarchischen" Verfassung der Kirche), wenn wir noch folgendes erwägen. Im Akt des Beamten kann nur die Initiative seines Vorgesetzten zur Erscheinung kommen. Er kann zwar in der *Setzung* dieses Aktes Initiative entfalten (und soll es tun), aber die *Inhaltlichkeit* dieses Aktes ist gänzlich aus der Vollmacht und der Entscheidung seines Vorgesetzten abgeleitet, so daß sich in seinem Akt immer nur ereignet, was schon im Vorgesetzten „da war". So ist es aber beim Bischof nicht. Wir haben schon in einem früheren Aufsatz[11] dargetan, daß es neben der hierarchischen Struktur der Kirche eine „charismatische" gibt, d. h. daß sich der Geist als der Herr der Kirche in der Verfaßtheit der Kirche durchaus die Möglichkeit und das Recht wahrt, seine Impulse der Kirche mitzuteilen, ohne sie immer und überall gleich zuerst über die hierarchischen Amtsorgane der Kirche zu leiten. Ein Ähnliches ist nun auch ausdrücklich zu sagen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den hierarchischen Organen selbst (dem Papsttum und den Bischöfen). Weil und insofern die Bischöfe, weil sie ja sogar „an Ort und Stelle" nicht (nur) die Vertreter des Papstes, sondern unmittelbar Christi selbst sind, die Repräsentation der Gesamtkirche an „Ort und Stelle" sind, darum sind sie zwar immer auf die durch den Papst vertretene Einheit der diffusen Kirche angewiesen und ihr verantwortlich und so dem Papst untergeordnet (müssen „Frieden und Gemeinschaft" mit dem Apostolischen Stuhl haben), aber sie sind darum doch nicht bloß Exekutoren des päpstlichen Willens, sondern durchaus auch hierarchische Einfallstore für die Impulse des Heiligen Geistes, der durch sie hindurch zunächst einmal sowohl das Wirklichkeit werden läßt, was er gerade an diesem Punkt der Kirche verwirklicht haben will, als auch (unter Umständen) was er *durch* diesen Punkt hindurch der ganzen Kirche an neuer Einsicht, neuem Leben und neuen Möglichkeiten christlicher Existenz im privaten und öffentlichen Leben mitteilen will.

Der einzelne Bischof muß sich in seiner unmittelbar vom Geist Gottes gesteuerten Initiative immer der bleibenden Einheit und des (wenigstens stillschweigend gegebenen) Einverständnisses der Gesamtkirche und des Papstes versichern; er ist aber nicht einfach bloß der Exekutor der Impulse, die von der obersten Leitung der Kirche ausgehen. So wie er iuris divini ist, insofern er an dem ius divinum des Episkopats teilnimmt (auch wenn er als einzelner durch den Papst eingesetzt ist), so ist er ein durchaus amtlich bestelltes Organ einer solchen unmittelbaren Leitung durch den Heiligen Geist. Die Approbation durch den Papst und so durch die Gesamtkirche ist ein Kriterium dafür, daß er tatsächlich williges Organ dieser unmittelbaren Leitung durch den Geist

singuli in suis sedibus docent, praesumendum est iuridice, doctrinam eorum esse catholicam . . ." Wenn z. B. ein Bischof die Lehre eines Buches proskribiert (CIC can. 1395 § 1), so setzt er damit einen Akt der Lehrautorität, der aus der Natur des Falles heraus gar nicht bloß die Wiederholung des immer schon Gesagten sein kann.

[11] Das Charismatische in der Kirche: diese Zs 160 (1957) 161—186.

der Kirche ist und bleibt. Aber eben dieses bedeutet nicht, daß seine initiative Tat *nur* die Ausführung eines Impulses sei, die ihm von der obersten menschlichen Leitung der Kirche zukommt. Der Papst hat auch auf den einzelnen Bischof eine dauernde und amtliche, normale Leitungsgewalt auszuüben (denn seine Kirche ist ja Glied und Teil — wenn auch mehr — der Gesamtkirche). Insofern ist der einzelne Bischof *auch* ausführendes Organ der päpstlichen Gewalt. Aber weil seine Bischofs-Kirche *die* Kirche ist in jener geheimnisvollen Anwesenheit des Ganzen im Teil, wie eine solche Anwesenheit sich nur in der Kirche findet, darum kann durch Impulse von oben unmittelbar das christliche und kirchliche Sein an ihm und durch ihn und seine Kirche hindurch zur Erscheinung für die ganze Kirche gelangen, durch Impulse, die nicht instanzenzugmäßig von der höheren Stufe der Hierarchie vermittelt worden sind.

In der Bereitschaft zu solchen Impulsen, zu der der Bischof (im Unterschied zum charismatischen Laien) kraft seines Amtes verpflichtet ist, liegt eine Würde und eine Verpflichtung, die ihn auch „subjektiv" zu mehr machen als zu einem bloßen Beamten des Papstes. Diese Unmittelbarkeit des Episkopates zu Gott und seiner Führung mitten in aller „ordentlichen" Abhängigkeit vom Papsttum mag kompliziert erscheinen, mag sich einer glatten formaljuristischen Verrechenbarkeit und „sauberen" Abgrenzung beider Gewalten entziehen. Aber eben diese „Kompliziertheit" und „Unverrechenbarkeit" in der Verschränkung beider Gewalten ist in dem einmaligen Wesen der Kirche begründet. Gerade von ihm aus zeigt sich, daß das Problem der unaufhebbaren Gewalt der Bischöfe gar nicht dadurch gelöst werden kann, daß man (wie es aller Gallikanismus und Febronianismus immer tun wollte) bestimmte Gewalten und Vollmachten der Bischöfe abgrenzt, denen gegenüber der Papst keine Einflußnahme hat. Die eigentlichsten Gewalten hat ja der Bischof gerade dadurch, daß in ihm und seiner Kirche *die* Kirche in ihrem Vollzug in Erscheinung tritt und eben diese selben Gewalten *der* Kirche haben ihren vollen personalen Träger für die ganze Kirche im Papst.

Aber eben diese Unverteilbarkeit der Gewalten und Vollmachten auf die beiden Arten der Träger (in dem Sinn, daß der Einfluß des Papstes auf den Bischof eine rechtlich fixierbare Begrenzung aufteilender Art hätte) bedeutet nicht, daß der Bischof nur ausführender Beamter des Papstes sei. Und dies aus demselben Grund nicht, aus dem der Bischof dem Papst unterstellt ist. Er ist ihm unterstellt, letztlich nicht weil das Bistum einen Sektor der Gesamtkirche darstellt, den der Bischof bloß im Namen der ganzen Kirche verwaltet, sondern weil in seiner Diözese die Gesamtkirche zur Erscheinung kommt. Und das ordnet ihn unter und macht ihn selbständig zugleich. Auch der Bischof hat daher eine Verantwortung für die Gesamtkirche. Nicht indem er sie unmittelbar leitet, was dem Papst allein vorbehalten ist, sondern indem er sich so für die Verfügung der Gesamtkirche und (darüber hinaus)

Gottes so offen hält, daß, was in seiner Diözese wird, in „Kommunion" mit der Gesamtkirche bleibt, aber auch so wird, daß es der Ausgangspunkt für den Impuls Gottes in die Gesamtkirche hinein werden kann.

Tatsächlich sehen wir auch in der Kirchengeschichte, daß es immer so war. Wenn ein Athanasius, ein Ambrosius, ein Augustinus, ein Ketteler (als Vorkämpfer moderner kirchlicher Soziallehre), ein Kardinal Suhard und viele, viele andere nicht nur gute Bischöfe ihrer Lokaldiözese waren, sondern etwas Unersetzliches für die ganze Kirche bedeuteten, dann war diese größere Bedeutung von ihnen nicht bloß als Privatpersonen (als großen Theologen usw.) getragen, sondern ruhte faktisch und wesensgemäß auch auf ihrer Eigenschaft als Bischöfen: so, wie sie wirkten, hätten sie gar nicht wirken können, wenn sie nicht Bischöfe gewesen wären, und so, wie sie wirkten, sollten sie wirken, weil sie Bischöfe waren. Die charismatische Funktion der Bischöfe von Einzelkirchen für die Gesamtkirche schmälert nicht die Bedeutung und die Würde des Papsttums. Denn es gab zunächst einmal auch viele Päpste, in denen sich Amt und charismatische Sendung zum Segen der Kirche einten. Nur ein Totalitarist, nicht aber ein Papst könnte im freien Charisma in der Kirche, im Wehen des Heiligen Geistes, wo er will, eine Minderung, Bezweiflung oder Gefahr für das dauernde Amt sehen. Das gilt aber erst recht dort, wo ein charismatischer Bischof im Namen Christi unter den Erweisen des Pneumas und der Kraft die Herde weidet, die Christus ihm anvertraut hat. Endlich haben die Päpste immer wieder betont, daß ihre Ehre der „solidus vigor" der Bischöfe sei (Dz 1828, wo das Vatikanum Gregor d. Gr. zitiert). Das gilt dann aber vor allem von jener Kraft und Lebendigkeit, die der Geist Gottes selbst den Bischöfen verleiht.

Insofern die Gewalten zwischen Papst und Bischof nicht einfach material fix gegeneinander abgegrenzt werden können, weil der Papst die *Vollgewalt* hat und man im einzelnen keine einzelne Vollmacht als einzelne im Bereich der Jurisdiktion eines einzelnen Bischofs als solchen angeben kann, die ihm der Papst nicht (aus gerechten Gründen) entziehen könnte (oder deren Ausübung untersagen könnte), obwohl der Episkopat als ganzer nach göttlicher Anordnung bestehen bleiben muß, so ist einmal die Möglichkeit eines *menschlichen* Kirchenrechts und seiner Entwicklung und Änderung aus der Natur der Sache heraus gegeben, insofern es eine Entwicklung in der faktischen Verteilung der Aufgaben und ordentlichen Vollmachten auf beide Gewalten gibt, und zum anderen ist die *richtige,* d. h. der Sache, der Zeit, der geistigen Situation gemäße Abgrenzung faktischer Art (d. h. durch das positive menschliche Kirchenrecht) ein Vorgang, der nicht durch materiale feste Normen immer schon gewissermaßen verfassungsmäßig geregelt sein kann. Daß darum das faktische Verhältnis zwischen Episkopat und Primat in der kirchenrechtlichen Abgrenzung der Zuständigkeiten usw. *richtig* und sachgemäß ist, dafür gibt es keine *rechtliche* greifbare Instanz. Nur das Walten

des Heiligen Geistes kann immer aufs neue dafür sorgen, daß dieser praktische Ausgleich im positiven Kirchenrecht und in der konkreten Handhabung dieses Rechtes so geschieht, wie es für das Wohl der Kirche am förderlichsten ist. Wenn man das Verhältnis zwischen den beiden Gewalten *nur rechtlich* betrachtet, dann gibt es keine Norm, die von vornherein eindeutig ausschlösse, daß der Papst so sehr alle Gewalt praktisch an sich zieht, daß von einem Episkopat iuris divini sachlich nur noch der Name übrigbliebe. Denn man kann (grundsätzlich nach dem Gesagten!) keine bestimmte Einzelvollmacht angeben, die der Papst nicht an sich ziehen dürfte oder könnte, und es gibt keine Instanz auf der Welt selbst, die als höhere eine solche Maßnahme im Einzelfall als unzulässig erklären könnte, da die Urteile des höchsten Stuhles keiner irdischen Nachprüfung autoritativer Art mehr unterliegen, dem Papst die Kompetenz der Kompetenz zusteht und es ein eigentliches letztes Widerstandsrecht, das die Kirche als solche in ihrer Konkretheit aufhöbe, nicht gibt und geben kann (und auch nicht geben muß, eben wegen des ihr verheißenen Beistandes des Geistes). Daß also im ganzen und großen das richtig ausgeglichene Verhältnis praktischer Art zwischen den beiden Gewalten besteht, daß weder ein übertriebener Zentralismus noch eine episkopale Dekomposition der Einheit der Kirche vorherrscht, und zwar je nach den Erfordernissen der verschiedenen Zeiten, dafür ist der Beistand des Geistes für den Katholiken der einzige letzte und entscheidende Garant.

Nachdem einmal die reflexe und feierlich definierte Erkenntnis der päpstlichen Primatialgewalt gegeben ist, ist praktisch nur noch die Gefahr eines zu großen Zentralismus in der Kirche gegeben, weil dafür eine rechtliche Handhabe und Möglichkeit gegeben ist, während seit dem Vatikanum für das Gegenteil nur bloße Fakten und Gewohnheiten wirken könnten. Darum ist der letzte Garant gegen diese Gefahr nur das rechtlich ungesicherte Vertrauen in den Beistand des Geistes der Kirche. Der Geist Gottes ist also auch der letzte Garant dafür, daß dem Episkopat der Kirche wirklich jener Spielraum bleibt, den er — iure divino — haben muß. Aber es ist schließlich überall so: nur, wo der Geist ist, ist Freiheit. Diesem Geist kann zwar durch Normen des Rechtes ein Raum seines freien Wirkens umschrieben werden, aber im letzten muß er selbst diese Normen schützen. Man sieht daraus, warum es in der Kirche gar keine adäquate Verfassung geben kann: zu ihr selbst gehört der Geist, der allein letztlich die Einheit der Kirche in ihr garantieren kann bei Bestand zweier Gewalten, von denen die eine nicht adäquat auf die andere reduziert werden kann, so daß man wirklich sagen könnte, die Kirche sei eine Art absoluter Monarchie.

Katholizismus und Sozialismus[1]

GUSTAV GUNDLACH SJ

Gestatten Sie mir zum Anfang eine Bemerkung, die erfahrungsgemäß nötig ist, in unserem Fall sogar unumgänglich. Ich komme zwar aus Rom, aber ich habe weder Amt noch Auftrag, das Thema in römischer Sicht, das heißt, wie man sagt, in vatikanischer Sicht zu behandeln. Also, ich rede allgemein in katholischer Sicht und vertrete meine persönliche Auffassung.

Mein Thema ist: Katholizismus und Sozialismus, näherhin: Katholizismus und Demokratischer Sozialismus. Dies ist als Vergleich beider Gegebenheiten und zugleich als Beurteilung ihres Verhältnisses zueinander gemeint.

Nun bin ich bei dem, was man heute in Deutschland Demokratischen Sozialismus, manchmal auch freiheitlichen Sozialismus nennt, etwas in Verlegenheit. Noch wissen wir von ihm zu wenig, zu wenig im Abstrakten, zu wenig noch mehr im Konkreten. Daß er ein vom Marxismus gelöster Sozialismus ist, scheint die Hauptsache zu sein, und ist wohl auch das, worauf man in katholischen Kreisen am meisten und vielfach auch am hoffnungsvollsten achten zu müssen meint.

In der Tat ist es etwas Bemerkenswertes, daß zu einer Zeit, wo der Marxismus östlich von uns eine Hochkonjunktur hat, dieser neue Sozialismus hier im westlichen Bereich hervortritt. Darin liegt für nicht wenige Beobachter ein geistiges Plus, eine Verstärkung der geistigen Front des Westens; sie sprechen erwartungsvoll: was wird aus diesem Kinde werden? Sie sind geneigt, alles Gute von ihm auszusagen, alles weniger Gute auszuschließen. Wer vorsichtig ist, wird des neuen Kindes Geburtsschein und Sippenzeugnis einsehen, sein geistiges Lebensklima erspüren, die ersten programmatischen Äußerungen prüfen und auch die Stärke der Reibungen abschätzen, die der schwierige Übergang der Klassenpartei zur Volkspartei im Lager des Sozialismus auslöst. Man wird keinen Blankoscheck des Vertrauens und der Zustimmung ausstellen, aber man wird dem Ernste der beteiligten Menschen des Sozialismus mit Ernst begegnen müssen, schon aus Verantwortung für alles, was unser Volk in seiner wahrhaft immer noch gefährdeten Lage innerlich konsolidieren könnte.

Dem also in etwa noch sehr unbekannten einen Glied der Vergleichsbeziehung, nämlich dem Demokratischen Sozialismus, entspricht das um so bekanntere andere Glied: der Katholizismus. Ja, wir müssen dieses Glied noch

[1] Dieser Beitrag von P. Gundlach SJ wurde, wie der folgende von P. von Nell-Breuning SJ über „Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre", auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern „Christentum und demokratischer Sozialismus" vom 11.—12. Januar dieses Jahres in München als Referat gehalten. Beide werden hier mit gütiger Erlaubnis des Direktors der Akademie, Herrn Dr. Karl Forster, veröffentlicht. Sämtliche auf der Münchner Tagung gehaltenen Referate werden in der Schriftenreihe der Katholischen Akademie in Bayern im Karl Zink-Verlag, München erscheinen.

bekannter machen und statt Katholizismus besser „Kirche" sagen, mithin Kirche und Demokratischen Sozialismus vergleichen. Warum? Weil Demokratischer Sozialismus jedenfalls ein in der Gesellschaft und in der Geschichte wirkendes Gebilde, konkret gesehen, eine politische Partei sein will. Was diesem Gebilde in Gesellschaft und Geschichte begegnend entspricht, ist nun ebenfalls nicht ein Abstraktum von Ideen und Werten, das wir Katholizismus nennen, sondern ist die Kirche, das religiöse Gemeinschaftsgefüge von höchster Konkretheit, von universaler Gesellschaftlichkeit, von geladener Geschichtlichkeit, ausgeprägt in Seele und Leib, inneres Leben und Institution zugleich.

Aber indem wir die Kirche in die Vergleichsbeziehung zum neuen Demokratischen Sozialismus einsetzen, scheinen wir diesem als dem noch sehr Unbekannten die größere Chance wenigstens in der Gestaltung der irdischen Bereiche der heutigen Menschheit zu geben. Denn, wie gesagt, gerade, weil er unbekannt ist, glauben manche, alles Gute von ihm erwarten, alles weniger Gute von ihm ausschließen zu können. Die Kirche aber ist zu bekannt, mit Staub und gar Schmutz bedeckt, durch eine lange Pilgerfahrt in dieser Welt. Wir hören sie alle, die kritischen Rufe: Machtmißbrauch oder Klerikalismus, Versagen in der Gestaltung dieser Welt auf allen Gebieten der Kultur, besonders im Sozialen und Wirtschaftlichen gesellschaftlichen Lebens. Und heute erscheint die Kirche den Kritikern als eine müde gewordene; sie hat, wie man sagt, selbst die religiöse Substanz ihrer Menschen nicht wahren können; sie sucht Schutz bei einer politisch gewordenen Christlichkeit, die doch nichts anderes ist als blaß und bleich gewordener bürgerlicher Humanismus liberaler Observanz. Kann sie, die Kirche, die in der Gestaltung der Welt blutarm gewordene, nicht Blutzufuhr erwarten vom jugendlichen Demokratischen Sozialismus, der für ihr Versagen in dieser Welt eintritt und ihr die Bemühung um die andere, jenseitige Welt überläßt?

Indes wird die Kirche antworten können, daß sie im steten Kontakt mit den Menschen und Dingen dieser Welt dauernd Blutzufuhr erhält, daß sie aber dabei niemandes Vermittlung braucht, schon gar nicht die irgendeines politischen Systems, sei es ihr auch noch so günstig. Die Geschichte belegt hinlänglich die Gefahr solcher Vermittlung. Schon die Blutzufuhr im *unmittelbaren* Kontakt mit den Dingen der Welt hat ihre Gefahren, denn sie läuft über die Leidenschaftlichkeit, die Unwissenheit und vor allem die moralische Schwäche so mancher Menschen der Kirche. Woher sollte denn das eben angedeutete Sündenregister der Kirche kommen, das man übertrieben nennen, aber doch nicht einfach ableugnen kann? Dies war so von Anfang an in der Kirche. Die Erfahrungen von 1933 nach dem Regierungswechsel machen da keine Ausnahme. Nur fehlt uns hier noch eine gründliche soziologische Untersuchung, um die Ungerechtigkeit von Pauschalurteilen zu vermeiden, die bis in die neueste Zeit gefällt werden.

Wenn wir aber in die Tiefe der Anliegen der menschlichen Gesellschaft sehen, dann war und ist Dasein und Wirken der Kirche zugunsten dieser ir-

dischen Welt hervorragend und sogar entscheidend. Sie war es, die dem wahren Sinn des Sozialen, der Gesellschaftlichkeit, ihren Schutz lieh, indem sie die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Person verkündete. Dadurch allein kommt der gesellschaftlichen Bezogenheit und Gegenseitigkeit der Menschen auf die objektive Wertfülle des Menschtums hin, also dem Sozialen als Solidarität, die innere unzerreißbare Begründung zu. Indem dann der neuzeitliche Liberalismus laizistisch und säkularisierend die Gesellschaft als solche gegen alle Wahrheit von Gott löste, vollführte er die verhängnisvollste Kernspaltung, deren Kettenreaktion durch alle konkreten Bezüge des Gesellschaftslebens hindurch bis heute andauern: er löste das Soziale individualistisch, subjektivistisch auf in reinen Nominalismus oder Funktionalismus letztlich quantitativ bestimmbarer Kräfte. Letztes Ergebnis ist, daß man heute der Soziometrie und Ökonometrie eine so überragende, schier ausfüllende Rolle in den Sozialwissenschaften gibt. Die Frage ist: wird sich der Demokratische Sozialismus so vom Marxismus lösen, daß er auch seine unbestreitbar liberalrationalistische Komponente und nicht nur die materialistische aufgibt? Wird er jene verhängnisvolle Kernspaltung am Sozialen drangeben und in ihm nicht mehr lediglich die denkbar vernünftigste, das ist produktivste Organisation von Individuen sehen?

Die Kirche war es, die dem Recht der Person ihren Schutz lieh, indem sie wiederum in der Gottebenbildlichkeit der Menschen die Wurzel des Rechts betonte und die soziale, solidarische Verbundenheit auch als *Rechts*beziehung hervorhob. Folglich war es die Kirche auch, die im Organisieren menschlichen Zusammenlebens die stete Suche nach der Ausgewogenheit von Autorität und Freiheit sah. Sie trat dafür ein, schon durch ihre Existenz, in schweren Kämpfen gegen die Staatsomnipotenz zu Zeiten mittelalterlichen Kaisertums, gegen die Staatsomnipotenz des fürstlichen Absolutismus, des Führer-Cäsarismus und schließlich auch ebenfalls in neueren Zeiten gegen die totalitaristische Gesetzgebungsmaschine jakobinischer und plebiszitärer Demokratie.

Es ist also auch die Kirche, der wir die Verteidigung des Prinzips der Rechtssicherheit verdanken. Der Liberalismus hat es als Palladium gegen die Willkür jeglicher Autorität verstanden. Aber, indem er rationalistisch und gegen alle Wahrheit die gesellschaftliche Verbundenheit und Autorität vom göttlichen Wurzelgrund löste, hat er dem Prinzip der Rechtssicherheit nicht nur die feste Verankerung genommen, sondern den Schutz durch dieses Prinzip jedem *absolut* fundierten Recht entzogen. Die falsche Majestät des positiven menschlichen Gesetzes, des logisch kohärenten Systems von Rechten als Verkehrsregeln unter Menschen, tritt gegen das Naturrecht und gegen das positive göttliche Gesetz auf, um die formale Freiheit der Individuen zu sichern gegen das „Rauschgift" absoluter Werte, die sich als Naturrecht des Menschen oder gesellschaftlicher Ganzheiten niederschlagen, sich zur Norm des positiven, menschlichen Gesetzes aufwerfen und so die liberal verstandene Rechtssicherheit gefährden. Daß die Freiheit, ja, die Gewissensfreiheit

derer, die sich auf ihr in absoluten Werten fundiertes Recht berufen, von der falschen Majestät der liberalen Gesetzgebungsmaschine brutal überrollt werden kann und auch wurde, beweist einmal wieder, daß der Liberalismus kein Schutz gegen Totalitarismus ist. Wir werden also auch hier zusehen müssen, ob der heutige Demokratische Sozialismus sich theoretisch und praktisch von der liberalen, also nicht nur von der materialistischen Komponente des Marxismus löst oder nicht.

Die Kirche war es auch, die durch ihr in der Erlösungsordnung begründetes innerliches *Mitsein* in Gesellschaft und Geschichte, durch ihr Festhalten an der wahren Natur des Sozialen, an seiner Verankerung im Menschen als Person, als geistiger Substanz, schließlich auch die Auffassung vom Staat vor jener „Entwesung" schützte, von der man heute bedauernd spricht.

In der Tat ist „Staat" nicht formalistische Integration von Individuen oder Gruppen-Individuen her, die in der Haltung zweck-rationalen Strebens auf die Gesellschaft hin „politisch handeln", das ist Macht über Menschen erstreben und ausüben. Ganz zweifellos sieht sich beispielsweise die Formaldemokratie so. „Staat" ist vielmehr die notwendige Projektion jenes ontologischen Seins- und Wertbestandes des „Sozialen" ins Organisierende und Organisierte, notwendig um der Rechtsordnung willen, die Gebrauch und Bestand der in und mit dem Sozialen gegebenen Personrechte verlangt. „Staat" ist also selbst ein Gebilde objektiven Zwecks und ihm kommt insofern Wesenhaftigkeit und Werthaftigkeit zu. Man nennt seinen Zweck das „Gemeinwohl" und meint damit jene spezifische organisierende Funktion am Sozialen als solchen, von der eben gesprochen wurde.

Wer dies durchdenkt, erkennt, daß „Staat" nicht möglich ist, wo nicht ein Minimum an Gemeinsamkeit von Grundwerten, von inhaltlich bestimmten Personrechten ist, die unantastbar sind, auch gegenüber der Abstimmungssouveränität des Volkes im demokratischen Staat.

Insofern sind aber dann auch alle politischen Parteien im demokratischen Staat notwendig das, was man Weltanschauungsparteien nennt, das heißt sie folgen einer bestimmten Auffassung vom Sinn des Menschen und der Gesellschaft. Wo sie in dieser Auffassung pluralistisch auseinanderfallen, ist dennoch ein Ausgleich über unantastbare, der Abstimmung entzogene Grundwerte und Grundrechte, ein Ausgleich der Toleranz in dem, was für alle gelten soll, möglich und nötig, wenn überhaupt Staat, demokratischer Staat sein soll. Sonst nämlich würde in der Demokratie die Mehrheit, wenn sie ihren Willen durchsetzt, die Minderheit immer formell vergewaltigen.

Wenn man daher in neueren Verlautbarungen des Demokratischen Sozialismus liest, man sei keine „Weltanschauungspartei", *weil* man das Prinzip der Toleranz habe, so stellt man die Dinge geradezu auf den Kopf und man stellt auch den Anspruch, „politische" Partei zu sein, in Frage; denn indem die echte politische Partei als solche notwendig auf den Staat, also auf ein Wert- und Zweckgeladenes bezogen ist, kommt sie aus dem sogenannten Weltanschaulichen gar nicht heraus.

Dies alles gilt natürlich auch für den Fall des Zwei-Parteiensystems. Es ist auch hier nicht so, daß man die Situation erleichtern könne, wenn man sogenannte „weltanschauungsfreie" Parteien fordert. Es sei denn, man konstituiere das Wesen einer politischen Partei überhaupt nicht unter *Voraussetzung* des Staates als objektiven Zweckgebildes des „Gemeinwohls", wie wir es soeben verstanden, sondern man leite umgekehrt den Staat aus dem „politischen Handeln" der Individuen ab, aus ihrem Streben nach der Macht in der Gesellschaft unter mannigfachen Titeln: „Soziale Gerechtigkeit" als „Einkommensverteilung", „Lebensstandarderhöhung" oder sonstwie. Aber schon die Erfahrung zeigt, daß auf diesem Wege immer ein Punkt kommt, wo „der" Staat als ein Eigenständiges sich dem Bewußtsein der Menschen aufdrängt; sie finden, daß die Interessen etwas überhören ließen, was dasein muß und soll, nämlich das „Gemeinwohl", das ist der Staat, der mehr ist als das Produkt formaler Integration von den bei Wahlen „politisch gewordenen", und dies heißt hier zahlenmäßig integrierten Individuen her. Die von Vertretern des „demokratischen Sozialismus" nicht selten betonte „Weltanschauungsfreiheit" im Politischen enthält also erhebliche Schwierigkeiten und zum mindesten Dunkelheiten hinsichtlich der wahren Natur des Staates, die doch auch in der Demokratie nicht geopfert werden darf.

Es könnte einer sagen, daß alle bisherigen Überlegungen Gedanken über geschichtliche Tatbestände waren, daß sie aber nicht beweisen, wie der katholische, politisch handelnde Mensch in seiner Sicht von der Kirche umfaßt ist und so auch den Demokratischen Sozialismus beurteilt. Dennoch ist gerade dies der Fall und zwar grundsätzlich. Um alle Mißverständnisse eines hier etwa gemeinten katholischen Integralismus oder Totalitarismus oder gar des vielberufenen Klerikalismus zu vermeiden, um klarzustellen, daß hier keine der vom Schöpfergott gesetzten Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Lebensbezirke der Menschheit aufgehoben oder auch nur verletzt werden, müssen wir diesen Punkt näher erläutern. Der politische Mensch ist als Katholik von der Kirche umfaßt und zwar wesentlich, weil die Kirche in einem von Gott gewollten Sinne das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ist. Dies ist gemeint im Sinne einer vom Erlösergott gesetzten Koexistenz, eines inneren Mitseins der Kirche in der menschlichen Gesellschaft und Geschichte, wobei, wie schon gesagt, die in der Gesellschaft und allen ihren Bezirken gegebenen, vom Schöpfergott stammenden Eigengesetzlichkeiten oder objektiven Sinnzusammenhänge nicht aufgehoben, sondern im und durch das Mitsein der Kirche geschützt und gefördert werden.

Also, um es nochmals zu betonen: keine Theokratie, kein religiös begründeter Integralismus und Totalitarismus, auch kein Klerikalismus! Denn in diesem so verstandenen Mitsein der Kirche in der menschlichen Gesellschaft ist auch enthalten, daß dieses schützende und fördernde Mitsein der Kirche in der Gesellschaft und in allen ihren Bezirken vor allem von den Laiengliedern der Kirche wahrzunehmen ist, weil gerade sie in den einzelnen Bezirken stehen und subsidiär unterstützt von der Hierarchie, indem sie ihr Lehr-, Prie-

ster-, Hirtenamt auf den fruchtbaren Vollzug jenes Mitseins ausrichtet. Hier ist ein eindrucksvolles Beispiel der lebensvollen Beziehung von Hierarchie und Laien in der Kirche grundgelegt. Für beide aber ist maßgebend die aus dem Mitsein der Kirche in Gesellschaft und Geschichte erfließende Verantwortung für die ewigen Ordnungen in der von Gott geschaffenen und zur Erlösung bestimmten Welt.

Wer diese von Gott gesetzte Weltordnung anerkennt, kann als politischer Mensch nur Kirche *mit* Staat sehen, nie aber Staat ohne Kirche oder gar gegen die Kirche. Wir reden nicht, wohlbemerkt, von den rechtlichen Formen, die jenes Mit haben kann. Der politisch handelnde Katholik wird also auch von jeder Partei erfragen müssen, ob sie diese Sicht hat. Nicht, daß wir von den andern erwarten, daß sie die katholische Sicht von der Kirche hätten, aber in dem Sinne, daß sie die von der Kirche in ihrem Mitsein mit der menschlichen Gesellschaft vertretenen Prinzipien der natürlichen Vernunft über Gesellschaftlichkeit, Rechtsordnung, Freiheit und Autorität und den Sinn des Staates anerkennen. Das gilt also auch gegenüber dem demokratischen Sozialismus. Der Katholik muß auch ihm gegenüber fragen, nicht zunächst: was vertritt er sozialpolitisch, kulturpolitisch oder staatspolitisch, sondern: wie steht er zum Mitsein der Kirche gerade im Hinblick auf die von der Kirche geschützten Grundprinzipien auf allen diesen Gebieten.

Es mag diesem oder jenem überraschend erscheinen, daß wir gerade die Kirche so sehr in den Mittelpunkt dieser grundsätzlich politischen Betrachtung stellen. Aber vielleicht ist dies durch die besondere Lagerung unserer Gegenwart in eigenartiger Weise gerechtfertigt. Nach einer hinter uns liegenden Zeit des Individualismus auch auf religiösem Gebiete tritt das Bewußtsein der Kirche und der kirchlichen Verbundenheit wiederum mehr hervor. Das gilt vielleicht noch mehr als im katholischen Bereich im Bereich der nichtkatholischen Christenheit. Und zwar ist dieses Bewußtsein von der Kirche gesteigert auch auf ihre Institutionalität, auf ihre in Gesellschaft und in der Geschichte wirkende Konkretheit bezogen und läßt immer mehr die einstige Gefahr reiner Innerlichkeit hinter sich. Wir sind weit entfernt, auch auf diesem Gebiete, von den Auswirkungen liberaler religiöser Soziologie, die schließlich mit Ernst Troeltsch das höchste religiöse Gebilde als „Parallalismus religiöser Spontaneitäten" definierte.

Dieses erwachte Bewußtsein von der Kirche als dem Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft — immer wieder sei die Notwendigkeit richtigen Verständnisses dieses Begriffs und dieser Realität betont — steht unseres Erachtens auch auf dem Hintergrund der politischen Form, die neuerdings die Christlichkeit bei uns in Deutschland gefunden hat. So paradox es klingen mag und so paradox es angesichts der zweifellos vorhandenen Gegensätze der religiösen Gemeinschaften im christlichen Raum zu sein scheinen mag, es ist doch so, daß das erwachte Bewußtsein von der irdischen Bedeutung der Kirche jene politische Neugestaltung trägt. Deshalb wird sie auch dort immer am meisten gefährdet bleiben, wo man das Gewissen des poli-

tisch handelnden Christen auf die reine Situationsbezogenheit, auf den reinen historischen Augenblick des unmittelbar vor Gott stehenden Einzelchristen bezieht. Wo man aber, ob im katholischen Sinn oder in irgendeinem anderen Sinn, das Gewissen mit Nachdruck auf die vor Gott zu vertretenden grundsätzlichen Ordnungen des Weltbildes bezieht, wird keine Schwierigkeit sein, den politisch handelnden Christen als von der Kirche umfaßt in dem geschilderten Sinne sich zu denken.

Auch dem demokratischen Sozialismus wird der politisch handelnde Christ nicht die Frage ersparen können: was hältst du von der Kirche? Diese Frage und ihre Beantwortung wird sogar, wie schon ausgeführt, entscheidend sein. Nicht nur weil die Kirche die ältere ist, wird sie an den demokratischen Sozialismus diese Frage richten dürfen und müssen, sondern auch weil sie in der Ordnung Gottes in der Welt diese fundierende Rolle des Mitseins schützend und helfend vollzieht. Es genügt also nicht, eine saubere Trennung von Weltlichem und Sakralem zu fordern oder zuzugestehen. Im Gegenteil, gerade dies würde das verkennen, was die Kirche in der Weltordnung Gottes im gesellschaftlichen Raum und also auch im staatlichen und politischen grundlegend bedeutet.

Aus allen diesen Ausführungen geht hervor, daß wir in der Loslösung des demokratischen Sozialismus vom Marxismus nicht in erster Linie theoretisch und praktisch das Problem der Lösung vom Materialismus sehen, sondern in der Lösung von der liberalen Ahnenreihe und dem liberalen Blute. Wer aufmerksam in der Enzyklika Quadragesimo anno jene Teile liest, wo Pius XI. sich mit dem veränderten Sozialismus seiner Tage befaßt, wird finden, daß dort dieselbe Auffassung vorliegt. Wenn also der Papst zum Schlußurteil kommt, daß jeglicher Sozialismus mit der Lehre der Kirche unvereinbar ist, so liegt dies zum tiefsten an der Auffassung des Sozialismus als einer laizistischen, säkularisierend auftretenden Form proletarischen Liberalismus. Solange der demokratische Sozialismus theoretisch und praktisch diese Sachlage nicht klärt, wird man das Urteil des Papstes auch auf ihn anwenden müssen. Pius XI. liegt übrigens mit seiner Auffassung vom Sozialismus vollständig auf der Linie der frühesten Tradition vom Verhältnis des Katholizismus zum Sozialismus. Der Sozialismus erscheint in den frühesten Beurteilungen durchaus als eine eigene Form von Liberalismus.

Daran ändert sich auch nichts, wenn man katholischerseits eine Wandlung des Sozialismus nach Art der englischen Labour Party erwartet. Denn es besteht kein päpstliches Dokument, das gerade den Sozialismus der englischen Labour Party anerkennt. Erst recht nicht existiert ein päpstliches Dokument, das den Sozialismus der englischen Labour Party von jenem Urteil Pius XI. ausnimmt. Es ist ferner bei der englischen Labour Party kein einheitliches Bild des Menschen und der Gesellschaft vorhanden. Der englische Katholik kann also bei der verschwindenden Minderheit, die er außerdem in seinem Land darstellt, sich vorstellen, daß er gewissermaßen missionarisch dort wirken kann. Diese Situation ist aber nicht dort gegeben, wo die Katholiken

zahlenmäßig in der Lage sind, dem grundsätzlichen gegebenen Mitsein der Kirche mit dem Staat politischen Ausdruck zu geben, erst recht, wenn andere weite Kreise nicht-katholischer Christen nach derselben Richtung drängen. Das Missionarische im Hinblick auf politisch dissidente Gruppen wird dann in erster Linie darin liegen, daß man den eigenen Standpunkt konsolidiert, äußerlich und vor allen Dingen innerlich kräftigt und so durch das Beispiel etwaige Mauserungsprozesse in anderen Lagern unterstützt.

Gewiß existiert der Kommentar des Bischofs von Innsbruck zum Hirtenbrief sozialen Charakters des österreichischen Episkopats vom vorigen Jahr, wo auch große Hoffnung der Kirche auf die Entwicklung des festländischen Sozialismus zu einer Art Labour Party ausgedrückt wird. Der Sozialismus wird geradezu beschworen, daß er doch endlich das sein möge, was er sein soll, nämlich so etwas wie die Labour Party. Offenbar ist gemeint, dann sei alles gut. Aber wir haben gezeigt, daß das Verständnis des politisch handelnden Katholiken gerade vom Standpunkt der Kirche aus und, weil er von der Kirche umfaßt ist, doch weit tiefer gehende Betrachtungen erfordert. Zudem darf man auch daran erinnern, daß im „Progressismus" katholischen Gepräges Bücher und Artikel erscheinen, in denen der Kommunismus beschworen wird, doch endlich das zu sein, was er eigentlich ist, nämlich Humanismus. Offenbar mit dem Grundgedanken: dann sei alles zwischen Katholizismus und Kommunismus gut. Wir sehen, wie bald man mit so leicht gerüsteter Argumentation auf die schiefe Ebene gerät.

Eine Schlußbemerkung, die das Verhältnis zum Demokratischen Sozialismus noch beleuchten kann, bezieht sich auf die Eigenart staatlicher, besonders gesetzgeberischer Tätigkeit. Daß wir hier in unserer Vortragsreihe Grundsätzliches, Staatspolitisches, Kulturpolitisches und Sozialpolitisches trennten und daß diese Gebiete, wenigstens die drei letzten, auch in der Praxis getrennt sind, hat einen pragmatischen, organisatorischen Grund. In Wirklichkeit ist der Mensch in der Gesellschaft immer nur als Ganzes Gegenstand staatlicher, gesetzgeberischer Maßnahmen, wenigstens, wenn wir den Sachverhalt im Lichte des von uns in den Mittelpunkt gestellten grundsätzlichen Mitseins von Kirche und Staat sehen. Dann kann auch dem Staat letzten Endes der Mensch nur als Ganzes begegnen, er zerfällt nicht mechanistisch in verschiedene Sphären der Anliegen.

Das mechanistische Denken, das u. E. auch durch bestimmte Methoden in den heutigen Sozialwissenschaften genährt wird, steht dem allerdings entgegen. Das Modelldenken, das sich beispielsweise als nützliches Instrumentarium dem Wirtschafts- und Sozialpolitiker anbietet, und die Fortschritte, die man methodisch in der Erstellung einer volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung macht, sind dafür bezeichnende Beispiele. Das Modelldenken läßt leicht vergessen, daß der wirtschaftliche und soziale Ablauf des Geschehens nicht wie ein perpetuum mobile nach den Regeln im Modellzusammenhang verläuft und der Mensch nur anhängt, sondern der Mensch ist, wie Schumpeter sagte, wirklich Impuls, eigentliche, unübersehbare causa efficiens. Zu

ähnlichen Verkehrungen des Sachverhalts kann auch vorstellungsmäßig die Praxis mit der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung führen. Denn dort erscheint vom Menschen im Ablauf des Geschehens nur das, was preismäßig im Markt oder sonstwie im Verkehr relevant wird. Aber der Mensch ist und bleibt wahre causa principalis und efficiens, wahrer Impuls des gesellschaftlichen Geschehens, des wirtschaftlichen und sozialen Ablaufs. Und so treten alle jene Elemente in den Ablauf wirtschaftlichen und sozialen Geschehens entscheidend ein, die mit der menschlichen Sozialität als solcher und mit allen ihren konkreten, naturhaften und frei gewählten Ausformungen zusammenhängen, mehr entscheidend jedenfalls als jene meßbaren Größen, die man bei den genannten rechenhaften Veranstaltungen allein berücksichtigen kann. Man mag dann mit ihrer Hilfe Nützliches tun zu können glauben für Kontrolle, Lenkung und sogar Planung der Volkswirtschaft; aber man muß sich des Problematischen all dieser Vornahmen bewußt bleiben; denn sie könnten etwa staatspolitisch oder gar kulturpolitisch unerwünschte Folgen zeitigen oder sogar der Grundsatzbetrachtung des Menschen als eines unteilbaren Ganzen widersprechen. Wir sagen dies, weil der Demokratische Sozialismus nach allem, was man hört, von jenen Möglichkeiten kalkulatorischer Art, in den Ablauf des wirtschaftlichen und sozialen Geschehens einzugreifen, sich sehr viel verspricht und vielleicht durch die hier zugrundeliegende mechanistische Gesellschaftsauffassung weniger gestört wird als wir. Jedenfalls aber kann vom sozialpolitischen Sektor allein unser Verhältnis zu ihm nicht beurteilt werden; der Mensch ist und bleibt ein Ganzes.

Dieser Blick auf den Menschen als *Ganzes* beherrscht aber auch nach katholischer Auffassung die Analyse der gesamten Situation unseres Volkes in der Gegenwart. In einem Augenblick, da eine völlig freizügige Technokratie fortfährt, Stütze und Halt der Menschen in den traditionellen und sogar in den naturhaften Bindungen aufzulösen, erweist es sich für die katholische Auffassung als unabweisbar, das Ordnungsmühen um die Gesellschaft gegen jene verhängnisvollen Tendenzen einzusetzen. Es kann sich für uns nur darum handeln, Tradition und naturhaft organisch Zusammenhängendes wieder zu gesellschaftlichen Stützpunkten und Pfeilern des sonst dem Verschwimmen ausgesetzten Menschen zu machen; selbstverständlich in zeitgemäßer, der „Industriellen Gesellschaft" angepaßter Form. Ich denke an die Kräftigung von Familie, Berufseinung, Nachbarschaft und Gemeinde als Lebensgemeinschaften und als Ort der Bewährung für das Hervorwachsen einer wirklichen, politischen Elite, deren unsere Demokratie so dringend bedarf. Freilich bedeutet dies, daß das religiöse Zentrum unserer Gesellschaft und unserer Gesellschaftlichkeit in der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Person gesehen, geschützt und gefördert wird. Mit anderen Worten: wir wollen die menschliche Kultur in allen ihren Ausprägungen auf *Gott* als den Ursprung und das Fundament zurückführen.

Wird der Demokratische Sozialismus seine liberale Erbschaft drangeben und politisch helfen, die religiös begründete Kultur zu schützen, die natür-

lich aus den Eigenkräften einer religiös, seelsorglich erneuerten Gesellschaft kommen muß? Wir können nicht im Zustand der liberalen Unentschiedenheit verbleiben, wo, politisch aufs höchste konzentriert, eine gott-lose Gesellschaft, *der Kult gar der Endlichkeit des Menschen* gegen uns angesetzt ist, nicht nur im Osten, sondern auch im Westen.

Mit dieser letzten Frage an den Demokratischen Sozialismus schließe ich. Der Ernst seiner Menschen, die uns hier begegnen, sei nochmals anerkannt. Aber ohne Klarheit in allen unseren hier aufgeworfenen Grundproblemen kann niemand Vertrauen schenken.

Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre[1]

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Verwirklichen lassen sich Programme oder Forderungen, soweit sie im Bereich des Möglichen liegen. Spricht man von Verwirklichung der christlichen Soziallehre, so kann dies den Eindruck erwecken, als handele es sich bei ihr um ein Programm, eine Summe von Forderungen oder gar um ein Rezept oder Bündel von Rezepten. Gewiß stellt die christliche Soziallehre Forderungen auf, gewiß bemüht sie sich auch, deren Erfüllbarkeit nachzuweisen, indem sie Wege aufzeigt, die zu ihrer Erfüllung führen. Es wird auch zutreffen, daß die unmittelbar praktische Bedeutung der christlichen Soziallehre in den Forderungen liegt, die sie erhebt. Nichtsdestoweniger ist es eine unzutreffende oder zum allermindesten unzureichende Vorstellung von der christlichen Soziallehre, wenn man in ihr ein bloßes Programm, und sei es auch kein für den Alltagsbrauch bestimmtes Aktionsprogramm, sondern ein Grundsatzprogramm erblickt. Die christliche Soziallehre ist *mehr* als das, sie ist aber auch *weniger* als das.

Vor kurzem las ich die bewegte Klage eines evangelischen Christen, den es bedrückte, daß seine evangelische Kirche nur eine Sozialethik, aber keine Soziallehre habe, wie die katholische Kirche sie insbesondere in den päpstlichen Sozialenzykliken „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" besitze. Bei Unterhaltungen mit seinen christlichen Gewerkschaftskollegen katholischen Glaubens stelle er fest, daß diese auf jede Frage der gesellschaftlichen Ordnung eine Antwort bereit hätten, die sie aus „Quadragesimo anno" entnähmen. Ich bin nicht so glücklich wie diese von ihrem evangelischen Kollegen beneideten katholischen Gewerkschaftsmitglieder; ich weiß

[1] Vgl. oben Anm. 1 auf S. 337.

auf sehr viele Fragen dieses Bereichs *keine* Antwort. Ich will auch nicht auf die Frage eingehen, ob es zutrifft, daß man auf evangelischer Seite nur eine Sozialethik, aber keine Soziallehre habe; ein Werk wie das von *Karrenberg* herausgegebene „Evangelische Soziallexikon" scheint mir doch dafür zu sprechen, daß man auch auf evangelischer Seite mehr als eine bloße Sozialethik hat. Aber immerhin: ein Unterschied besteht, und darum wird es berechtigt sein, wenn ich — ohne den evangelischen Christen eine Soziallehre absprechen zu wollen — hier nur von katholischer Soziallehre spreche. Zudem dürfte das auch dem Sinn dieser Tagung „Kirche und demokratischer Sozialismus" entsprechen, wo unter „Kirche" offenbar die *katholische* Kirche verstanden ist, wie sie ja auch von der „Katholischen Akademie in Bayern" getragen wird.

Was also ist diese christliche oder näherhin katholische Soziallehre, von deren „politischer Verwirklichung" zu sprechen mir aufgegeben ist? Diese Soziallehre ist eine Sozialphilosophie, die das Weltbild und insbesondere das Menschenbild, von dem sie ausgeht, wie auch alle Aussagen, die sie auf induktivem oder deduktivem Wege gewinnt, immer wieder nachprüft an dem in der Offenbarung beider Testamente, abschließend durch die Menschwerdung, das Leben und die Lehre Jesu Christi, des Sohnes Gottes, uns geschenkten Weltbild und Menschenbild, eine Philosophie, insbesondere eine metaphysische Anthropologie und eine Sozialmetaphysik, die sich immer wieder orientiert, immer wieder ihre Bestätigung sucht in der Übereinstimmung mit dem, was als von Gott geoffenbart untrügliche Wahrheit ist. Diese Sozialphilosophie hat noch eine kleine Schwester, die Sozialtheologie, eine noch ganz in den Anfängen steckende Disziplin, die versucht, durch Ausschöpfen der Offenbarungsgehalte Erkenntnisse über die metaphysische Sozialanlage des Menschen und über die menschliche Gesellschaft zu erschließen, die dem philosophischen Denken allein unzugänglich sind. Diese Sozialtheologie beschäftigt sich insbesondere auch mit der Kirche selbst als jenem Sozialgebilde, das als unmittelbare Stiftung des sich offenbarenden Gottes als nicht *von* dieser Welt dennoch *in* dieser Welt steht, einer Tatsache, die selbstverständlich ihre Konsequenzen für den gesamten gesellschaftlichen Bereich hat. Das Selbstverständnis der Kirche als „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" ist eine theologische Aussage und damit eine Aussage der Sozialtheologie. Und in dieser Aussage über das von dem in Christus sich offenbarenden Gott gewollte und gesetzte Sein liegt selbstverständlich ein Anspruch beschlossen. Dieses Sein und den darin beschlossenen Anspruch anerkennen heißt: den katholischen Glauben annehmen. Sind jedoch nicht alle Menschen, nicht alle, die Glieder der menschlichen Gesellschaft oder irgendeiner Gesellschaft unter Menschen, etwa unseres Volkes, sind, zugleich gläubige Katholiken, die überdies gewillt sind, auch nach ihrem Glauben zu leben, so ergeben sich bereits hier ernste Schwierigkeiten für die Verwirklichung; wir sind bereits frontal auf das Toleranzproblem gestoßen.

Bleiben wir aber bei der schlichten Sozialphilosophie. Sie macht Aussagen über den Menschen, insofern er gesellschaftliches Wesen ist, stellt aber diese ihre Aussagen, wie es gar nicht anders sein kann, in den Zusammenhang des ganzen Menschen- und Weltbildes, abstrahiert also nicht etwa davon, daß der Mensch von und zu Gott ist, daß das Leben in der menschlichen Gesellschaft hier auf Erden nur die Bewährungsfrist, aber nicht das wahre Leben ist, daß ihm daher zwar kein absoluter, sondern nur ein relativer Wert, dennoch aber das Vollgewicht der Ewigkeitsschwere beizumessen ist, daß der irdischen Wohlfahrt letzten Endes kein Eigenwert, sondern nur dienender Wert in Ein- und Unterordnung unter die Gnaden- und Heilsabsichten Gottes zukommt. Ebenso macht diese Sozialphilosophie Aussagen über die menschliche Gesellschaft und über das Verhältnis des Einzelmenschen zu der Gesellschaft, deren Glied er ist, und umgekehrt der Gesellschaft zu den Einzelmenschen. Sie macht Aussagen über Einzelwohl und über Gemeinwohl und damit notwendig auch darüber, in welchem Verhältnis Einzelwohl und Gemeinwohl zueinander stehen.

Das ist im großen und ganzen der Bereich der allgemeinen oder generellen Sozialmetaphysik, zu der als spezielle Bereiche die Lehre vom Staat, von der Wirtschaft und vielleicht auch noch von anderen Bereichen hinzukommen, so insbesondere jenem Bereich, den wir die „Soziale Frage" zu nennen pflegen, der sich von der generellen Sozialphilosophie dadurch unterscheidet, daß spezifische Störungen oder Unzuträglichkeiten eine Fülle von grundsätzlichen wie auch von praktisch-konkreten Fragen aufwerfen, die von Land zu Land, von Zeit zu Zeit andere Gestalt annehmen und dennoch letzten Endes an Hand überörtlich und überzeitlich gültiger Grundsätze oder jedenfalls unter Beachtung dieser Grundsätze zu beantworten bzw. zu lösen sind.

Bleiben wir zunächst bei der allgemeinen oder generellen Sozialmetaphysik. Was das Christentum über Wert und Würde der menschlichen Person, über die natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen, über seine ewige Bestimmung lehrt, ist Gemeingut der katholischen Soziallehre. Daß das Personsein des Menschen nicht im Sinne eines atomistischen Individualismus verstanden, ebenso aber auch umgekehrt die Person nicht als Sachmittel irgendeinem Kollektivum oder Kollektivzweck geopfert werden darf, anders ausgedrückt: die Ablehnung eines prinzipiellen Individualismus oder Kollektivismus, wird ebenfalls noch übereinstimmend von allen vertreten, die sich zur katholischen Soziallehre bekennen. Selbstverständlich ist das ein *granitenes* Fundament von stärkster Tragfähigkeit.

Im engsten Zusammenhang mit dem Menschenbild, wie es die katholische Soziallehre in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt vertritt, steht die Auffassung von Ehe und Familie. In der Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter weist die katholische Soziallehre unverkennbar eine Entwicklung auf. Vieles von dem, was vor 100 und noch vor 50 Jahren zur Frauenfrage als überzeitlich gültig vertreten wurde, ist heute als zeitge-

schichtlich bedingt und überholt anerkannt. Was jedoch die eheliche Gemeinschaft angeht, so hält die katholische Soziallehre unerschütterlich daran fest, daß bei zweien eine Mehrheitsbildung nicht möglich ist und daher, wenn eine übereinstimmende Meinung beider nicht zu erzielen ist, einem von beiden die Entscheidung zustehen muß; sie hält ebenso daran fest, daß dies nicht mit Rücksicht auf die abendländische Tradition, sondern aus der Natur der Sache und nach dem darin sich kundgebenden Schöpferwillen Gottes dem Manne zukommt. Die katholische Soziallehre weiß sich überdies für die christlich-sakramentale Ehe unmittelbar und für die Naturehe mittelbar durch den Apostel Paulus (Eph 5, 32) und die vom kirchlichen Lehramt authentisch gegebene Interpretation dieser Schriftstelle gebunden. Insoweit besteht in der katholischen Soziallehre Einmütigkeit und wäre eine Abweichung unkatholisch. Selbstverständlich wissen wir, daß die evangelischen Christen hierüber anders denken. Was die Verwirklichung angeht, stehen wir wiederum vor dem Problem der Toleranz.

Auch bezüglich des Elternrechts dürfte die katholische Soziallehre im Wesentlichen einhellig sein, was nicht notwendig besagt, daß sie für alle auftauchenden Grenzprobleme übereinstimmende Lösungen oder auch nur Lösungen überhaupt bereitliegen habe. Daraus, daß die Eltern und nicht der Staat dem Kinde das Dasein schenken, leitet die katholische Soziallehre ab, daß nach Gottes heiligem Willen den Eltern die ursprüngliche Pflicht der Aufzucht und das vorrangige Recht der Erziehung ihrer Kinder zusteht mit allen Konsequenzen, die ich nicht aufzuzählen habe, weil sie in den Bereich eines anderen Referates fallen.

Wenn gesagt wird, das Kind solle vor Entscheidungen gestellt werden, so erwidern wir: gewiß so weit richtig, als eine Erziehung einseitig nach dem Grundsatz der Bewahrung unzureichend ist und unerläßlich die Bewährung hinzukommen muß, die nur in der eigenen Entscheidung für das Gute und gegen das Böse erbracht werden kann. Aber nicht darin, daß das Kind vor *Ent*scheidungen gestellt wird, noch bevor es überhaupt zu *unter*scheiden imstande ist. Die Forderung der Bekenntnisschule ist kein Lehrstück der katholischen Sozial*lehre*, sondern klar und eindeutig eine disziplinäre Forderung des kirchlichen Rechts. Aber diese Forderung findet in den vorgenannten Lehrstücken ihre Begründung. Ihre Praktikabilität wechselt mit den Verhältnissen; daher erhebt das kirchliche Recht diese seine Forderung, deren unmittelbare Adressaten die Eltern sind, nicht absolut, sondern mit einem Ermessensspielraum für die kirchlichen Oberhirten. — Entschuldigen Sie, wenn diese letzten Ausführungen in etwa in das Thema einer anderen Referatgruppe überzugreifen schienen; es ging mir nur darum, an diesen Beispielen Ihnen zu zeigen, wie auch dann, wenn im Grundsätzlichen volle Einmütigkeit besteht, über die Praktikabilität und folgerecht über die einzuschlagende Praxis durchaus verschiedene Meinungen möglich sind.

Gehen wir nun aber weiter, so haben wir es auch im Grundsätzlichen durchaus nicht mehr, wie so vielfach angenommen wird, mit einem mono-

lithischen Block katholischer Soziallehre zu tun, sondern machen sich auch im Grundsätzlichen mancherlei Meinungsverschiedenheiten geltend.

Zwei Prinzipien pflegen wir als für die gesamte Sozialphilosophie grundlegend zu bezeichnen: das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip. Wenn einige Autoren einen anderen Katalog von Sozialprinzipien aufstellen, braucht das noch keine sachliche Meinungsverschiedenheit zu bedeuten; der Unterschied kann auch im Terminologischen liegen. Versteht man das Solidaritätsprinzip lediglich in dem Sinne, daß die Einseitigkeiten des Individualismus und des Kollektivismus abgewiesen werden, so dürfte insoweit auch noch keine sachliche Differenz bestehen. Sobald es sich aber um den positiven Gehalt dieses Prinzips oder erst gar um seine Wertung handelt, beginnen ernstliche Differenzen, die sich nicht darin erschöpfen, ob es terminologisch oder sprachpragmatisch einwandfrei sei, die christliche bzw. katholische Soziallehre kurzerhand als „Solidarismus" zu bezeichnen. Immerhin mögen in Bezug auf das Solidaritätsprinzip die Differenzen nicht allzu tief gehen; beim Subsidiaritätsprinzip ist es anders. Welch verschiedene Sinndeutungen und geradezu gegensätzliche praktische Anwendungen diesem Prinzip beigelegt werden, ist jedem erinnerlich, der die Kontroversen der letzten Jahre um Kindergeld und Rentenreform miterlebt hat. Aber auch spekulativ gehen die Meinungen weit auseinander, ich nenne nur beispielsweise Ewald Link auf der einen, A. Fr. Utz OP auf der anderen Seite. Ich habe das unverdiente Glück gehabt, für *meine* Auslegung den Beifall weit auseinanderliegender Seiten zu finden; darum ist aber doch diese meine Deutung, wenn auch meiner bescheidenen Meinung nach die einzig richtige, so eben doch nicht *die* katholische Soziallehre, sondern nur eine Variante im breit geöffneten Fächer der katholischen Soziallehre.

Ein Zentralbegriff der katholischen Soziallehre ist das Gemeinwohl (bonum commune). Nichtsdestoweniger bestehen auch hier verschiedene Meinungen, in denen letzten Endes eine verschiedene allgemeine Metaphysik (Ontologia generalis) sich auswirkt. Lesen Sie Ausführungen über das Gemeinwohl einmal von einem Jesuiten, das andere Mal von einem Dominikaner; Sie werden sich fragen, ob beide vom gleichen Gegenstande reden oder über ganz verschiedene Dinge, die nur unglücklicherweise beide den gleichen Namen tragen. Zu einem Teil ist in der Tat das letztere der Fall, und es ist daher kein Zufall, wenn *Welty* „bonum commune" nicht mit Gemeinwohl, sondern mit Gemeingut übersetzt. Aber auch nachdem wir Gemeinwohl und Gemeingut „entflochten" haben, womit manche Mißverständnisse und manches Aneinandervorbeireden überwunden sein dürfte, bleiben tiefgehende sachliche Meinungsverschiedenheiten bestehen, die zum Tragen kommen, wenn es um praktische Maßnahmen der Sozialpolitik oder Sozialreform geht. Ich glaube sagen zu dürfen, daß — mindestens bei uns in Deutschland — die Beziehungen zwischen Jesuiten und Dominikanern nie so freundschaftlich gewesen sind wie jetzt, daß man in der Sozialarbeit aller Ebenen in schönster Weise zusammenwirkt. In einer tieferen Schicht der

metaphysischen Spekulation jedoch bestehen nach wie vor die traditionellen gegensätzlichen Auffassungen über esse et essentia und über das principium individuationis und damit über einen der Angelpunkte, um die alle Sozialphilosophie notwendigerweise kreist. Wo genügend gemeinsamer Bestand vorhanden ist, lassen sich über das Trennende Brücken schlagen.

Die Lehre vom *Eigentum* nimmt, mindestens seitdem Karl Marx seinen Großangriff auf das Eigentum unternommen hat, in der katholischen Soziallehre einen außerordentlich breiten Raum ein. Für manche Leute, die sonst dem Christentum nicht allzu viel Wert beilegen, scheint das Christentum, scheint die katholische Soziallehre in der Verteidigung, ja in der ihr angedichteten Heiligsprechung des Eigentums, sprich: der bestehenden Eigentumsverhältnisse, zu bestehen und sich zu erschöpfen. Nun trifft es gewiß zu, daß die katholische Soziallehre die Institution des Eigentums anerkennt und folgerecht sich schützend vor rechtmäßig erworbenes Eigentum stellt; ebenso wahr aber ist, daß kaum irgendwo eine schärfere Kritik an der bestehenden Verteilung des Eigentums geübt wird als in den päpstlichen Sozialenzykliken. Sieht man genauer zu, so gehen auch in der Eigentumsfrage die Meinungen weit auseinander. Für die einen ist das Eigentum eine „Verlängerung der Person in die Sachenwelt"; nach einem anderen ist „das Gemeinwohl der letzte Richter über das Privateigentum" (Utz). Nach den einen besteht der Daseinszweck der im Eigentum eines Menschen stehenden Sache darin, für *diesen* Menschen da zu sein; nach anderen ist das Eigentumsrecht das Mittel oder der Weg, auf dem der vom Schöpfer selbst der Sachgüterwelt gesetzte Widmungszweck, *allen* Menschen zugute zu kommen, zur Verwirklichung kommt oder doch gebracht werden soll. Ein lebhafter Streit geht darum, ob die Institution des Eigentums naturrechtlich sei, wofür man sich auf Leo XIII. beruft, oder nicht naturrechtlich, sondern jenem Rechtsbereich angehörig sei, den das Mittelalter ius gentium nannte, wofür man Thomas v. Aquin als die klassische Autorität anführt. Bei all dem handelt es sich nicht um subtile Spitzfindigkeiten, die den Praktiker nicht interessieren; zum mindesten verbinden sich mit diesen verschiedenen Auffassungen sehr verschiedene Haltungen, die wiederum zu weitgehend verschiedenen praktischen Konsequenzen führen.

Nach katholischer Glaubenslehre handelt es sich hier um Fragen des natürlichen Sittengesetzes, das zu verkünden und, soweit erforderlich, authentisch zu interpretieren zu der Aufgabe gehört, die Christus der Herr seiner Kirche aufgetragen hat. Offenbar hat das kirchliche Lehramt in diesen Fragen das letzte Wort noch nicht gesprochen, denn, läge ein solches vor, dann würde unter katholischen Theologen für Meinungsverschiedenheiten kein Platz mehr sein. Vielleicht ist der Grad von Klarheit noch nicht erreicht, der es dem kirchlichen Lehramt ermöglichen würde, das, was das göttliche Gesetz gebietet, unmißverständlich und eindeutig in menschlicher Sprache zu formulieren. Wie dem auch sei: die Kontroversen bestehen; die auch unter

gläubigen Katholiken und katholischen Theologen *freie* Diskussion hat einen sehr weiten Raum.

Lassen Sie mich bereits an dieser Stelle aussprechen: die Verwirklichung der christlichen (katholischen) Soziallehre kann offenbar nicht darin bestehen, es allen Richtungen und Strömungen innerhalb dieser Lehre recht machen zu wollen, sondern nur darin, dem, was zum anerkannten Bestande der christlichen (katholischen) Soziallehre gehört, was ihr unverzichtbares Gemeingut ist, bei der Gestaltung unserer gesellschaftlichen Ordnung Rechnung zu tragen. Daß dies nicht wenig, sondern ungeheuer viel ist, anders ausgedrückt: daß bereits diese Minimalforderung eklatante Konflikte in sich birgt mit dem, was heute weithin herrschende und öffentliche Meinung ist, darüber gebe man sich keiner Täuschung hin!

Was den Bereich der *Staatslehre* angeht, so bedarf es keiner Klarstellung, daß für eine Soziallehre, die sich christlich nennt, Staatsvergottung, Staatsomnipotenz, absolute Souveränität, sei es des Staates, sei es der Staatengesellschaft, absolut verstandene Staatsräson, der Monopolanspruch des Staates auf Rechtserzeugung oder Rechtszwang schlechterdings nicht in Frage kommen können. Der Staat ist nicht präsenter Gott, und die staatliche Obrigkeit ist genau in dem Umfang Stellvertreterin Gottes, wie sie *rechtmäßigerweise* befiehlt und *weil* sie rechtmäßigerweise befiehlt. Darüber hinaus gibt es, wenn ich recht sehe, nur noch einen Satz, worin die katholische Staatslehre einig ist: es gibt keine gottgewollte Staatsform, sondern die Völker sind befugt, diejenige Staatsform zu wählen, die ihnen gut dünkt, wofern sie nur der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge tut. Erinnern wir uns an die verschiedene begriffliche Deutung des Gemeinwohls, geben wir uns Rechenschaft, wie verschiedenes man sich unter „Gerechtigkeit" vorstellt — die Kontroverse um den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" mag uns als Anschauungsunterricht dienen —, dann erhellt, wie viel Raum für Meinungsverschiedenheiten bereits im Grundsätzlichen besteht, ganz abgesehen davon, was man in concreto je nach Lage des Falles als erforderlich oder geeignet erachtet, um der Gerechtigkeit und dem Gemeinwohl Genüge zu tun.

Wie kontrovers innerhalb der katholischen Staatslehre die Fragen nach dem Ursprung der Staatsgewalt, Volkssouveränität, Legitimität, aktives und passives Widerstandsrecht, gegebenenfalls Widerstandspflicht und vieles andere sind — ich spreche nur noch das Reizwort „Föderalismus" aus —, das ist so bekannt, daß ich dabei nicht zu verweilen brauche.

Noch ein Wort zum Verhältnis von Kirche und Staat. In der „Neuen Gesellschaft" (1. Jahrg., Heft 3) habe ich mich dazu eingehend geäußert unter der Überschrift „Katholische Kirche und heutiger Staat". Es hat Mißfallen erregt, daß ich den Aufsatz dort erscheinen ließ (dort aber lasen ihn die Adressaten, die ich anschreiben wollte); zur Sache ist mir bestätigt worden, meine Darlegungen gingen in Ordnung; wiederum bedeutet das nicht, daß

der Raum der katholischen Staatslehre nicht weit genug sei, um auch anderen Meinungen Entfaltungsfreiheit zu gewähren.

Hiernach komme ich zum Bereich der *Wirtschaft* und damit zu dem Bereich, über den Sie vermutlich von mir etwas zu hören erwarten. Daß die Wirtschaft nicht außerhalb des Sittengesetzes steht, sondern ihm genau so unterworfen ist wie jeder andere Bereich menschlichen Tuns und Lassens, daß bei der Gestaltung der Wirtschaft wie auch bei ihrem Vollzug die Menschenwürde aller Beteiligten zu wahren ist, daß allen Menschen — nicht allein den aktiv an der Wirtschaft beteiligten, sondern allen *bedürfenden* Menschen — ein gerechter Anteil am Ertrieb der Wirtschaft zukommen muß, das steht für die katholische Soziallehre fest. Dem offen zu widersprechen wird aber auch kaum einem Nichtchristen einfallen; soweit er dem zuwider*handeln* will, wird er den unglücklichen Opfern eher die Menschenwürde absprechen, sie als „lebensunwertes Leben" oder als rassisch minderwertige „Untermenschen" abstempeln.

Kommen wir zu spezifischen Fragen der Wirtschaftsverfassung und des Wirtschaftsprozesses selbst, so wirkt sich das der katholischen Soziallehre zugrundeliegende Menschenbild durchaus in nachhaltiger Weise aus, aber im einzelnen herrscht doch wieder große Unsicherheit. Schließlich ist das nicht zu verwundern, denn die Wirtschaft, namentlich die Wirtschaft von heute, ist ein überaus komplexes Gebilde, dessen innere Zusammenhänge auch nur einigermaßen zu durchschauen ein Maß an theoretischer Schulung und an Tatsachenwissen erfordert, das nur ein kleiner Kreis von Fachleuten sich zu erwerben vermag. Weitaus das meiste, was im christlich-sozialen Schrifttum zu Fragen der Wirtschaft zu lesen steht, ist — verzeihen Sie den harten Ausdruck — primitive Vulgärökonomie, zu der man nur bedauernd den Kopf schütteln kann.

Wenn der „Kapitalismus" im christlich-sozialen Schrifttum ebenso schwungvoll verteidigt wie leidenschaftlich in die tiefste Hölle verdammt wird, so darf man annehmen, daß unter „Kapitalismus" nicht das Gleiche, sondern sehr verschiedenes gemeint wird, das tatsächlich eine verschiedene, ja extrem gegensätzliche Beurteilung verdient. Mit den „Ismen" hat es seine Bewandtnis; was ein Autor, der den „Kapitalismus" entweder verteidigt oder verdammt, unter „Kapitalismus" versteht, ist oft ebenso schwer zu ergründen wie, was sehr hochstehende Autoren, die sich als Sozialisten bekennen, unter „Sozialismus" verstehen.

Wie schon „Kapitalismus", so greift der Fragenkreis Klassengesellschaft, Klassenkampf, Klassenauseinandersetzung weit über den Bereich der Wirtschaft hinaus. Die kirchenlehramtliche Soziallehre in Gestalt der päpstlichen Enzyklika „Quadragesimo anno" spricht sich dazu, so wie ich sie verstehe, sehr klar und eindeutig aus, doch scheint diesen Ausführungen der Enzyklika weithin ein „Komplott des Schweigens" zu begegnen. Und doch liegt hier — nach den eigenen Worten der Enzyklika — der Ansatzpunkt zur

„Verwirklichung" eines der katholischen Soziallehre entsprechenden Ordnungsbildes von Gesellschaft und Wirtschaft.

Zum Lohnarbeitsverhältnis als einer für die kapitalistische Wirtschaft und Gesellschaft zentrale Erscheinung haben wir die förmliche päpstliche Feststellung, es sei nicht als solches ungerecht, sondern könne — und müsse daher — gerecht ausgestaltet werden. Wenn nichtsdestoweniger vereinzelt in katholischen Kreisen das Lohnarbeitsverhältnis als solches verurteilt wird, so dürfte das — wenn es so gemeint ist, wie es klingt — aus dem Rahmen dessen, was als „katholische Soziallehre" möglich ist, herausfallen. Aber es ist wohl ohne praktische Bedeutung. Viel gewichtiger sind die Fragen um die *Lohngerechtigkeit*. Eine Reihe einzelner Aussagen wird dazu in voller Einmütigkeit dargeboten. Eine geschlossene Theorie des gerechten Lohnes haben wir überhaupt nicht, wie ja auch die theoretische Nationalökonomie keine geschlossene Theorie der Lohnbildung zu bieten hat, sondern nur einzelne Bausteine dazu (soweit haben wir uns also gegenseitig nichts vorzuwerfen). Eine innerhalb der katholischen Soziallehre leidenschaftlich kontrovertierte Frage muß aber hier erwähnt werden, die Frage des Familienlohns. Alle überhaupt nur logisch möglichen Thesen werden vertreten. Dabei handelt es sich hier um eine Frage von aktuellster sowohl wirtschaftspolitischer als familienpolitischer Bedeutung.

Aufs engste damit verknüpft ist die Frage des Familienlastenausgleichs durch Familienzulagen zum Lohn oder durch Kindergeld; in diese Fragen spielen bekanntermaßen wieder die verschiedenen Auslegungen des Subsidiaritätsprinzips hinein. Meine Meinung, daß wir die ganze Frage der „Marktpassiven" in einer um den Markt zentrierten Wirtschaft und Gesellschaft, in der die „Marktaktiven" sozusagen unter sich sind, von Grund auf neu aufgreifen, durchdenken und eine Lösung für sie finden müssen, hat gewisse freundliche Aufmerksamkeit gefunden. Es bleibt aber dabei, daß zwar alle, die sich zur christlichen Soziallehre bekennen, auf das Gleiche hinauswollen, nämlich der kinderreichen Familie wirklich und ausreichend zu helfen; aber wer berufen sei, diese Hilfe zu leisten, wie die Verpflichtung zu dieser Hilfeleistung zu begründen sei, worin die Hilfe zu bestehen habe, all das ist innerhalb der christlichen und speziell der katholischen Soziallehre heiß umstritten. Wahrscheinlich gibt es eine Mehrzahl von Wegen, die zu dem von allen einmütig bejahten Ziel hinführen; vielleicht befindet sich darunter einer, den gemeinsam zu beschreiten man mit politischen Kräften, die anderswoher als aus der christlichen Soziallehre ihre Inspiration beziehen, sich einigen könnte.

Nach einer anderen Seite in engem Zusammenhang mit dem Lohnarbeitsverhältnis steht die Frage der *Mitbestimmung*. Daß hier noch alles im Fluß ist und von einer einheitlichen Stellungnahme der katholischen Soziallehre nicht gesprochen werden kann, dürfte sich daraus erklären, daß die Frage sehr jungen Datums ist und ihre Abklärung Zeit erfordert; wie lange ist beispielsweise in der Frage der Staatsintervention geistig gerungen worden, bis

Leo XIII. in einem einzigen, ebenso klar wie schön und überzeugend formulierten Satz die Lösung geben konnte!

Ob die Arbeitnehmerschaft sich gewerkschaftlich organisieren, ob sie notfalls zur Waffe des Streiks greifen dürfe, war noch in meiner Studienzeit höchst umstritten, viel heißer als heute die Frage der Mitbestimmung. Im großen und ganzen besteht in der katholischen Soziallehre heute diesbezüglich Einmütigkeit. Vielleicht ein Beispiel dafür, wie man auch in der katholischen Soziallehre sich allmählich zusammenrauft und zur vollen Erkenntnis durchdringt; mit der vollen Erkenntnis ist von selbst auch die Einigkeit da.

Daß anderseits in der Gewerkschaftsfrage auch große und tiefgehende Meinungsverschiedenheiten keineswegs bloß vordergründiger Art bestehen oder neu aufbrechen, ist uns allen so lebhaft bewußt, daß es keiner weiteren Worte darüber bedarf.

Der Komplex, für den sich neuerdings die m. E. nicht glückliche Bezeichnung „Soziale Sicherheit" einbürgert, also der Problemkreis der Sozialpolitik, der Dreiheit Fürsorge, Sozialversicherung, Versorgung, der Streit um Wohlfahrtsstaat und Versorgungsstaat, ist schon vor Jahrzehnten von den Vertretern der katholischen Soziallehre so gründlich durchdacht worden wie kaum ein anderer. In den großen Zügen besteht wohl Einigkeit. Seit Papst Leo XIII. ist die katholische Soziallehre interventionistisch und wird es auch gegenüber der heute wieder hoch aufschäumenden liberalen Welle bleiben. Wieviel offene Fragen nichtsdestoweniger bleiben, daß auch hier Meinungsverschiedenheiten innerhalb der katholischen Soziallehre bestehen, die weit über bloße Akzentverlagerungen hinausgehen, ist jedem geläufig, der mit diesen Dingen zu tun hat.

Gibt es ein *christliches Ordnungsbild der Gesellschaft* oder ein Ordnungsbild, dessen Verwirklichung von der christlichen (katholischen) Soziallehre gefordert wird? Das dürfte die schlechthin entscheidende Frage sein, auf die hier eine Antwort gegeben werden muß. Sie läßt sich nicht in drei Worten geben.

Bereits an früherer Stelle betonte ich, Papst Pius XI., also die kirchenlehramtliche Soziallehre höchster Instanz, habe die Tatsache der Klassengesellschaft nicht nur anerkannt, sondern auch als den Ausgangspunkt bezeichnet, von dem aus man zu einer besseren Ordnung hinzustreben habe. Was ist diese bessere Ordnung? Nicht *die* „klassenlose" Gesellschaft, wohl aber *eine* klassenfreie Gesellschaft. An die Stelle der *Schichtung* nach Besitz und Nichtbesitz mit der Folge der Zentrierung um den Arbeitsmarkt soll eine *Gliederung* in der Weise treten, daß diejenigen, die zu gleicher Leistung, zum gleichen Beitrag zum Gemeinwohl kooperieren, gesellschaftliche Gruppen mit körperschaftlicher Verfassung (ähnlich derjenigen der Ortsgemeinden und höheren Kommunalverbände) bilden, also ein *funktioneller Pluralismus* — oder als Gegenstück zum regionalen Föderalismus ein funk-

tioneller Föderalismus. Damit ist eine *Entwicklungsrichtung* bezeichnet: fort von der unorganischen Schichtung hin zu organischer Gliederung! Über das Gliederungsprinzip hinaus, nämlich die Relevanz für das gesellschaftliche Ganze, wird nichts darüber gesagt, wie diese Gliederung auszusehen habe oder aussehen könnte. Zahlreiche Vorschläge sind aufgetaucht, sogar fix und fertige Organisationsmodelle sind vorgelegt worden, nicht nur in Druck, sondern auch in Diapositiven; die Vorstellungen gehen nach allen Richtungen auseinander. Viele der an diesen Diskussionen beteiligten Autoren zeigen dirigistische Neigungen, die nur schwer mit anderen Stücken der katholischen Soziallehre vereinbar erscheinen. Einzelne Autoren verknüpfen ihre Deutung dieser gesellschaftlichen Ordnung mit antiparlamentarischen Affekten und ständestaatlichen Ideen. Das alles ist im Rahmen der katholischen Soziallehre möglich mit der einzigen Maßgabe, daß es sich nicht als *die* katholische Soziallehre ausgibt.

Meine persönliche Meinung ist diese: die Diagnose „Klassengesellschaft" traf zu der Zeit, da Pius XI. sie sich zu eigen machte, durchaus *das* Wesentliche; durch die weitere Entwicklung der Dinge ist sie inzwischen fragwürdig geworden, enthält aber immer noch sehr Wesentliche*s*. Die Entwicklung ist aus dem „Bilateralismus" der Zwei-Klassen-Gesellschaft ausgebrochen; was wir heute haben, ist ein unorganischer Pluralismus, grob gesagt: von Interessentenhaufen. Bei ihm kann es nicht bleiben. Die Aufgabe ist diese, aus dem unorganischen Pluralismus einen wohlgeordneten organischen Pluralismus zu machen; das wäre in meinen Augen für die heutigen Verhältnisse die Verwirklichung der von Pius XI. angesprochenen „ordines". In anderer Sprechweise: die heutige Autonomie der sogenannten Sozialpartner fortbilden zur Autonomie der verschiedenen gesellschaftlich relevanten Gruppen, wobei die gesellschaftliche Relevanz in dem besteht, was sie für das Ganze leisten oder doch zu leisten haben, also ihr tatsächlicher oder jedenfalls geschuldeter Beitrag zum Gemeinwohl.

Die gesellschaftliche Ordnung, die uns aus der Klassengesellschaft bzw. aus dem unorganischen, die Einheit sprengenden Pluralismus herausführen soll, wird meist als „Berufsständische Ordnung" bezeichnet. Es ist Erfahrungstatsache, daß diese Bezeichnung im höchsten Grade irreführend wirkt; um der Sache willen vermeide ich sie daher, wo immer möglich. Der Versuch, die Bezeichnung „leistungsgemeinschaftliche Ordnung" einzuführen, hat keinen Erfolg gehabt. So versuche ich es jetzt mit „organischer Pluralismus", wechselweise auch mit „funktioneller Föderalismus", in der Hoffnung, daß es auf diese Weise gelinge, das *echte* Anliegen herauszustellen. Die Problemstellung scheint mir auch in sozialistischen Kreisen erkannt und in ihrer Dringlichkeit empfunden zu werden. Da keiner eine fertige Lösung hat — die vorhin von mir erwähnten Organisationsschemata in Buchdruck und in Diapositiven, Ausflüsse eines der katholischen Soziallehre wenig homogenen „social engineering", können nicht den Anspruch erheben, ernst genommen zu werden —, so muß es nicht von vornherein ausgeschlossen

erscheinen, durch gemeinsames Suchen nach einer Lösung eine solche zu finden oder, was wahrscheinlicher ist, sich an eine Lösung heranzuarbeiten.

Damit bin ich bei der „Verwirklichung" angekommen. Bei einer Tagung vor nicht ganz 10 Jahren fragte mich Götz *Briefs,* wann ich mit der Verwirklichung der BO rechne; meine Antwort lautete zu seinem und der ganzen Versammlung Entsetzen: *niemals!* Ich erläuterte das dahin: in dieser unvollkommenen Welt wird das vollkommene Richtige in Reinheit nie verwirklicht. Wenn ich etwas für schlechthin richtig halte, so sage ich damit auch schon: es wird niemals sein. Immer werden menschliche Torheit und menschlicher Eigennutz dazwischentreten. Die christliche und speziell die katholische Soziallehre hat niemals Ersatzreligion sein wollen und darum — von gelegentlichen Sündenfällen allzu begeisterter Propagandisten abgesehen — auch niemals ein Paradies auf Erden versprochen. Die vollständige Überwindung der Klassengesellschaft, die Verwirklichung eines sinnvoll funktionierenden Pluralismus wäre ein gesellschaftliches Paradies. Darum werden wir es niemals erreichen — genau so, wie unsere Demokratie stets eine hinkende Demokratie oder, um ein spezielleres Beispiel zu wählen, die Gleichmäßigkeit der Besteuerung immer ein unerreichtbares Fernziel bleiben wird, wahrhaftig kein Grund, um nicht unablässig nach vollkommenerer Demokratie, nach höherer Gleichmäßigkeit der Besteuerung zu streben.

Nehmen wir einmal den günstigen Fall an, wir — das heißt diejenigen die sich zur christlichen (katholischen) Soziallehre bekennen — hätten eine selbstverständlich nicht ideale, aber immerhin praktikable Lösung für die Verwirklichung dessen, was wir organischen Pluralismus oder funktionellen Föderalismus genannt haben. Was dann? Liegt es dann im Sinn unserer Soziallehre, diese Lösung, wofern wir politisch stark genug sind, der Allgemeinheit aufzuzwingen? Es kann Fälle geben, in denen im demokratischen Staat die Mehrheit das, was sie als im Interesse des Ganzen geboten erkennt, auch gegen die widerstrebende Minderheit durchzusetzen befugt, unter Umständen sogar verpflichtet ist. Die Verwirklichung eines der christlichen Soziallehre gemäßen Ordnungsbildes der Gesellschaft, vielfach kurz „das christliche Ordnungsbild der Gesellschaft" genannt, gehört m. E. nicht dazu. An erster Stelle deshalb, weil dieses Ordnungsbild ja noch gar nicht ausgezeichnet ist, noch nicht einmal in der Anschaulichkeit eines Leitbildes unserem geistigen Auge vorschwebt, sondern zunächst nur ein Komplex abstrakter Grundsätze ist. Grundsätze aber lassen sich überhaupt nicht aufzwingen; Grundsätze kann man günstigstenfalls logisch zwingend einem andern andemonstrieren, was meist zu keinem Erfolg führen wird. Wir sind darauf angewiesen, unsere Grundsätze *glaubhaft* zu machen, und zu dieser Glaubhaftmachung trägt nichts so sehr bei wie die eigene *Glaubwürdigkeit* dessen, der einen Grundsatz zu haben nicht nur vorgibt, sondern ihn wirklich hat und in seinem Handeln danach verfährt.

Vor einigen Jahren hielt der „Rheinische Merkur" eine Umfrage in Sachen „BO". Auf die Frage, ob eine solche Ordnung sich verwirklichen lasse,

antwortete Franz *Böhm:* „Ja, wenn die Menschen sie wollen". Anschließend entwickelte er die Gründe, warum seiner Meinung nach die Menschen sie nicht wollen sollten bzw. vernünftigerweise nicht wollen könnten. Hier interessiert nur sein: „Ja, wenn die Menschen wollen". *Gegen* den Willen der Menschen, gegen ihre Überzeugung, daß es nicht gehe oder nicht tauge, ja selbst gegen ihre eingefahrenen Denkgewohnheiten, denen sie dauernd zuwiderlaufen würde, läßt sich eine Ordnung, schon gar eine freiheitliche Ordnung, nicht verwirklichen. Zuerst müssen die Menschen für eine Sache gewonnen sein; dann kann man mit ihrer ehrlichen und gutwilligen Mitwirkung rechnen. Der Weg zur Verwirklichung führt nicht über die Vergewaltigung, sondern nur über die Überzeugung.

Damit dürfte klar sein, was ich mir unter „politischer Verwirklichung" vorstelle. Nicht durch eine parlamentarische Mehrheit einer widerstrebenden Minderheit etwas aufzwingen, am allerwenigsten ihnen etwas als „christlich" aufzwingen (Karls des Großen Methode, die Sachsen christlich zu machen, ist nicht die unsrige!), sondern dahin streben, daß alle, die nicht entschlossen sind, der erkannten Wahrheit zu widerstehen, weil sie ihren partikulären Interessen nicht gefügig ist, sich von der Richtigkeit dessen überzeugen, was wir im Grundsätzlichen vertreten, und aus eigenem freiem Willensentschluß mit uns daran arbeiten, Lösungen zu finden, die diesen Grundsätzen gerecht werden. Ob sich dabei eine Lösung als die allein richtige oder jedenfalls allein praktikabele herausstellen wird, oder ob sich eine Vielzahl von Lösungen, die je ihre besonderen Vorzüge und Nachteile haben, zur Wahl anbieten, ist eine von vornherein ganz offene Frage. Auch darauf kommt es nicht an, *wem* die Entdeckung einer brauchbaren Lösung gelingt; es geht allein um die Sache (die Sache, das sind hier die *Menschen,* die sich in dieser Gesellschaft zuhause fühlen sollen).

Aber etwas anderes: bevor man einen Neubau errichtet, macht man die Baustelle frei, läßt zum mindesten nicht zu, daß ein anderer Schutt dort ablädt oder gar Betonblöcke dort errichtet. In diesem Vorfeld kann es Kämpfe, auch echte politische Kämpfe geben. In den verschiedensten Bereichen der Politik, nicht allein der Sozialpolitik oder Wirtschaftspolitik, können Maßnahmen getroffen werden, die vielleicht nicht im Grundsatz, wohl aber im Ergebnis beispielsweise auf eine Verfestigung der Klassenfronten oder auf weitere Steigerung der Staatsmacht in der Richtung auf eine Staatsomnipotenz oder umgekehrt auf die Entfesselung wilder Kräfte unseres heutigen unorganischen Pluralismus hinauslaufen. Hier wird derjenige, der einen organischen Pluralismus anstrebt, selbstverständlich darum kämpfen, daß der Weg dahin nicht verbaut wird. Jede Maßnahme, die getroffen werden soll — nicht nur im Bereich der Gesetzgebung oder der staatlichen Verwaltung —, wird er darauf prüfen, ob sie den Weg zu seinem Ziel zu ebnen geeignet ist oder ihn zu versperren droht. Es gibt zahlreiche Maßnahmen, die ohne gerade die Weiche in der Richtung auf ein bestimmtes Endergebnis zu stellen doch eine gewisse „Schlagseite" haben. Und in solchen „Schlagseiten"

verrät sich nicht selten eine dem Urheber solcher Pläne oder Maßnahmen selbst nicht (oder nicht voll) bewußte Grundhaltung oder Grundeinstellung. In Fällen dieser Art sollte man nicht mit Keulen aufeinander einhauen, sondern im Wege sorgfältiger und geduldiger Analyse diese Grundhaltung oder Grundeinstellung ins Bewußtsein heben; vielleicht löst sich damit das, was an ihr verklemmt war, schon ganz von selbst auf; wenn nicht, dann muß geistig weiter gerungen werden, bis die besseren Argumente siegen.

Die anwesenden Politiker werden lächeln und sagen, ich sei ein politisches Kind, und ich werde es ihnen nicht verübeln, werde ihnen sogar recht geben. Wenn aber unsere Tagung Frucht tragen soll, dann erreichen wir das gewiß nicht durch *politisches Finassieren.*

Häusliche Dienste in der Zeit der anbrechenden Automation

HERMANN JOSEF WALLRAFF SJ

Die menschliche Gesellschaft ist nicht ein festes, starres Gefüge. Deutlich zeigt sie die Züge eines organischen Geschehens. Ihre einzelnen Gestaltmomente sowohl wie ihre Gesamtstrukturen entwickeln und entfalten sich. Manche Berufsgruppen zerfließen allmählich, andere hingegen gewinnen in den gleichen Epochen Ansehen und Einfluß.

Offenbar nehmen diese Lebensäußerungen der Gesellschaft heute ein lebhafteres Tempo an. Wahrscheinlich wird es zwar nicht zu erneuten revolutionären Umwälzungen der Wirtschaft kommen. Sicher aber wird vieles in stärkere Bewegungen geraten, als wir es in den letzten Jahrzehnten gewohnt waren. Neue Techniken erlauben es, robusteste und feinste Kräfte der Natur geschickter zu nutzen, sie zu einem automatischen, fruchtbaren Zusammenspiel zu kombinieren. Wesentlich mehr der groben und schwerfälligen Arbeiten gehen auf Apparate und Maschinengefüge über.

Bleibt die Menschheit von natürlichen, gesellschaftlichen und kriegerischen Katastrophen verschont, so stoßen Landwirtschaft, Handwerk und Industrie bald ungleich größere Gütermassen aus, obschon sie erheblich weniger Arbeit kosten. Viele von denen, die heute Tag für Tag zu den Stätten der Produktion strömen, sind also frei. Statt der Materie zugewandt zu sein und nur über sie hinaus dem Menschen, können sie sich mit ihrer aktiven Kraft unmittelbar an die Mitmenschen wenden in Diensten und Leistungen, die direkt die Person des anderen ansprechen, in Diensten, deren Sinnhaftigkeit deshalb sehr viel tiefer erlebt werden kann als der Sinn, der in der Formung der

Materie liegt. Vor allem werden zahlreiche Frauen frei zu einem Beruf, der ihrer Natur mehr entspricht, wenn die Verwaltungen und der Handel stärker automatisiert sind.

Die Dienstleistungen, die unmittelbar von Mensch zu Mensch oder zum Besten einer Familie geleistet werden, gewinnen deutlich an Boden. Einmal weil mehr Menschen, namentlich mehr Frauen, zu solchen Diensten frei werden. Zum andern, weil die höhere Güterfülle, die die halbautomatisierte oder vollautomatisierte Produktion erbringen wird, dazu führen wird, daß das einzelne materielle Gut schon bei einem kleineren Anteil des durchschnittlichen Einkommens zur Verfügung stehen wird. Auch die durchschnittliche Gesamtversorgung mit materiellen Gütern wird geringere Prozente des normalen Einkommens beanspruchen. Wenn man es so ausdrücken darf: In gewissen Graden macht die Automation die Menschen der Sachgüter überdrüssig. Diese werden nicht mehr so knapp und deshalb auch nicht mehr so dringlich sein. Die Dienstleistungen der verschiedensten Art hingegen werden im Kurs steigen.

Weniger Menschen werden im Zeitalter der automatisierten Fertigung, die hohe Realeinkommen zuzuteilen verspricht, gezwungen sein, alles und jedes selbst zu tun und selbst zu holen. Sie können manches von anderen tun lassen. Die Arbeitsteilung wird tiefer in den Vollzug des täglichen, privaten Lebens eindringen. Aller Voraussicht nach werden Menschen, die immer schönere Dinge kaufen können, noch mehr Wert darauf legen, die Räume, in denen sie arbeiten und leben, ansprechender zu gestalten. Man wird die Wohnungen mehr pflegen und zusätzliche Arbeit auf sie verwenden. Schon jetzt besteht jedoch eine starke Spannung zwischen der Arbeitszeit der Industrie — 45 und 40 Stunden je Woche — und der Arbeitszeit der Hausfrauen bzw. der Mütter. Die Mütter haben meist immer noch 65 oder 70 Stunden in der Woche zu sorgen. Wenn man demnächst allgemein nur 40 oder nur 36 oder gar nur 32 Stunden arbeiten wird, dann ist diese relative Überlastung der Mütter erst recht unmenschlich und stilwidrig.

Im Zug dieser Entwicklungen entsteht ein starker Druck, den Hausfrauen und Müttern einen Teil ihrer häuslichen Aufgaben abzunehmen. Das braucht die Familie nicht zu überfremden. Es kann sie durchaus schöner und freier machen. Auf der einen Seite werden in der Gesellschaft von morgen zahlreiche Frauen und Mädchen zu anderen dienstleistenden Berufen frei als solchen der Verwaltung und des Handels. Auf der anderen Seite wird sich ein stets wachsender Bedarf an privaten und häuslichen Diensten ergeben.

Somit erhebt sich die Frage: kann man beide zukünftigen Tatbestände durch geeignete Maßnahmen organisch miteinander ausgleichen? Jene Frauen, die in einer traditionellen Wirtschaft und Gesellschaft in den Verwaltungen und in den Produktionsstätten gearbeitet hätten, deren Arbeit morgen aber tatsächlich von Automaten ausgeübt wird, müßten dazu angeregt und befähigt werden, in den Haushalten und Familien neue, mindestens gleichwertige Berufe zu finden. Den Haushalten, die sich so lange vergeblich

bemühten, verläßliche und dauerhafte Dienstleistungen zu erhalten, wäre endlich geholfen. Gefährliche gesellschaftliche Spannungen würden vermieden. Menschliches Elend bliebe erspart. Die entsprechenden Umstrukturierungen der bestehenden Ordnungen, Wertungen und Gepflogenheiten wären in dem gleichen Maß einzuleiten, in dem sichtbar wird, wie sich die Automation voraussichtlich auf die Formen der Beschäftigung auswirken wird. Der Berufsberatung, der Erziehung, Führung und Organisation der jungen Menschen, der Pflege der öffentlichen Meinung erwachsen hier neue Aufgaben.

Allerdings darf man die voraussichtlichen Auswirkungen der wahrscheinlichen Automation nicht einseitig nur in einer einzigen Richtung abtasten. Die voranschreitende Automation ändert in gewisser Weise selbst die Ordnungsprobleme, die sie aufwirft. Denn sie befreit auch die Haushalte von manchen Arbeiten, durch die diese bis heute belastet sind. Je weiter die technischen Geräte und die Haushaltsmaschinen fortentwickelt werden, desto mehr werden sie gerade die Arbeiten übernehmen, um derentwillen die Hausfrauen vornehmlich nach einer Hilfe Ausschau halten. Die übliche große Wäsche wird in der Zukunft kaum noch auffallen. Einmal eingestellt, wikkeln die Waschapparate das vorgesehene Programm der verschiedenen Waschvorgänge selbständig ab. Heute propagiert man neuere Textilien mit dem Hinweis, daß sie das Plätten und Bügeln zu einem beiläufig zu erledigenden Arbeitsgang abwandeln. Morgen wird man sich vielleicht wundern, daß überhaupt einmal groß gebügelt wurde. Kohlen zu schleppen oder schmutzige Aschenkästen zu leeren, erübrigt sich im Zeitalter der Ölheizungen. Staubsauger und Bohnermaschinen nehmen dem ewigen Putzen die Härte, die ihm eigen ist. Wahrscheinlich hört es damit auch auf, als nicht so standesgemäß zu gelten, daß die Hausfrau einen Boden selbst putzt. Benötigte grobe Waren ins Haus zu schaffen, wird wie selbstverständlich Sache der Lieferanten sein. Viele der Nahrungsmittel, die früher häßliche und schwere Vorbereitungsarbeiten erforderten, bevor sie überhaupt der näheren Zubereitung unterzogen werden konnten, wird der Lebensmittelhandel künftig in einem Zustand anliefern, der erheblich verbrauchsreifer sein wird.

Roboterhafte Heinzelmännchen entlasten die Hausfrau und Mutter von morgen. Sie werden ihr manche der Arbeiten abnehmen, die bisher zu ihren Pflichten gehörten. Dennoch bleiben starke Anregungen, die Pflege der Haushalte nicht allein der Mutter der Familie aufzubürden.

Auch die Automation enthebt die Menschen nicht der körperlichen Schwächen und Leiden, die irgendwann alle einholen. Nach wie vor finden sich in den meisten Familien nichtarbeitsfähige oder kränkelnde Menschen, kleine Kinder oder alte Leute. Hier versagt letztlich die Automation. Diese Menschen zu versorgen und zu pflegen, bedarf es einer echt menschlichen Nähe. Die Mutter kann die anfallenden Dienste beim besten Willen nicht allein verrichten, erst recht nicht so, daß sie dabei den Ansprüchen, die mit dem allgemeinen Stand der Kultur steigen, gerecht wird.

Zudem erwarten die Menschen von morgen gemäß dem allgemeinen Geschmack und parallel zu dem erreichten Kulturniveau ganz andere Formen der gepflegten Häuslichkeit, als sie üblich sind. Es würde sie stören, wenn der Lebensraum ihrer Familie, das Milieu, in dem sie wachsen und in dem sie sich zuhause fühlen sollen, zu sehr abfiele gegenüber den Räumen der Vergnügungszentren und den Stätten der Arbeit oder gegenüber den öffentlichen Verwaltungen und Gebäuden. Sie werden versuchen, zusätzliche Kräfte zur Pflege ihrer Wohnungen und Haushalte anzustellen. Gelingt das nicht, so geraten die Familien in die Gefahr, als rückständig zu gelten.

Hohe Werte zwingen zu der Hoffnung, daß nicht wenige jener Frauen, die demnächst in der Fertigung und Verwaltung keinen Arbeitsplatz finden, bereit sein werden, häusliche Dienstleistungen zu ihrem Beruf zu machen. Leider stellen sich dem jedoch neue Probleme in den Weg. Die meisten jungen Mädchen sind wenig geneigt, Dienstleistungen in einem fremden Haushalt zu übernehmen. Neuerdings scheint diese Abneigung sogar stärker zu werden.

Einmal liegt folgender Tatbestand zugrunde: Jede abhängige Tätigkeit, die andauernd im Raum einer Familie ausgeübt wird, führt ihrer Natur nach dazu, daß Arbeitgeber und Arbeitnehmer einander persönlicher kennen und begegnen, als es sonst im Arbeitsverhältnis üblich ist. Der Hausgehilfin ist das Geschick und die Gestalt der Familie, der sie dient, bis in die Feinheiten hinein vertraut. Umgekehrt spielt sich auch ihr eigenes Leben und Erleben immerzu vor den Augen anderer ab. Das ist dem Grundgeschmack des modernen, emanzipierten Menschen zuwider. Nicht daß er alle persönlichen Beziehungen verneinte! Aber er wehrt sich innerlich dagegen, dem arbeitsrechtlichen Vertragspartner so persönlich verbunden zu sein. So etwas wie eine Allgemeinerfahrung ist in ihm wach, die ihn warnt, Arbeitsverträge einzugehen, in denen praktisch der Gegensatz der Interessen irgendwie überdeckt wird, um den letztlich doch alle Arbeitsverträge und Dienstverträge zentriert sind, auch die Verträge der Hausgehilfin. Es liegt allgemein in der Natur der Sache, daß der Arbeitgeber am Ende doch zuerst darauf achtet und darauf achten muß, daß die erwarteten Leistungen erbracht werden, wobei die Erwartungen durchaus steigen können, und daß der Arbeitnehmer — so wie sich die geschichtlich-menschliche Natur auch in ihm nun einmal gibt — wenigstens zu Zeiten darauf aus ist, nicht eben mehr zu tun als gerade noch notwendig ist.

Über kurz oder lang zeigt sich in allen, auch in den persönlichsten Arbeitsverhältnissen die Verschiedenheit der Erwartungen, die sie zustandekommen ließ. Auf der Ebene des nüchternen Vertragsrechtes ist das nicht weiter bedrohlich. In dem menschlichen Milieu aber, das mit der Nähe zu einer Familie gegeben ist, wird die Spannung leicht zu einem Konflikt, der die Beziehungen in ihrer Gesamtheit belastet. Ihn zu vermeiden oder auszuräumen wird meistens dem schwächeren und abhängigen Arbeitnehmer zugemutet. Das möchten sich die jungen Menschen von heute ersparen. So

scheuen sie es, sich zu häuslichen Diensten zu verpflichten, weil sie fürchten, damit zu den gleichen Menschen arbeitsrechtliche und quasi-familiäre Bindungen einzugehen. Der allgemeinen Erfahrung nach sichern die menschlich näheren Beziehungen derartiger Stellungen dem Arbeitnehmer auf die Dauer doch nicht das an Achtung und Freiheit, was ihm das etwas kältere, aber dafür robustere reine Arbeitsrecht zu gewährleisten vermag. Auf dem Boden des reinen Arbeitsrechtes sind die beiden Partner einander gleichberechtigt und voneinander unabhängig. Alle quasi-familiären Ranken, die das Arbeitsverhältnis der Hausgehilfin, so wie es bisher vorherrscht, umhüllen, ändern nichts an der Tatsache, daß sie meist sozial rangniedriger gilt als die Glieder der Familie, der sie dient. An diesen Tatbeständen ist anzusetzen, will man die häuslichen Dienste fördern. Bevor auf die Leistungsgemeinschaft verwiesen wird, in der Hausangestellte und Hausfrau dem Wohl der gleichen Familie dienen, bevor die Liebe beschworen wird, ohne die man einer menschlichen Familie nicht zu helfen vermag, muß die Rechtslage der Hausangestellten so abgeändert werden, daß sie zu den arbeitsrechtlichen Lagen und Bedingungen vergleichbarer Frauenberufe paßt. Wenn das Recht klar ist, werden sicherlich die meisten Hausgehilfinnen über ihre Pflicht hinaus freiwillig helfen. Bleibt aber das Recht zurück und gilt das Freiwillige als Pflicht, dann wenden sich die jungen Menschen anderen Berufen zu.

Gewiß könnten die gleichen jungen Menschen auch in der Industrie oder in der Verwaltung die gesellschaftlichen Abstände nicht einfach auslöschen. Allein, sie leben hier doch in einer Umwelt, die die Abstände nicht immerzu unterstreicht, die die Abstände nicht auch noch im Privaten so sichtbar und spürbar macht. In diesen Dingen liegen einige der Wurzeln jener Abneigung gegen Dienstleistungen im fremden Haushalt.

Andere Gründe wurzeln in der herrschenden öffentlichen Meinung. Die Hausgehilfin erfreut sich leider nicht der gesellschaftlichen Achtung, die Frauenberufe gleicher Ausbildungsstufe und gleicher gesellschaftlicher Bedeutung für sich buchen können. Die Hausangestellte gilt praktisch als zu abhängig und zu wenig selbständig. Zudem scheinen in manchen Gebieten der Gesindezwangsdienst, die Heiratssperre und ähnliche Unmenschlichkeiten, wie sie sich die angeblich so gute alte Zeit erlaubte, noch nicht lange genug überwunden zu sein. Jene Karikaturen, die mit den naiv-schlagfertigen Antworten irgendeiner Minna Heiterkeit auszulösen suchen, tragen das Ihrige dazu bei, selbstbewußten Menschen den Beruf der Hausgehilfin zu verleiden, obschon diese Karikaturen im allgemeinen einen durchaus wohlwollenden Grundton besitzen. Ein herablassendes Wohlwollen verträgt der moderne Mensch nicht mehr. Die zahlreichen Abstufungen der hauspflegerischen Berufe sind in der Öffentlichkeit viel zu wenig bekannt. So bezeichnet man diese Berufe samt und sonders verantwortungslos mit der Kategorie „Dienstmädchen". In dem Ausdruck aber schwingt zuviel mit von der sozialen Rückständigkeit des vorigen Jahrhunderts.

Zu allem Übel sind die Arbeitsbedingungen der Hausgehilfinnen nach wie

vor nicht gerade anlockend und werbekräftig. Gewiß, es ist schwierig, im Haushalt einen genau gefaßten 8-Stundentag einzuhalten. Tausend gute Gründe werden angeführt, zu beweisen, es sei direkt unmöglich, in die „Nestwärme" eines Haushaltes mit Tarifverträgen, Arbeitsrecht und exakten Regelungen einzudringen. Derartiges könnten nur abstrakte Barbaren denken. Die Frage ist nur, wer den Familien und jenen jungen Frauen, die nach einem möglichst menschlichen und würdigen Beruf suchen, mehr schadet? Sicherlich sind das nicht jene angeblichen Barbaren. Das Dilemma ist durch keinerlei Vorwände wegzureden: Wird die Stellung der Hausgehilfinnen arbeitsrechtlich nicht nüchterner gesichert, so daß sie die Erwartungen erfüllt, die die in Frage kommenden Frauen in vergleichbaren Berufen durchaus erfüllt finden, dann müssen die Haushalte und Familien darauf verzichten, daß ihnen Angestellte hauspflegerische Dienste leisten. In der Epoche einer automatisierten Wirtschaft wird voraussichtlich der Satz gelten: Entweder sind die Hausfrauen und Familien fähig und bereit, auch 40 Wochenstunden häuslicher Dienste mit einem vollen, kulturell-menschenwürdigen Lohn zu entgelten, oder sie tun ihre Arbeiten notgedrungen allein. Eines von beiden. Das Dilemma durch gesellschaftlichen oder gar gesetzlichen Druck, etwa durch einen pflichtmäßigen Haushaltsdienst aller jungen Mädchen ausräumen zu wollen, ist durch hohe Werte verwehrt. Jeder, der durch solch grobschlächtige Maßnahmen die Freiheit seiner Mitmenschen antasten wollte, wäre verpflichtet, zwingend zu beweisen, daß mit menschenwürdigeren Mitteln nicht geholfen werden könnte. Dieser Beweis dürfte wohl niemand gelingen.

Was bezüglich des Lohnes gilt, gilt auch für die übrigen Arbeitsbedingungen. Redlich und in sorgfältiger Objektivität ist zu untersuchen, ob man den Haushalten und Familien dient, wenn man Rahmenverträge, die zwischen den Hausfrauenvereinigungen und den Organisationen der Hausangestellten abzuschließen wären, langfristig auf eine Arbeitszeit von 120 Stunden je Doppelwoche aufbaut. Sicherlich werden die heutigen Hausangestellten und ihre Verbände unter Umständen nachgeben müssen, weil sie die sozial schwächeren sind. Jene Frauen aber, die im Zug der Automation in der Industrie und in den Verwaltungen einen Arbeitsplatz nicht finden, gewinnt man damit sicher nicht. Sie werden sich anderen Dienstberufen zuwenden. Darauf zu bauen, die Not einer eventuellen Arbeitslosigkeit würde sie gefügig machen, ist unchristlich und zudem ordnungspolitisch kurzsichtig. Starke Instanzen müssen und werden alles tun, eine derartige Arbeitslosigkeit zu verhindern. Gewiß ist bei der Bestimmung der Arbeitszeit der Hausangestellten zu würdigen, daß sie meist ihre persönlichen Arbeiten im Vollzug der vertraglichen Arbeiten mitverrichten können. Wieviele Stunden zusätzlicher Arbeit aber ist das wert? Organisationen der Hausgehilfinnen meinen, zwei je Arbeitstag oder 12 je Arbeitswoche. Das mag in vielen Fällen so sein. Es bleibt nur zu bedenken, daß diese Mehrstunden gebundene Stunden sind, wohingegen die persönlichen Arbeiten in der Freizeit nach dem Gutdünken

des Arbeitnehmers selbst verlagert und kondensiert werden könnten. Zudem wird der gesellschaftliche Rang eines jungen Mädchens durch eine um 12 Wochenstunden längere vertragliche Arbeitszeit viel stärker belastet als durch 15 Stunden persönlich-privater Arbeit.

Im Hintergrund der ganzen Problematik steht immer die schwierige Frage nach der finanziellen Leistungsfähigkeit der Familien. Dieses Problem ist ohne Zweifel äußerst ernster Natur. Allerdings kann die zu geringe Finanzkraft der Familien auf die Dauer nicht dadurch wettgemacht werden, daß man die Arbeitsbedingungen der Hausangestellten drückt und niedrig hält. Das wird den Familien eher schaden als nutzen. Versucht man es trotzdem, entziehen sich in einer freiheitlichen Ordnung die jungen Menschen dem Dienst an der Familie. Zu den Ansprüchen, die zu erfüllen man die Familien über die verschiedensten Wege befähigen muß, gehören nicht nur die Bedürfnisse nach hinreichend zahlreichen materiellen Gütern und guten Wohnungen, sondern auch das berechtigte Verlangen, die Mutter nicht mit Arbeit zu überlasten.

Auf ein verantwortungsbewußtes Bemühen um eine Arbeitszeitverkürzung auch für die Berufe der Hausangestellten kann nicht verzichtet werden, um der Dienstleistenden selbst willen, aber auch der Familien wegen, damit ihnen im Endergebnis wirklich ein ausreichendes Maß an häuslichen Dienstleistungen angeboten bleibt. Man sollte systematische *Erfahrungen sammeln mit dem Versuch,* qualifizierte Hausgehilfinnen anzuwerben mit der arbeitsrechtlichen Abmachung, daß die Arbeit nur zu leisten sei: montags bis einschließlich Freitag, je Tag genau 7 oder 8 Stunden, samstags morgens genau 5 Stunden. Alle übrige Zeit sei völlig und sicher frei. Wohnen werde die Hausangestellte in ihrer Mietwohnung irgendwo in der Stadt. Ihre Freizeit werde genau so selbstverständlich nicht in Anspruch genommen, wie eine moderne Unternehmensleitung ihre Angestellten während der Freizeit nicht beanspruche. Der Gedanke bringt nicht ein zwingendes Prinzip zum Ausdruck oder eine tierisch-ernste Forderung. Er sucht nur dazu anzuregen, sorgfältig mit Methoden Erfahrungen zu sammeln, die sich sonst in der Wirtschaft vielfach bewährt haben. Selbstverständlich wirft ein freies Wohnen junger Hausangestellten neue wirtschaftliche, vor allem auch moralisch-erzieherische Fragen auf. Bei ihrer Diskussion aber sollte nicht übersehen werden, daß auch die traditionellen Formen problematisch sind. Bislang stellen z. B. die Hausgehilfinnen den stärksten Prozentsatz der unehelichen Mütter.

In 40 Stunden könnte eine Unmenge häuslicher Arbeit geleistet werden, wenn man sie nur halb so geschickt organisierte und vorbereitete, wie die Arbeit in der Industrie. Wenn fortan die Arbeitsabläufe der Fertigung und Verwaltung automatisiert sind, müssen die pflegerischen und dienstleistenden Arbeiten mindestens das Maß an Arbeitsorganisation erreichen, das dort vorgestern üblich war. Zu vorschnell scheint in all diesen Fragen mit entrüstetem Pathos geantwortet zu werden, das gehe doch nicht; weder sei es tech-

nisch durchführbar noch sei es dem Familienleben angemessen. Leider wurden in der Sozialgeschichte zu oft derartige — meist etwas denkträge — Entrüstungen neuen Ordnungsformen entgegengesetzt, die inzwischen längst selbstverständlich sind, die glänzend funktionieren und niemandem schaden.

Im Augenblick bereitet die Umstellung der Altersrenten vielen Hausangestellten, die ihr Leben lang treu gearbeitet haben, Schwierigkeiten. Schon deshalb ist hier nach tragbaren Übergangslösungen zu suchen, weil der Beruf sonst nicht jene werbende Kraft erhält, die er der Entwicklung der Gesellschaft und Wirtschaft wegen erreichen sollte.

Gewiß wird man vorerst mit noch so guten Arbeitsbedingungen allein eine hinreichend starke Werbung für die so dringlichen häuslichen Dienste nicht ausüben können. Bessere Arbeitsbedingungen aber sind trotzdem eine Voraussetzung, die unbedingt vorliegen muß, sollen die übrigen Maßnahmen helfen. Bei den übrigen Maßnahmen wird es im wesentlichen auf eine bewußte Pflege der öffentlichen Meinung ankommen. Wahrscheinlich wird man neue Berufsbezeichnungen einführen und konsequent durchhalten müssen, damit die Ideen-Assoziationen an die alten Abhängigkeiten aufhören. Daß die Gesamtheit der hauspflegerischen Dienste längst deutlich hierarchisch aufgegliedert ist, muß den jungen Menschen mehr bekannt werden. Die beruflichen und damit auch die gesellschaftlichen Aufstiegsmöglichkeiten, die im häuslichen Dienst allen offenstehen, sollten sichtbarer sein. Mag es früher einmal besonders hervorgehoben und deshalb auch erstrebt worden sein, daß die Hausangestellte 30, 40 oder mehr Jahre unentwegt in der gleichen Stellung diente! Wo das zu statisch verstanden wird, ist es keineswegs ein Ideal; sicher ist es nicht das Ideal unserer Ordnung möglichst stetiger gesellschaftlicher Aufstiege. Die ungelernten Arbeiter erstreben mit Fug und Recht den Rang des Angelernten und schließlich den des Facharbeiters, Vorarbeiters und Meisters. Selbst im Klerus gelten die Aufstiegsmöglichkeiten heute als organisch und selbstverständlich. Jeder redliche Versuch, auch in die Berufe, die den Familien und Haushalten dienen, deutliche Aufstiegsstaffeln und Aufstiegschancen einzubauen, zeigt Verständnis für das Arbeitsethos und Gesellschaftsethos der jungen Menschen. Solche Bemühungen tragen sicher das Ihrige dazu bei, erheblich mehr junge Mädchen in die Berufe der Hausangestellten, der Haushaltspflege und der Familienpflege hineinzuführen und so den Familien zu helfen.

Ohne Schwierigkeiten kann die sichtbare Aufgliederung der Berufe stärker mit einer tragfähigen Ausbildungsordnung verbunden werden, die die Aufgliederung und die Aufstiegsmöglichkeiten institutionell härtet. Zwar erhöht die Ausbildung die Ansprüche und Kosten der pflegerischen Dienste. Aber einmal dienen ausgebildete Kräfte den Haushalten und Familien wirklich. Zum andern sind ausgebildete und sozial geachtete junge Menschen praktisch auch bereit, die Dienstleistungsberufe beizubehalten. Die völlig Ungelernten wandern wahrscheinlich ohnehin in die Industrie ab. Soll die Werbekraft des Berufes erhalten bleiben, so wird es nötig sein, daß die Fa-

milien nicht gerade nach billigsten Arbeitswilligen fragen. Denn jene Mädchen, die ihre Arbeitskraft zu überalterten, unsozialen Bedingungen verschleudern, verderben zahlreichen anderen die Freude am Beruf. Die Bereitschaft zum Haushaltsdienst reißt ab, wenn die Berufsbedingungen naiv an den Ansprüchen derer ausgerichtet werden, die glauben, sonst nirgendwo unterzukommen.

Die Dienstleistungen in Haushalt und Familie wenden sich unmittelbar an die Menschen. Sie sind deshalb auf die Dauer reicher an Erlebniswerten als die Büroarbeit und die industrielle Fertigung. Man sollte alles tun, sie den jungen Menschen von heute und morgen wieder stärker zu erschließen. Die Automation in Fertigung und Verwaltung führt dazu, daß manche der Berufe weitgehend entfallen, die bisher zahlreiche junge Mädchen aufnahmen. Die Frauenberufe geraten in eine starke Bewegung. Auf der anderen Seite legen die Menschen allgemein einen bedeutend höheren Wert auf unmittelbare Dienstleistungen. Sie sind bereit, größere Quoten ihrer Bezüge solchen Diensten zuzuweisen.

In dieser Situation bietet sich die Möglichkeit, die Dienstleistungen in Haushalt und Familie den jungen Mädchen wieder reizvoller erscheinen zu lassen, indem man die Ordnungen und Bedingungen dieser Berufe und damit ihre gesellschaftliche Geltung systematisch verbessert. Der einzelne kann da kaum etwas tun. Die Familien und Haushalte selbst sollten den Anfang machen. Von der Gesamtheit her muß man sie dazu stärker befähigen. Die Organisationen der Hausgehilfinnen müssen stärker werden, um die Achtung vor dem Beruf wirkkräftig wahren zu können. Soziallehre und Sozialpolitik sollten sie nachhaltig unterstützen. Die Aufgabe ist aller Mühen wert. Es geht darum, menschenwürdige Berufe mit neuem Leben zu erfüllen, sie in der öffentlichen Meinung zur Geltung zu bringen, die Familien zu fördern und vielen das Leben um vieles schöner zu machen.

Felix Kersten

Leibarzt Himmlers – Helfer der Menschheit

ACHIM BESGEN

Wer die Geschichte der Opposition gegen Hitler und sein totalitäres Regime schreiben will, kann nicht umhin einzugestehen, daß die gestellte Aufgabe nur unvollkommen zu lösen ist. Der Aufstandsversuch vom 20. Juli 1944 als die vielleicht hervorragendste Aktion dieser Opposition ist in seiner Durchführung und Vorgeschichte durch hinreichende Dokumente historisch zu er-

hellen. Ebenso mögen alle anderen Gruppenaktionen, wie der Kirchen, der öffentlichen Verbände und Vereine, einwandfrei in ihrem Ursprung und Verlauf zu verfolgen sein. Aber der Widerstand gegen die nationalsozialistische Gewaltherrschaft war eine Bewegung, die Zehntausende von Menschen umfaßte, die zu einem großen Teil in Einzelaktionen und ganz auf sich gestellt dem Unrecht und der Gewalt trotzten. So kommt es, daß ein tausendfach bewiesener Mut und der heroische Wille zum Nein vieler Unbekannter namenlos bleiben muß. Diese Bewährung in der Vereinzelung und trotz der Vereinzelung hat man mit Recht den „lautlosen Aufstand" genannt. Ihn auszuloten und in seiner Breite darzustellen wird dem Historiker nie ganz vergönnt sein.

Es ist ein verhängnisvoller Irrtum anzunehmen, daß der Widerstand gegen das Dritte Reich am wirksamsten dort gewesen sei, wo sich viele in der Verfolgung des gleichen Zieles zu einer Gruppe gemeinsamen politischen Denkens und Handelns zusammengefunden hatten. Der einzelne vermag viel, wenn die realen Möglichkeiten zum bedeutsamen Werk und das Können und Wollen zusammentreffen. Es ist nicht so, daß bei der Beschäftigung mit der Widerstandsbewegung die Tat einzelner dem Historiker nur Gelegenheit zu Randbemerkungen bieten kann. So paradox es erscheinen mag, die historische Forschung hat erwiesen, daß es in den Jahren des Krieges von 1939 bis 1945 einem einzigen Mann in Deutschland gelungen ist, durch die Gunst der Umstände und seinen sich selbst vergessenden Einsatz, den Machthabern zum Trotz, ein humanitäres Hilfswerk zu leisten, das alle Bemühungen der gleichen Art von Verbänden und auch Staaten in den Kriegsjahren übertrifft und das gleichzeitig ein Ruhmesblatt in der Geschichte des deutschen Widerstandes darstellt. Dies zu leisten war das Vorrecht und noch mehr die schwere Bürde des Medizinalrates Felix Kersten.

Im Jahr 1948 beauftragte die holländische Regierung einen Ausschuß unter Führung des Professors Posthumus als des Vorsitzenden des Direktoriums des holländischen Reichsinstitutes für Kriegsgeschichte in Amsterdam, die Tätigkeit des Medizinalrates Kersten während des zweiten Weltkrieges zu untersuchen. Der holländische Ministerrat hatte guten Grund zu diesem Auftrag. Denn Kersten war von 1928 bis 1940 Leibarzt des Prinzgemahls der Königin Wilhelmine gewesen und als Vertrauensperson am Hof aus- und eingegangen. Durch eine gewaltsame Fügung des Schicksals wurde er später persönlicher Arzt des Reichsführers SS Heinrich Himmler. Nun wollte man seine Tätigkeit in der Nähe dieses Machthabers des Dritten Reiches untersuchen, um die volle Wahrheit über die umstrittene Zeit dokumentarisch festzulegen.

Ungefähr drei Jahre lang hat der Ausschuß zahlreiche holländische, deutsche, schwedische und finnische Dokumente zu Rate gezogen, alliierte und deutsche Archive durchforscht und viele Personen verhört. Anfang 1950 unterbreitete der Ausschuß dem Außenminister einen umfangreichen Bericht. Das Ergebnis war einzigartig. Der Leiter des Untersuchungsausschus-

ses, Professor Posthumus, erklärte, daß das Wirken Kerstens am „Hof" Himmlers so überwältigend gewesen sei, daß er zu behaupten wage, die Geschichte kenne bisher kein Beispiel einer solchen Leistung für Menschlichkeit und Frieden. Am 17. August 1950 verlieh die holländische Königin Medizinalrat Kersten das Großoffizierskreuz des Ordens von Oranje-Nassau. In der Mitte des Ordens, der mit einer Krone und einem Lorbeerblatt geschmückt ist, steht der Spruch: „Je maintiendrai", „ich werde mich behaupten". Wenige Tage nach der Verleihung des Ordens schrieb der Prinzgemahl der Königin Herrn Kersten einen amtlichen Brief, in dem es heißt: „Wenn man an Hand der offiziellen Berichte Ihre Arbeit überblickt, kann man sich kaum vorstellen, daß dieses größte Rettungswerk von einem einzigen Menschen verrichtet worden ist". An anderer Stelle steht: „Es ist jetzt allgemein bekannt, daß unzählige Männer und Frauen verschiedener Nationalitäten durch Ihre selbstlose Hilfe gerettet worden sind. Oftmals haben Sie Ihr Leben aufs Spiel gesetzt und große finanzielle Opfer für Ihr humanitäres Werk gebracht". Worin besteht nun das Rettungswerk Kerstens, und wo ist sein Ort innerhalb der Widerstandsbewegung? Die Leistung Kerstens läßt sich nur verstehen aus seinem Lebensweg, der Kenntnis seiner Situation vom Jahr 1939 ab und einer Analyse seiner Persönlichkeit.

Felix Kersten wurde am 30. September 1898 in Dorpat, im damaligen Livland, späteren Estland, geboren. Seine Mutter war eine Deutsch-Baltin, sein Vater kam aus der Mark Brandenburg. Mit der deutschen Sprache, deutscher Lebensart und Kultur wuchs er auf. In Dorpat besuchte er das Gymnasium. Als der finnisch-estnische Freiheitskrieg gegen Rußland begann, meldete er sich als Kriegsfreiwilliger. Er avancierte bis zum finnischen Offizier. Infolge dieses Einsatzes für Finnland wurde er 1920 finnischer Staatsangehöriger. Im Lazarett in Helsingfors betätigte sich Kersten in der Massage. Die Ärzte Dr. Ekmann und Dr. Colander erkannten seine weitaus überdurchschnittliche Fähigkeit für die in Finnland gewohnte, jedoch bei uns fast unbekannte Massage-Therapie. Später ging er nach Berlin und studierte bei Prof. Bier. Im Hause des Professors lernte er eines Abends den chinesischen Arzt Dr. Ko kennen. Diese Begegnung wurde für Kersten schicksalhaft. Als er in der Nacht den Arzt nach Hause begleitete, forderte dieser ihn auf Grund des vorangegangenen längeren Gespräches über ihr gemeinsames Arbeitsgebiet auf, ihn in seiner Wohnung zu „behandeln". Er erkannte sofort die außergewöhnliche Begabung und erklärte spontan, daß er auf ein solches Phänomen seit vielen Jahren gewartet habe. Nun bildete Dr. Ko den jungen Kersten in der wissenschaftlichen Massage-Therapie mit dem überlegenen uralten östlichen Wissen und Können aus. Bei dieser Therapie handelt es sich nicht um die herkömmliche Streich-, Knet- oder Vibrationsmassage. Der wesentliche Faktor jener Therapie ist eine durchaus eigenartige Technik. Sie wirkt in der Tiefe, indem Haut-, Unterhaut- und Muskelgewebe mit ihren Gefäßen und Nerven erfaßt und gedehnt werden. Man kann daher auch von einem Nervendehnverfahren sprechen.

Allerdings kann diese Physio-Nervale-Therapie nicht schulmäßig vermittelt werden. Sie ist an die Person gebunden, die besondere Voraussetzungen dafür mitbringen muß. Die unerläßliche Grundbedingung ist ein hochqualifiziertes Tastgefühl. Auf Grund dieser feinen Empfindlichkeit der Fingerspitzen werden krankheitsträchtige Bezirke im Organismus fühlbar. Durch eine außerordentliche Konzentration vermag die tastende Hand in allen Schichten des untersuchten Körpers Unterschiede der Gewebsdichte wahrzunehmen.

Als der chinesische Arzt 1925 in seine Heimat zurückkehrte, bot er Kersten seine Praxis an. Kersten übernahm sie und wurde später nach weiteren Studien zum Arzt für Naturheilkunde ernannt. Es blieb nicht aus, daß durch die internationale Praxis des Dr. Ko sich der Ruf Kerstens außerhalb der Grenzen Deutschlands verbreitete. So empfahl ihn Herzog Friedrich von Mecklenburg an seinen Bruder Prinz Heinrich, den Gatten der Königin Wilhelmina der Niederlande. In der Folge kam es dazu, daß er ganz nach Holland übersiedelte und 1928 der Leibarzt des Prinzen wurde. Von Holland aus erweiterte sich seine Praxis noch mehr, so daß er bestimmte Zeiten des Jahres in Italien und in Paris seinen Patienten zur Verfügung stand. In Berlin hielt er sich jährlich ebenfalls drei Monate auf. Im Jahr 1934 kaufte sich Kersten wegen der Valutasperre von seinem deutschen Geld das Gut Hartzwalde in der Mark Brandenburg, auf dem später so entscheidende Dinge besprochen und beschlossen wurden.

Die bedeutsamste und folgenschwerste Begegnung seines Lebens hatte Kersten im Jahr 1939. Zu Beginn des Jahres kamen die beiden Patienten Dr. August Diehn, Präsident des deutschen Kali-Syndikates, und der Generaldirektor des Wintershall-Konzerns, Rosterg, zu ihm mit der Bitte, er möge Heinrich Himmler untersuchen und eventuell behandeln. Sie hofften über Kersten zu erreichen, daß die beabsichtigte Verstaatlichung der Privatindustrie nicht durchgeführt werden würde. Am 10. März 1939 erfolgte auf diese Weise die Begegnung zwischen Kersten und Himmler. Er stellte bei Himmler sehr schmerzhafte Störungen im sympathischen Nervensystem fest und konnte ihn, da er gerade stark unter Schmerzen litt, in wenigen Minuten von seinen Schmerzen befreien. Himmler war begeistert und bat, Kerstens Patient werden zu dürfen. Dieser zögerte und besprach sich in Berlin mit der finnischen Gesandtschaft. Nach dem Krieg bestätigte der damalige Legationsrat der Gesandtschaft in Berlin in einem Schreiben, daß Kersten Himmler behandelte „mit Wissen und voller Billigung der finnischen Gesandtschaft. Diese ließ sich dabei von dem Gedanken leiten, daß eine direkte Verbindung eines finnischen Staatsangehörigen zum höchsten Chef der deutschen Polizei in irgendeiner Form sinnvoll ausgewertet werden könnte.“ In den folgenden Monaten behandelte Kersten Himmler im Rahmen seiner übrigen Patienten.

Die Situation im Verhältnis der beiden zueinander änderte sich indessen schlagartig, als die deutsche Wehrmacht am 10. Mai 1940 Holland besetzte.

Himmler hatte für diesen Tag Kersten bestellt. Während der Behandlung eröffnete er ihm, er könne nun nicht mehr nach Holland zurück, weil am gleichen Tag deutsche Truppen in Holland einmarschiert seien. Er müsse seine dortige Tätigkeit als beendet betrachten. Nun forderte Himmler von Kersten eine intensivere Behandlung. Am 11. Mai schrieb Kersten an Himmler einen Brief in dem es heißt: „Die Lage ist heute eine ganz andere wie vor einem Jahr, als Sie, Herr Reichsführer, mich das erste Mal durch die Vermittlung der Herren Rosterg und Diehn konsultierten. Auf Grund unserer gestrigen Unterhaltung bin ich aber bereit, Sie vorläufig zu behandeln, und ich habe bereits von der finnischen Gesandtschaft in Berlin die Zustimmung dazu bekommen. Politisch möchte ich mich aber in keiner Weise binden und in keine politische Organisation, SS Formation oder in die Wehrmacht eingereiht werden. Ich behandle Sie lediglich privat und ich bitte Sie, mich als Privatmann zu betrachten."

Da zu Beginn des Krieges die deutsche Wehrmacht auf allen Operationsgebieten erfolgreich war, steigerte sich das Selbstbewußtsein der nationalsozialistischen Machthaber ins Überdimensionale. So blieb es nicht aus, daß Himmler Kersten immer mehr beanspruchte und ihm deutlich zu verstehen gab, daß er in der Hauptsache zu *seiner* Verfügung stehen müsse. Natürlich konnte Kersten vereinbarungsgemäß seine Patienten in Berlin behandeln, aber es kam doch häufiger vor, daß er längere Zeit, manchmal sogar Monate, im Gefolge Himmlers bleiben mußte. So wurde er Hofarzt bei Himmler und begann die Situation, in die er gestellt war, in ihrer Einmaligkeit zu verstehen und auszuwerten.

Kersten, der in seiner Jugend im Baltikum deutsche, russische und nordische Kultur kennengelernt hatte, durch seine internationale Praxis in Berlin, Den Haag, Paris und Rom vielen Menschen der verschiedensten geistigen Welten begegnet war, ist geistig Kosmopolit. Dazu kommt eine starke ethische Prägung und eine ausgesprochen humane Gesinnung. So war er fest entschlossen, die ihm durch die Fügung des Schicksals zugefallene Aufgabe zu erfüllen. Er wußte auch, daß sie gefährlich werden würde. Denn die große Aktion zur Rettung gefährdeter und verlorener Leben, die er nun durchführte, konnte bei dem so hervorragenden gegenseitigen Spitzeldienst der Potentaten des Dritten Reiches nicht unbemerkt bleiben. Er bekam viele Drohungen und Warnungen. In einem vorliegenden Brief von Walter Schellenberg, dem Chef des Geheimdienstes, heißt es, man wolle Kersten staatspolitisch belangen und er würde durch Kaltenbrunner überwacht. Er möge stets eine Schußwaffe bei sich führen und sich von fremden Personen zurückhalten.

Kersten wollte Widerstand leisten. Aber er wußte, daß dieser Widerstand lautlos sein mußte, wenn er überhaupt Erfolg sehen wollte. Er wußte auch, daß sein Tun unbekannt bleiben mußte, wollte er nicht sich selbst und andere gefährden. So war er entschlossen, selbstvergessen zu handeln, unter Einsatz seines Lebens, in der Bereitschaft zu großen finanziellen Opfern.

Denn selbstverständlich mußten manche Leute im Dignitätsgefälle der Nazihierarchie bestochen werden.

Die Stellung Kerstens zu Himmler hatte nichts Faszinierendes und Phantastisches, wie vielleicht manch einer glauben mag. Für Kersten galt es, den Alltag zu bestehen. Alle Diktatoren und Tyrannen brauchen, weil sie in gefährlicher Höhe isoliert leben, Vertraute, die außerhalb der sie umgebenden Rivalität stehen. Sie haben das Bedürfnis, irgendwo ihre Schwächen und ihre Alltäglichkeit zeigen zu dürfen. Gerade sie brauchen ihren „Beichtvater", dem sie alles anvertrauen können. Himmler, der deutschen Bevölkerung als ein blutrünstiger und hemmungsloser Gefolgsmann Hitlers bekannt, war, aus der Nähe betrachtet, ein Kleinbürger mit begrenzten geistigen Interessen. Kersten durchschaute bald, daß dieser gefürchtete Mann voller Hemmungen war, die er auf die seltsamste Art zu kompensieren suchte. Er war auch bald in der Lage, auf die Primitivismen seines Patienten einzugehen, weil er spürte, daß dieser dann am zugänglichsten war. In den noch erhaltenen Briefen Kerstens an Himmler muß er diesen als „großen Germanenführer" apostrophieren, an sein „germanisches Herz" appellieren, muß er stets den Menschen Heinrich Himmler sehr gefühlvoll vom Reichsführer SS unterscheiden, alles dies, um dann am Ende mit einer Bitte ankommen zu können, die Aussicht auf Erfüllung hat. Der Arzt Kersten wußte ebenso bald, wann er den Menschen Heinrich Himmler ansprechen konnte. Das Leiden Himmlers führte periodisch zu starken Krämpfen, die von heftigsten Schmerzen begleitet waren. Vor Kersten hatten die Ärzte ihren Patienten mit Narkotika und Injektionen behandelt, ohne ihm helfen zu können. Kersten konnte auf die Medikamente verzichten und Himmler durch seine manuelle Therapie immer wieder von Schmerzen befreien. Dadurch entstand natürlich im Lauf der Zeit ein starkes Abhängigkeitsverhältnis, das Kersten für seine humanitären Absichten auszunützen verstand. Himmler wußte das, konnte sich jedoch dem Einfluß seines Arztes nicht entziehen. So sagte er einmal: „Kersten rettet mit seiner Massage Menschenleben, mit jedem Griff einen."

Kersten begann mit seinem Rettungswerk im Jahr 1940. Damals kam der bereits genannte Generaldirektor Rosterg zu ihm mit der Bitte, er möge einen Steiger seines Betriebes, der wegen Beleidigung des Führers in ein Konzentrationslager gekommen war, freikämpfen. Es gelang ihm tatsächlich, den Mann freizubekommen. Es ist verständlich, daß solcherlei Bitten immer häufiger wurden, weil ja auch immer mehr Menschen in die KZ's wanderten. Kersten kannte die Menschen gar nicht, die er auf diese Weise befreite. Er rettete einfach Zahlen. Er besitzt heute noch Listen, auf denen viele Namen der Geretteten stehen, die er aber nie kennengelernt hat. Oft mußte er mit Himmler um diese Leben handeln. Wollte er etwa 15 Franzosen frei haben, so erklärte Himmler, er gebe ihm 10. Einen erschreckenden Einblick in den teuflischen Zynismus der Männer des Dritten Reiches gewährt ein Brief Himmlers an Kersten vom 12. Dezember 1944. Darin über-

reicht er als Weihnachtsgeschenk Kersten drei gefangene Schweden, die der Führer auf seinen Vorschlag hin begnadigt hat. Menschen statt Blumen! Mit leichter Hand wird hier souverän über Menschenleben entschieden.

Kerstens Wille zum Widerstand ging weiter als bis zur Erledigung der an ihn herangetragenen Wünsche zur Rettung von Menschenleben. Er suchte zu erreichen, daß durch Himmler Führerbefehle sabotiert oder aufgehoben wurden. Vorbedingung dazu war, Himmler zu überzeugen. So setzte ein zäher Kampf ein. Im Jahre 1941 gab Hitler Himmler den Auftrag, drei Millionen „unzuverlässiger" Holländer zum Osten umzusiedeln. Die Untergrundbewegung war in Holland so stark, daß Hitler diese dauernden Schwierigkeiten durch eine einzige Aktion aus der Welt räumen wollte. Kersten erfuhr von diesem Plan am 1. März 1941. Der persönliche Referent Himmlers, Dr. Brandt, der die Hilfsaktionen Kerstens kannte und ihn dabei unterstützte, gab Kersten an diesem Tag ein geheimes Staatsdokument zu lesen, das Himmler von Hitler erhalten hatte und das den Plan zur Umsiedlung enthielt. Die Durchführung sollte am Geburtstag des Führers veröffentlicht werden. Es begann zunächst ein aussichtsloses Ringen. Kersten trug Himmler eine Reihe von Gründen vor, die Umsiedlung zu diesem Zeitpunkt fallen zu lassen, um sie „nach dem Krieg" durchzuführen. Dann redete er Himmler immer wieder ein, sein Gesundheitszustand sei zur Zeit zu schlecht, um die Durchführung dieser gewaltigen organisatorischen Aufgabe bewerkstelligen zu können. Dieses Argument verfing bei Himmler. Jetzt mußte er seinerseits Hitler dazu bewegen, die Sache aufzuschieben. Am 19. April 1941 richtet Kersten an Himmler einen Brief, in dem er sich für den Einsatz Himmlers bedankt und seiner Freude Ausdruck gibt, daß Himmler von Hitler die schriftliche Bestätigung erreicht habe, die geplante Umsiedlung der Holländer an seinem (Hitlers) Geburtstag nicht proklamieren zu wollen. Gegen Ende des Krieges hat Himmler geäußert, er bereue sein Nachgeben Kersten gegenüber bezüglich der Umsiedlung der Holländer. Er hatte nämlich die „originelle" Vorstellung, die Holländer würden beim Rückzug der deutschen Truppen aus Polen dann mit der deutschen Armee gegen die Russen gekämpft haben.

Vor eine ähnliche Aufgabe wurde Kersten gestellt, als Hitler Himmler 1942 befahl, dafür zu sorgen, daß die finnischen Juden nach Polen ausgeliefert würden. Kersten erreichte die Hinauszögerung auch dieses Planes. Zur gleichen Zeit konnte er Himmler dazu bewegen, ohne Wissen des Führers Getreidelieferungen nach Finnland zu schaffen, das gerade in großen Ernährungsschwierigkeiten steckte. Der damalige finnische Außenminister Dr. Ramsay und der finnische Gesandte in Berlin in den Jahren von 1940 bis 1944, Prof. Kivimäcki, haben beide nach dem Krieg diese außergewöhnlichen Hilfsaktionen Kerstens bestätigt. Der finnische Gesandte erklärt weiter, er verdanke Kersten die Rettung des norwegischen Prof. Seip, des Generalkonsuls Rodker in Oslo, aus Dänemark deportierter Juden und norwegischer Studenten, deren Freilassung aus der Haft von der finnischen Gesandtschaft

aus betrieben wurde. Die finnische Regierung wußte ihrem Helfer zu danken. Sie verlieh ihm den in Finnland sehr hohen medizinischen Titel und Rang eines Medizinalrates. Dieser Titel wird nur durch Parlamentsbeschluß verliehen und ist bisher viermal vergeben worden. Gleichzeitig verlieh sie Kersten das Komturkreuz des Ordens der „weißen Rose".

1943 gelang Kersten etwas Unerhörtes. Er verstand es, sich mit voller Billigung des Reichsführers SS nach Schweden einen freien Weg zu bahnen. Seit 1940 hatte er am „Hof" Himmlers gelebt und allmählich ein Vertrauensverhältnis zu seinem Patienten gefunden. Aber er wußte sich doch täglich in einer Zwangssituation. Die finnische Gesandtschaft schickte ihm, um ihn aus seinem Abhängigkeitsverhältnis zu befreien — auf seine Veranlassung —, einen Gestellungsbefehl mit dem Auftrag, in Stockholm finnische Soldaten in den Lazaretten zu behandeln. Himmler wollte zunächst ganz und gar nicht darauf eingehen. Erst als Kersten an seine „germanische Ehre" und das Bewußtsein für soldatische Pflichttreue appellierte, sah sich der „Germanenführer" veranlaßt, ihn unter der Bedingung einer fortlaufenden Behandlung ziehen zu lassen. Im Herbst des Jahres 1943 hatte Kersten seinen Wohnsitz in Stockholm. Es wäre ihm nun ein Leichtes gewesen, sich in dem neutralen Schweden in Sicherheit zu halten. Die finnische Gesandtschaft hatte ihn immer wieder auf die Lebensgefahr aufmerksam gemacht, in der er fortwährend stand. Einmal wurde er sogar von Beauftragten Kaltenbrunners in seinem Wagen beschossen. Aber Kersten wählte nicht die Sicherheit, weil er sich seiner Aufgabe, zu helfen, verpflichtet wußte. Bis in die letzten Kriegstage hinein ist er oft nach Berlin geflogen, um zu verhandeln und verurteilte Menschen freizubekommen.

Als 1943 der „totale Krieg" begann, die Konzentrationslager immer überfüllter und ihre Lebensbedingungen tagtäglich schlechter wurden, griff auch Kersten zu immer massiveren Argumenten und Forderungen. In vielen Unterhaltungen mit Himmler hatte Kersten festgestellt, daß der Reichsführer längst nicht mehr vom deutschen Sieg überzeugt war. Deshalb versuchte Kersten ihm klar zu machen, daß die Alliierten, wenn Hitler beseitigt wäre, vielleicht einen Frieden schließen würden. Himmler, der zum ersten Mal diesen Vorschlag hörte, war entsetzt, weil man ihm damit die größte Schmach seines Lebens zumutete. Aber der Gedanke der Beseitigung Hitlers und des damit verbundenen Friedens bohrte in ihm. Immer wieder erörterte er das Wenn und Aber mit Kersten. Doch als getreuer Gefolgsmann Hitlers schreckte er stets von neuem vor dem Gedanken der Beseitigung des Führers zurück. Am 24. Oktober 1943 schreibt Kersten an Himmler einen Brief, in dem er ihm mitteilt, ein neuer Patient von ihm, Mr. Hewitt, sei im Auftrag Roosevelts in Schweden. Mit ihm habe er gesprochen, ob Amerika unter bestimmten Bedingungen bereit sei, mit Deutschland Frieden zu schließen. Dann führt Kersten 7 Punkte auf: 1. Räumung aller besetzten Gebiete. 2. Auflösung der NS-Partei und freie demokratische Wahlen. 3. Beseitigung der Diktatur Hitlers. 4. Wiederherstellung der deutschen Ostgrenze vom Status

1914. 5. Verkleinerung der deutschen Armee, um Angriffskriege zu vermeiden. 6. Kontrolle über die Rüstung. 7. Verurteilung der Naziführer durch ein Gericht, soweit sie Kriegsverbrechen begangen haben. Nun beschwört er Himmler, darauf einzugehen. Kersten will aber nicht als Beauftragter Himmlers verhandeln, sondern er bittet ihn, einen Vertrauten zu schicken. Nach mehrmaliger Bearbeitung durch Kersten schickt Himmler tatsächlich am 9. 11. 1943 Schellenberg als Sonderbeauftragten nach Stockholm. Dieser hat zwei lange geheime Gespräche mit Hewitt. Dann wird ein Treffen zwischen Himmler und Hewitt vereinbart. Aber Himmler zögerte, so daß die Frist verstrich, und Hewitt wurde nach Amerika gerufen, wo man der Sache nicht traute. Nach dem Krieg hat Mr. Hewitt in einem Schreiben die Vorgänge bestätigt und darin erklärt, grenzenlose Zerstörungen und Verluste von Leben hätten vermieden werden können, wenn Amerika damals auf Himmlers Friedensfühler eingegangen wäre.

Über diesem Hin und Her brach der Aufstand des 20. Juli 1944 los. Als Kersten tags darauf zu Himmler kam, war dieser gerade dabei, alles Material, das der Vorbereitung für einen Putsch seinerseits gedient hatte, durch den Aktenwolf zu drehen. Er erklärte Kersten in höchster Erregung, die Vorsehung habe den Führer erhalten und damit die Verwerflichkeit aller Umsturzpläne offenbart. Nun begann ein unmenschliches Wüten gegen die Männer des 20. Juli. Durch seine Grausamkeit wollte Himmler dem Führer innerlich Abbitte leisten.

Die schwedische Regierung suchte schnell Kontakt mit dem neuen Gast ihres Landes. Eröffneten sich doch ungeahnte Möglichkeiten für sie, durch diesen Mann, der in kurzen Zeitabständen immer wieder mit dem zweitmächtigsten Herrscher im Nazistaat zusammenkam. Der schwedische Außenminister Günther fand in Kersten einen verständnisvollen Gesprächspartner, der ohne Zögern bereit war zu helfen, wenn es galt, Menschenleben zu retten. So war seine erste große Tat im Interesse Schwedens die Errettung von sieben schwedischen Geschäftsleuten, Vertretern des Zündholzsyndikats, die in Warschau von den Deutschen festgenommen und der Spionage angeklagt worden waren. Vier von ihnen waren bereits zum Tode verurteilt.

Zur gleichen Zeit gelang es Kersten, Holland einen zweiten entscheidenden Dienst zu erweisen. Hitler hatte geplant, die holländischen Kunstschätze in „Sicherheit" zu bringen. Himmler war mit der Durchführung der Aufgabe betraut worden. Die in Pietersberg in der Hauptsache untergebrachten Kunstschätze sollten in die „Ostmark" überführt werden. Da Kersten über eine direkte Telefonverbindung zwischen seiner Wohnung in Stockholm und Deutschland verfügte, konnten seine „Ministergespräche" unter der Kenn-Nummer 145 innerhalb einer Stunde Himmler im Hauptquartier oder seine Sekretärin auf dem Gut Hartzwalde erreichen. So überzeugte er in mehreren Gesprächen Himmler von der verheerenden Wirkung, welche die Überführung der Kunstschätze auf das Ausland ausüben würde. Man sähe von draußen diese Verlagerung als einen Raub an, und zudem gestehe die deutsche

Regierung damit ein, bei einer Invasion den Westen nicht ernsthaft verteidigen zu können. Die Argumente bewogen den Reichsführer, von der Ausführung des Planes Abstand zu nehmen. Über die Rettung der holländischen Kunstschätze durch Kersten gibt es eine Reihe dokumentarischer Unterlagen.

Bei seinem Umzug nach Schweden kam es Kersten sehr zustatten, als finnischer Kurier mit versiegeltem Gepäck reisen zu können. Auf diese Weise konnte er seine Tagebuchnotitzen mitnehmen, die von unschätzbarem historischen Wert sind. Kersten hatte nämlich alle Gespräche, die er mit Himmler führte, nach der jeweiligen Behandlung niedergeschrieben. In den Wochen oder Monaten, in denen er im Hauptquartier lebte, notierte er jedes Gespräch, das er hörte. So kam es, daß er durch einen Offizier, der von der Ostfront zum Bericht kam und drei Tage warten mußte, 1941 zum ersten Mal von den entsetzlichen Grausamkeiten hörte, die an den Ostjuden verübt wurden. Dieser erzählte ihm alles unter der Bedingung, daß Kersten sich bei Himmler für seinen längst fälligen Heimaturlaub verwenden würde. In der Folge hatte Kersten bestimmte Gesprächsthemen mit dem Ziel, durch die besonders aus dem Osten kommenden Offiziere Aufschluß über das Vorgehen der SS hinter der Front zu erhalten. Sein Tagebuch, das mehrere tausend Seiten umfaßt und im holländischen Staatsarchiv bewahrt liegt, dürfte eine Geschichtsquelle allerersten Ranges sein.

Es ist unmöglich, alles, was dieser Mann an Mut und Nächstenliebe in jenen Jahren für einzelne geleistet hat, im Rahmen eines Aufsatzes aufzuzählen. Oft konnte er nichts erreichen, besonders dann nicht, wenn es Himmler gesundheitlich gut ging. Sehr häufig versuchten untergeordnete Dienststellen, das von ihm Erzielte in Frage zu stellen. Mit der Unterschrift Himmlers war ja noch längst nicht alles geschafft. Dann begann erst der gefahrvolle und mühsame Weg bis zur tatsächlichen Freilassung. So war z. B. die Befreiung des Ministerpräsidenten a. D. Theodor Steltzer, des jetzigen Präsidenten der deutschen Gesellschaft für auswärtige Politik, ein regelrechter Wettlauf mit dem Tod. Nach mehreren von Stockholm mit Himmler geführten Telefongesprächen schickte Kersten mit einem Flugzeug seine Sekretärin zu Himmler ins Hauptquartier, um hier den Freilassungsbefehl des zum Tod Verurteilten in Empfang zu nehmen. Es ging um Stunden. Auf der Fahrt durch Berlin lähmte eine Autopanne das Weiterkommen. Dazu zwang Fliegeralarm zum Halt. Endlich konnte sie nach rasender Fahrt am Morgen des 5. Februar 1945 um 6 Uhr den Gefängnisdirektor erreichen. Die Hinrichtung Steltzers war auf 6.30 Uhr angesetzt. In ähnlicher Weise rettete Kersten den früheren österreichischen Bundeskanzler Seitz.

Die schwedische Regierung sah sich im Lauf des Jahres 1944 in einem Dilemma. Ihre Neutralitätspolitik war für Deutschland von großem Nutzen, besonders als es in die Defensive gedrängt wurde. Bei den Alliierten dagegen erregte diese Politik Anstoß. Es wurde deshalb ein starker Druck ausgeübt, um Schweden auf die Seite der Alliierten zu bringen. Schweden

zog sich aus der Affäre, indem es sich zu einer großzügigen Hilfe für die KZ-Insassen in Deutschland bereit erklärte und sich auch entschloß, befreite Insassen aufzunehmen. Aber die durch amtliche Stellen ausgestreckten Fühler blieben ohne größeren Erfolg. Da wurde Kersten der Regierung zum Retter in der Not. Mittlerweile war das Ende des Jahres 1944 gekommen. Die Schrecken des Krieges wurden immer unerträglicher, die Seuchengefahren in den Konzentrationslagern größer und das Elend allenthalben offensichtlicher. Kersten sprach mit Himmler, immer wieder. Nach Monaten hatte er Erfolg. Anfang 1945 konnte das schwedische Rote Kreuz unter dem Transportführer Graf Folke Bernadotte 1000 Holländer, 1500 Franzosen, 500 Polen, 400 Belgier mit hundert Omnibussen in Neuengamme abholen. 2700 Juden konnte Kersten noch den Weg in die Schweiz freikämpfen. Über diese außerordentliche Tat liegen eine Fülle von Dokumenten und Erklärungen der verschiedenen Beteiligten vor.

Felix Kersten war stets ein unpolitischer Mensch. Er hat sich nie politisch betätigt oder sich mit politischen Dingen befaßt. Und gerade dieser Mann erwirkt noch in den letzten Kriegsmonaten durch seine grenzenlose Hilfsbereitschaft politische Entscheidungen allerersten Ranges. Hitler und Himmler waren entschlossen, in den letzten Kriegswochen den Krieg nach Skandinavien zu verlegen. Die Gründe dafür waren folgende: 1. sei dort angeblich die deutsche Armee noch intakt; 2. sei Norwegen eine natürliche Festung; 3. biete diese Festung hervorragende Gelegenheit zu einer langen Verteidigung; 4. könnten von Norwegen aus die deutschen Geheimwaffen eingesetzt werden. Kersten wußte durch Himmler von diesem Plan der Obersten Deutschen Heeresleitung. Am 16. März schreibt er ein gedankenschweres Memorandum an Himmler, warnt ihn vor dieser Operation und bittet im Namen der Menschlichkeit um die Beendigung des Krieges durch Kapitulation. Himmler geht darauf ein und fragt Kersten, ob er zu Eisenhower fliegen könne, um diesem die deutsche Kapitulation anzubieten, mit dem Antrag, daß die Deutschen bereit seien, mit den Westalliierten gegen die Russen zu kämpfen. Kersten lehnt es ab, dies selbst zu tun, weil er zu Eisenhower keine Verbindung habe, und schlägt den Schweden Graf Folke Bernadotte als Verbindungsmann vor. Über den dann beginnenden Unterredungen kam das Ende des Krieges.

Am 25. Februar 1945 trifft Kersten in Stockholm durch die Vermittlung des Repräsentanten der Dresdner Bank für Skandinavien, Ottokar von Knierim, mit Hilel Storch, dem Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses aus New York, zusammen. Storch fleht ihn an, er möchte doch die in KZ's inhaftierten Juden retten. Am 12. März gelingt es Kersten nach langem Mühen und anfänglicher Enttäuschung, eine Vereinbarung zwischen ihm und Himmler zu treffen. Diese Vereinbarung wurde am 12. März nachmittags 2 Uhr von beiden unterschrieben. Darin garantiert Himmler folgende vier Punkte: 1. soll der Führerbefehl, die Konzentrationslager bei Herannahen der Alliierten zu sprengen, nicht ausgeführt werden. Ebenfalls dürfen ab so-

fort keine Häftlinge mehr getötet werden. 2. Die Konzentrationslager sind den Alliierten ordnungsgemäß mit weißen Fahnen zu übergeben. 3. Die Juden sind den andern Häftlingen gleichzustellen. 4. Die Konzentrationslager sind nicht zu räumen; die Gefangenen dürfen Lebensmittelpakete empfangen. Die Vereinbarung wurde tatsächlich eingehalten und in der Folge wurden den hungernden Häftlingen noch 70000 Lebensmittelpakete durch Schweden zugeleitet. Auf diese Weise sind ca. 800000 Menschen vieler europäischer Nationen vor dem Tod bewahrt worden, darunter 63000 Juden. Nach dem Krieg haben der Jüdische Weltkongreß wie auch die einzelnen europäischen Sektionen des Kongresses Herrn Kersten in erschütternden Huldigungsschreiben ihren Dank ausgesprochen.

Eine der denkwürdigsten Begegnungen der Geschichte fand am 11. April 1945 morgens um 2.30 Uhr auf dem Gut Hartzwalde bei Berlin statt. Kersten wollte Himmler und den Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses zusammenführen. Das gelang dann auch nach vielem Hin und Her an diesem Tag. Da der Präsident verhindert war, kam Herr Masur, der Leiter der schwedischen Sektion. Eine Zusammenkunft zwischen dem millionenfachen Judenmörder und einem offiziellen Repräsentanten dieses durch ihn aus unzähligen Wunden blutenden Volkes! Als Kersten mit ihm das Flugzeug auf dem Tempelhofer Feld verließ, salutierte eine SS Wache. Auf Gut Hartzwalde angekommen, begrüßte Himmler Herrn Masur mit „Guten Tag". Er erklärte, daß er die Streitaxt zwischen sich und den Juden begraben wolle. Dann wurden noch wichtige Abkommen über die Zukunft der Juden in den KZ getroffen. Nach 1945 erschien in Stockholm eine Schrift von Masur, in der er diese Vorgänge schilderte.

Eine der letzten Großtaten Kerstens war die Verhinderung der Beschießung der Stadt Den Haag durch V-2-Geschosse. Über diese Rettungstat hat die holländische Regierung Dokumente zur Verfügung.

Unter den Dingen des zweiten Weltkrieges, die den Historiker interessieren, gibt es nicht sehr viele, die so einwandfrei zu belegen und deshalb so leicht zu erfassen sind, wie das durch unzählige Dokumente bezeugte Werk des Menschenfreundes Felix Kersten. Während von Deutschland aus der Krieg in die Welt hineingetragen wurde und in Deutschland eine Gewaltherrschaft größten Ausmaßes wütete, erstand durch die Fügung des Schicksals mitten in der Hölle der Unterdrücker und Hasardeure ein Mann, der als Unbekannter und in aller Stille wirklich nur der schlichten Menschenliebe diente. Er besaß nicht das stärkende Echo der Weltöffentlichkeit, hinter ihm standen nicht schützend, helfend, drohend mächtige Staaten, deren Diener oder Vertreter er war. Ganz auf sich allein gestellt, nur — dem damals so vergrabenen — eigenen Gewissen verpflichtet und mit einem oft wirklich den Tod verachtenden Mut hat er geleistet, was uns heute fast unglaublich erscheinen mag. Keiner hätte ihm übelnehmen können, wenn er das getan hätte, was damals viele taten: zusehen und sich draushalten. Keiner hätte es ihm verargen können, wenn er in Schweden gesagt hätte: „Nun habe ich ge-

nug getan." Aber es gibt nie ein Genug im Dienst des Guten auf dieser Welt. Das wußte Kersten. Und während andere stolz waren — und es heute leider wieder sein können — auf Auszeichnungen wegen Tapferkeit vor dem Feind, bewies dieser Mann eine Zivilcourage, die nicht vielen im Dritten Reich geläufig war. Sein lauterer Widerstand schlug Wellen, auf denen Tausende in die bergende Sicherheit getragen wurden. Er konnte nicht mit Ruhm, Ehre, Ansehen rechnen. Ebensowenig gab es eine Dienststelle, die ihm seine Ausgaben quittiert hätte. Er tat einfach das Große, und er tat es einfach.

Die gute Tat trägt ihren Lohn in sich selbst. Wenn auch kein Mensch, keine Gruppe, kein Staat Kersten zu vergelten in der Lage ist, was er für sie getan hat, so war es doch einzelnen Menschen, wie Gruppen und Staaten ein Herzensbedürfnis, dem Mann ein Wort des Dankes zu sagen und ein Zeichen der Anerkennung zu übermitteln, dem sie unendlich vieles verdanken. Holland und Finnland ehrten ihn mit hohen Auszeichnungen und offiziellen Ehrungen. Schweden gab ihm die Staatsbürgerschaft. Der Jüdische Weltkongreß dankte in mehreren Schreiben dem tausendfachen Retter. Und Deutschland?

Auszüge aus dem Tagebuch Kerstens sind als Buch unter dem Titel „Totenkopf und Treue. Heinrich Himmler ohne Uniform" Hamburg 1952, Mölich, erschienen. Gewisse nazistische Kreise wollten das Erscheinen des Buches verhindern und erreichten, daß das Buch nur in geringer Auflage auf den Markt kam. Am 2. 12. 1953 schickte der Vorsitzende des holländischen Untersuchungsausschusses, Prof. Posthumus, Leiden, das Ergebnis seiner Nachforschungen, etwa 30 Schreibmaschinenseiten, an den Bundespräsidenten. Das Bundespräsidialamt antwortete unter dem 21. 12. 1953 dankend mit dem Hinweis, es sei nicht möglich, sich sogleich zu dem umfangreichen Fragenkomplex zu äußern. Am 12. 1. 1954 bat Prof. Posthumus noch einmal das Bundespräsidialamt, die Frage zu prüfen und zu überlegen, ob man nicht gerade von deutscher Seite Kersten auf besondere Weise ehren sollte, was auch einer Ehrung Schwedens gleichkäme, da Kersten eng mit dem damaligen schwedischen Außenminister Günther zusammengearbeitet habe. Der Eingang dieses Briefes wurde am 9. 2. 1954 vom Bundespräsidialamt bestätigt. Seither hat Prof. Posthumus nichts mehr vernommen.

ZEITBERICHT

Aus den Arbeitsgebieten der Gesellschaft Jesu

Die 30. Generalkongregation der Jesuiten im Herbst 1957 hat die Aufmerksamkeit der Welt in starkem Maße erregt. Dabei wurden Vermutungen ausgesprochen, die zeigen, wie wenig von der konkreten Arbeit des Ordens bekannt ist. Wir geben

deshalb im folgenden einen kurzen Bericht über wichtige Arbeitsgebiete des Ordens.

Die Gesellschaft Jesu gehört zu den bedeutendsten Missionsorden der katholischen Kirche. 5600 Jesuiten arbeiten in den Missionen, davon 4155 in Asien, von diesen 2104 allein in Indien, 453 in Japan. 855 Jesuiten wirken in Afrika, die übrigen Missionare verteilen sich auf andere Missionsgebiete.

Eine der wichtigsten Aufgaben des Ordens ist von jeher seine Lehrtätigkeit gewesen. Er unterhält heute 94 kirchliche Hochschulen, 59 Universitäten sowie 181 Kollegien.

Die Leser unserer Zeitschrift dürfte es besonders interessieren, daß die Gesellschaft Jesu 1320 Zeitschriften in 50 Sprachen herausgibt mit 13,5 Millionen Abonnenten und einer jährlichen Gesamtauflage von 144 Millionen. Im einzelnen verteilen sich die Zeitschriften wie folgt:

399 Zeitschriften befassen sich mit Fragen der Frömmigkeit, der Spiritualität. Im deutschen Raum: „Geist und Leben" (Würzburg), „Der große Entschluß" (Wien), der „Herz-Jesu-Sendbote" (Innsbruck).

261 Zeitschriften sind Kollegsblätter

137 haben wissenschaftlichen Charakter

200 sind Zeitschriften der Marianischen Kongregationen

77 Missionszeitschriften; in Deutschland: „Die katholischen Missionen" (Freiburg i. Br.).

26 Zeitschriften befassen sich allgemein mit dem Geistesleben der Gegenwart. Die bekanntesten sind: „Civiltà Cattolica" (Rom) seit 1851, „Études" (Paris) seit 1856, und die „Stimmen der Zeit", deren erstes Heft 1864 unter dem Titel „Stimmen aus Maria-Laach" erschien. Der Titel wurde 1915 in den heutigen abgeändert.

15 astronomische Zeitschriften

155 verschiedenen Inhalts.

Andere Tätigkeiten des Ordens lassen sich schwerer in Zahlen ausdrücken: die Mitarbeit in der ordentlichen Seelsorge, in den Volksmissionen, die Tätigkeit als Jugendseelsorger, Exerzitienmeister, Spirituäle usw., von der stillen, aufopfernden Arbeit der rund 5800 Brüder in der Haus- und Feldarbeit, daheim und in den Missionen ganz zu schweigen.

UMSCHAU

Ein Mönch unserer Tage

Die Mönche stehen an der geistigen Börse der Zeit hoch im Kurs. Die Bücher von Thomas Merton, von Walter Dirks und Walter Nigg zu diesem Thema und ihr Erfolg sind nur ein Zeichen unter vielen, die darauf hinweisen.[1] Die legen Zeugnis ab vom Leben und Denken der Mönche unter uns. Besonders sei hingewiesen auf sein jüngst erschienenes Werk: Schweigen im Himmel. Ein Buch über das Leben der Mönche. In 90 Bildtafeln und Texten aus religiösen Schriften. Wiesbaden 1957, Rhein. Verlagsanstalt. Ln. DM 26,80. Das Buch bietet mehr als die meisten der heute so beliebten Bildbände. Hier werden die Bilder zur Sprache einer inneren Welt, und große, wesentliche Texte helfen die Bilder zum heiligen Geheimnis monastischen Lebens hin durchsichtig machen, von dem sie künden. Manche sind vielleicht zu „schön" und „stimmungsvoll" und könnten daher ästhetisch mißverstanden werden.

[1] *Walter Dirks*, Die Antwort der Mönche. Frankfurt 1952, Verlag der Frankfurter Hefte. *Walter Nigg*, Vom Geheimnis der Mönche. Zürich u. Stuttgart 1953, Artemis. *Thomas Merton*. Die meisten seiner Bücher

Mönche besitzen die Anziehungskraft der klaren, unvermischten Form; man könnte von geistiger Rasse sprechen. Sie erscheinen dem gehetzten Gegenwartsmenschen als Vertreter einer Welt der Sammlung und Ruhe. Sie bewahren geistige Werte, von denen unsere Kultur herkommt und aus denen sie trotz allem noch irgendwie heimlich gespeist wird. Aber man hat durchaus keine klare Vorstellung, wie das Leben eines solchen Menschen und wie ein solcher Mönch selbst konkret sein mag. Im Gegenteil: indem man sich ein hohes Bild von ihnen macht, rückt man sie ungebührlich weit vom realen Leben weg; man heroisiert und entmenschlicht sie zugleich.

Da mag es manchem willkommen sein, daß ihm die Aufzeichnungen eines modernen Mönches die Gelegenheit bieten, sich deren Art und Leben einmal näher anzusehen. Wir meinen die „Aufzeichnungen und Briefe" des Dominikaners Laurentius Siemer, die sein Ordensbruder Urban Plotzke kürzlich bei Josef Knecht in Frankfurt/Main herausgegeben hat. P. Siemer ist am 8. März 1888 in Oldenburg geboren und am 21. Oktober 1956 zu Köln gestorben. Er wird manchem Leser als Rundfunk- und Fernsehprediger bekannt sein. Seine Ansprachen sind im Vorjahr unter dem Titel „So sind wir Menschen" (ebenfalls bei Josef Knecht) herausgekommen.[2] Sein neues Buch könnte den Titel tragen: „So sind wir Mönche".

Wie sind die Mönche? Wenn man diesem Buch trauen darf (und warum sollte man ihm nicht trauen – es trägt durchaus die Züge einer phrasenlosen Ehrlichkeit), dann sind sie jedenfalls sehr anders, als viele sich das denken, wozu immerhin bemerkt sei, daß die Söhne des heiligen Dominikus eine bestimmte Form des Mönchtums der Kirche darstellen. Die Benediktiner sind in manchem anders und die Kartäuser ebenfalls. Immerhin bleibt genug von dem, was man den Mönch schlechthin nennen könnte.

Es beginnt mit dem weißhaarigen, geprägten Männerkopf auf dem Schutzumschlag, der gut der Kopf eines Künstlers sein könnte. Wenn er in einer Versammlung auftauchte, zog er unwillkürlich die Blicke auf sich. Dann erzählt dieser Niedersachse aus dem Oldenburgischen seine Kindheit: nüchtern, verhalten. Das Leben im Moor. Die heimliche Bewunderung für den Vater.

Eine Seite über die Mutter verdient, im Wortlaut mitgeteilt zu werden. (Die Mutter hatte zehn Kindern das Leben geschenkt): „Gern half ich meiner Mutter in den Ferien bei der Arbeit. Ich konnte es nicht sehen, wenn sie, schon fünfzig Jahre alt, selbst den Stalldünger auf einer Schubkarre in den Garten brachte. Zudem tat ich gerade diese Arbeit gern. Meiner Mutter tat es wohl, daß ich gern zu Haus war und gern ihr half. So kam es auch, daß sie zu weinen anfing, als ich einmal, durch irgend etwas verärgert, erklärte, ich wünschte die Ferien seien zu Ende. Diese Tränen meiner Mutter haben mir schwer zugesetzt, zumal da ich keine Möglichkeit sah, sie zu stillen. Zärtlichkeiten kannten wir nicht. Ich erinnere mich nicht, jemals einen Kuß von meiner Mutter bekommen zu haben. Meine dumme, dabei in jeder Beziehung unwahre, nur aufs Wehtun abgestellte Bemerkung zurückzunehmen, hatte keinen Zweck. Meine Mutter wußte selbst viel zu gut, daß ich es nicht so ernst gemeint hatte. Um Verzeihung zu bitten, hatte ich damals noch nicht gelernt. Ich suchte meiner Mutter dadurch wieder nahezukommen, daß ich sehr aufmerksam gegen sie und jeden Wunsch ihr von den Augen abzulesen bemüht war. Aber lange, sehr lange noch haben mir diese Tränen auf der Seele gebrannt ... mit Mutter nicht gut stehen, war mir unerträglich" (28 f).

[2] *P. Laurentius Siemer* OP, Aufzeichnungen und Briefe. Mit einem Vorwort von P. Urban Plotzke OP. (250 S.) Frankfurt/M. 1957, Josef Knecht. Ln. DM 10,80. — So sind wir Menschen. (225 S.) Im gleichen Verlag. 2. Aufl. Ln. DM 8,80. Beide Bände mit einem Bild des Verfassers.

In der Schule ging nicht alles glatt. Auf Obersekunda registriert Siemer einen regelrechten Abstieg. Über einen durch den Sohn abgefangenen Brief kam es am Ende der Ferien zu einer scharfen Auseinandersetzung mit dem Vater, der den jungen Mann, der das Einjährige bestanden hatte, vor Mutter und Geschwistern ohrfeigte. Hätte sich die Mutter nicht ins Mittel gelegt, wäre es mit dem Studium aus gewesen.

Wie der junge Abiturient, der den Sport liebte, dem Schwimmen und Segeln eine Freude waren und der eines Tages beim Eislauf, wie er ehrlich schildert, für ein Mädchen entbrannte („Marga war die erste und eigentliche Liebe meiner Jugend"), dazu kam, ins Kloster zu gehen, wird für den Leser, der die Mönche kennenlernen will, allzu kurz, aber ehrlich berichtet. „Mein Weg zur Klosterpforte war nicht geradlinig. Als Gymnasiast habe ich nie daran gedacht, daß ich eines Tages im Kloster landen würde. Ich kann nicht behaupten, daß ich unreligiös gewesen wäre; denn der Glaube war für mich niemals ein Problem und die Übernatur eine selbstverständliche Wirklichkeit. Schon eher machten die Religionsübungen mir hie und da Schwierigkeiten. Gebeichtet habe ich eigentlich niemals gern" (30).

Er hatte eine Einladung zu Exerzitien bekommen und sie unbeantwortet in der Schublade seines Nachtschränkchens liegen lassen. Da fand sie der Vater und erklärte kurzerhand: „Junge, daor geiste hen." So kam Siemer zum ersten Mal ins Kloster der Dominikaner. Auch auf der Schule schon hatte das Religiöse eine Rolle gespielt, „aber in dieser absoluten Form war das Leben aus der Übernatur heraus noch nie an mich herangetreten" (31). Was den entschiedenen Charakter des jungen Mannes anzog, war die „Totalität des religiösen Lebens", die er bei den Predigerbrüdern vorfand. Damit ist etwas sehr Tiefes und Wesentliches über das Ordensleben ausgesagt. Viel mehr erfährt der Leser nicht: „Über die inneren Erlebnisse zu schreiben, die schon im Noviziat reich waren, in der Zeit unmittelbar vor der Profeß mein Herz geradezu ausfüllten, vermag ich nicht" (33).

Siemer macht sein theologisches Lektorexamen und wird von seinem Provinzial für den Schuldienst bestimmt. Er studiert an der Universität Münster und macht sein Staatsexamen in Religion, Geschichte und Deutsch. Bald darauf ist er Gymnasialrektor in Vechta. Er ist 33 Jahre alt. Die z. T. lakonische Kürze, mit der dies alles berichtet wird, beruht nicht nur auf dem ostfriesischen Charakter. Dieser erste Teil des Buches ist im Gefängnis geschrieben, und der Verfasser hat, wenn er überhaupt an künftige Leser denkt, offenbar seine Mitbrüder im Auge, für die seine Jugenderlebnisse neu sein mochten, die aber über Gebräuche des Ordenslebens keine Belehrung erwarteten.

Was zweifellos eine formale Schwäche des Buches darstellt, daß es aus recht verschiedenartigen Teilen zusammengesetzt ist, die nicht einmal durch einen verbindenden Text zusammengehalten werden, ist für das Leben dieses modernen Mönches gerade sehr aufschlußreich. Er ist kein Schriftsteller. Er hat nicht Zeit noch Lust, sein Leben zu erzählen. Er ist ein Mann, der im Lebenskampf steht, erst als Schulrektor, dann als Provinzialoberer. Nur die Tatsache, daß er im Zusammenhang mit den Devisenprozessen ins Gefängnis mußte, schenkt ihm die nötige Muße. Er schreibt um sich von der „Spannung und Ungewißheit" abzulenken, die den Menschen überfällt, hinter dem sich die Gefängnistore geschlossen haben.

„Im Gefängnis" heißt die zweite umfangreiche Niederschrift, die in diesem Sammelband mitgeteilt wird. Sie geht sehr ins einzelne und will offenbar für kommende Zeiten dokumentarisch festhalten, was man den Dominikanern vorwarf, wie die Prozesse gelaufen sind usw. Keine Spur von Dramatisierung. Die Haft war im ganzen eigentlich sehr anständig. P. Siemer beschreibt sogar genau, wie gut das Essen war, das während der Untersuchungshaft von einem

Hotel bezogen wurde. Diese Ehrlichkeit muß man ihm in diesem Zusammenhang hoch anrechnen. Immerhin wirkten Haft und Anklage zermürbend. Die zwei Ordensbrüder, die mit ihm im Gefängnis saßen, starben während der Haft. Er selbst hatte, als er nach zehn Monaten frei kam, weiße Haare bekommen (111).

P. Siemer war Provinzial. Die Sorge für die Häuser seines Ordens und für die vielen Mitbrüder lastete auf ihm. Man erlebt an Hand seiner Aufzeichnungen wieder, wie damals gegen die Mönche gehetzt wurde, wie sie immer mehr zum Freiwild wurden. Dazu kam die Sorge um die Mission. Gerade der Unterhalt der auswärtigen Missionen führte in gefährliche Nähe zu den Devisenbestimmungen. Tiefer ging die Sorge um den Geist der Seinen. Wie einst Paulus aus dem Gefängnis an die Gemeinden schrieb, so schreibt der Provinzial an seine Mönche. „Köln, im Gefängnis", „Oldenburg, im Gefängnis", so beginnen manche dieser Briefe, die in dem Band abgedruckt sind und die zum Teil regelrechte Sendschreiben darstellen.

Oldenburg, im Gefängnis, den 6. Januar 1936. „Liebe Mitbrüder! Wir müssen uns hüten vor einer falschen Auffassung von Innerlichkeit. Innerlichkeit ist nicht etwas Negatives, Abkehr vom Äußeren. Kein Gegensatz zu Äußerlichkeit! Freilich sind die beiden Pole, jeder für sich genommen, zwei Extreme, wie Körper und Geist sich entgegengesetzt sind. Aber in ihren, im Menschen zur Wirklichkeit gewordenen Erscheinungsformen sind sie nicht Gegensätze, sondern Ergänzungen, voneinander abhängig, wie Leib und Seele voneinander abhängig sind. Das Fehlen einer starken Äußerlichkeit ist durchaus nicht das Zeichen einer starken Innerlichkeit; dagegen kann eine starke Äußerlichkeit eine zum Ausdruck sich drängende tiefe Innerlichkeit sein..." (177). Das war die Antwort auf die damals weit verbreitete Neigung, aus dem Kampf in die fromme Stille zu flüchten.

Wachheit, Ehrlichkeit, Dynamik sprechen aus den Worten dieses Mannes, dem es weder um „fromme Literatur", noch um das zahme Befolgen ehrwürdiger Vorschriften ging. Der Sturm, der über die Mönchsorden (wie über die ganze Kirche) hereingebrochen war, brach morsche Äste, er fegte aber auch von neuem die Wesenszüge des Bildes frei, das zeitlos den Mönchen vorschwebt, aber in jeder Zeit neu ins Leben zu übersetzen ist: die Idee des Stifters, der lautere Impuls der Anfänge. Was wollte Dominikus? „Seelen retten für Gott."

„Diesem Gedanken hat alles zu dienen. Dieser Gedanke ist auch das Motiv der Ordensgründung. Mag die Folgezeit notwendigerweise aus der Bewegung eine Organisation gemacht haben, wir dürfen uns letzten Endes nicht führen lassen durch die Organisation, sondern müssen uns bestimmen lassen von der bewegenden Idee. Sie ist es, die der Organisation Leben gibt und sie zu einem Organismus macht. Ohne die bewegende Idee ist die Organisation tot. Unser Orden wird wieder groß sein im selben Augenblick, wo seine Glieder sich rücksichtslos von der Idee leiten lassen. Dann wird es uns nicht schwer sein, die vielen Einzelvorschriften der Organisation zu beobachten: sie haben für uns Sinn und Leben bekommen. Dann wird es uns nicht schwer sein, in einem Konflikt der Einzelvorschriften die rechte Wertordnung zu finden und danach zu handeln...[3] Darum ist die Verantwor-

[3] Hier wird eine für alle Orden (und ähnliche soziologische Gebilde) lebenswichtige Frage berührt. Man hätte gewünscht, daß derartige tiefere Einsichten z. B. die Pressekommentare zum vielzitierten Papstwort an die Generalkongregation der Jesuiten (am 10. September 1957) geleitet hätten. Dem Heiligen Vater lag dabei gewiß Größeres am Herzen als das Einschärfen einzelner Vorschriften. Diese bilden vielmehr in seiner Ansprache die konkrete Veranschaulichung einer Haltung. Wer diese Zusammenhänge begreift, wird umgekehrt nicht so naiv sein, den Eifer oder die Treue eines Ordensmannes einfach an einer äußeren Befolgung von Vorschriften ablesen zu wollen, so wichtig die „Observanz" im übrigen auch sein mag.

tung, die wir auf uns geladen haben, wir alle miteinander, die wir in der heutigen schweren Zeit den Orden mit zu gestalten haben, riesengroß. Lassen wir uns beleben und beleben wir andere. Mag dann Gott auch von uns verlangen, daß wir uns erniedrigen bis zum Allerletzten, daß wir mit dem heiligen Paulus ein Auswurf werden für die moderne Welt, wir tragen es für das Heil der Seelen" (182f).

Unerbittlich scheucht der Provinzial aus einer falschen Ruhe auf: Köln, am Feste Kreuzerhöhung 1937: „Wir leben ohne Zweifel in einer Zeitenwende von großem Ausmaße und werden betroffen von den Auswirkungen eines solchen Umbruchs. Freilich kann ein Kloster, das weltabgeschlossen ein Dasein für sich führt, von diesen Auswirkungen lange verschont bleiben. Ebenso braucht ein Ordensmann, der nur in der Welt der ewigen Ideen oder in der Scheinwelt seiner subjektiven Träume lebt, von den Dingen, die im konkreten Raum hart sich stoßen, lange Zeit hindurch nichts verspüren. Aber so darf es nicht sein in unsern Konventen ... Denn unsere Klöster sollen mitten im Wirken der Welt stehen, nicht abseits und unberührt vom flutenden Leben. Von ihnen soll ständig ein Einfluß ausgehen auf die Menschheit, sie sollen die Heimstätten sein von Männern, denen von Gott die Aufgabe gestellt ist, durch ihre apostolische Tätigkeit unsterbliche Seelen zum Himmel zu führen" (202).

Das geht nicht ohne Gefahr ab. Aber „sollen wir etwa wegen dieser Gefahr uns dem Einfluß der Außenwelt verschließen und uns so unfruchtbar machen? ... daran dürfen wir nicht einmal denken" (203). „In der heutigen Zeit können wir nur Männer gebrauchen, die mit beiden Füßen auf realem Boden stehen; denen die objektiven Normen des Ordens stets Korrektiv ihrer subjektiven Ansichten sind; denen der Weg der Ordenspflicht ein heiliger Weg ist, wie schwer er auch sein mag; die weniger darauf bedacht sind, angenehme, der subjektiven Einstellung schmeichelnde ‚Opfer' zu suchen, als das von Gott durch die Gegebenheiten ihnen auferlegte Kreuz mit selbstverständlicher Hingabe zu umarmen" (205).

Wer sich unter dem Klosterleben eine selige Vorwegnahme des Himmels vorstellt und dort eine weltentrückte Geruhsamkeit erwartet, den müssen solche Worte wie ein kalter Guß treffen und jedenfalls gründlich ernüchtern. Sie könnten übrigens von einem Sohn des heiligen Ignatius stammen, der ja selbst mehr, als man gemeinhin weiß, von den alten Mönchsorden übernommen hat. In seinem Pilgerbericht nennt Ignatius unter den Heiligen, deren heroisches Leben ihn zur rückhaltlosen Nachfolge Christi entflammt habe, an erster Stelle ausdrücklich den heiligen Dominikus.[4]

Zu den Obliegenheiten des Provinzials gehörte die Visitation der seiner Sorge anvertrauten Chinamission, von der schon die Rede war. Trotz des sich verschärfenden Kirchenkampfes und der angespannten Weltlage entschloß sich P. Siemer zu der großen Seereise – auch sie ist wieder ein paulinisches Motiv. Von Januar 1937 an sind seine Briefe datiert aus Singapore, Hongkong, Swatow, Wuping, aus Japan, aus dem Stillen Ozean, zwischen Honolulu und San Francisco ...[5]

---

[4] *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers. Herausgegeben von Burkhart Schneider SJ. Freiburg 1956, Herder. S. 45.

[5] Schon im Jahre 1914 hatte die „Teutonia", wie die deutsche Provinz OP seit alters heißt, ein Missionsgebiet in Fukien-China übernommen, das 1925 zur Apostolischen Präfektur und 1947 zur Diözese Tingchow erhoben wurde. Die Missionare wurden von den Dominikanerinnen des Mutterhauses Ilanz (Graubünden in der Schweiz) unterstützt. 1949 wurde das Gebiet kommunistisch. Die Dominikaner hielten bis 1954 aus. 1955 gingen die meisten von ihnen mit ihrem Bischof Joh. Werner Lesinski in ein neues Missionsgebiet nach Formosa. Vgl. Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland. Herausgeg. von P. J. Hasenberg und A. Wienand. I. Bd. (436 S.) Köln 1957, Wienand-Verlag. Ln. DM 18,—; mit dem Beitrag von *P. Dr. Leopold Jäger OP*, Der Predigerorden in Deutschland (S. 170 bis 180). Dort findet sich auch ein Foto: P. Siemer vor der Fernsehkamera.

Man spürt, wie der grau gewordene Obere selbst wieder eine neue Spannkraft erfährt, da ihm aus eigener Anschauung die weltweite Dynamik der Reichgottesarbeit zum Bewußtsein kommt. Aber er hält die Augen auf und weiß scharf zu beobachten. Neben Detailschilderungen stehen weitgespannte Durchblicke, in denen der Reisende seine Eindrücke und das, was er von erfahrenen Missionaren gehört hat, zusammenzufassen sucht: „Den an sich zweifellos hoch veranlagten Japanern ist es zum Verhängnis geworden, daß sie ihre jahrhundertelange Stagnation, die sie mit China, von dem sie kulturell abhängig waren, teilten, gegen eine geradezu rasende Entwicklung eintauschten. Mir scheint, daß China zwar im Augenblick weit zurück ist, aber durch die viel langsamere, dafür aber um so bodenständigere Entwicklung eines Tages eine ganz andere Bedeutung haben wird. Nicht Japan, sondern China ist das Land der Zukunft" – 30. April 1937 (200).

Wir können nicht entscheiden, ob das richtig gesehen ist. Es kommt uns hier auch weniger darauf an als auf die Wachheit des Geistes und die Weite des Horizonts; auf die Art, wie dieser Mönch sich im Fernen Osten umsieht.

Dann heißt es für die deutschen Dominikaner wie für das deutsche Volk: Krieg. Köln, den 10. Sept. 1939 „Liebe Mitbrüder! Wir haben eine Pflicht als Gemeinschaft. Sie alle wissen, daß die Ordensgemeinschaften in den letzten Jahren wenig Anerkennung gefunden haben und manche Unbill haben ertragen müssen. Das spielt keine Rolle. Unsere Gemeinschaft tut mit natürlich und übernatürlich fundierter Treue ihre Pflicht... Aus dem Grunde ist unser Kolleg in Vechta bereits als Lazarett eingerichtet und in der Lage, bis zu 300 Verwundete aufzunehmen... Wir haben weiter unsere Häuser in Walberberg, Düsseldorf, Warburg und Mekkinghoven als Lazarette zur Verfügung gestellt und warten auf den Abruf" (208f).

Es kommen die Gestellungsbefehle, die Verhandlungen mit Kreisamtsleitern und andern NS-Gewaltigen über Beschlagnahme der Häuser, es kommen die Bombennächte. Was zahllose Familienväter und Hausbesitzer erlebt haben, trifft in gleicher Weise die Mönche, nur daß ein Provinzial wie Siemer (aber er steht hier für all die andern Provinziäle deutscher Ordensgemeinschaften) all dies Schwere, das Bangen um die Häuser und um das Leben teurer Menschen in vielfachem Ausmaß mit durchlebte. Das Provinzialhaus in Köln wird schwer getroffen: in der Nacht zum 29. Juli 1943, in der Nacht zum 18. April und in der zum 26. April 1944: „Die Not bei uns ist nicht klein, weil wir jetzt ganz auf den hinter der Sakristei befindlichen Gang angewiesen sind. Denn auch das neben der Orgelbühne liegende Zimmer... ist völlig zerstört worden... Wir haben weder Küche noch Kücheneinrichtung, noch Eßzimmer und Zubehör. Auch unser Bettzeug ist verbrannt. Wasser und elektrischer Strom fehlen. Wir sind aber frohen Mutes und danken Gott für die Errettung aus unmittelbarer Gefahr" (216).

„Als in der Nacht vom 30./31. Mai 1944 unsere Notwohnung im Kreuzgang hinter der Kirche und Sakristei total zerstört worden war, lebte ich mehrere Wochen hindurch in unserm Bunker. Es dauerte nicht lange, dann entwickelte sich bei mir eine Bronchitis, wie ich sie noch nie im Leben gehabt habe" (131).

Die ganze Passion unseres Volkes während des stetig an Stärke zunehmenden Luftkrieges wird wieder vor unsern Augen lebendig und zugleich der zunehmende politische Druck: die Bespitzelung und der in vielen aufrechten Männern wachsende Widerstand gegen ein verbrecherisches Regime. Und selbst hier sind die Mönche in das Drama der Geschichte mit hineinverflochten. Ein wichtiges Kapitel der „Aufzeichnungen und Briefe" heißt: Im Wider-

stand. „Eines Tages trat die sogenannte Spionageabwehr an mich heran. Der Chef dieser Organisation war der Admiral Canaris“ (113). Später bedauerte Siemer, diesen Mann nicht persönlich kennengelernt zu haben.

Nicht daß sich hier eine peinliche politische Tätigkeit angebahnt hätte. Es werden verschiedene Scharmützel mit der Partei vermeldet. Vor allem bat später ein Kreis christlicher Arbeiterführer um Vorträge über christliche Staats- und Gesellschaftsordnung. Bekannte Namen tauchen auf: Dr. Goerdeler und P. Delp SJ, Dietrich und Klaus Bonhoeffer, Nikolaus Groß, Bernhard Letterhaus, Dr. Hermes und mancher andere.

„Es kam der 20. Juli 1944. Als ich am Radio hörte, daß ein Attentat versucht, aber nicht geglückt sei, wußte ich, daß auch mein Leben gefährdet sei“ (132). Doch, obwohl er kurz darauf erfuhr, daß Dr. Goerdeler, Nikolaus Groß, Bernhard Letterhaus und P. Delp verhaftet worden seien, floh P. Siemer nicht. In der Nacht vom 16. auf den 17. September wurde er durch das Rasseln des Telefons geweckt: die Gestapo war da. Es gelang ihm, während ein anderer Pater die Männer empfing, im gleichen Augenblick durch eine Hintertür in die Nacht zu entweichen. Die Szene spielte in Schwichteler, Gemeinde Cappeln (Niedersachsen) auf dem Land. Siemer verkroch sich für die Nacht in einem Holzschuppen und, als es ihm dort zu kalt wurde, in einen nahe gelegenen Schweinestall.

Am andern Morgen bat er bei dem Besitzer des Hofes, Vater Kurre, um Unterschlupf, ohne ihm zu verhehlen, welche Gefahr er damit auf sich nähme. Vater Kurre schüttelte sein greises Haupt: „Pater Provinzial, seitdem sie in Oldenburg im Gefängnis waren, habe ich jeden Tag einen Rosenkranz für Sie gebetet. Weshalb es geschehen ist, weiß ich nicht. Aber es war mir, als müßte ich für Sie beten. Ich hatte offenbar eine Aufgabe an Ihnen zu erfüllen. Nun sind Sie zu mir gekommen, um bei uns Zuflucht zu suchen. Jetzt weiß ich, warum ich für Sie habe beten müssen. Sollte ich nun in meinen alten Tagen noch leiden dürfen für Gott und seine Kirche und seine Priester, so würde ich mich freuen“ (135).

Aber die Durchsuchungen häuften sich, und es wurde bei Vater Kurre zu unsicher. So mußte der steckbrieflich Gesuchte bei Nacht und Nebel weiter flüchten. Er fand in Handorf bei der Familie Trumme eine neue Zuflucht. Dort konnte er bleiben, bis die Engländer kamen. Das dauerte fast 8 Monate. So lange mußte der Flüchtling den guten Menschen zur Last fallen und sie der Gefahr der Entdeckung aussetzen.

Dann kam das Ende des „Dritten Reiches“. Die Mönche waren frei. Aber in dem zusammengebrochenen Land, das dem Chaos geweiht schien, waren die Ordenshäuser verwüstet und viele ihrer Bewohner, besonders unter den jungen kehrten nie mehr heim.

Das letzte Kapitel heißt „Der Aufbau“. In einer Reihe mit den andern Orden gingen auch die Dominikaner an die Arbeit. Man muß nach dem, was vorangegangen war, über diesen Lebenswillen staunen, zumal Aufgaben in Angriff genommen wurden, die weit über die täglichen Sorgen (und die waren in jenen Hungerjahren drückend genug) hinausreichten.

Ein Hauptbeitrag der Dominikaner zur Neugestaltung des geistigen und politischen Lebens in Deutschland sollte von Walberberg aus geleistet werden, das durch den Provinzial gefördert, immer mehr zu einem Mittelpunkt wurde. P. Siemer vertrat dort mit seinem Ordensbruder P. Eberhard Welty, wie er selbst sagt (159), einen „christlichen Sozialismus“, und manche wichtige Tagung fand in jenen Jahren dort statt, als sich die Geister suchten und noch so vieles in Fluß war. Die Zweimonatschrift „Die neue Ordnung“ begann hier zu erscheinen.

Im Jahre 1946 gibt P. Siemer die Leitung der Provinz ab. Es ist ihm noch ein Jahrzehnt zu wirken vergönnt. Ja, man hat den Eindruck, als ob der Mann, der

so viel erlebt und erfahren hatte und durch so viel Stürme und Prüfungen hindurchgegangen war, nun erst zu der Tätigkeit kommt, die ihm persönlich wie auf den Leib geschnitten war: mitten in einer Zeitenwende und in einer neu sich formenden Gesellschaftsordnung wurde er der gesuchte und gehörte Großstadtseelsorger, der Versammlungsredner, Rundfunk- und Fernsehprediger, ohne den, wenigstens im rheinischen Raum, nicht leicht eine größere kirchliche Veranstaltung vor sich ging. (Dazwischen fuhr er 1949 als gewählter Definitor zum Generalkapitel seines Ordens nach Washington.)

Eine Spiegelung dieser vielseitigen Tätigkeit findet der Leser in dem genannten Buch seiner Radioansprachen „So sind wir Menschen". Er begegnet ihr auch, wenn er in den Briefen blättert, die dem Band der „Aufzeichnungen" beigegeben sind. Dort liest man, ehe man das Buch aus der Hand legt: „Recht herzlichen Dank für Ihre gütige Teilnahme. Ich freue mich immer, wenn ich Anerkennung finde, aber ich bin in keiner Weise gestört, wenn es blitzt und hagelt. Denn auch das kommt vor. Ich bin der Meinung, daß es mit einem Menschen schlecht aussieht, wenn er von allen anerkannt wird. Man muß Gegner haben" (250). Er teilt dann noch mit, daß auf die letzte Fernsehsendung 267 Briefe eingelaufen sind. Fünf Tage später war er tot.

Wenn man das Leben dieses Mannes überblickt, wird man dem Kölner Domprediger Urban Plotzke zustimmen: „In den achtundsechzig Jahren, die ihm geschenkt waren, vollendete der Dominikaner P. Laurentius Maria Siemer ... ein Leben und Schicksal voller Fülle und Tiefe, das Maß des Gewöhnlichen und Alltäglichen durch die außerordentliche Kraft seiner geistigen, sittlichen und religiösen Persönlichkeit übersteigend" (7). Damit ist zugleich eine Einschränkung angedeutet: Nicht alle Mönche sind Dominikaner, und nicht alle Dominikaner sind aus diesem Holz geschnitzt. Immerhin: wie am Lebensbild eines großen Seefahrers deutlich wird, was die Seefahrt bedeutet, so gewinnt der Leser dieser „Aufzeichnungen und Briefe" einen Eindruck, was Mönche in unsern Tagen sind, was sie mitgemacht haben und was sie leisten.

Offenbar war bei P. Siemer von den beiden Polen, die das Dominikanertum wie alles Mönchtum bestimmen: der Kontemplation und der Aktion, die Aktion besonders betont; wenigstens lassen die Aufzeichnungen solches vermuten. Man kann wohl auch so sagen, daß er innerhalb der Phalanx der Mönche zu den Männern gehört, die, mit Führungsaufgaben betraut, neben den Oberhirten der Diözesen Verantwortung für das Reich Gottes zu tragen haben. Die Kirchengeschichte ist reich an starken Charakteren, die als Äbte, Prioren, Provinziäle heilige Ordnung im Irdischen aufzurichten suchten. Welche Kraft oft von ihnen verlangt wird und welche Lasten ihnen zugemutet werden, das haben uns die sturmreichen Jahre, die hinter uns liegen, neu zu verstehen gelehrt.

Franz Hillig SJ

Die neue „Heidelberger Kultur" und der tertiäre[1] Mensch

Erstaunliche, geradezu phantastische Mitteilungen und Folgerungen enthalten die beiden neuesten Arbeiten des Prähistorikers A. Rust: „Artefakte aus der Zeit des Homo heidelbergensis in Süd- und Norddeutschland" (Bonn 1956 [A]) und „Über neue Artefaktenfunde aus der Heidelberger Stufe" (Eiszeitalter und Gegenwart 7, 1956 [B]). Die Kulturüberreste der innereuropäischen Menschheit des *frühen* Eiszeitalters, repräsentiert durch den „Homo heidelbergensis", sollen jetzt gefunden worden sein, und zwar in den gleichen alt-

[1] Die geologischen Perioden in die Vergangenheit zurück sind folgende: Geologische Gegenwart; Eiszeitalter oder Pleistozän mit folgenden Vereisungen: Würm-, Riß-, Mindel- und Günz-Vereisung; Tertiär mit folgenden Unterperioden: Pliozän, Miozän, Oligozän, Eozän und Paläozän; Kreide.

eiszeitlichen Flußschottern der Neckarschleife von Mauer bei Heidelberg, die 1907 die Reste des Heidelbergers, einen gut erhaltenen Unterkiefer, herausgaben. Darüber hinaus soll diese „Heidelberger Kultur", wie Rust sie bezeichnet, in früheiszeitlichen Terrassenschottern der Donau bei Wien, der Ilm bei Weimar, des Niederrheins bei Brüggen, aber auch in Grundmoränen des Hamburger Raums und im Morsum Kliff der Insel Sylt in zahlreichen Artefakten (Steinwerkzeugen) festgestellt worden sein. Diese Kultur mit ihrem überraschend reichen Inventar unterscheidet sich im Typenbild ihrer Artefakte grundsätzlich von dem der ältesten Faustkeilkulturen. „Es will uns scheinen", sagt Rust, „daß wir mit den Funden von Mauer zu jenen Ursprüngen hinabgelangen, aus denen die innereuropäische Menschheit als Träger von Abschlagkulturen erwachsen ist" (A, S. 7). Diese typologisch festgefügte Werkzeugindustrie mit ihrem erstaunlichen Formenreichtum an Werkzeugen verlange nämlich eine sehr lange Anlaufzeit oder Entwicklung, deren Anfänge bis ins Pliozän, also bis in die letzte Periode des Tertiärs zurückgehen müssen. Die „Heidelberger Kultur" fordere den tertiären Menschen, ja beweise sogar dessen Existenz, da sie inzwischen in oberpliozänen Ablagerungen von Sülzfeld bei Meiningen (Thüringen) nachgewiesen sei. Sie setze dazu wegen ihrer Höhe eine noch ältere, primitivere „Präheidelberger Kultur" voraus, so daß nach Rust die Existenz des Menschen im ganzen Pliozän, vielleicht sogar schon im Miozän anzunehmen sei. Das ist kurz der sensationelle und revolutionierende Inhalt der beiden Arbeiten Rusts.

Den Anlaß zur Aufstellung einer neuen „Heidelberger Kultur" gaben verkieselte Gerölle, meist aus dichtem Buntsandstein, die Rust bei seinem ersten Besuch in der Kiesgrube bei Mauer am 18. 9. 1953 und später auch in den Kiesgruben der Umgegend als „artefaktverdächtig" vom Boden auflas, aber auch aus stratigraphisch gesicherter Lage barg. Viele der jetzt schon in die Hunderte gehenden Artefakte sind abgerollt, viele tragen aber auch noch scharfe Kanten. Gerade diese, noch heute verwendbaren scharfkantigen Werkzeuge sind nach Rust „die wichtigsten Zeugen für den Hochstand der handwerklichen Tätigkeit des Homo heidelbergensis" (A, S. 15). Wie kommt es aber, daß man sie seit der Auffindung des Heidelberger Menschen im Jahre 1907, also fünfzig Jahre lang übersehen konnte? Rust führt das auf zwei Ursachen zurück. „Erstens war die Einstellung zu den Gesteinen, aus denen der Heidelberger seine Artefakte hätte herstellen können, zu stark auf die aus andern paläolithischen Stationen bekannten Rohmaterialien wie Hornstein, Jaspis, Radiolit, Flint und ähnliche Gesteine abgestimmt" (A, S. 14). Man habe nicht bedacht, daß der Mensch der Vorzeit doch nur das Steinmaterial auswählen und verwerten konnte, das er in seinem engeren Lebensraum vorfand, und deshalb bei Fehlen von Feuerstein (Flint) auf weniger gute, aber brauchbare Materialien, z. B. auf Quarzit, verkieselten Sandstein usw., zurückgreifen mußte. „Zweitens stand die gedankliche Ausrichtung auf eine förmliche Gebundenheit an bekannte Vorbilder, vor allem an solche aus Westeuropa und damit an die Faustkeilkulturen, wohl zu stark im Vordergrund" (ebd.). Man habe also wegen einseitiger Orientierung an den bekannten altpaläolithischen Werkzeugen mit ihrer für sie typischen Technik der Herstellung die jetzt gefundenen Stücke als Artefakte nicht erkannt oder für Pseudoartefakte gehalten. Die gesamte „Heidelberger Kultur" gehört nämlich nach Rust nicht in den Kreis der Industrien mit Biface-Technik, bei der die Werkzeuge von zwei Seiten her (an der gleichen Kante) zurechtgeschlagen werden, wie bei den bekannten Kulturen des Acheuléen, Moustérien usw., deren Geräte dazu uniform zugerichtet sind. Sie ist vielmehr eine Abschlag- oder Geröllindustrie, bei der sich keine Kernsteine finden. Sie nimmt deshalb nach Rust eine scharf gesonderte und isolierte Stellung ein und weist auf eine geschlossene

innereuropäische Menschheit mit eigenständiger Kulturentwicklung hin.

Im Durchschnitt messen die Artefakte 10–14 cm in der Länge bei einer Stärke von 3–7 cm. Kleinformen sind 5–7 cm lang und 2 cm dick. Die größten Geräte erreichen 25 cm Länge, 19 cm Breite und 8 cm Höhe. Insgesamt erscheinen sie sehr uneinheitlich. Das liegt nach Rust nur an der natürlichen Umrißform der Werkzeuge. Die Retuscheführung sei dagegen überraschend individuell ausgerichtet. Eine Fülle von Typen, mit denen verschiedenartige Arbeitsgänge ausgeführt werden konnten, weiß Rust unter den bisher gefundenen Stücken zu unterscheiden: Schaber, Spitzgeräte, Nasenschaber, Stichel, Hobel und geschränkte Säge. Die Schaber gliedert er weiter in unregelmäßige Schaber, Würfelschaber, Bogenschaber, Hohlschaber,Doppelbuchtschaber,Hochkratzer und kombinierte Schaber. Dieses „reich gegliederte Repertoir an steinernen Spezialtypen" zeuge, wie Rust betont, von einer Tradition, von einem festgefügten Brauchtum im handwerklichen Schaffen und von einer weitaus regeren handwerklichen Betätigung des früheiszeitlichen Menschen, als wir im allgemeinen anzunehmen geneigt seien. Es ließe „ermessen, wie umfangreich und vielfältig der Bestand an hölzernen Gebrauchsgütern gewesen sein dürfte, die dieser Urmensch entwickelt hatte, um inmitten der frühpleistozänen Umwelt bestehen zu können" (A, S. 15).

Außer in den Kiesen von Mauer hat Rust im November 1954 einige Artefakte der „Heidelberger Kultur" in den alteiszeitlichen Ilm-Terrassenschottern von Süßenborn bei Weimar und einige weitere, die Windschliff zeigten, in den „ältestdiluvialen", d. h. wohl vorgünzeiszeitlichen Schottern des Niederrheins im Raume Brüggen gefunden. Unter den von Mohr seit Jahren in den alteiszeitlichen Donauterrassen bei Wien gesammelten vermutlichen Artefakten stellte Rust ebenfalls zweifelsfreie Werkzeuge der „Heidelberger Kultur" fest und vertritt jetzt die Auffassung, „daß es gelingen wird, in den Schottern der Donau bis zur Mündung und über diesen Raum auch ostwärts hinaus fündig zu werden" (B, S. 180). Damit ergäbe sich eine bedeutsame Erweiterung des Lebensraums des Heidelbergers in den eurasiatischen Kontinent hinein.

Auch in Norddeutschland, besonders in Schleswig-Holstein, glaubt Rust die „Heidelberger Kultur" entdeckt zu haben. In diesen vom Eise mehrmals überfahrenen Gebieten gibt es natürlich keine alten Flußtäler, die seit dem Beginn des Eiszeitalters Wasser führten und in deren Kiesen sich wie in Mauer Artefakte der früher an den Wasserläufen lebenden Bewohner befinden. Das mehrmals vorrückende Eis vertrieb nicht nur die dort während der Interglaziale lebenden Menschen, es zerstörte auch das interglaziale Oberflächenrelief und lagerte die oberen Bodenschichten mehrmals um. Bei diesem Vorgang wurden viele Artefakte vernichtet, manche aber auch von der Grundmoräne aufgenommen, mitgeführt und einmal oder mehrmals umgelagert. Um Werkzeuge des frühen Eiszeitalters aus diesen Gebieten zu erhalten, kommen deshalb in erster Linie die Grundmoränen, und zwar der Mindel-Vereisung in Frage, die aber z. Zt. nur an einer Stelle (bei Harvighorst in der Nähe von Hamburg) erschlossen sind. Jedoch könne man sie auch, wie Rust meint, in den jüngeren rißeiszeitlichen Ablagerungen finden, da diese vielfach aufgenommene Bestandteile mindelglazialer und noch älterer Ablagerungen enthalten. Das Suchen Rusts, besonders in den aufgeschlossenen Grundmoränen der Riß-Vereisung am Elbeufer in der Nähe von Hamburg, hatte unerwarteten Erfolg. Dutzende von Artefakten wurden geborgen. Auch gelang es, über 2000 vorzügliche Artefakte, die fast alle Windschliff zeigten, im Raume Hamburg-Ahrensburg an der Oberfläche der Würm-Moränen und in ihnen aufzufinden. Ebenso lieferte das Morsum Kliff auf der Insel Sylt eine Reihe ähnlicher Werkzeuge. Insgesamt steht aus dem Bereich des nordischen Vereisungsgebietes heute ein Studienmaterial von meh-

reren tausend Geräten zur Verfügung. „Wenn sich die Funddichte von altpleistozänen oder oberpliozänen Artefakten, wie wir sie auf engstem Raum bei Hamburg erarbeiteten, als für das ganze nordische Moränengebiet gültig erweisen sollte, so war Nordeuropa in der plio-pleistozänen Übergangszeit (und wahrscheinlich auch im Oberpliozän) fraglos eines der dichtestbesiedelten Gebiete der Erde" (B, S. 190).

Rust hält die Artefakte des norddeutschen Gebietes für sehr alt, vor allem deswegen, weil sie nicht aus Feuerstein (Flint) bestehen und deshalb aus einer flintarmen oder flintsterilen Periode vor der Mindel-Vereisung stammen müßten. Da sie sich technologisch nicht einem Biface-Kulturkreis, sondern nur einer Abschlags- oder Geröllkultur zuweisen und sich dazu einer den Funden von Mauer „engstens verwandten Typenskala" (B, S. 32) einordnen lassen, sieht Rust keine Schwierigkeit, diese norddeutschen Artefakte der „Heidelberger Kultur" einzugliedern, deren Verbreitungsgebiet sich damit vom Raum um Wien bis nach Schleswig-Holstein hinein erweitert. Die typenformliche Einheit und Geschlossenheit dieser Industrie spricht nach Rust dazu für einen einheitlichen Träger, den er im „Homo heidelbergensis" sieht. Er soll die Gebiete besiedelt haben, die kontinentwärts vom atlantischen Siedlungsbereich der Faustkeilkulturen liegen, also „das ganze kontinentale Europa, den Balkan eingeschlossen, den Pontischen Raum und wahrscheinlich auch große Gebiete Nord- und Westasiens, sofern sie nicht wildarme Wüstengebiete waren" (B, S. 189).

Um nun „eine werkzeugtechnisch so klar und fest umrissene Industrie erwachsen zu lassen, wie sie z. B. aus Mauer vorliegt, bedurfte es in der Frühzeit der Menschheitsentwicklung", wie Rust auf Grund seiner evolutionistischen Auffassung vom Werden der menschlichen Kulturen folgert, „einer Anlaufzeit von einigen Hunderttausend (oder gar von Millionen) Jahren" (B, S. 186). Rust ist deshalb der Ansicht, „daß wir mit dem typologischen Leitfaden der Heidelberger Industrie beträchtlich weit ins Pliozän hinunter gelangen werden ..." (B, S. 190). Dies scheinen zahlreiche Werkzeugfunde zu bestätigen, die Rust im Juni 1956 in allem Anschein nach oberpliozänen Ablagerungen einer Kiesgrube bei Sülzfeld nahe Meiningen in Thüringen machte. Diese Schotter sind ungemein reich an Artefakten. Rust schätzt das dortige Vorkommen (wie übrigens auch das in der Neckarschleife bei Mauer) auf einige hunderttausend. Alle Fundstücke zeigen typologisch das Gesamtbild der „Heidelberger Kultur". Damit hätten wir Kenntnis von einer Industrie, „die sich am Ende des Tertiärs als typologisch festgegründet und in den Einzelformen als einem geregelten, handwerklich straff geordneten Spezialwerkzeugbestand eingefügt aufweist" (B, S. 191). Da nun in der Frühzeit, so folgert Rust im Sinne seiner evolutionistischen Einstellung weiter, „weder an körperbauliche noch an geistig kulturelle mutative Großsprünge zu denken ist, sind wir daher der Auffassung, daß es gelingen wird, in Europa Kulturreste von Präheidelberg-Industrien (und damit auch Körperreste ihres Trägers) aufzufinden, die zwei oder mehrere Millionen Jahre zurückgehen. Wir sehen bisher keine Hinweise", so fügt Rust noch hinzu, „die erwägen ließen, daß der Artefakte führende Mensch im Pliozän oder Miozän aus Afrika oder Asien nach Europa eingewandert sein müßte" (ebd.). Im Gegenteil! „Da der Mensch während der Auswirkung der frühpleistozänen glazialen Veränderungen Europa mindestens teilweise räumen mußte, scheint es nicht abwegig anzunehmen, daß die verdrängten ‚Ureuropäer', vielleicht solche vom Heidelberger Typus, nicht unwesentlich zur Anreicherung der ältesten Geröllkulturen in Afrika beigetragen haben" (B, S. 190). Diese decken sich nämlich nach Rust typologisch fast völlig mit der „Heidelberger Kultur".

Das sind die erstaunlichen, ja phantastischen Aussagen und Hypothesen Rusts. Für jeden, der mit dem prähistorischen und paläanthropologischen Stoff

vertraut ist, sind es revolutionierende Ideen, die althergebrachte Auffassungen umstürzen. Ein solches Ausbrechen aus gewohnten Geleisen kann auf die Wissenschaft eine aufrüttelnde Wirkung haben, birgt aber auch Gefahren und erzeugt Ablehnung und Widerspruch, und das um so mehr, wenn es sich wie hier um wesentliche Belange der Menschheitsgeschichte handelt. Die Skepsis gegenüber der plötzlich in dieser Überfülle und in so weiten Räumen entdeckten „Heidelberger Kultur" ist deshalb in wissenschaftlichen Kreisen erheblich. So betont z. B. Prof. Woldstedt, der Herausgeber des Jahrbuches „Eiszeitalter und Gegenwart" der Deutschen Quartärvereinigung, ausdrücklich, er habe sich nur deshalb trotz schwerer Bedenken entschlossen, die Arbeit von Rust aufzunehmen, weil er sich von dem zu erwartenden Widerspruch und der dadurch in Gang kommenden Diskussion eine Klärung mancher Frage verspreche (B, S. 219).

Die entscheidende Frage ist natürlich die nach der Echtheit oder nach der wirklichen *Artefakt*natur des von Rust massenweise vorgelegten Materials. Wäre sie ohne weiteres zu erkennen und zweifelsfrei zu belegen, dann hätte man die jetzt so zahlreich gefundenen Stücke nicht jahrzehntelang übersehen oder als Pseudoartefakte wieder beiseite geworfen. Leider ist aber, wie Narr[2] betont, die Unterscheidung zwischen reinen Naturprodukten und echten, aber in einfacher Technik hergestellten Artefakten, was ja von den Stücken der „Heidelberger Kultur" gelten soll, „ein äußerst heikles Kapitel". Es gibt da eine Grenze, „unterhalb der menschliches Wirken nicht mehr mit Sicherheit als solches zu erkennen ist, wenigstens nicht durch formal-qualitative Kriterien" (S. 24). Gerade bei den ältesten „Geröllindustrien" Afrikas (Earliest Kafuan) mit ihren „einfach zerschlagenen und, im günstigsten Fall, nur in einer einzigen Richtung behauenen Geröllen" (van Riet Lowe), die sowohl durch Menschenhand aber ebenso auch durch Druck oder Stoß natürlich entstanden sein können, gehen die Meinungen auseinander. Sie liegen schon unterhalb dieser Grenze. Das gilt auch von der „Heidelberger Kultur", da ja nach Rust deren Inventar den afrikanischen „Geröllindustrien" typologisch fast völlig gleicht. Man wundert sich deshalb, daß Rust die „Heidelberger Kultur" immer wieder als „typologisch hochgeschraubt", als „beträchtlich differenziert" und „reich gegliedert" bezeichnet oder als „eine Industrie, die ein festgefügtes Typengepräge trägt im Sinne eines gewissen kulturellen Hochstandes", obwohl auch sie nur aus grob und einseitig zurechtgeschlagenen, wenig retuschierten Geröllen besteht, die sich ihrer Form nach nicht eindeutig von Naturprodukten unterscheiden lassen. Die vordringlichste Aufgabe besteht deshalb darin, den überzeugenden Nachweis zu erbringen, daß die jetzt zu tausenden vorliegenden Stücke tatsächlich von Menschenhand bearbeitet und zugerichtet wurden. Sonderbarerweise geht Rust auf diesen Kernpunkt überhaupt nicht ein. Er setzt kurzerhand die Artefaktnatur sämtlicher Stücke voraus. Ihre Echtheit wäre aber nur dann ohne weiteres anzunehmen, wenn diese grob zugerichteten Gerölle in ursprünglicher Lagerung, etwa an verlassenen Rastplätzen zusammen mit Tierknochen, Brandresten usw., gehäuft aufgefunden worden wären. Jedoch entstammen alle sogenannten Artefakte der „Heidelberger Kultur" bisher ausnahmslos sekundären Lagerstätten, nämlich den Terrassenschottern der Flüsse und den Grundmoränen der Gletscher.

Neben diesen Schwierigkeiten, die sich aus der Form und dem Zustand der als Werkzeuge bezeichneten Stücke ergeben, lassen sich auch Bedenken geologischer Art, besonders was die norddeutschen Funde betrifft, ins Feld führen. „Wie sollte es möglich sein", so fragt z. B. Woldstedt, „daß in einer Grundmoräne ein geschlossener Arte-

[2] *K. J. Narr*, Die Anfänge der Geschichte. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 1957, Heft 1, S. 16—36.

faktenbestand nicht nur nach einmaliger, sondern sogar nach mehrmaliger Umlagerung erhalten bleiben kann? Das widerspricht zum mindesten allen bisherigen Erfahrungen der norddeutschen Glazialforscher" (B, S. 219). Spuren eines bestimmten Gesteins ließen sich zwar noch in unmittelbarer Nachbarschaft seines Ursprungsortes in der Grundmoräne nachweisen. Sie nähmen aber mit zunehmender Entfernung sehr schnell ab. Es müßten deshalb Lagerplätze mit ungeheuren Mengen von Artefakten vorhanden gewesen sein, wenn sie in solcher Konzentration, wie sie von Rust aufgefunden wurden, vorkommen sollen. Selbst wenn das noch möglich sein sollte, so entfiele dafür bei einer zweiten oder dritten Aufarbeitung oder Umlagerung jede Wahrscheinlichkeit. Man sieht, das ganze phantastische Hypothesengebäude, das Rust auf der „Heidelberger Kultur" aufbaut, steht noch auf keinem sicheren Grund. Erst müssen überzeugende Beweise für die Echtheit der „zugerichteten" Gerölle und damit für die Existenz der „Heidelberger Kultur" erbracht werden. Es ist das eine sehr schwierige, aber auch bedeutsame Aufgabe. Es können nämlich jetzt an Hand von europäischem Material Erfahrungen gesammelt und Methoden entwickelt werden, die die Unsicherheit in der Beurteilung alter „Geröllindustrien" zu vermindern, wenn auch wohl kaum ganz zu beseitigen vermögen.

Aufregender als die Aufstellung einer besonderen, selbständigen innereuropäischen „Heidelberger Kultur", die sich von den bisher bekannten Biface-Kulturen scharf unterscheidet, ist wohl die Hypothese vom tertiären Menschen. Rust stellte sie wohl zunächst auf Grund einer Vorentscheidung evolutionistischer oder, wie Narr mit Recht sagt, „kulturdarwinistischer" Art auf, da er eine Evolution in kleinen unmerklichen Schritten durch lange Zeiträume hindurch nicht nur für den Körper, sondern auch für das geistige Leben und die Kultur des Menschen vertritt, wie die oben zitierten Texte bereits zeigten. Darum muß er beträchtlich lange Anlaufzeiten für die Entwicklung einer typologisch so hochgeschraubten Industrie, wie sie die „Heidelberger Kultur" darstellen soll, verlangen und ihre Wurzeln im Tertiär suchen. Sie müssen aber tief im Tertiär liegen, da Rust die „Heidelberger Kultur" in ihrer vollen Ausbildung schon in den oberpliozänen Schottern von Sülzfeld gefunden und damit zugleich auch den Beweis für die Existenz des tertiären Menschen erbracht zu haben glaubt. Ihre Vorgängerin, die postulierte primitive „Präheidelberger Kultur", müßte also noch Millionen Jahre, wie Rust meint, weiter zurückliegen und einmal in den Schichten des frühen Pliozäns oder gar des Miozäns zu entdecken sein. Auch damals schon hätte der Mensch als Hersteller der präheidelberger Artefakte gelebt. Noch früher wäre das „eolithische Kulturniveau" Rusts anzusetzen, auf dem „der werdende Mensch", wie Rust es sich vorstellt, „Äste vom Baume brach, um sie mit dem (Stein-)Messer oder dem Schaber zu entrinden, anzuspitzen oder handlich zu glätten, um in dem Besitz seines Gesamtwaffenbestandes, zu Speer und Keule zu gelangen" (A, S. 37).

Lassen wir diese unbewiesenen und abzulehnenden „kulturdarwinistischen" Vorstellungen Rusts auf sich beruhen! Auch ohne sie bedeuten seine Darlegungen über die „Heidelberger Kultur" und ihre räumliche und zeitliche Verbreitung eine derartige Revolutionierung unserer bisherigen Auffassungen, daß man ihnen, wie Narr mit Recht sagt, „mit einem gerüttelten Maß an Skepsis wird begegnen müssen, solange nicht eingehende Untersuchungen die Behauptung der Artefaktnatur der fraglichen Stücke bestätigen" (S. 29). Wir werden abwarten müssen, ob diese prähistorisch-paläanthropologische Sensation tatsächlich unser Bild von den Anfängen der Menschheitsgeschichte neu zu gestalten vermag oder ob sie in Nichts zusammenfallen wird und mit ihr die „Heidelberger Kultur" und der tertiäre Mensch.

Paul Overhage SJ

BESPRECHUNGEN

Christliches Leben

Gelin, Albert: Die Armen — sein Volk. (149 S.) Mainz 1957, Matthias-Grünewald. Ln. DM 8,80.

Die aus dem Französischen übersetzte Schrift, die sich den Hypothesen der modernen Bibelwissenschaft sehr großzügig anschließt, weist mit vielen Belegen nach, einen wie breiten Raum die „Armen" im Alten Testament einnehmen, und untersucht, wie sich die Bedeutung dieses Wortes im Lauf der Zeit immer mehr vom Wirtschaftlich-Soziologischen zum Geistig-Religiösen hin gewandelt hat. Schließlich werden unter den „Armen Jahwes" (so lautet der französische Buchtitel) einfach die kleinen, demütigen, heilsbegierigen Israeliten verstanden. „In dieser Beleuchtung ist die Armut eine Weise des sich hingebenden, vertrauenden und freudigen Glaubens, sie ist der Demut nahe und kommt einer Haltung der frommen Erwartung gleich" (131), wobei eine Beziehung zur realen Armut durchaus bestehen bleibt. Wenn man bedenkt, welche Rolle die Seligpreisung der Armen im Neuen Testament spielt, wird man diese Untersuchung nur begrüßen können. Dabei zieht A. Gelin selbst die Linien bis zum Magnifikat und zur Bergpredigt durch. Im Anhang werden einige schöne Texte über die Armut mitgeteilt, die vom heiligen Basilius bis zu Charles de Foucauld reichen. F. Hillig SJ

Thomas von Kempen: Nachfolge Christi. Übersetzt von Hermann Endrös; mit einem Vorwort von Edzard Schaper. (235 S.) Frankfurt/M., Fischer Bücherei. DM 2,20.

Es ist erfreulich, daß die Nachfolge Christi, dieses wichtige Buch der christlichen Menschheit, nun auch als Taschenbuch erschienen ist. Man kann hoffen, daß es auf diese Weise in Leserkreisen neu bekannt wird, die leider die Fühlung mit ihm verloren hatten. Im Vorwort stellt E. Schaper das Werk in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang hinein. Die Übersetzung von H. Endrös bietet bei großer Treue gutes heutiges Deutsch. Die Ausgabe erscheint mit kirchlicher Druckgenehmigung. F. Hillig SJ

Schamoni, Wilhelm: Kostbarkeiten. Kanonisierte und nichtkanonisierte Heilige über das Geistliche Leben. (256 S.) Paderborn 1957, Ferdinand Schöningh. Ln. DM 10,80.

W. Schamoni, der durch sein Bestreben bekannt wurde, das „wahre Gesicht der Heiligen" von Übermalung und Verniedlichung zu befreien, wendet sich zusehends von der bildlichen Darstellung der Heiligen diesen selbst und ihrer Botschaft zu. Er läßt die Heiligen durch Auswahlbände zu Wort kommen, die je einem Thema gewidmet sind: hier das Geistliche Leben. 33 Männer und Frauen: von Franz von Assisi bis Joh. B. Zwerger, von Katharina von Genua bis Claudia Bachofen kommen zu Wort. So kann der Leser keine straffe Einheit erwarten. Dennoch zeigt sich, wie bei aller Vielfalt der *eine* Geist in der Kirche am Werk ist und eine innere Verwandtschaft alle Heiligen verbindet. Dem Buch sind kurze Hinweise auf das Leben der verschiedenen Verfasser beigefügt. F. Hillig SJ

Escrivá, Jose M.: Der Weg. (203 S.) Bonn, Adamas-Verlag. Ln. DM 8,50.

Diese Sammlung von Kernsprüchen christlicher Lebensgestaltung stammt von dem Begründer und Leiter des in Spanien entstandenen Säkularinstituts „Opus Dei". Sie erschien 1939 unter dem Titel „Camino" und hat über die Grenzen Spaniens hinaus weite Verbreitung gefunden. Man darf in den 999 Aphorismen keine profunde Theologie suchen; sie wollen aufrütteln, zu Tat und Leben anregen. Nicht selten ist es ein richtiger Rippenstoß. Zartfühlende werden das Büchlein entsetzt aus der Hand legen, während andere für eine so feste Hand dankbar sein werden. Manches wirkt freilich spanisch, und man fragt sich, ob der Übersetzer nicht stärker auf unser deutsches Gefühl hätte Rücksicht nehmen sollen. Man kann gespannt sein, welches Echo der „Weg" bei uns findet. F. Hillig SJ

Politische Theorien und Ideen

Albertini, Rudolf von: Freiheit und Demokratie in Frankreich. Die Diskussion von der Restauration bis zur Résistance. Aus der Sammlung orbis academicus. Geschichte der politischen Ideen in Dokumenten und Darstellungen. (370 S.) Freiburg/München 1957, Karl Alber. Ln. DM 23,80.

von der Gablentz, Prof. Dr. Heinrich: Die politischen Theorien seit der französischen Revolution. Politische Theorien Teil III. (247 S.) Aus der Sammlung: Die Wissenschaft von der Politik. 9. Band. Köln 1957, Westdeutscher Verlag. Kart. DM 8,80.

1. Wer das heutige politische Frankreich verstehen will, lese die Geschichte seiner politischen Ideen. Sie sind alle noch lebendig in einer breiten Skala, die von der Monarchie bis zum Kommunismus reicht, und liefern einander durch ihre mehr oder weniger heißblütigen Vertreter in Presse und

Politik, auf der Straße und im Parlament bewegte Schlachten.

Im vorliegenden Band wird die legitimistische Restauration nach dem Sturze Napoleon I. kurz berührt, dann aber vor allem die Spannweite von der konstitutionellen Monarchie bis zur Résistance im zweiten Weltkrieg vergegenwärtigt. Es ist eine Geschichte der Freiheit und Demokratie. Die über 80 Seiten lange Einleitung Albertinis fügt die verschiedenen politischen und sozialen Vorkämpfer und ihre Staats- und Gesellschaftstheorien zu einer sehr wichtigen Überschau zusammen. Dann kommen diese Theorien im Urtext zu Wort: Eine lange Reihe bedeutsamer Namen von Legitimisten, Liberalen, Republikanern, Radikalen, Sozialisten, Nationalisten usw.

Alle halten sie die Fahne der Freiheit hoch — aber wie sehr Verschiedenes verstehen sie darunter! Einige Beispiele: Benjamin Constant sieht im konstitutionellen Königtum und der neutralen Macht des Königs den Garanten der Menschenrechte. Der König steht „als vermittelnde Autorität" im Mittelpunkt der drei Gewalten: der gesetzgebenden, der ausführenden und der richterlichen. Die neutrale Gewalt des Fürsten vermag stets die Auswüchse einer jener drei Institutionen zu beseitigen oder doch einzudämmen (112—113). François Guizot (1787—1874) ereifert sich zwar für die politische Freiheit und die Gleichheit vor dem Gesetz — aber das Chaos formt sich „unter dem einen Wort: Demokratie" (126). Nur eine Auslese, nämlich das gehobene Bürgertum kann aktiv Träger des Staates sein. Émile Chartier, Pseudonym Alain (1868—1951) ist ein Sprecher des Kleinbürgertums. Er sagt zu den Einsichten Constants und Guizots: „Ich bedanke mich dafür. Der beste König ist nichts wert" (274). Und „die Erfahrung hat hundertfach gezeigt, daß eine regierende Elite, ob sie gemäß Erbrecht oder mit angeeigneten Methoden regiert, schnell dazu kommt, die Bürger aller Freiheit zu berauben, wenn das Volk nicht eine Kontrollgewalt sowie auch die Macht des Verweises und des Absetzens ausübt" (273).

Die Macht verdirbt alle, die daran teilhaben (268—269). So ist es nicht eigentlich Zweck der demokratischen Kontrollorgane, darauf zu sehen, daß die Volksvertreter in der Regierung etwas leisten, sondern zu verhindern, daß sie zu viel und zu lange Macht haben. Auf diesem Hintergrund erhalten Frankreichs ewige Regierungskrisen ein völlig anderes Gesicht.

Wenn man sich die Verschiedenartigkeit der Freiheitsprogramme vom Besitzbürgertum über die Kleinbürger und Bauern bis zu den linksradikalen Parteien vergegenwärtigt und außerdem noch das Störfeuer nationalistischer und internationalistischer Draufgänger in Rechnung setzt — wird das Bild einigermaßen vollständig: Frankreich ist das Experimentierfeld und Versuchslaboratorium aller politischen Ideen und muß auf den Außenstehenden den Eindruck einer unheilbaren Unruhe machen. Und doch liegen diesen äußerlichen Unruheerscheinungen bis jetzt noch ziemlich feste, ruhende Mächte zugrunde: die Mehrheit des französischen Volkes, die aus Kleinbürgern und Bauern besteht, und der es in erster Linie darum geht, ihr Leben zu sichern und nach ihrer Meinung zu gestalten.

Sehr bedeutsam ist für die heutige französische Lage, daß die Katholiken das Ghetto, daß sie nach dem Sturze der Monarchie jeweils bezogen haben, endgültig überwanden und mit neuen schöpferischen sozialen und politischen Gedanken ins Bewußtsein der Öffentlichkeit vorgedrungen sind.

2. Gablentz' Buch gibt dem Thema Geschichte der politischen Ideen die Ausweitung ins Europäische und allgemein Westliche (auch Amerikanische). In Sun Yat Sen und Mahatma Gandhi ist sogar eine Kostprobe von Asien gegeben.

Auf eine der Schlußfolgerungen, die das Studium der beiden Werke dem Leser aufdrängt, möchten wir besonders hinweisen. Was Vielfalt der politischen Ideen, Lebhaftigkeit des Meinungsstreites und Zahl der konkreten Experimente angeht, so gebührt dem Frankreich zwischen 1789 und 1957 unbedingt der Primat. Damit ist indes keineswegs gesagt, daß seine Denker immer das Letzte und Tiefste über die einzelnen Staats- und Gesellschaftsformen gesagt hätten oder einzelne der entworfenen Systeme weltgeschichtlich am nachhaltigsten gewirkt hätten.

Wir brauchen hier nur einige der berühmtesten französischen Namen, Alexis de Tocqueville, Charles de Montalembert, Pierre Joseph Proudhon, Auguste Comte, Charles Maurras mit einigen der wichtigsten aus dem allgemeineren Werk von der Gablentz' zu vergleichen: Johann Gottlieb Fichte, Georg W. Friedrich Hegel, Giuseppe Mazzini, Karl Marx, Friedrich Engels, Wladimir Iljitsch Lenin. Unbestritten jedoch ist die Stärke der demokratischen Mitte in Frankreich. Soweit auch die Skala der Theorien sich ausspannt und das Pendel der politischen und sozialen Experimente nach links oder rechts ausschlägt — Frankreich hat bis heute jene Extreme vermieden, die mit den Namen Marx, Lenin, Mussolini und Hitler ausgedrückt werden. Wird das auch morgen noch so sein?

Was die „technische" Seite des Buches von Gablentz angeht, so entspricht sie der Methode Albertinis: zuerst Vorwort, dann eine längere Einleitung (13—48), dann eine Auswahl führender Theoretiker, die in besonders kennzeichnenden Proben ihres Schrifttums zu Wort kommen. Den Anhang

bildet die Bibliographie (in Albertinis Buch folgt noch ein Personenverzeichnis).

G.'s Überschau macht es in gedrängtem Raume sichtbar, welche Ideen, welcher Kampf der Geister Staat und Gesellschaft in den letzten 170 Jahren beeinflußt, mitgeformt und gewandelt haben. Und wir befinden uns noch mitten in einem radikalen Umbruch. Die letzten beiden Etappen — zwei Weltkriege und ihre Folgen — bieten ein negatives Bild. Wie wird die dritte Etappe ausfallen? Wie mühsam die Menschheit tastet und welch behutsamer Erwägungen jede politische oder soziale Entscheidung bedarf, wenn sie Unheil vermeiden soll, das lehrt uns diese Übersicht. Und noch etwas: In den düsteren Schicksalsjahren des 20. Jahrhunderts werden wieder Stimmen deutlich und sogar angehört, die man im letzten Jahrhundert aus der Öffentlichkeit verbannen wollte, nämlich die mahnenden Stimmen der großen christlichen Gemeinschaften. G. weist auf die sozialen Rundschreiben der Päpste und den Weltrat der Kirchen hin (213—219).

G. F. Klenk SJ

Niebuhr, Reinhold: Christlicher Realismus und politische Probleme. (166 S.) Stuttgart 1956, Evangelisches Verlagswerk. Kart. DM 8,80.

Um den Realismus Niebuhrs in seiner Eigenart zu begreifen, muß man sich schon bis zu den grundlegenden anthropologisch-metaphysisch-theologischen Kapiteln durchlesen, die vorwiegend in der zweiten Hälfte des Buches zu finden sind. Vor allem die Kapitel 6, 8, 9—11 sind hier wichtig.

Die richtige Wesensbestimmung des Menschen ist ein uraltes Problem der Philosophie und Theologie. Keine Frage, daß dieses Wesen mächtige Spannungen einschließt. Stoff und Geist, Leib und Seele, Einzelwesen und Artnatur, Natur (im engeren Sinne) und Freiheit, wozu sich die Spannung von Natur und Übernatur gesellt. N. unterstreicht vor allem die Spannung zwischen (untergeistiger) Natur und Freiheit, was u. E. auch als Spannung zwischen dem bloßen Bios und Geist ausgedrückt werden könnte. Er unterstreicht vor allem die Gegensatzspannungen oder Dialektik von Natur und Freiheit und glaubt, daß sowohl der christliche Rationalismus als auch sein Widerpart, der christliche Existentialismus, diesem Spannungsgegensatz Natur — Freiheit nicht gerecht werden. Der christliche Existentialist — seine Traditionslinie verläuft von Tertullian über Augustinus, Occam, Duns Scotus zur Reformation, zu Pascal, Kierkegaard und Karl Barth — ist ständig in Gefahr, die Weisheit des Evangeliums so stark in Gegensatz zur Weisheit der Welt zu setzen, daß sie die Beziehung zu den Sinnbereichen der Kultur verliert und unfruchtbar wird. Er ist in Gefahr, die objektiven Maßstäbe für wahre oder falsche Anbetung Gottes zu verlieren und dem Subjektivismus zu verfallen (Kierkegaard) oder alles natürliche Denken und Erkennen, alle natürliche Ethik so abzuwerten und zu relativieren, daß nur noch das Wort Gottes als einziges Licht in der Finsternis der Welt brennt (Barth). Der Bereich des Politischen wird zu einem Bereich völliger Verworfenheit (159).

Auf der anderen Seite begehen die „christlichen Rationalisten" keine minderen Fehler. Nach N. haben sie folgenden Stammbaum: „von Origines über Thomas von Aquin, den christlichen Platonismus, den Humanismus und die Renaissance zum modernen liberalen Christentum" (153). Es ist bei ihnen u. a. unausweichlich, „daß sie einige der grundlegenden Widersprüche der tragischen Antinomien und die Tiefe der Geheimnisse am Rande des menschlichen Lebens und der Geschichte verdunkeln" (153).

N. führt also auch Thomas ohne weiteres als Rationalisten auf und spricht ihm zusammen mit den Liberalen das Urteil. Doch ist dies nur als Rahmenurteil gemeint. Er unterscheidet den Aquinaten im übrigen durchaus von anderen Rationalisten und kennt sehr verschiedene Stufen des Rationalismus. Was hat er nun im besonderen dem Doctor Angelicus vorzuwerfen? Seine rationalen Gottesbeweise — ja, aber vor allem die Übernahme des aristotelischen, bzw. stoischen Begriffs vom Naturgesetz. Dieses Naturgesetz ist eine Illusion. Sie entsteht, indem man historisch Zufälliges oder Zeitbedingtes mit einem ewigen Wesensgesetz gleichsetzt.

Hier kommen wir zum Kernproblem und Schlüssel der Niebuhrschen Ansichten. Einerseits leugnet er, daß es so etwas wie eine gleichbleibende menschliche Wesensstruktur geben könne, folglich gibt es auch kein stetiges Naturgesetz. Der Mensch ist nicht Natur — er ist Freiheit. Anderseits fürchtet sich der Vf. vor der existentialchristlichen Auflösung des Menschenbildes und schreibt dem Menschen doch eine bestimmte Struktur zu. U. E. ist nun diejenige Mitte, die N. konstruiert, nicht zu halten. Richtig und wahr ist, daß der Mensch nicht Natur sein kann in dem Sinne, daß er wie etwa das Tier in seiner Lebensbahn und seinem Tun durchgängig und eindeutig determiniert wäre. Aber er ist Natur im Sinn einer eindeutigen metaphysischen Grundstruktur, die freilich in ihrer Definition Raum für die Freiheit der Entscheidung lassen muß, einer Entscheidung, die indes stets im Rahmen der menschlichen Möglichkeit bleibt, die begrenzt ist, weil sie einem endlichen und geschaffenen Sein entspricht. Im Wesensbegriff des geschaffenen, geistbegabten Lebewesens ist alles enthalten: sowohl die Freiheit als auch ihre Grenzen. Die menschliche Freiheit steht

einer bestimmten Wesensbestimmung nicht entgegen, sondern fordert sie sogar: sie entspringt der Seinsvollkommenheit der menschlichen Natur. Und sie ist keine blinde Freiheit, sondern eine solche, die das geistige Erkennen zum Führer hat.

Das geistige, d. h. das vernunftgemäße Erkennen setzt ein Seinsfundament voraus, aus dem es entspringt, und ein Seinsfundament seines Erkenntnisgegenstandes. Und eben dieses Fundament scheint uns bei N. aufgelöst zu werden. Der Problematik im Bezug auf Wesen und Sein des Menschen gesellt sich ein gewisser erkenntnistheoretischer Skeptizismus bei im Satz von der Kraft der Ideologien (154; vgl. 13 ff.; 66 ff.). Eine Ideologie ist hier eine subjektive Färbung der Wirklichkeit. Sie entsteht dadurch, daß persönliche Belange oder Leidenschaften, Wirtschaftsinteressen, Machtwille und nicht der objektive Sachverhalt Denken und Weltbild bestimmen. Von hier wendet der Vf. gegen die Thomisten (und letztlich gegen den Katholizismus überhaupt) ein, daß sie glauben, der Verstand könne Gottes Dasein beweisen und ewige Prinzipien der Gerechtigkeit feststellen.

Die Unbestimmtheit des menschlichen Seins und die Kraft der Ideologien machen das Naturgesetz und eine rationale Ethik überhaupt fragwürdig. An die Stelle einer gefügten Menschennatur tritt bei N. die unbestimmte Freiheit und an Stelle des bestimmten, überzeitlich gültigen Gesetzes die Unbestimmtheit des Liebesgebotes. Der Vf. hat gewiß recht, die Geschichtlichkeit des Menschen zu betonen, aber er übersteigert sie. Und er hat gewiß recht, wenn er glaubt, daß der Antike und in vermindertem Maße auch dem Mittelalter diese Geschichtlichkeit nicht immer existentiell gegenwärtig war. Aber eine ganz andere Frage ist, ob sie, zum mindesten der heilige Thomas und seine Zeit, nicht über jene metaphysischen Prinzipien verfügten, in denen diese Geschichtlichkeit miterfaßt und berücksichtigt war.

Die Liebe als einzig adäquate Grundhaltung des Menschen gegenüber „den unbegrenzten Möglichkeiten historischer Ereignisse" ist ein mangelhafter Ausweg aus der Problematik, in die Niebuhrs Prinzipien hineinführen. Denn Liebe setzt den Ordo eines objektiven Wertkosmos voraus — wie vermöchte man sonst echte von falscher Liebe zu unterscheiden? Und die Wertordnung ihrerseits muß in der Seinsordnung und im Wesen des Menschen begründet werden. Es besteht Gefahr, daß N.s Liebe ins Leere stößt und sein Ersatz für den christlichen Rationalismus im Historismus endet. G. F. Klenk SJ

Poliakov, Leon-Wulf, Josef: Das Dritte Reich und die Juden. Dokumente und Aufsätze. (X u. 457 Seiten) Berlin 1955, Arani-Verlags-GmbH. Ln. DM 39,50.

Die Herausgeber beabsichtigen mit ihrer Studie, „nicht gerechtfertigtes Unbehagen zu zerstreuen, zur besseren Erkenntnis der Zusammenhänge und zu ihrer Bewußtwerdung beizutragen und eine sorgfältige Nachforschung anzuregen" (S. 2). Im gleichen Atemzug sprechen sie den Vorwurf aus, daß ihr gewähltes Thema: Das Dritte Reich und die Juden, in den nichtdeutschen Ländern eingehend behandelt wird, „während es im pedantischen Deutschland ... bisher keiner einzigen ernsthaften Untersuchung gewürdigt wurde" (S. 2). Dieser Vorwurf wurde vor zwei Jahren formuliert: er trifft heute nicht mehr in vollem Umfang zu, nicht zuletzt dank der hier vorliegenden einzigartigen Dokumentensammlung. An Hand der in solcher Fülle erstmalig veröffentlichten Dokumente wird sich der Leser entsetzt der Unmenschlichkeiten bewußt, deren ein Regime fähig war, das vorgab, Edelmenschen zu züchten.

Die Sammlung enthält fünf Kapitel: Raub und Plünderung, Ausrottung, Zeugenaussagen, Hitleriana, Solidarität und Hilfe. Die menschlich erschütterndsten Dokumente finden sich wohl im zweiten und dritten Kapitel. Tröstlich und den quälenden Eindruck etwas mindernd sind die berichteten Taten echter Menschlichkeit und christlicher Liebe, durch die aufrechte Menschen verschiedener Nationen und Konfessionen das Leid des jüdischen Volkes mitzutragen und zu mindern suchten. Der Wert des Werkes und seine Eindringlichkeit liegen im Verzicht der Herausgeber auf subjektive Berichterstattung und Stellungnahme. Von Wulf und Poliakov stammen lediglich die Einleitung, die kurzen Einführungen zu den verschiedenen Kapiteln, die Überschriften der einzelnen Dokumente und ein sachlicher Nachweis der Gesamtverluste des Judentums (Poliakov).

Der Sammlung vorangestellt ist die Ansprache, die Bundespräsident Heuss bei der Einweihung des Mahnmales in Bergen-Belsen hielt und in der er stellvertretend für Millionen Deutsche von sich gesteht, daß er bis zum Zusammenbruch 1945 das wahre Ausmaß der am jüdischen Volk verübten Greuel nicht ahnte. Gerade deshalb ist diesem Buch als Beitrag zu der immer noch nicht geleisteten „deutschen Gewissenserforschung" weite Verbreitung zu wünschen.

R. Iblacker SJ

Sokol, Hans: Salazar und sein neues Portugal, (314 Seiten) Graz-Wien-Köln 1957, Styria. Ln. DM 19,50.

„Das Portugal Salazars — eine gemäßigte Diktatur, ja, aber immerhin eine Diktatur". So urteilt der Durchschnittsbürger der westlichen Demokratien, und in diesem Urteil verbindet sich eine gewisse Anerken-

nung für Salazars Erfolge und sein Maßhalten mit einer grundsätzlichen Verurteilung seiner Regierungsform.

Wenn man diesem Staatsmanne, der in Europa im ganz wörtlichen Sinn einzig in seiner Art ist, gerecht werden will, muß man genau im Auge behalten, wie er zur Macht gekommen ist. Da gab es vorher keine Parteibewegung, die unter seinem Befehle die bestehende Demokratie ausgehöhlt und schließlich zerstört hätte, wie etwa unter Mussolini und Hitler. Da gab es auch keine „Machtergreifung" mit Trommeln und Fanfaren und keine Abschlachtung der Gegner. Salazar hat sich überhaupt nicht aufs politische Forum gedrängt. Er war akademischer Lehrer, Professor der Finanzwissenschaften an der Universität zu Coimbra und hat der portugiesischen Volksherrschaft, die am 5. Oktober 1910 ausgerufen worden war, nie etwas in den Weg gelegt. Diese Volksherrschaft ist vielmehr an sich selber zugrunde gegangen. Der Staat war bankrott, als ein Militäraufstand 1926 die Formaldemokratie abschaffte.

Die Generäle mußten bald erkennen, daß sie zur Neuorganisation des Staatswesens und vor allem der Volkswirtschaft nicht die nötigen Voraussetzungen besaßen. Deswegen wurde 1928 der zuständige Fachmann berufen: Professor Antonio Salazar. Er hat bis heute mehr von einem Hochschullehrer als einem die Massen aufwühlenden Politiker an sich. Zuerst war er nur Finanzminister, später wurde er Ministerpräsident. Immer herrschte um ihn die verhaltene Sachlichkeit eines Wissenschaftlers und akademischen Erziehers. Nur um des Volkes willen, besonders um des armen, mißbrauchten und irregeleiteten unteren Volkes willen verließ er, der „Arme und Sohn eines Armen", den Lehrstuhl und vertauschte ihn mit der politischen Tribüne. Und er hat binnen wenigen Jahren aus einem verrotteten Staat und einem verachteten Volk ein angesehenes Glied der Völkergemeinschaft gemacht. Und noch etwas: er hat sein Land aus dem zweiten Weltkrieg herausgehalten.

Salazar hat viel Macht in den Händen und ist doch niemals dem Machtrausch verfallen. Denn er blieb zeit seines Lebens zwei Gesetzen verpflichtet: der christlichen Ethik und der Norm einer reifen, abgeklärten europäischen Humanität.

Hans Sokol hat den Weg und das Wesen, das Werk und die Persönlichkeit des portugiesischen Staatsmannes mit feiner Beobachtungsgabe und sachlich fundiertem Wissen beschrieben. Sokol liebt auch Salazars Volk und Land und verneigt sich vor der Gestalt seines vornehmsten und markantesten Repräsentanten und wirbt um Liebe und Verständnis für die Seele, die Kultur und die Geschichte des alten Lusitaniens.

Freilich sollte ein Biograph Salazars auch die Schatten sehen. Er sieht sie wohl, aber sie verdichten sich ihm nicht zur festumrissenen Kritik. Salazar hat seinem Staatswesen eine korporative oder ständische Verfassung gegeben. Ist dieses Werk krisenfest? Sind die Portugiesen dafür hinreichend erzogen? Bietet es genug Ventile für berechtigte Einwände? Was geschähe, wenn ein weniger gewissenhafter Mann als Salazar später einmal diesen Staat in die Hände bekäme? Würden dann die Menschenrechte gewahrt bleiben? Eine autoritäre Staatsform setzt einen Staatslenker voraus, der sich einem höheren Gesetze verpflichtet weiß. Wo wird Salazar diesen Nachfolger finden?

Und noch etwas: Der portugiesische Staatsführer verhält sich zum neuen Nachkriegseuropa ziemlich zurückhaltend. Er lebt noch zu einem guten Stück im Zeitalter der Nationalstaaten und des altportugiesischen Kolonialreiches. Man muß hier fragen, ob für Gesamteuropa nicht eine neue Stunde geschlagen hat. Kann Europa es sich noch leisten, daß seine atlantischen Staaten nur unter starken Vorbehalten Europäer sind? Sokol hat zu diesen Fragen wenig gesagt, und das vermißt man in seinem Buch. Trotzdem wünschen wir, daß viele es lesen möchten: es dient dem Verständnis und der Achtung der Völker untereinander. G. F. Klenk SJ

Siegmund, Georg: Der Kampf um Gott. (262 S.) Berlin 1957, Morus Verlag. Ln. DM 13,80.

Wahrscheinlich für manche Leser neuartig und jedenfalls in sich wichtig ist bei diesem Buche der Umstand, daß die Frage „Für oder gegen Gott?" nicht erstlinig als Spiel mit Vernunft- und Gegenbeweisen begriffen wird, sondern als Entscheidung der ganzen menschlichen Person. Aus vielen Beispielen von Prometheus bis Hegel und Nietzsche usw. wird sichtbar, daß das Gefecht in der Arena logischer Turniere aus einer vorgängigen gesamtmenschlichen Haltung der einzelnen Kämpfer heraus bereits wesentlich entschieden ist.

Siegmunds Werk zeigt die Geschichte der Gottesverdrängung von ihren mythischen Urformen bis in die Neuzeit und bis zur Gegenwart auf. Die Aufklärung, die französischen Materialisten, die Französische Revolution — die Ausstrahlung dieser metaphysisch-religiös-moralischen Revolution auf deutsche Dichter und Denker wird sichtbar. Dann sind die Deutschen in der Entgottung der Welt auf eigenen Wegen weitergegangen: Kant, Goethe, Fichte, Hegel, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, der Existentialismus ... und schließlich verdichtet sich die ideologische Auseinandersetzung zur pechschwarzen Wolke einer po-

litischen Inkarnation des Gotteshasses im östlichen Heilsreiche des Bolschewismus.

Ein in seinem Thema und seiner Ausführung erregendes Buch, lesenswert, auch wenn man in Einzelheiten anderer Meinung ist, z. B. Kant in seiner Begründung und seiner Norm des Sittlichen positiver beurteilt sehen möchte. Auch Goethes Prometheus-Gedicht scheint uns religiös-philosophisch zu wichtig genommen zu sein. Ist es nicht zu einem guten Stück unverbindlich mythologisierende Poesie? Und Zeus kann nicht für einen transzendenten Gott stehen.

G. F. Klenk SJ

Lieber, Hans Joachim: Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung. (107 S.) Frankfurt 1957, Diesterweg. Kartoniert DM 4,40.

Die Broschüre gibt einen Überblick über das Werden der kommunistischen Weltanschauung bis zum XX. Parteitag im Februar 1956. In diese geschichtliche Darstellung ist aber auch ein Großteil der eigentlichen Theorie hineingenommen. Der Verfasser fühlt sich den größeren Darstellungen von Wetter und Bochenski verpflichtet, möchte aber einen weiteren Leserkreis ansprechen, als es diese ausgesprochenen Fachwerke vermögen. Seine unsystematische Darstellung ist berechtigt, weil sich ja auch die „Klassiker" des Marxismus-Leninismus jeweils an der laufenden Polemik entzündeten. Dadurch ist das Buch besonders geeignet, den Leser zum selbständigen Verständnis der kommunistischen Originalliteratur zu befähigen. Ein entsprechendes Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit erleichtert dieses Ziel. Da aber eine Widerlegung der kommunistischen Thesen bewußt ausgeklammert wird, bleiben systematische Darstellungen, welche die Falschheit der einzelnen kommunistischen Lehrsätze nachweisen, neben der Arbeit von Lieber dringend notwendig.

H. Falk SJ

Rigney, Harold W. SVD: Vier Jahre in roter Hölle. Ein Tatsachenbericht. (216 Seiten) Stuttgart 1956, Steyler Verlagsbuchhandlung. DM 6,80.

Der Rektor der katholischen Universität Peking wurde vier Jahre und zwei Monate wegen angeblicher Spionage in den chinesischen Gefängnissen gehalten. Die furchtbaren Grausamkeiten, die er erdulden mußte, die in ihrer ausgeklügelten Bosheit noch die russischen Greuel zu übersteigen scheinen und auch an die Konzentrationslager erinnern, werden von dem endlich befreiten Missionar wahrheitsgetreu berichtet. Gerade dadurch, daß er auch sein vorübergehendes Schwachwerden aufrichtig erzählt, wirkt sein Buch überzeugend. Es zeigt aber nicht nur die Boshaftigkeit kleiner Gefängnisaufseher, sondern auch die Hinterlist und Verschlagenheit der kommunistischen Staatsführung und den widernatürlichen Zustand, in dem ihre Gewaltherrschaft das Volk unterdrückt hält.

H. Becher SJ

Musik

Ney, Elly: Erinnerungen und Betrachtungen. (386 S.) Aschaffenburg 1957, Paul Pattloch. DM 14,80.

Die Pianistin Elly Ney, die ihren 75. Geburtstag begangen hat, nennt ihr Buch „Mein Leben aus der Musik". Es ist kein Zweifel: Mit dem Wort „aus" will sie ihre Betrachtungen unterschieden wissen von den Selbstbiographien mit Allerweltstiteln wie „Mein Leben *für* die Kunst" oder „Ein Leben *für* die Musik". Musikausübung ist ihr nicht schlechthin letztes Ziel, sondern Plattform für eine Mitteilung höherer Art an die Menschheit. Dieser Idee fühlt sie sich in so hohem Maße verpflichtet, daß alle Erzählungen ihres Werdeganges und die Begegnungen mit den großen Menschen ihrer Zeit von ihr weithin überstrahlt werden. Sie macht den eigentlichen Zauber des Buches aus. Letztlich ist dieses große, so gar nicht vom üblichen Künstlerehrgeiz her begreifbare Frauenleben irgendwie die Erfüllung der berühmten „Definition" Johann Sebastian Bachs: „. . . . und soll aller Music Finis und End Ursache anders nicht, als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüthes seyn, wo dieses nicht in Acht genommen wird, da ists keine eigentliche Music, sondern ein teuflisches Geplärr und Geleyer." „Nicht Dienst am Werke", jener Devise des l'art pour l'art leitet sie, sondern „Dienst am Menschen" über das Sprachrohr des Kunstwerkes, insbesondere des Werkes Beethovens. Trotzdem erhalten wir auch ein Bild von der Art und Weise, wie eine nun ausklingende Zeit es verstand, mit der Kunst, insonderheit der Musik umzugehen. Es ist die Zeit der großen Persönlichkeiten, die noch nicht angekränkelt ist vom Geschäft der Manager und deren säkularisiertem Ziel eines völligen, dem eigentlichen Menschentum immer mehr entgleitenden Perfektionismus. Wenn es erlaubt ist, es so nüchtern zu sagen: Elly Ney hat ein waches Gefühl dafür, daß Musik einer soziologischen Gesamtstruktur angehört. Die praktische Folgerung geschieht bei ihr nicht aus einem „Amt", wie es etwa der Kirchenmusiker auch heute noch innehat, sondern einzig aus der Kraft des Personseins. Daß dieses möglich ist und wie es möglich wurde, darüber berichtet die Künstlerin in einer Weise, die den Musiker und den musikinteressierten Laien in gleicher Weise angeht.

J. Hasting

Das Fischer Lexikon. Musik. Hrsg. Rudolf Stephan. Frankfurt 1957, Fischer Bücherei. DM 3,30.

In diesem kleinen Handbuch ist auf engstem Raum Erstaunliches gelungen. Jeder der Artikel vermittelt ein klares Bild des behandelten musikalischen Gegenstandes. Wir erfahren über den „Kontrapunkt" ebenso Wesentliches wie über die „Zwölftontechnik" und den „Jazz". Das Kapitel „Tanzmusik" führt uns deren Rhythmen von der Allemande über Mazurka, Polonaise und Jitterbug bis zu Rumba und Samba vor. Weitere Wege für ein gewünschtes eingehenderes Studium werden in einer beigefügten „Bibliographie" gewiesen. Sie ist sowohl für den musikalischen Laien als auch für den Fachmusiker gleichermaßen wertvoll. Die Musikgeschichte als eigene Disziplin tritt stark zurück. Wir werden vergebens nach Kapiteln wie etwa: „Romantische Musik", „Moderne Musik" suchen. Dafür verfolgen wir aber die einzelnen Erscheinungsformen durch die Jahrhunderte. Dieses Verfahren führt uns geschichtliche Entwicklung vielschichtig vor, und das kommt dem historischen Bewußtsein nur zugute. In diesem Sinne vergleiche man ein so ausgezeichnetes Kapitel wie das über die „Motette" mit dem Kapitel „Messe". Gelegentlich darf widersprochen werden: das protestantische Kirchenlied (Kapitel „Choral") ist nicht im gleichen Maß unbegleiteter Kultgesang wie die Gregorianik. Bei dieser ist das Fehlen der Harmonik ursprünglich und stileigentümlich. Beim protestantischen Kirchenlied nicht. Ob die Melodik des „Jazz" in ihren Spielfiguren und Akkordbrechungen „ohne musikalische Notwendigkeit" ist, bleibe dahingestellt. Vielleicht ist gerade das Absichtslose dieser Figuren wie bei aller musikalischen Improvisation eine Notwendigkeit ersten Ranges.

Der Fischer-Bücherei sei für dieses Lexikon gedankt. Es bietet weitaus mehr, als auf so begrenztem Raum vermutet wird.

J. Hasting

Komponisten über Musik. Hrsg. Sam Morgenstern. (480 S.) München 1957, Albert Langen-Georg Müller. Ln. DM 24,80.

Der Herausgeber hat Aussagen schöpferischer Musiker aus Vergangenheit und Gegenwart (Palestrina bis Egk) zusammengestellt. Sie sind chronologisch geordnet. Innerhalb der verschiedenen Äußerungen eines Komponisten wiederum ist eine Anordnung getroffen, die es erleichtert, etwa die Einstellung der Komponisten aus verschiedenen Epochen zum gleichen Thema (z. B. Wort — Musik) schnell aufzufinden und zu vergleichen.

Methodischen Darstellungen aus früheren Zeiten (Byrd, Frescobaldi, Mattheson u. a.) stehen in überwiegender Zahl Zitate aus Briefen und Zeitschriften gegenüber. Die Musiker der Romantik (Berlioz, Schumann, Weber u. a.) standen ja mitten im geistigen Leben ihrer Zeit und führten eine sehr spitze Feder. Daß aus der Gegenwart die grundsätzlichen Äußerungen Schönbergs, Bartoks, Strawinskys und Hindemiths, um nur einige zu nennen, nicht fehlen, ist selbstverständlich. Aufschlußreich und willkommen für den europäischen Musikfreund sind die Beiträge amerikanischer Musiker.

Also ein verhältnismäßig müheloser Blick in die Werkstatt? Ja — und nein! Wer das Buch durchblättert, wird manche Anregungen empfangen, Überraschungen erleben, aus Konzert oder Oper heimkehrend auch ergänzende Aufklärungen finden. Das Gefährliche solcher Bücher aber liegt darin, daß sie eben zum Durchblättern verleiten. Dabei wird dem Leser vielleicht nicht immer bewußt, daß er sich ja nur Teilen eines Gedankenprozesses gegenübersieht, über dessen Ursprung, Verlauf und Ende er im unklaren bleibt. Nun kann und soll man nicht alles wissen wollen, aber was man weiß, sollte man möglichst genau wissen, und so erscheint mir das sehr gute Quellenverzeichnis am Ende des Buches — ein versöhnender Ausklang.

Die Gegenwart neigt zur Entschleierung, zum schnellen Blick in die Werkstatt. Aber es liegt eine tiefe Gerechtigkeit darin, daß jeder schöpferische Vorgang in all seinem mühevoll-schmerzlichen Auf und Ab gerade dem schnellen Blick verborgen bleibt. So sprechen die Komponisten über Musik, setzen sich mit Arbeitsvorgängen auseinander, nehmen Stellung zu Problemen ihrer Zeit — die geheimnisvolle Kraft aber, die Musik entstehen läßt, wirkt jenseits aller menschlichen Worte. Das ist der tröstliche Gedanke, mit dem man das Buch nach einem Anflug von Besorgnis aus der Hand legt.

W. Götze

Literatur

Schirmbeck, Heinrich: Ärgert dich dein rechtes Auge. Aus den Bekenntnissen des Thomas Grey. (591 S.) Darmstadt 1957, Schneekluth. DM 19,80.

Jünger, Ernst: Gläserne Bienen. (180 S.) Stuttgart 1957, Ernst Klett. DM 7,80.

Das Buch Schirmbecks wird wahrscheinlich nicht viele Leser finden, weil es sich zumeist auf den Hochebenen der modernen Mathematik und Physik bewegt und mit den Begriffen dieser Wissenschaften umgeht, wie andere Dichter mit den einfachen Erscheinungen der Natur. Der Roman ist auch insofern keine angenehme Lektüre, als er bis zuletzt im Zwielichtigen verharrt. Jedoch scheint er eine Lösung in einer noch dunklen Zukunft zu erwarten und schließt

dabei sogar eine Harmonie des Menschen und der Welt in Gott und Christus nicht aus. Das Buch gibt sich als eine Analyse und Diagnose der heutigen Menschen, die im Besitz der Macht sind, der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, politischen und künstlerischen Macht. Es enthüllt die sittliche Verworfenheit und das Genußleben, den Stolz der Naturwissenschaften, die nicht nur die Natur, sondern auch den Menschen völlig beherrschen wollen, die Skrupellosigkeit der totalen Politiker, die die Wissenschaft und deren Ergebnisse in ihren Dienst stellen, und zwar in den Dienst der sogenannten freien Welt, die sich dem östlichen Bolschewismus entgegenstemmt, und schließlich die Exzentrik der Kunst. Sie alle stehen im Kampf mit dem wahren Leben, das sich an den Dingen der Welt erfreut, sie genießt, aber auch der Askese einen Platz beläßt, dem Leben, das die Welt nicht zwischen Subjekt und Objekt teilt, sondern eine Versöhnung sucht und eine Vereinigung der intellektuellen Fähigkeiten und der sittlichen Kraft anstrebt, das die Idee der Schönheit in sich trägt, das auch die Schlichtheit des einfachen Daseins einschließt. Die phantastischen Begebenheiten, bei denen viele Personen auftreten und manche gesellschaftliche Kreise und Örtlichkeiten dargestellt scheinen, erwecken oft den Eindruck, als handle es sich um einen Schlüsselroman. Ernst Jünger z. B. tritt auf als Capitaine Moras, der Hauptteil des Romans spielt in Sybaris = Paris. Aber dennoch ist alles der Wirklichkeit Entnommene nur Anstoß für die Phantasie des Verfassers. Schirmbeck handhabt die Sprache mit einer Virtuosität, die hinreißt. Das Essayistische nimmt einen breiten Raum ein. Das ist nicht gegen die Gesetze der Dichtung. Schon Vergil, Lukrez usw. kann man gewissermaßen als Rechtfertigung anführen. Aber was hier Bedenken auslöst, ist der Schwall der Worte. Kunst ist wesentlich auch Bändigung des Stoffes. Schirmbeck enttäuscht durch das Unmäßige und Uferlose. Deshalb erreicht er nicht die letzte gehaltliche Klarheit.

Im Gegensatz zu den Schwellformen des Schirmbeckschen Romans gewährt die knappe und schöne Prosa Jüngers schon in sich einen ästhetischen Genuß. Doch wird man zuweilen bei ihm durch das Allzugeprägte und fast Gefallsüchtige seiner Sprache aus dem Bann gerissen. Das neue Buch gehört zu den beiden Großerzählungen „Auf den Marmorklippen" und „Heliopolis". Während er in diesen beiden Werken in der Fülle seiner Jugend auftrat, als emsiger Botaniker und schmucker Offizier, erscheint der Erzähler hier als der in Not geratene, entlassene alte Rittmeister Richard. Die Zeit ist fortgeschritten. Man braucht keine „leichten Reiter" mehr, und selbst die Tanks und Panzer sind überholt. Die Technik enthüllt sich immer mehr als Zerstörerin alles Menschlichen. Ihre Erfindungen erleichtern das Leben im Sinn des Bequemen, Spielerischen, Überraschenden; aber das Spielerische der Maschine kann sofort auch in das Zerstörerische umschlagen. Ja schon das Spielerische entweiht das Leben, indem es ihm die eigentliche Fruchtbarkeit und die Würde nimmt. Die gläsernen Bienen des Maschinen-, Puppen- und Roboterfürsten, des Zauberers Zapparoni, saugen jede Blüte bis zum Rest aus, bestäuben aber nicht. Die Erzählung, fast in gleichem Umfang voll Erinnerungen an die Jugend wie Bericht von den Erlebnissen bei der Bemühung um eine neue Stellung, die ihn und seine Frau ernährt, ist der Versuch einer Lagebestimmung der Gegenwart. Sie ist wesentlich negativ gehalten. Jünger weiß natürlich, daß eine gute alte Zeit nicht wiederkehrt. Aber er glaubt an das Überzeitliche der echten Menschenwerte, gegen die das technische Zeitalter einen Generalangriff unternimmt. Die Lage der sogenannten „freien" Welt ist im wesentlichen nicht unterschieden von der Zwangsform des Ostens. Das Einzige, was von dem Zug der Zeit noch nicht berührt wurde, ist das menschliche Verhältnis des Rittmeisters zu seiner Frau. In ihr ist das Menschliche noch unangefochten. Wenn wir die neue Erzählung im Zusammenhang mit dem früheren Werk Jüngers sehen, zeigt sich, daß er auf derselben Ebene stehen geblieben ist. Wir möchten nicht vielen Kritikern beistimmen, die eine Ermüdung des Verfassers feststellen. Sich selbst und unsere Gegenwart sieht er noch klarer als früher und beschreibt noch genauer ihre Wesenszüge, doch wird man sagen müssen, daß er sich bei der Beschreibung der technischen Errungenschaften, die seine Phantasie erfindet und die alle Symbolwert haben, etwas verliert. Größer aber ist doch wohl die Enttäuschung, Jünger noch auf derselben Ebene seiner früheren Werke zu finden. Es fehlen Bereiche des menschlichen Lebens, die noch nicht angesprochen wurden. Selbst die Kräfte, die das Miteinander von Mann und Frau entbindet, sind nur dunkel angedeutet. Wir können nicht glauben, daß bei Jünger die höheren Bereiche und die ihr zugeordneten Erkenntnisse ausfallen oder daß er sie leugnete. Eine qualitative Erhöhung seines schriftstellerischen Werkes scheint nur dann möglich, wenn er die Scheu überwindet, die ihn wohl daran hindert, die höhere Welt darzustellen, deren Erniedrigung und Befleckung durch Anleihen bei den Technokraten er so genau kennzeichnet (vgl. S. 87). Ohne einen solchen Schritt bleibt er bei der quantativen Vermehrung seiner Veröffentlichungen.

H. Becher SJ

„Schläft ein Lied in allen Dingen . . .“

Eine Studie zur deutschen Romantik

MICHAEL SCHERER

Der Beginn der Romantik steht in einem inneren Zusammenhang mit dem Deutschen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels und deren Aufbruch in die absolute Subjektivität des transzendentalen Ichs. Zunächst kehren die Gedanken des Idealismus in essayistisch-fragmentarischer Form bei dem führenden Theoretiker der ersten romantischen Gruppe in Jena wieder, bei Friedrich Schlegel. Er war es, der in programmatischer Weise nicht nur die Französische Revolution und Goethes Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, sondern auch Fichtes Wissenschaftslehre als „die größten Tendenzen des Zeitalters“ verkündete. Die in dieser Lehre niedergelegte Forderung einer höchsten und umfassenden Bewußtheit führt zunächst zur Kritik, die dann auch in der ersten romantischen Zeitschrift, dem „Athenäum“, einen breiten Raum einnimmt. Aber auch das künstlerische Schaffen ist ohne letzte Bewußtheit nicht möglich. Nach Friedrich Schlegel muß in jedem guten Gedicht „alles Absicht und alles Instinkt“ sein. Wie das Instinkthaft-Unbewußte im künstlerischen Prozeß immer wieder von der Bewußtheit her angespiegelt und dadurch aufgehoben wird, diese Verbindung von Instinkt und Absicht, das ist das Wesen der romantischen Ironie, für Novalis nichts anderes als „wahrhafte Gegenwart des Geistes“. Aus diesem Ansatz ergeben sich alle andern Forderungen Friedrich Schlegels, nämlich daß Poesie und Philosophie vereinigt werden sollen und schließlich eine „progressive Universalpoesie“ alles umfassen soll „vom größten wieder mehrere Systeme in sich enthaltenden System der Kunst bis zu dem Seufzer, dem Kuß, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosen Gesang“.

Nur *ein* Dichter hat das unendliche Programm einer „Transzendentalpoesie“ in sein Schaffen aufgenommen: Novalis. Auf der Suche nach dem absoluten Ich einer solchen Poesie schlägt er den gleichen Weg ein wie Fichte. Für diesen gehört zur „Wissenschaftslehre“ nichts weiter, „als daß man sich auf sich selbst besinne, und einen festen Blick in sein Inneres wende“. Bei Novalis heißt das:

> Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. —
> Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns,
> oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten,
> die Vergangenheit und Zukunft.

Symbol dessen, der den Weg nach innen beschreitet, wird der Bergmann, der „Herr der Erde", dem in der Nacht der Klüfte „ein ew'ges Licht" erstrahlt. Die Absage an das Lichtreich der Tagwelt findet ihren Ausdruck in den ersten „Hymnen an die Nacht"; in der dritten Hymne reißt „des Lichtes Fessel", der Weg nach innen ist frei und führt in einer unmittelbaren Bewegung zum letzten Ziel, von dem das berühmte Distichon spricht:

Einem gelang es, — er hob den Schleier der Göttin zu Sais —
Aber was sah er? — er sah — Wunder des Wunders, sich selbst.

In der dritten „Hymne an die Nacht" heißt es: „. . . über der Gegend schwebte mein entbundner, neugeborner Geist"; in einem berühmten Fragment wird das gleiche Ziel in philosophischer Diktion genannt:

Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein.

Das Ziel des Innenwegs ist das Wunder des Wunders, das transzendentale Selbst, das Ich des Ichs, das ewige Licht, das aus der Nacht der Innenwelt erstrahlt. Hier ist der Punkt, wo Novalis, durch den Tod seiner Braut erschüttert, durch Gedankengänge bei Spinoza, Böhme, Herder, Schleiermacher bestärkt, weit über Fichte hinausgeht. Das Ich des Ichs ist für ihn nicht der denkende und wollende Mittelpunkt des Seins, sondern, wie Adam Müller einmal von Novalis selbst sagt, der Brennpunkt, in dem „alle jene tausendfarbigen Erscheinungen der Wissenschaft und Kunst mit ihren unendlichen Reflexen" zusammenstrahlen. So ist es zu verstehen, daß Novalis in einem seiner Fragmente hofft, daß „es Menschen gibt und geben wird, die weit besser fichtisieren als Fichte". „Es können — so fährt er fort — wunderbare Kunstwerke hier entstehen, wenn man das Fichtisieren erst artistisch zu treiben beginnt." Es handelt sich vor allem um Kunstwerke der Poesie, denn die Poesie ist, wie Klingsor im Roman „Heinrich von Ofterdingen" sagt, „die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes". Als eigentliche Tätigkeit des transzendentalen Ichs verfügt sie über unbegrenzte Ausdrucksmöglichkeiten; sie kann vor allem die Bilder der Sinnenwelt willkürlich gebrauchen, eine Kunst, die Novalis als magisch bezeichnet, weswegen er auch von seiner Weltanschauung als magischem Idealismus spricht. In Novalis' Dichtung äußert sich diese magische Kunst in den unendlichen Möglichkeiten des Traumes und des Märchens, das Novalis in einem seiner Fragmente als den „Kanon der Poesie" betrachtet, in dem grenzenlosen Entwurf des Romans „Heinrich von Ofterdingen", in der Wiedergeburt des von den Fesseln des Lichts befreiten Ichs in den „Hymnen an die Nacht", für das der Grabhügel der Geliebten zur Staubwolke wird, Jahrtausende abwärts ziehen wie Ungewitter und schließlich das Schicksal der ganzen Menschheit in Vergangenheit und Zukunft offenbar wird. Was hier in der Dichtung gelingt, scheint dem empirischen Ich nur der Tod zu gewähren — darum die Todessehnsucht des sehr bald vom Tod gezeichneten Dichters.

So ist gerade im Werk des Freiherrn von Hardenberg die geistige Situation der beginnenden Romantik unerhörte dichterische Gestalt geworden.

Ganz anders spiegelt sich diese Situation im Werk des Freundes Ludwig Tieck. Als Tieck im Dienst des Aufklärers Nicolai zu schreiben beginnt, bedrängt ihn bereits ein radikaler Zweifel an dem vernünftigen Weltbild der Spätaufklärung. Dieser Zweifel steigert sich bis zur vollendeten Skepsis. Die Transzendentalphilosophie wird nicht wie ursprünglich bei Novalis als letzte Überhöhung der Bewußtseinshaltung erfahren, sondern als ihre chaotische Selbstauflösung. Umfassender Ausdruck dieser Erfahrung ist bei Tieck der Roman „William Lovell" (1795). Die Krise des Romanhelden beginnt in dem Augenblick, als sich seine Skepsis gegenüber objektiven Werten durch die „Kritik der reinen Vernunft" bestätigt findet. Nun fallen Worte wie: „Die Wesen sind, weil wir sie dachten", „Die Tugend ist nur, weil ich sie gedacht", „Wir können nicht die wahre Gestalt der Dinge erkennen".

Diese Krise der Erkenntnis wiederholt sich nun mehrmals in diesen entscheidenden Jahren. Im gleichen Jahr 1795, in dem Tieck seinen Roman abschließt, ringt Hölderlin in Jena um den Zugang zu Fichtes Philosophie. Aber noch im gleichen Jahr kehrt er in seine Heimat zurück, nicht nur ein Opfer seiner finanziellen Lage, sondern auch seiner Natur, die sich im tiefsten nach Wesenheiten sehnt, die nicht vom Ich abhängig sind. In Gedichten wie „An die Natur", „Da ich ein Knabe war" und in der ersten Fassung des Gedichtes an "Diotima" gedenkt er dieser Wesenheiten, die ihm in der Kindheit nahe waren; dann aber verlieren sie sich aus seinem Leben; was dem Bewußtsein vorschwebt, ist nur Traum und Schatten, etwa in der letzten Strophe des Gedichtes „An die Natur":

Ewig muß die liebste Liebe darben,
Was wir lieben, ist ein Schatten nur,
Da der Jugend goldne Träume starben,
Starb für mich die freundliche Natur;
Das erfuhrst du nicht in frohen Tagen,
Daß so ferne dir die Heimat liegt,
Armes Herz, du wirst sie nie erfragen,
Wenn dir nicht ein Traum von ihr genügt.

Als das Jahr 1795 zu Ende geht, löst sich diese Krise in überraschender Weise: der Glaube an Wesenheiten jenseits des eigenen Ichs bestätigt sich in der Begegnung mit Susette Gontard — Hölderlins Diotima.

Während nun Hölderlins Weg zu den realen Mächten von Natur, Vaterland und Gott führt, ersteht in dem Jahr 1795 neben „William Lovell" und Hölderlin noch ein dritter Zeuge für jene tiefe geistige Krise, die die in der Philosophie bis zu ihrer letzten Konsequenz gesteigerte Bewußtseinshaltung heraufführt: die Gestalt Leibgebers in Jean Pauls Roman „Siebenkäs". Er ist die erste ausgeprägte Gestalt in der deutschen Dichtung, die die These eines absoluten Bewußtseins in einem empirischen Dasein verwirklichen will. In höchster Ironie wird ihm das ganze Dasein zum Welttheater, ja sein eigenes empirisches Ich zu einer Scheinform, die er schließlich an seinen Freund Siebenkäs abtritt. Dieser täuscht nämlich auf Leibgebers Rat seinen

eigenen Tod vor, um sich von seiner Frau trennen zu können, und lebt nach seiner Scheinbeerdigung als Leibgeber weiter, während der ehemalige Leibgeber, der sich so in seinem Bewußtsein über sein eigenes Ich erhoben, es gesetzt und abgesetzt hat, in die Welt hinausirrt.

So äußert sich die geistige Lage, aus der heraus die Bewußtseinsphilosophie mit Fichtes „Wissenschaftslehre" zu ihrer äußersten Position vordrang, im Bereich der Dichtung vor allem als Bewußtseinskrise, weil das Auseinanderfallen von empirischem und transzendentalem Ich das bisherige Verhältnis des Menschen zu den Dingen und Ideen radikal in Frage stellt. Dazu kommt, daß die Versuche, diese Spaltung zu überwinden, die Krise nur noch verschärfen, vor allem wenn sich das transzendentale Ich im hiesigen Dasein verwirklichen soll, ganz im Sinne des Wortes von Jean Paul: „Wer Fichte und Schelling so oft aus Spaß gelesen hat, der macht endlich Ernst genug daraus". Zu welcher Groteske das führen kann, zeigt eine Jean Paulsche Gestalt, die in den Jahren zwischen Kants „Kritik der reinen Vernunft" und Fichtes „Wissenschaftslehre" in der Welt der Dichtung aufgetaucht ist, nämlich das Schulmeisterlein Maria Wuz in Auental. Dieser liebenswerte Mensch kauft nur ein einziges Buch, nämlich den Katalog der Buchmesse, schaut sich die Titel an und schafft sich nun eine eigene Bibliothek, indem er zu den Titeln von Neuerscheinungen, wie „Die Räuber" oder „Kritik der reinen Vernunft", selbst die Bücher schreibt und sie für die Originale hält. So zerrt er wie eine Spinne alles aus sich und hüllt sich darin ein, als sei es die einzige geistige Welt, die es gibt — ein kompletter Narr, aber ein glücklicher Mensch, weil er nie aus dem Traum seines Ichs erwacht.

Viel verhängnisvoller ist es, wenn die Freiheit des transzendentalen Ichs auf das ethische Handeln eines empirischen Ichs übertragen wird, statt daß sich dieses zur Welt des kategorischen Imperativs erhebt. Diesen Schritt macht Tiecks Romanheld William Lovell. Aus Kants Philosophie ergibt sich für ihn folgendes:

> So beherrscht mein äußerer Sinn die physische, mein innerer Sinn die moralische Welt. Alles unterwirft sich meiner Willkür, jede Erscheinung, jede Handlung kann ich nennen, wie es mir gefällt; die lebendige und leblose Welt hängt an den Ketten, die mein Geist regiert, mein ganzes Leben ist nur ein Traum, dessen mancherlei Gestalten sich nach meinem Willen formen. Ich selbst bin das einzige Gesetz in der ganzen Natur, diesem Gesetz gehorcht alles.

Aus dieser Haltung heraus wird William Lovell zum Verbrecher, der vor allem das Vertrauen anderer Menschen, die noch an objektive Werte glauben, schmählich täuscht und mißbraucht, nur noch übertroffen von Jean Pauls skrupelloser Verführergestalt des Roquairol, der sich ebenfalls aus einer absoluten Bewußtseinshaltung die Maximen seines Handelns ableitet.

Es gibt noch eine dritte Spielart jenes romantischen Typus, der das Absolute verwirklichen will, ohne sich über sein empirisches Dasein erheben zu können. Das ist der Künstler, dessen transzendentales Streben sich in einem

Übermaß an Phantasie äußert, ohne daß er wie Novalis fähig ist, sich auf „magischem“ Wege die dieser Phantasie entsprechende objektive Welt zu schaffen. Der Dichter, an dessen Namen sich der eigentliche Auftakt der Romantik knüpft, Wackenroder, hat in seinem unglücklichen Kapellmeister Berglinger („Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ 1797) jene Gestalt geschaffen, dessen ganzes Leben „der Kampf zwischen seinem ätherischen Enthusiasmus und dem niedrigen Elend dieser Erde“ war, bis er schließlich zusammenbrach. In Ludwig Tiecks Künstlergestalt Franz Sternbald wiederholt sich noch einmal der gleiche Konflikt zwischen unendlichem Wollen und begrenztem Können, aber er ist wesentlich dadurch gemildert, daß der Held die Poesie, die darzustellen ihm nicht gelingt, in seinem romantischen Wanderleben traumhaft verwirklicht.

Die Bewußtseinskrise in der Dichtung setzte damit ein, daß die Welt der Dinge und Werte nicht als Erscheinung, wie Kant es lehrte, sondern als Schein empfunden wurde; sie verschärfte sich, als sich das empirische Ich in einer solchen Welt absolute Möglichkeiten anmaßte, zu einer Haltung, die sich je nach den individuellen Gegebenheiten im Narren, im Verbrecher und im scheiternden Künstler differenzierte; sie führte schließlich in dem Augenblick zur Katastrophe, als sich das scheinbar absolute Ich auch noch dieses letzten Wahnes bewußt wird. Dem Schulmeister Wuz erspart der Dichter diese letzte Erkenntnis; dem Narren wird auch noch das Sterben „so sanft und meerstille“, wie sein ganzes Leben gewesen war. Aber für William Lovell und Leibgeber endet die Höllenfahrt des Bewußtseins erst am Rande des Nichts, das nun im Niemandsland zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit sein Medusenhaupt reckt. Während Lovell sich als einziges Gesetz in der ganzen Natur wähnte, muß er am Schluß erkennen, daß er nur Marionette war. In einer rührselig-kitschigen Weise versucht er das erbärmliche Nichts seiner Existenz zu verschleiern, bis ihn die Kugel des Rächers trifft und damit doch noch das Walten einer ewigen Gerechtigkeit ahnen läßt. Ganz im Gegensatz dazu stellt sich Jean Pauls Leibgeber der letzten Katastrophe. Er hat — wie erwähnt — seinen Namen an Siebenkäs, der ihm sehr ähnlich sieht, abgetreten und ist in die Welt hinausgeirrt. Unter dem Namen Schoppe taucht er in Jean Pauls größtem Roman „Titan“ wieder auf und begegnet unerwartet seinem alten Freund Siebenkäs, alias Leibgeber:

> Schoppe schauete sich endlich um. Der schreitende Abguß seiner Gestalt bewegte sich her . . .
>
> „Mein Schoppe“, rief sie, „ich suche dich, kennst du mich nicht?“
>
> „Lange genug! Du bist der alte Ich — nur her mit deinem Gesicht an meins und mache das dumme Sein kalt“, rief Schoppe mit letzter Manns-Kraft. — „Ich bin Siebenkäs“, sagte das Ebenbild zärtlich und trat ganz nahe. — „Ich auch, Ich gleich Ich“, sagte er noch leise, aber dann brach der überwältigte Mensch zusammen, und dieser reinigende Sturm wurde ein seufzendes, stilles Lüftchen. Mit weiß werdendem Gesicht, krampfhaft sich selber die starren Augen zuziehend, stürzte er

> um, die spielenden Finger schienen den Hund noch anzulocken, und die Lippen wollten sich zu einem Spottwort spitzen, das sie nicht sagten ...

Als ihn nun Siebenkäs an die alte Zeit erinnert, heißt es bei Jean Paul weiter:

> Der Mund fing ein kleines Lächeln an, von Lust und Tod zugleich gezogen — die breite Brust stieg noch einmal voll auf zu einem frohen Seufzer — es war der letzte des Lebens, und lächelnd blieb der Verstorbne auf der Erde zurück.

Ein furchtbarer Abgrund tut sich auf, wo dem Menschen, der alles auf sein Ich gesetzt hat, „der Ich" als eine von ihm unabhängige Wirklichkeit gegenübertritt. Aber so nahe hier Jean Paul an den äußersten Rand des Nichts gerät, das Lächeln auf dem Antlitz des toten Schoppe kündet von der letzten Heimkehr zum Sein. Denn — so fährt der Dichter des „Titan" weiter:

> etwas Höheres als das Leben suchtest du hinter dem Leben, nicht dein Ich, keinen Sterblichen, nicht einen Unsterblichen, sondern den Ewigen, den All-Ersten, den Gott. — Das hiesige Scheinen war dir so gleichgültig, das böse wie das gute. Nun ruhst du im rechten Sein, der Tod hat vom dunkeln Herzen die ganze schwüle Lebens-Wolke weggezogen, und das ewige Licht steht unbedeckt, das du so lange suchtest; und du, sein Strahl, wohnst wieder im Feuer.

Nur an einer einzigen Stelle in jenem Niemandsland der Romantik zwischen Bewußtsein, das sich selbst aufheben will, und Wirklichkeit, die noch im Dunkel liegt, regt sich das Nichts, und selbst das ist eher als echte Erfahrung ein faszinierendes Spiel, nämlich in der Dichtung „Nachtwachen", die unter dem immer noch nicht völlig geklärten Pseudonym „Bonaventura" im Jahre 1804 erschien. In diesen Phantasiestücken eines wahnsinnigen Nachtwächters hat die Gleichung von Sein und Bewußtsein zur völligen Scheinhaftigkeit alles Seins geführt, das sich in den Formen von Traum, Theater, Maske, Puppe und Echo dem Menschen vorspiegelt. Zweimal fällt dieser Schein und enthüllt das reine Nichts — das eine Mal vorübergehend, als der Nachtwächter in der letzten Silvesternacht des 18. Jahrhunderts statt der Zeit die Ewigkeit ausruft und sich mit dem Ende von Raum und Zeit für die entsetzten Menschen auch ihr deus philosophorum in ein Nichts auflöst, das andere Mal am Schluß der ganzen Dichtung, als der Nachtwächter vor dem offenen Sarg seines Vaters steht:

> Bei der Berührung zerfällt alles in Asche, und nur auf dem Boden liegt noch eine Handvoll Staub, und ein paar genährte Würmer schleichen sich heimlich weg, wie moralische Leichenredner, die sich beim Trauermahle übernommen haben. Ich streue diese Handvoll väterlichen Staub in die Lüfte, und es bleibt — Nichts!

So endet zur gleichen Zeit, da sich in Novalis das Selbstbewußtsein zur unendlich schöpferischen Phantasie des magischen Idealismus steigert, an anderen Stellen die romantische Bewußtseinskrise am Rande des Nichts. Aber wo der Mensch an dieser seiner äußersten Grenze steht, wird er bereit

für die Erfahrung Gottes und der Dinge. In der Geistesgeschichte der Neuzeit spüren wir diese neue Wirklichkeit schon bei Johann Gottfried Herder. Bereits seine Betonung des Individuellen in Mensch und Volk hatte das in der Geschichte sich entfaltende Leben auf irrationale Größen bezogen. Angesichts der Bewußtseinsphilosophie sieht sich Herder gezwungen, seinen Seinsbegriff abzugrenzen. So schreibt er 1799 in seiner „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft":

> Sein ist der Grund aller Erkenntnis. Wo nichts ist, erkennet nichts und wird nichts erkannt; darüber kann nicht philosophiert werden . . .
> Sein ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks, der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in ihr, er betreffe Sache oder Beschaffenheit, Zeit und Ort, Tun oder Leiden kann gedacht werden, ohne daß ihm ein Sein, das man zeigt oder voraussetzt, zum Grunde liege. Das Sein knüpft jedes Urteil des Verstandes; keine Regel der Vernunft kann ohne ein Sein gedacht werden. Erscheinung (!) führt auf Täuschung; die Worte Dasein, Gegenstand, Wahr, Wissen, Wesen u. f. bezeichnen ein Daseiendes, Gewisses, Festes.
> Dieses Sein (Ichts, Etwas) offenbart sich durch Kraft; sonst wäre es Nichts . . .

Das überwältigende Grunderlebnis dieser Wirklichkeit kennzeichnet eine weitere Gruppe von Dichtern und dichterischen Entwicklungsstufen, die ganz der romantischen Epoche angehören. Für Wilhelm Heinrich Wackenroder, der 1797 mit seinen „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" fast gleichzeitig mit Friedrich Schlegel und doch wieder ganz anders die Romantik programmatisch eröffnete, äußert sich diese Wirklichkeit in zwei wunderbaren Sprachen: in der Natur und in der Kunst. Die Natur liegt jenseits unseres Verstehens: „Wir wissen nicht — heißt es in den „Herzensergießungen" — was ein Baum ist; nicht, was eine Wiese, nicht, was ein Felsen ist"; doch verbindet uns mit der Natur eine „wunderbare Sympathie". Auch die Kunst ist nicht ein Werk des menschlichen Bewußtseins und ihrer höchsten Form: der Phantasie, sondern das Werk einer „unbegreiflichen Schöpfungskraft", die sich von der Phantasie ebenso unterscheidet wie das Sein vom Bewußtsein. Es war gerade des Kapellmeisters Tragik, daß er Phantasie in reichem Maße, aber nicht diese Schöpfungskraft besaß. Darum steht am Schluß dieser Erzählung jene sich selbst beantwortende Frage:

> Ja, ist diese unbegreifliche Schöpfungskraft nicht etwa überhaupt ganz etwas anderes, und — wie mir jetzt erscheint — etwas noch Wundervolleres, noch Göttlicheres, als die Kraft der Phantasie?

Wackenroders Freund Tieck, der in dieser Freundschaft die Lovell-Krise endgültig überwindet, wiederholt in seinem 1798 erschienenen Roman „Franz Sternbalds Wanderungen" Wackenroders Auffassung von den zwei wunderbaren Sprachen, wenn er schreibt:

> So hat sich der großmächtige Schöpfer heimlich- und kindlicherweise

durch seine Natur unsern schwachen Sinnen offenbart, er ist es nicht selbst, der zu uns spricht, weil wir dermalen zu schwach sind, ihn zu verstehen; aber er winkt uns zu sich, und in jedem Moose, in jeglichem Gestein ist eine geheime Ziffer verborgen, die sich nie hinschreiben, nie völlig erraten läßt, die wir aber beständig wahrzunehmen glauben. Fast ebenso macht es der Künstler: wunderliche, fremde, unbekannte Lichter scheinen aus ihm heraus, und er läßt die zauberischen Strahlen durch die Kristalle der Kunst den übrigen Menschen entgegenspielen, damit sie nicht vor ihm erschrecken, sondern ihn auf ihre Weise verstehn und begreifen...

Aber im Gegensatz zu Wackenroder offenbart sich für Tieck, den Berliner Großstädter, in der Natur nicht nur eine geheimnisvolle, sondern auch schaudererregende Wirklichkeit. In seinen ersten romantischen Erzählungen um die Jahrhundertwende verdichtet sich diese Wirklichkeit in zwei bezeichnenden Bildern: einmal im Venusberg der Erzählung „Der getreue Eckart und der Tannenhäuser", aus dessen Innern Musik wie „aus dem innersten Herzen der seligsten Natur" klingt, am stärksten aber im „Runenberg" der gleichnamigen Erzählung aus dem Jahre 1802. Auch das von Tieck geprägte Wort „Waldeinsamkeit" ist erfüllt von jenem süßen Grauen, das, wie Tieck einmal sagt, „über Blumenfelder schlich". Natur als jenseits des menschlichen Bewußtseins seiende Wirklichkeit wird hier erlebt wie an ihrem Schöpfungstag oder wie von einem Blindgeborenen, der auf einmal sehend wird. Tatsächlich erscheint dieses letzte Motiv in den „Nachtwachen von Bonaventura", allerdings mit der bezeichnenden Schlußwendung:

O Nacht, Nacht, kehre zurück! Ich ertrage all das Licht und die Liebe nicht länger!

Am großartigsten ist es aber bereits zehn Jahre vorher in Jean Pauls erstem Roman „Die unsichtbare Loge" gestaltet. Gustav, der Held des Romans, verbringt die ersten acht Jahre seines Lebens in einer unterirdischen Höhle. An einem Junimorgen vor Sonnenaufgang ereignet sich für ihn das Urerlebnis der Erde:

Nun schlagen die hohen Wogen des lebendigen Meeres über Gustav zusammen — mit stockendem Atem, mit erdrücktem Auge, mit überschatteter Seele steht er vor dem unübersehlichen Angesicht der Natur...

Jean Pauls Sprache steigert sich dann zu dithyrambischer Glut, als sich im Osten wie ein Gott der Sonnenball erhebt.

Das Urerlebnis der Dinge dieser Erde als der einen Sprache Gottes strahlt über die Jahre hinweg weit in die ganze Romantik hinein, überwältigt uns vor den Bildern eines Caspar David Friedrich und in der Musik Beethovens, begegnet uns in vielen Abwandlungen bei all jenen Romantikern, die aus der Krise des Bewußtseins herausgefunden haben. Ein besonderer Fall ist Heinrich von Kleist. Er ist der letzte Romantiker, den die Transzendentalphilosophie in eine Lebenskrise stürzt. Diese Krise vom Jahre 1801 sprengt die Schale aufklärerischer Rationalität, in der Kleist aufgewachsen war, und gibt

ihn ganz der irrationalen Tiefe seines Daseins anheim. Nur wer ganz aus dieser Tiefe lebt, findet seinen Weg in der traumhaften Sicherheit eines „Käthchen von Heilbronn". An die Stelle des absoluten Bewußtseins tritt das absolute Gefühl. Aber auch hier gibt es, wie aus Kleists Novellen deutlich wird, Krisen, ja schauerliche Verwirrungen. Schließlich gelingt Kleist jene Gestalt, die den romantischen Weg vom Ich durch das Nichts hindurch zur Wirklichkeit beschreitet: der „Prinz von Homburg". In einer der schönsten Szenen dieses Dramas wird es deutlich, wie in dem Augenblick, als das Ich von sich völlig frei geworden ist, das ganz andere, das Ding erscheint und das Du in Natalie und das Wir in der Gemeinschaft vorbereitet. Als mit verbundenen Augen der Prinz von Homburg von dem Rittmeister Stranz in den Garten geführt wird und in völliger Gelöstheit den Tod erwartet, entwickelt sich folgendes für den Prinzen letztes Gespräch:

Homburg: Ach, wie die Nachtviole lieblich duftet!
Spürst du es nicht?
Stranz: Es sind Levkoyn und Nelken.
Homburg: Levkoyn? — Wie kommen die hierher?
Stranz: Ich weiß es nicht. —
Es scheint, ein Mädchen hat sie hier gepflanzt.
Kann ich dir eine Nelke reichen?
Homburg: Lieber! —
Ich will zu Hause sie in Wasser setzen.

Keine Stelle in Kleists Dichtung ist dieser vergleichbar. Aber sie ist innerlich verwandt mit zahlreichen Stellen jener romantischen Dichtung, für die sich in völligem Selbstvergessen das Wunder der Wirklichkeit offenbart. Bild dieses Selbstvergessens ist in ganz anderem Sinne als bei Novalis die Nacht. Alles, was jenseits des Ichs ist, gewinnt nun seine eigene Sprache und ist damit für den, der sich für dieses andere ganz öffnet, vernehmbar:

Schweigt der Menschen laute Lust:
Rauscht die Erde wie in Träumen
Wunderbar mit allen Bäumen,
Was dem Herzen kaum bewußt,
Alte Zeiten, linde Trauer,
Und es schweifen leise Schauer
Wetterleuchtend durch die Brust. (Eichendorff)

Ludwig Tiecks „süßes Grauen" hat sich in Eichendorffs „leise Schauer" gewandelt. Die Dinge stehen dem Menschen als eine mit dem Bewußtsein allein nicht mehr faßbare, geschweige denn zu setzende Wirklichkeit gegenüber. Was sie von der Sache und dem Gegenstand unterscheidet, ist das geheimnisvolle Leben in ihnen:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort. (Eichendorff)

Die Dinge haben eine Botschaft für uns, sind, wie Wackenroder sagte, die eine wundervolle Sprache, in der Gott zu uns redet. So hat die Romantik auf einem abenteuerlichen Wege den Menschen „vom Ich als Prinzip der Philosophie" zur Wirklichkeit geführt. Wie diese Wirklichkeit in dem Maße dem Menschen wieder entgleitet, als er sie entzaubert, als er das vom Flaum des Geheimnisvollen bedeckte Ding zur Sache, zum Gegenstand und schließlich zur Funktion degradiert, das steht auf einem anderen Blatt. Am Ende dieses Weges klagt Rilke in den Duineser Elegien:

... Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.

Das Christentum in Ceylon

ANGELIKA SIEVERS

Die zauberhaft schöne Tropeninsel Ceylon ist in jeder Hinsicht von großer Mannigfaltigkeit: zunächst das Landschaftsbild, dann aber auch bei näherem Zusehen das völkische und religiöse Bild. Ceylon ist ein im wesentlichen buddhistisches Land. 65% der Bevölkerung gehören dieser Religion an, und zwar die Singhalesen als herrschende Rasse der Insel; weitere 20% sind Hindugläubige südindischer Abstammung (Tamilen), die wenigen handeltreibenden Malaien und „Moors" sind Mohammedaner, während 9% der Singhalesen und Tamilen Christen sind — ein für den Orient beträchtlicher Anteil, der mit Ausnahme der Philippinen nirgend sonst erreicht wird.

So sind wir denn auch nicht verwundert, wenn uns inmitten der anmutigen Kokospalmenlandschaft an der Küste meilenweit christliche Kirchen grüßen. Die Häufigkeit dieses Bildes, die auch dem flüchtigen Blick nicht entgehen kann, ist auffällig und zwingt zum Nachdenken über ein Stück Missionsgeschichte und kulturlandschaftlichen Wandel im buddhistischen Tropenland. Das Christentum ist dort nicht gewachsen. Und dennoch hat es in gewissen Gegenden Bodenständigkeit erlangt und sie so sichtbar umgewandelt, daß wir von einer „christlichen Landschaft" in Ceylon sprechen können, die Aufmerksamkeit beansprucht.[1]

[1] Dieses Thema ist grundsätzlich erörtert worden von *P. Deffontaines,* Géographie et religions, Paris ²1948 und von *Paul Fickeler,* Grundfragen der Religionsgeographie, in: Erdkd., Archiv f. wiss. Geogr. 1947, 121—144. Der großen Bedeutung für landeskundliche Darstellungen entspricht es aber, daß in vielen solchen Werken das Thema berührt wird. — Zum Vergleich mit dieser Ceylon-Studie sei auf den Bild- und Textband von *Plattner* und *Moosbrugger,* Christliches Indien; eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare (Atlantis, Zürich-Freiburg 1955, 100 Abb. und 146 S. Text) verwiesen, vgl. diese Zeitschrift 159 (1956/57) 237.

Die historische Entwicklung

Das Christentum in Ceylon steht, geschichtlich betrachtet, an einem Wendepunkt. Nicht nur, daß das Jahr 1956 durch bedeutsame Feierlichkeiten anläßlich der 2500-Jahrfeier von Buddhas Todestag die große buddhistische Vergangenheit den Singhalesen ins Bewußtsein brachte. Die 1948 errungene Selbständigkeit der einstigen reichen britischen Kronkolonie hat das nationale Selbstbewußtsein der Singhalesen auf den Plan gerufen. Das heißt zunächst negativ: Abschüttelung des britischen Joches, also hier: der kulturellen Bevormundung; und positiv: Besinnung auf die bisher unterdrückten singhalesischen Kulturwerte, also vor allem die singhalesische Sprache und buddhistische Religion. Temperamentvoller Nationalismus macht daraus nun aber einen Angriff auf die Christen, die in Ceylon zu 84%[2] der katholischen Kirche angehören, und auf die Missionsarbeit.[3] Die katholische Kirche, die bisher unter der britischen Kolonialherrschaft nicht behindert, freilich auch nicht unterstützt wurde, sieht ihr Werk ernstlich gefährdet.[4] Fragen wir uns zunächst, worauf ihre Kraft beruht.

Das katholische Christentum in Ceylon hat eine wechselvolle Geschichte hinter sich, die wir in einem knappen Überblick aufzeigen wollen.[5] Die Insel ist wesentlich portugiesisches Missionsland. 1505 schon, also wenige Jahre nach der Landung Vasco da Gamas an der Malabarküste, kam der erste portugiesische Franziskaner als Kaplan im Gefolge der Eroberer nach Ceylon und errichtete die erste Kapelle. 1543 begann mit 5 Franziskanern die Missionierung Ceylons, die von Anfang an von schweren Enttäuschungen heimgesucht war. An der Nordküste wurde inzwischen von Jesuiten aus Südindien die Fischerbevölkerung von Mannar auf ihre Bitten hin bekehrt. Selbst das schwere Blutbad unter der jungen Christengemeinde konnte die eifrigen Missionare nicht davon abhalten, missionierend durch die Insel zu ziehen und Gemeinden und Kirchen zu gründen. Der zweite Markstein war die Ankunft der Jesuiten an der Westküste 1602, die dort planmäßig ein christliches Bildungswesen aufbauten, auf dem Ceylon noch heute bei aller späteren finan-

---

[2] Die im Text folgenden Zahlen sind nach dem Census of Ceylon 1946 bzw. 1953, für die Mission nach den Bistumsunterlagen von 1954 bis 1956 errechnet.

[3] Die wichtigsten neuen Veröffentlichungen: The Revolt in the Temple (Sinha Public.: Colombo 1953, 1. u. 2. Aufl., 700 S.) und The Betrayal of Buddhism; an abridged version of the report of the Buddhist Committee of Inquiry (Dharmavijaya Press: Balangoda 1956, 124 S.), im folgenden zitiert als „Buddhist Report". Der vollständige Report ist nur in Singhalesisch veröffentlicht, aber die uns vor allem interessierenden Abschnitte „Religion and State in Ceylon" und „Education" sind in der englischen Ausgabe ungekürzt bzw. etwas gekürzt enthalten. Eine katholische Antwort bei dem auch als Historiker sehr verdienten einheimischen Bischof von Chilaw, *Edmund Peiris* OMI: Forced Conversions in the Portuguese Days! In: Catholic Christmas Annal 1953, 75—80. Ferner *derselbe:* Oh, these Foreign Missionaries! Ebd. 1954, 13—20).

[4] Die in den *Katholischen Missionen* (1955, 4, 20—23) im Ceylon-Bericht skizzierte Situation ist durch den Regierungswechsel im Frühjahr 1956 bereits überholt.

[5] Hierzu aus katholisch-ceylonesischer Sicht unter seinen vielen Veröffentlichungen vor allem *S. G. Perera* SJ, A History of Ceylon. Bd. I u. II. Lake House Press: Colombo o. J. (1951—55), 6. Aufl., 215 u. 192 S. (reiche Lit.-Angaben!).

ziellen Rivalität der anglikanischen Missionare fußt. Das erste Jesuitenkolleg wurde in Colombo noch 1602 eröffnet.

Gewiß kamen die Portugiesen ebensosehr als Handelsherren ins Land wie aus heiligem Missionierungseifer. Aber das bleibende Verdienst der portugiesischen Kolonialzeit ist die Ausbreitung des Christentums, die „Conquista Espiritual". Leider waren nicht alle Portugiesen christliche Vorbilder, so daß gerade auch sie die Arbeit der Missionare gefährdeten. „Wahrlich, es ist ein Martyrium, keinen Einspruch erheben zu können und mit gebundenen Händen zusehen zu müssen, wie alles wieder zerstört wird, was man mit so großer Mühe aufgebaut hat!", so und ähnlich schreibt Franz Xavier bedrückt in seinen Briefen aus Cochin.[6] Die Klagen der portugiesischen Missionare aus Ceylon sind die gleichen. Wenn damit also manche aus politischen und wirtschaftlichen Gründen Christen wurden, so ist das etwas Alltägliches in der Missionsgeschichte. Das berechtigt aber niemals zu dem heute von der buddhistischen Propaganda leidenschaftlich erhobenen Vorwurf, die Portugiesen hätten die ceylonesische Bevölkerung gewaltsam mit dem Schwert christianisiert.[7]

Wie treu und fest die große Mehrheit zu ihrem Glauben stand, bewies sehr bald die holländische Kolonialherrschaft (1658—1796), die rücksichtslos ihre reformierte Kirche in Ceylon einführte, Arbeitserteilung in Verwaltung und Wirtschaft von ihrer Zugehörigkeit abhängig machte und sowohl den katholischen Glauben wie den Buddhismus, Hinduismus und Islam ablehnte. Zwang und Verfolgung erwiesen sich letzten Endes als harte, aber segensreiche Prüfsteine für die katholische Kirche Ceylons, die innerlich gefestigt und gestärkt aus diesen Kämpfen hervorging. Die strenge puritanische Einfachheit des reformierten Ritus ist außerdem der orientalischen Denkart gar zu fremd, um ihn in Ceylon volkstümlich zu machen. Die reformierte Kirche hat denn auch die holländische Zeit nicht überlebt; aber einige typisch niederländische Kirchenbauten an der Westküste halten die Erinnerung an diese Zeit noch wach.

Auch die nächsten Kolonialherren, die Briten (1796—1948), drückten dem ceylonesischen Christentum ihren Stempel auf, diesmal den anglikanischen. Ohne Zwang zwar, aber doch mit großer Benachteiligung aller Nichtanglikaner. Die „Church of Ceylon" ist nichts anderes als die nur wenige Gläubige zählende anglikanische Kirche, von der eine umfangreiche Missionsarbeit ausging, d. h. wiederum ein starker Einfluß auf das Bildungswesen, das damit einen britisch-anglikanischen Zug erhielt. Dazu gesellten sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts zahlreiche andere britische und amerikanische protestantische Missionsgesellschaften, die sich in erster Linie im Schulwesen betätigten.

---

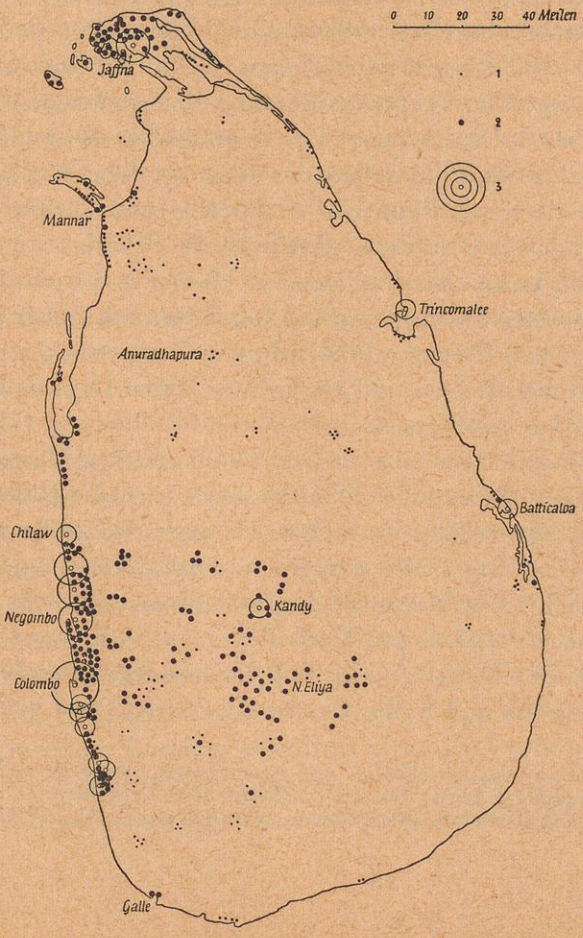
[6] Die Briefe des Franzisco de Xavier, 1542—1552. Ausgewählt usw. von Elisabeth Gräfin Vitzthum. Leipzig 1939, Hegner. Vgl. besonders S. 116ff. (Brief Nr. 23 an Ignatius von Loyola) und S. 122ff. (Brief Nr. 24 an João III., König von Portugal).

[7] Siehe Anm. 3.

Jede der drei Kolonialmächte hat also der einheimischen Bevölkerung ihre heimatliche christliche Religion gebracht, freilich mit ungleichem Erfolg. Es zeugt für die Kraft des katholischen Glaubens und für die Autorität der Papstkirche, daß die vor 400 Jahren christianisierte Bevölkerung kaum dem holländischen und britischen Druck erlegen ist und daß ihre Strahlungskraft weit über die Zahl der Gläubigen hinausgeht. Wir treffen im heutigen selbständigen Ceylon zwar eine geschichtlich begründete Vielzahl an nichtkatholischen Kirchen, Schulen und karitativen Anstalten, die aber zum Anteil der Gläubigen in gar keinem Verhältnis stehen. Das visuelle Bild darf also nicht täuschen; sie sind räumlich auch auf die einst britischen Zentren wie Colombo, Kandy, Jaffna u. a. beschränkt. Nächst dem beherrschenden Anteil der römischen Katholiken von 84% folgen unter den übrigen Glaubensgemeinschaften die Anglikaner mit weiteren 8%.

Die christlichen Zentren

Die 700000 Katholiken sind nicht gleichmäßig über die Insel verteilt, auch nicht auf die wenigen Städte konzentriert, sondern zeigen bemerkenswerte Verdichtungen in bestimmten Gebieten (vgl. Kartenskizze).



Der *Küstenstreifen an der Südwestküste Ceylons,* nördlich wie südlich von Colombo, zählt allein 260000 Katholiken. Sie stellen etwa die Hälfte der Küstenbevölkerung, wenn wir von der Metropole absehen, und leben ziemlich geschlossen in einer christlichen Gemeinschaft. Die immerfeuchte Küstenniederung ist eine dicht besiedelte Kokoshain- und Reislandschaft, in der die Christen in erster Linie als Fischer, dann als kleine Reisbauern und Kokosgärtner, seltener als Kokosplantagenbesitzer leben. Man kann wie an der indischen Malabarküste auch hier von einer „christlichen Fischerküste" sprechen, am stärksten im Raum Negombo — Chilaw.[8] Sie führen zumeist ein bescheidenes ländliches Leben, die Fischer leben sogar in großer Armut. Die Fischerbevölkerung ist fast ausschließlich katholisch, und zwar zumeist seit der Frühzeit der Missionierung. Das hat vor allem soziologische Gründe. Im buddhistischen Ceylon zeigt die Kastenordnung zwar nicht die Strenge wie im hinduistischen Indien, und doch lehrt die Praxis — bis hinein ins Christentum, ja bis ins Priestertum! — den großen Einfluß der Kasten als einer uralten gesellschaftlichen Macht.[9] Die Fischerbevölkerung lebt verachtet und getrennt von der bäuerlichen, da ihr Beruf das Töten von Lebewesen ist, also mit buddhistischer Lehre unvereinbar. Die christliche Auffassung von der personalen Würde und vom Gebot der Nächstenliebe mußten hier zuerst auf einen fruchtbaren Boden fallen.

Die Lagunenstädte *Negombo* mit 32000 Einwohnern und die Bischofsstadt Chilaw mit 9000 Einwohnern (30 bzw. 75 km nördlich Colombo) sind mit ihrer überwiegenden Fischerbevölkerung zu Zweidrittel katholisch; nur die Händlerschicht ist bezeichnenderweise arabischer Herkunft, damit mohammedanisch. Im Stadtbild fallen die vielen großen, freilich sehr schlichten christlichen Kirchen, Schulen aller Systeme und karitative Anstalten auf. Hier wie an der ganzen Südwestküste ist die Bevölkerung zum größten Teil singhalesisch, wenn auch eine gewisse Mischung mit dunkelhäutigen tamilischen Elementen aus früheren Jahrhunderten erkennbar ist.

Die Hauptstadt Colombo fällt aus dem eben gezeichneten Bild als größte städtische Konzentration und als größter Hafen Ceylons heraus. Zwar lebt hier die größte geschlossene katholische Bevölkerung (75000), doch stellt sie nur ein Fünftel der überwiegend buddhistischen Metropole dar. Wieder sind es Fischer, die den alten Stamm im Norden der Hafenstadt seit früher Kolonialzeit ausmachen, dort, wo sich auch die große stolze Kathedrale Santa Lucia auf einem der wenigen niedrigen Hügel an der Küste weithin sichtbar erhebt. Die Metropole hat außerdem auch sehr viele katholische Christen von der christlichen Fischerküste im Norden und Süden an sich gezogen, strebsame Menschen, die sich, frei von Kastenbindungen, eine höhere Bildung aneignen und in der Großstadt eine Existenz gründen konnten. Es

[8] Eine ausführliche wirtschafts- und sozialgeographische Darstellung erscheint demnächst in: Erdkunde, Archiv für wissenschaftliche Geographie.

[9] *Bryce Ryan,* Caste in modern Ceylon. New Brunswick, N. J. 1953, S. 371.

ist für die soziologische Struktur der Hauptstadt von Bedeutung, daß die singhalesische Intelligenzschicht zu einem maßgebenden Teil christlich ist und das geistige Leben weithin prägt.

In portugiesischer Zeit war die Verteilung der christlichen Bevölkerung an der Westküste wesentlich gleichmäßiger bis südwärts über Galle hinaus nach Matara, wo noch heute die großen barocken Kirchen, viel zu groß für die kleine Zahl der Gläubigen, an den einstigen Glanz erinnern. Galle ist heute noch Bischofssitz, von der Gesellschaft Jesu verwaltet; die Kathedrale und mehrere Schulen beherrschen die Anhöhe weithin sichtbar. Die während der holländischen Zeit erlittenen Einbußen konnten bis heute nicht wettgemacht werden. Die Südküste zählt gegenwärtig zu den geistigen Hochburgen des Buddhismus.

Das nördliche Küstengebiet der *Jaffna-Halbinsel* stellt mit 57000 Katholiken die nächstgrößte, wenn auch mit Abstand folgende christliche Gemeinschaft dar. Ganz anders als an der Südwestküste, bilden sie mit nur 12% einen sehr bescheidenen Teil der Jaffnabevölkerung. Ihr Erscheinungsbild ist auch völlig anders. Die Bevölkerung ist rein tamilisch, vor Jahrhunderten aus Südindien eingewandert, dunkelhäutig und hinduistisch. Von der singhalesischen Hauptbevölkerung Ceylons werden diese Tamilen nicht gern gesehen. In dieser Umgebung nun leben die in der Frühzeit missionierten tamilischen katholischen Jaffna-Christen, vor allem Fischer, wie an der Westküste in geschlossenen Küstendörfern, dann auch binnenwärts auf der Halbinsel als fleißige kleine Gärtner. Doch macht ihr Land einen von der immerfeuchten Westküste sehr verschiedenen Eindruck. Es ist eine tropische, halbtrockene Gartenlandschaft, die nur während einiger Wintermonate vom Nordostmonsun beregnet wird und für den langen Rest des Jahres künstlich bewässert werden muß — eine Kunst, die die Tamilen in ihrer früheren südostindischen Heimat gelernt haben. Die einzige Stadt an der Lagunenküste, Jaffna, mit 65000 Einwohnern eine große Landstadt, beherbergt einen Großteil der Christen, ist Bischofsstadt und ein wichtiges christliches Bildungszentrum, von dem starke kulturelle Kräfte auf die ganze Insel ausstrahlen.

In weiter Zerstreuung leben die Christen des *Hochlandes* im Innern der Insel, und doch stellen sie mit insgesamt 44000 Katholiken noch eine stattliche Zahl dar. Bis zu 2500 m erhebt sich festungsartig aus dem Küstentiefland ansteigend eine weich geformte Gebirgslandschaft, fast alle Hänge mit dem Dunkelgrün der Teebüsche in großen Plantagen bedeckt. Weit verstreut liegen die barackenartigen Siedlungen der Teeplantagenarbeiter, die fast ausschließlich indisch-tamilischer Herkunft sind, unter ihnen nicht wenige katholische Christen, wie die Grabkreuze mitten auf den Teehängen und die vielen kleinen armseligen Kapellen erkennen lassen, in denen aus Priestermangel nur selten eine heilige Messe gelesen werden kann. Die seelsorgliche Betreuung dieser über die Plantagen weit verstreuten armen Christen ist ein

sorgenvolles Problem der Mission. Die Diözese Kandy besteht hauptsächlich aus solchen Christen. Sie leben nicht etwa in geschlossenen christlich-katholischen Siedlungsgemeinschaften, sondern gemeinsam mit den Hindu-Tamilen, gerade so, wie es der Tee-Arbeiterbedarf erfordert; der (noch!) britische Plantagenbesitzer oder -direktor und sein britischer Stab gehören einer der englisch-protestantischen Glaubensgemeinschaften an. Das Problem dieser Hochland-Christen liegt aber nicht etwa nur in der weiten dünnen Streuung, sondern auch in der geringen Seßhaftigkeit des indischen Arbeiterstromes, wobei es sich immer um ganze Familien handelt. Wie die Fischer an den Küsten gehören auch diese Teeplantagen-Arbeiterfamilien einer sozial niedrigen Schicht an, nämlich den Kulis (tamil. Arbeiter), die vom Segen des christlichen Glaubens leichter erreicht wurden. Ihr Weg führt — oft — von der Fischer- zur Plantagenarbeit. Sie stammen aus dem übervölkerten indischen Tamilenland,[10] wo sie als Arbeiter und Fischer ein Hungerleben geführt haben und seit der britischen Kolonialzeit mangels ausreichender singhalesischer Arbeitskräfte (Kastengeist!) Jahr für Jahr nach Ceylon ein- und zurückwandern.

Kleinere Christengemeinden finden sich noch an der *Küste um Mannar,* wo die Missionierung Ceylons von Indien her ihren Anfang genommen, aber zunächst mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte (vgl. oben), und an der Ostküste in und um die beiden Hafenstädte *Trincomalee* und *Batticaloa,* einst Handels- und Flottenstützpunkte der Kolonialmächte. In beiden Fällen handelt es sich — wieder einmal — um Fischerfamilien, die in den kleinen Küstensiedlungen in großer Minderheit leben, rund 13000 im Raum Mannar und 21000 an der Ostküste.

Fischer, Teearbeiter und Intelligenz — das sind die drei großen sozialen Gruppen, die die Masse der katholischen Christen Ceylons stellen, unter ihnen zahlenmäßig am stärksten die Fischerschicht. Die Reisbauern und Gärtner treten dahinter stark zurück, weil sie der Goyigama-Kaste angehören (goyigama = Reisbauer) mit alter buddhistischer Tradition, der Schicht der (heute mehr oder weniger) Landbesitzenden. Wir können jetzt verstehen, warum das Christentum sich auf schmalste Küstenstreifen zusammendrängt und nur selten binnenwärts vordringt.

Die Zahl der Christen ist in den genannten Gebieten entsprechend der allgemeinen großen Bevölkerungszunahme Ceylons sehr angestiegen. In Wahrheit haben sie aber nicht an Boden gewonnen. Der Buddhismus an sich ist zwar allen Religionen gegenüber tolerant, aber die Kraft und Autorität der Katholischen Kirche als Weltkirche ist ihm eine Gefahr. Und das Kastenwesen als soziologische Macht ist auch beim Buddhismus einer der Haupthinderungsgründe gegen eine Zunahme des Christentums. Ceylon ist darum eigentlich kein echtes Missionsland, sondern Diaspora.

[10] Es sind also keine Ceylon-Tamilen von der Jaffnahalbinsel, die dort seit vielen Jahrhunderten ansässige Landbesitzer und Fischer sind.

Die Bedeutung des Christentums für Ceylon

Wir beabsichtigen nicht, die Existenzberechtigung des Christentums für Ceylon zu verteidigen, sondern gehen davon aus, daß es Aufgabe des Christentums ist, die Welt zu Gott heimzuholen. Vergessen wir nicht, daß die Ursprünge des Christentums im Morgenland liegen, seine Ausprägung aber bis in unsere Zeit wesentlich im Abendland erfolgte. Die Frage nach der Eigenständigkeit und Bodenverwurzelung des ceylonesischen Christentums ist in einem so alten Kulturland von großer Bedeutung. „Fremd" kann das Christentum an sich auch in der orientalisch-tropischen Welt nicht sein; die Frage lautet vielmehr, ob und wieweit es hier verwestlicht ist. Die „westernization" Ceylons auf allen Gebieten, besonders des Kulturlebens, ist ja der Hauptanklagepunkt der buddhistischen Singhalesen und die Katholische Kirche eine der Zielscheiben dieser Angriffe. „Westernization" wird mit der kolonialen Anglisierung gleichgesetzt. Sie nun auch mit der Katholischen Kirche zu identifizieren, wie es geschieht, bedeutet eine Verkennung der Zusammenhänge.

Das äußere, landschaftliche Erscheinungsbild der christlichen Gegenden Ceylons mutet uns Abendländer bei aller tropischen Fremdheit heimatlich an. Die Vielzahl an Kirchen inmitten von Palmenhainen, ob arm oder reich, ist sichtbarer Ausdruck für die Gegenwart Christi und schenkt dem Gläubigen das Gefühl gesegneter Geborgenheit. Hier ist innere Heimat. Eine festgefügte religiöse Gemeinschaft bindet die Katholiken aneinander. Zuerst eine liturgische Gemeinschaft, die seit portugiesischer Zeit Gebetbücher und Predigten in den Sprachen des Landes kennt. Die bindende Kraft einer solchen liturgischen Gemeinschaft und ihre Ausstrahlung kann inmitten einer buddhistischen Umgebung mit ihren wenigen und lockeren Bindungen nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Natürlich zeigt das ceylonesische Christentum ausgesprochen südländische Ausprägungen in Fortsetzung der portugiesischen mit ihrer Neigung zu kindlich-devoter Frömmigkeit, mit ihrer Liebe zu Prachtentfaltung und zeremoniellem Kult, aber auch — über das eben Gesagte hinaus — so orientalische Züge wie die Liebe zu „Gold, Weihrauch und Myrrhe", wie den Sinn für Opfer und Leiden, Aszese und Buße, wie die Fähigkeit zu Konzentration, Meditation, mystischer Versenkung und innerem Gebet. An dieser Stelle kann auch der Buddhismus das Christentum befruchten, und wir Europäer spüren die segensreiche Wirkung dieser „Nahtstelle" im religiösen Leben der dortigen Christen. Es ist reich ausgestaltet und echt und zeigt alle Stufen von schlichtester, ja auch primitiver bis zu durchgeistigter Haltung. Selbstverständlich sind daneben auch Lauheit und Äußerlichkeit in einem immerhin jahrhundertealten Christentum reichlich vertreten. Wer als abendländischer Christ je am kirchlichen Leben Ceylons teilgenommen hat, wird die Weite der Una Sancta Catholica Ecclesia beglückend heimatlich empfunden haben, aber darüber hinaus die orientalischen Sitten und Bräuche be-

jahen, die nur aus dem morgenländischen Ursprung der Kirche und ihrer Anpassung an die buddhistische Umwelt zu verstehen sind. Wird uns doch im Orient so manches Schriftwort, so manche kultische Handlung erst lebendig! Abendländisch-westlicher und morgenländisch-östlicher Geist, aus dem geschichtlichen Gang der Missionierung und der tropischen Natur der Insel verständlich, begegnen sich im ceylonesischen Christentum und geben ihm ein eigenständiges Gepräge.

So dicht die Kirchen in den christlichen Küstenstrichen stehen, so dicht scharen sich auch die Missionsschulen und karitativen Anstalten um sie herum zu einem großen Missionszentrum. Breit gelagert stehen sie im tropischen Bungalow-Stil um einen weiten Platz, dessen Mitte die Kirche bildet, als sichtbarer Mittelpunkt der Pfarrgemeinde. Erstaunlich groß ist neben der Vielzahl der Volksschulen, die die Kinder im Alter von 3 bis 10 Jahren besuchen, die Zahl der höheren Schulen nach englischem Muster. Die katholischen Missionsschulen befolgen das neue Schulgesetz der Regierung und haben überall parallel zu den Englisch-Klassen Singhalesisch bzw. Tamil als Unterrichtssprache eingeführt. Die Stärke der Missionsarbeit ist seit jeher der systematische Aufbau eines Bildungswesens gewesen. Was wäre Ceylon heute — und was wäre Indien — ohne die Missionsschulen! Zunächst ist es bemerkenswert, daß die christlichen Gegenden den bei weitem höchsten Anteil von Lesekundigen aufweisen — ein nicht zu unterschätzendes Verdienst![11] Das höhere Schulwesen ruht immer noch in den Händen der Missionare und Ordensschwestern, von denen ein großer Teil heute einheimisch ist. Die Wirkung christlichen Geistes geht damit aber weit über die mit 9% noch nicht große Zahl der Christen hinaus. Einmal ist es der hohe Anteil der Christen in der geistigen Führungsschicht, zum zweiten das weite Ausstrahlen christlichen Geistes und christlichen Vorbildes durch die Missionsschulen, die ja außerhalb der christlichen Küstengegend nur zum kleineren Teil von Christen, zum größeren von Buddhisten und im Norden von Tamilen besucht werden.[12] Freilich dürfen wir keine Konversionen größeren Ausmaßes erwarten, sie sind seit jeher Ausnahmen. Ceylon ist eben kein echtes Missionsland. Die Bedeutung christlicher Bildungsarbeit kann nicht genug betont werden, wo heute die Missionsarbeit an einem ernsten Wendepunkt steht. Es ist ein großes Unrecht zu behaupten, die katholischen Missionsschulen und die Katholische Kirche Ceylons seien Feinde der natio-

[11] Der Landesdurchschnitt Lesekundiger beträgt in Ceylon 58% (in Indien 20%!). In den teils christlichen Gebieten weitaus mehr: Colombo Distrikt 73%, Chilaw D. 74%, Jaffna D. 71%, Stadt Negombo 80%, Stadt Jaffna 82% (Censuszahlen vgl. Anm. 3).

[12] Aus der Missionsstatistik (1954—56) errechnet: von insgesamt 95000 Schülern kath. Schulen Ceylons (außer der Diözese Galle wegen Fehlanzeige — unwesentlich) sind 41% Nichtchristen. Interessant die regionale Verteilung:

Erzdiözese	Colombo	35 000 Sch., davon 24% Nichtchristen	abgerundete Zahlen
Diözese	Kandy	21 000 Sch., davon 67% Nichtchristen	
Diözese	Jaffna	15 000 Sch., davon 35% Nichtchristen	
Diözese	Trincomalee	10 000 Sch., davon 59% Nichtchristen	
Diözese	Chilaw	8 500 Sch., davon 24% Nichtchristen	

nalen Kultur.[13] Fast alle buddhistischen Persönlichkeiten verdanken ihre Bildung diesen Schulen, deren Geist der Geist echter Toleranz, der Geist christlicher Nächstenliebe ist, der die Freiheit der inneren Überzeugung achtet.

Hier sei auch noch auf das große Verdienst der katholischen Missionare in der Frühzeit hingewiesen, die verfallende singhalesische Kultur wieder aufzurichten und zu stärken. Auf derselben Linie liegt es, wenn die Missionare sich z. B. um die Übersetzung der Heiligen Schrift bemühten und eine singhalesische und tamilische katholische Literatur anregten. Weniger die holländische als die britische Kolonialherrschaft war es, die dann das westliche Kulturleben stärkte und jegliche Eigenständigkeit unterband.

Was die Katholiken Ceylons seit vier Jahrhunderten außerdem von ihrer buddhistischen bzw. hinduistischen Umgebung abhebt, ist die Freiheit des sozialen Aufstiegs. In den Missionsschulen wurde seit jeher jeder, der bildungshungrig und bildungsfähig war, ohne Rücksicht auf religiöse und soziale Zugehörigkeit (sprich: Kastenzugehörigkeit), unterrichtet, so daß ihm auf Grund seines Bildungsgrades, nicht seiner herkömmlichen gesellschaftlichen Stellung, der Zugang zu gehobenen Berufen in Verwaltung, Wirtschaft und Kulturleben offenstand. Hiermit wird das Christsein in diesen vom Kastengeist beherrschten Ländern zum Gnadengeschenk. Nur langsam und zögernd lockern sich die Kastenbindungen.

Die christliche Missionsarbeit erstreckt sich nicht minder auf soziales Gebiet. Waisenhäuser, Altersheime, Krankenhäuser werden heute schon großenteils von einheimischen Ordensschwestern betreut. Ja, viele der inzwischen gegründeten staatlichen Krankenhäuser und Kliniken haben Ordensschwestern eingestellt, weil Ceylon ausgesprochen arm an karitativen Berufen ist. Diese karitativen Anstalten sind es in besonderem Maße, die den Geist christlicher Nächstenliebe ausstrahlen; denn die Caritas ist niemals auf die Christen allein beschränkt, sondern auf alle Hilfesuchenden gerichtet und dadurch ein großer Segen für das Land.[14]

* * *

Die Zukunft des ceylonesischen Christentums hängt von seiner Bodenständigkeit ab, die erst dann voll gewährleistet ist, wenn es in sich geistig stark und selbständig genug ist, um fern vom Westen im Nebeneinander mit dem mächtigen nationalistisch aufgewühlten Buddhismus auch äußerlich bestehen zu können. Was das Christentum aber für Ceylon bedeutet, läßt sich schwer berechnen, und jede Aufzählung seiner „Verdienste" ist fragwürdig, weil sie nur die eine, sichtbare Seite trifft. Letztlich ist vor jeder Frage nach der Bedeutung und Bodenständigkeit des Christentums, so wichtig sie sein mag, einzig entscheidend, daß die Botschaft von der Erlöserliebe und dem Kreuz auch ein Land und seine Menschen durchdringen, die den großen Religionen des Ostens angehören.

---

[13] Vgl. Buddhist Report a. a. O. und Revolt in the Temple a. a. O. S. 485 ff.
[14] Vgl. Buddhist Report a. a. O. S. 112 f. (Social Service).

Tier und Mensch im Denken der Neuzeit

GEORG SIEGMUND

Je mehr der Mensch zu sich selbst erwacht, desto drängender stellt sich ihm die Frage nach dem Wesen des eigenen Seins. Es macht geradezu das erste ihn als Menschen kennzeichnende Merkmal aus, daß er von seiner Natur her genötigt wird, nach sich selbst zu fragen. Daran läßt sich die Größe seiner Menschlichkeit ermessen, ob und inwieweit er in der Lage ist, diese sich ihm aufdrängende Frage als eigene aufzunehmen, wieweit er den genügend langen Atem aufbringt, immer wieder anzusetzen, um sich bis auf den Grund durchzufragen, statt sich voreilig bei einer Teil-Antwort oder der Verabsolutierung einer aufscheinenden Schicht seines Wesens zu beruhigen.

Wenn der Mensch nach sich fragt, kann er es immer nur „nachträglich" tun, „nach"-dem er in einem langen Bildungsvorgang zu sich erwacht ist. Er vermag mit seiner Frage nicht am Ursprung selbst anzusetzen, um gleichlaufend mit der Sachordnung sich selbst in seinem eigentlichen Wesen zu erkennen. Statt dessen vermag er nur rück-zu-fragen nach dem sachlich Vorgängigen. Dadurch ist es bedingt, daß sich seine Frage nicht lösen kann von dem Stand seiner tatsächlichen Bildung, die ihm die Frage-Stellung überhaupt ermöglicht. Jedesmal, wenn wir die Frage nach unserem Wesen stellen, tun wir es vom Boden unserer jeweilig besonderen geschichtlichen Lage aus. Auch wenn die Frage auf das überzeitliche Wesen des Menschen abzielt, erfolgt das Fragen aus der Zeit. Wir können uns der Zeit-Lage nicht entziehen, nicht von ihr „abstrahieren".

So müssen wir uns auch mit der einmal gegebenen Tatsache abfinden, daß die Frage nach dem menschlichen Wesen, wie sie heute gestellt wird, in weitem Ausmaß die Form der Frage nach der Eigenart des Unterschiedes von Mensch und Tier angenommen hat. Eine solche Konkretisierung ist verständlich; denn oft erst dann, wenn wir ein Fragliches von einem benachbarten Ähnlichen abzuheben in der Lage sind, gewinnt es für uns faßbare Gestalt. Vom Benachbarten strahlt Licht auf, das die Eigen-Gestalt des Fraglichen plastisch hervortreten läßt. Mit dem Tier verbindet den Menschen ohne Zweifel viel Ähnliches, ja Gleiches; doch trennt ihn anderseits wieder vieles von ihm, was schon in der ganz einfachen Tatsache zum Ausdruck kommt, daß wir für Mensch und Tier eine verschiedene sprachliche Bezeichnung verwenden. In der Frage nach der Eigenart des Unterschiedes zwischen Tier und Mensch hat sich nun für den neuzeitlichen Menschen die Frage nach seinem eigenen Wesen so sehr verdichtet, daß wir die bislang allgemein gestellte Frage nach dem menschlichen Wesen in dieser besonderen Form aufnehmen müssen.

Wie immer gibt es auch hierbei Versuche, der eigentlichen Frage durch Vorentscheidungen zu entkommen. Durch einen apriori eingenommenen

Standpunkt wird dabei die zum Wesen vordringende Frage unterschlagen. Dazu neigt von seinem besonderen wissenschaftlichen Standpunkt her der Zoologe, wenngleich zu Ehren der Zoologen gesagt werden muß, daß keineswegs alle dem Kurzschluß verfallen. Von der Tatsache ausgehend, daß der Mensch gleichen biologischen Gesetzmäßigkeiten wie das Tier unterliegt, hält es der Zoologe leicht für selbstverständlich, der Mensch sei nichts anderes als ein biologisches Wesen. Dabei besteht die von ihm vollzogene unsachliche Grenzüberschreitung darin, daß er in der Feststellung der Anwendbarkeit biologischer Kategorien auf den Menschen einschlußweise mitbehauptet, des Menschen Wesen erschöpfe sich in diesem Bios. Da er nicht gewillt ist, die sachlich gebotene und von anderen erhobene Frage nach dem menschlichen Eigen-Wesen gelten zu lassen, verfällt er leicht der Versuchung, sie durch Ironie zu „erledigen".

Ebenso voreingenommen wäre die Einnahme des gegenteiligen Standpunktes, die zur Aufrechterhaltung der unbedingten Vorherrschaft des Menschen über das Tier es ablehnte, die Tatsachen, welche die empirischen Wissenschaften der Neuzeit in überreicher Fülle durch Beobachtung und Experiment beigebracht haben und die das geeignete Fundament zur Entscheidung unserer Frage abgeben, in unermüdlich sachlicher Mühe zu mustern und zu befragen, ob und wieweit sie für unsere Zwecke aufschlußreich sind.

Beiden vorentscheidenden Standpunkten fehlt der Mut, sich unbefangen der Wirklichkeit selbst zu stellen. Wie der erste Standpunkt eine Vorentscheidung vom Tier auf den Menschen hin enthält, so der zweite Standpunkt eine Vorentscheidung vom Menschen auf das Tier hin. Immerhin hat der zweite Standpunkt dem ersten voraus, daß er nicht von einem weniger Bekannten auf Bekannteres schließt, sondern beim uns zunächst Bekannten, das wir selbst sind, ansetzt und von hier aus, freilich apriorisch voreingenommen gegen die Tatsachen, eine Frage zu entscheiden versucht, die eine dem Menschen nicht von vornherein gegebene, sondern erst zu erwerbende Kenntnis vom Tier voraussetzt.

Freilich ist die Wirklichkeit, die es zu ergründen gilt, in sich so unermeßlich weit, daß die Gefahr besteht, bei der Grenzenlosigkeit der empirischen Bereitung schließlich die philosophische Frage, die den Antrieb dazu gab, aus den Augen zu verlieren. So ist es nicht selten bedeutenden Forschern ergangen, die aus einer echt philosophischen Fragestellung heraus Naturforscher auf einem begrenzten Teilgebiet wurden, ohne am Schluß Kraft und Vermögen aufzubringen, noch die ursprünglich gestellte Gesamtfrage in Angriff zu nehmen.

Wer sich von dem Zauber beeindrucken läßt, der aus den entomologischen Forschungsberichten Henri Fabres bricht, kann meinen, dieser Geist sei so ganz vom Tier und seinem geheimnisvollen Leben fasziniert gewesen, daß er darüber sich und den Menschen überhaupt vergessen habe. Doch wird er durch Reflexionen, die in die Berichte eingestreut sind, überrascht; sie verraten ihm, daß Fabres brennendstes Interesse nicht dem Tier, sondern dem

Menschen galt. Mitten in den Schilderungen und Betrachtungen stoßen wir auf folgendes Bekenntnis: „Wenn man sich mit Tieren befaßt, so tut man es, weil einen die beunruhigenden Fragen quälen: ‚Was sind wir? Woher kommen wir?'" Gerade der Widerstreit zweier Behauptungen über den menschlichen Geist hatte ihn geistig geweckt, einen Antrieb in ihm ausgelöst, der ein ganzes reiches Forscherleben hindurch anhielt. Die Gleichheitstheorie, welche die Erhebung — den Menschen — abzutragen und das Tal — das Tier — aufzufüllen versuchte, um die grundsätzliche Gleichheit beider zu behaupten, schien ihm etwas zu enthalten, was den Tatsachen nicht entspricht. „Für eine solche Nivellierung verlangte ich Beweise, und da ich in Büchern keine oder nur zweifelhafte, sehr wenig diskutable finde, beobachte ich; um mich selbst zu überzeugen, suche und experimentiere ich."[1]

Daß zwischen Tier und Mensch ein Unterschied obwaltet, steht außer Frage. Aber ob dieser Unterschied lediglich ein solcher des Grades ist, also durch eine Mehrung des qualitativ Gleichen von unten her überbrückt werden kann, oder ob er ein Wesensunterschied ist, der eine unüberbrückbare Kluft aufreißt, ob beim Menschen etwas Neues anhebt, das durch keine Steigerung des bloß Tierischen — weder faktisch noch grundsätzlich — erreicht werden kann, das ist die erregende Frage, die in der Neuzeit dem philosophierenden Menschen den Atem raubt, um die auch in weiten Kreisen mit den groben Waffen populärwissenschaftlicher Leidenschaft gekämpft worden ist, die zu klären empirische Forscher wie Philosophen immer wieder tiefer und gründlicher angesetzt haben.

Zu Beginn der Neuzeit wird noch in eindrucksvoller Weise die alte, aus der Welt des Alten Testamentes und der klassischen griechischen Philosophie stammende Theorie, die von der Geistesarbeit des Mittelalters weiter ausgebaut wurde, vertreten, wonach die Welt ein Stufenbau hierarchisch abgestufter Schichten ist. Auf der obersten Stufe der uns bekannten Welt steht der Mensch, dessen geistige Erkenntnis und sittliche Selbstbestimmung ihn qualitativ vom Tier scheiden, dem nur sinnliche Wahrnehmung eignet und das im Bann der Naturführung verbleibt.

Eine erste Bresche in die geistige Selbstauffassung des Menschen legte in der Neuzeit der französische Essayist Montaigne. Er will die geistige Sonderstellung des Menschen eigentlich weder in Frage stellen noch leugnen, wie es ihm zunächst überhaupt nicht um metaphysische Dinge geht. Vielmehr geißelt er menschliche Untugenden, insbesondere die menschliche Überheblichkeit als „unsre angeborene und ursprüngliche Krankheit". Er glaubt dem Menschen die Maske einer Selbsterhöhung vom Gesicht reißen zu sollen, weshalb er ihn unbarmherzig mit dem Tier vergleicht. Er tut es mit einer vorzüglichen Kenntnis der bisherigen Literatur und einem Über-

[1] *Jean Henri Fabre*, Aus der Wunderwelt der Instinkte. Ausgew. u. komm. v. F. Kottje, übers. v. Th. Georgescu. Meisenheim 1950, 162f.

schwang von Argumenten, wobei er übrigens einen Unterschied herausstellt, der später mehr und mehr empirisch unterbaut wird. „Der Mensch" — sagt Montaigne — „ist das gefährdetste und gebrechlichste aller Geschöpfe, und zugleich das hochmütigste."[2] Bei dem Vergleich, wie ihn Montaigne anstellt, wird nur das gegen den Menschen Sprechende einseitig herausgestellt, anderseits die Tierbegabung übertrieben.

Montaigne kennt einen dem Menschen seit der Zeit der Mythenbildung bekannten Unterschied zwischen Tier und Mensch, den er freilich wie alle feststehende Meinung zu bezweifeln geneigt ist. Seine Kenntnis wird heute als neueste Errungenschaft moderner Anthropologie ausgegeben, die höchstens in den Einsichten Herders noch einen Vorläufer besitzt. Es ist die Tatsache, daß er — biologisch gesehen — ein „Mängelwesen" darstellt, das gegenüber dem Tier von der Natur benachteiligt ist. Das Wissen darum ist keineswegs neu, sondern uraltes menschliches Weisheitsgut, wofür Montaigne selbst bereits auf Lukrez hinweist. Es findet sich auch in Mythen, die Platon verwendet; ebenso ist es Thomas von Aquin nicht unbekannt.

Mit den zynischen und skeptischen Zeitmeinungen, die Tier und Mensch möglichst nahe aneinander rücken und die Behauptung aufstellen, das Mehr, das der Mensch dem Tiere gegenüber besitzt, diene nur zu seiner Beunruhigung und mache ihn boshafter, der Mensch könnte glücklicher leben, wenn er nicht mehr als die tierische Existenzweise besäße, setzt sich J. B. Bossuet von hoher geistiger Warte aus unter Verwendung des Wissens seiner Zeit auseinander. Er tut es in einer erst lange nach seinem Tode († 1704) veröffentlichten Schrift „De la Connoissance de Dieu et de soi-même" (gedruckt 1722). Daß sich im Bau des tierischen Organismus wie in der tierischen Lebensführung viel zielgerichteter Sinn aufweisen läßt, ist für Bossuet unbestreitbar. Doch ist dieser Geist im Tier und seinem Leben objektiviert, ohne geistiges Eigentum des Tieres selbst zu sein, so wie auch die vegetativen und animalischen Funktionen im menschlichen Leben Sinnbezüge enthalten, ohne daß diese uns zum Bewußtsein kämen. Ja, ihre Bewußtmachung stört ihren Ablauf eher als ihn zu fördern. Was den Menschen wesentlich vom Tier unterscheidet, ist nach Bossuet der Eigenbesitz des Geistes, wodurch er fähig wird, in Reflexion die allgemeinen Ideen des Wahren und Guten und Unendlichen zu bilden und geistig zu Gott aufzusteigen. Zugleich gibt ihm geistige Einsicht und Freiheit die Lebensführung zu eigener Selbstverantwortung in die Hand.

Diese Auffassung bleibt auch weiterhin zunächst führend. Sosehr sich Kant bemüht, in seiner Kritik die Voraussetzungen des bisherigen Denkens zu überprüfen, wodurch er für die Nachwelt den Anschein des „Alleszermalmers" (Mendelsohn) erhielt, so unbestritten steht bei ihm die Auffassung von dem qualitativen Unterschied von Mensch und Tier da. Seine Anthropologie setzt mit dem klaren Bekenntnis zu diesem Unterschiede ein. „Daß

[2] *Montaigne*, Ausgewählte Essays. Aus d. Franz. übers. v. E. Kühn. (o. J.) 5. Bd., S. 31.

der Mensch" — so heißt es hier — „in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, ein und dieselbe Person, das ist ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand."[3]

Mit diesem Leitwort, das Kant über seine ganze Anthropologie setzt, schlägt er ein Thema an, das in der idealistischen Philosophie immer wieder variiert wird, aber sich im Grunde gleich bleibt, weil es ein Grundmotiv, ja das führende Grundmotiv des idealistischen Philosophierens überhaupt wird. Als Beispiel sei hier Friedrich Schiller genannt, der sich in seinem Aufsatz „Über Anmut und Würde" folgendermaßen ausläßt: „Der Ring der Notwendigkeit geht durch das Tier wie durch die Pflanze, ohne durch eine *Person* unterbrochen zu werden. Die Individualität seines Daseins ist nur die besondere Vorstellung eines allgemeinen Naturbegriffes; die Eigentümlichkeit seines gegenwärtigen Zustandes bloß Beispiel einer Ausführung des Naturzwecks unter bestimmten Naturbedingungen... Bei dem Tiere und der Pflanze gibt die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber gibt sie bloß die Bestimmung und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben. Dies allein macht ihn zum Menschen. Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heißt vorzugsweise eine Handlung und diejenige seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfließen, ausschließungsweise seine Taten. Er kann also, daß er eine Person ist, bloß durch seine Taten beweisen. Die Bildung des Tieres drückt nicht nur den Begriff seiner Bestimmung, sondern auch das Verhältnis seines gegenwärtigen Zustandes zu dieser Bestimmung aus. Da nun bei dem Tier die Natur die Bestimmung zugleich gibt und erfüllt, so kann die Bildung des Tieres nie etwas anderes als das Werk der Natur ausdrücken."[4]

In dem Menschen selbst herrscht die Natur durch die Schicht des Sinnlichen. Über sie erhebt sich der Geist oft im Widerstreit zu dieser sinnlichen Natur. Gerade das Sich-Erheben über die Schicht des Sinnlichen trotz des

[3] Immanuel Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hrsg. v. J. H. v. Kirchmann. 1869, S. 7.

[4] Schillers philosophische Schriften und Gedichte. Hrsg. v. E. Kühnemann. Leipzig ²1910 (Phil. Bibl. 103) S. 117f.

Widerstreites macht nach Schiller das Erhabene mit seinem eigentümlichen Reiz aus. Es beweist dem Menschen, daß er in sich ein neues Prinzip trägt. In treffender Weise formuliert Goethe den hier gemeinten Unterschied: „Das Tier wird durch seine Organe belehrt; der Mensch belehrt die seinigen und beherrscht sie."[5]

Die Grunderfahrung von der Selbstmächtigkeit des menschlichen Geistes, der der Natur gegenüber ein neues Prinzip darstellt, liegt allen Formen des Idealismus zugrunde. Dabei ist es zunächst die moralische Freiheit und Selbstbestimmung, die im Vordergrund steht und als etwas ganz Neues, Eigenes gegenüber der sinnlichen Natur betont wird. Freilich setzt sich im Idealismus ein ausgesprochener Monismus durch, der die Mehrfalt von Wesensschichten dadurch opfert, daß er den Geist zum Quellpunkt macht, aus dem auch die sinnliche Natur erfließt.

Mit einer gewissen Notwendigkeit ruft die monistische Vereinseitigung des Menschenbildes durch den Idealismus den dialektischen Gegenschlag auf den Plan, der in der Biologisierung des Menschenbildes besteht. Gemeinsam ist beiden Standpunkten als Voraussetzung ein ungeprüfter Monismus, der bei der Vereinseitigung der Sicht immer den Boden für dialektisches Hin- und Herpendeln zwischen äußersten Extremen darstellt. In einem langen Prozeß erfolgt im Lauf der Neuzeit die Biologisierung des Menschenbildes, wozu Montaigne einen ersten Anstoß gab. Ihr arbeitet vor eine ausgesprochene Hinneigung zu monistischen Auffassungen. Bereits bei Descartes ist die Tendenz zu einer monistischen Vereinfachung unverkennbar, wenngleich sein System, aufs Ganze gesehen, einen ausgesprochenen Dualismus darstellt. Der klassischen Philosophie vor der Neuzeit galt sinnliches und geistiges Erkennen als wesensverschieden. Auch wenn sich im Menschen beides zum gleichen Ziele einigt, war damit doch nicht die Einsartigkeit beider Vermögen behauptet, vielmehr wurde an ihrer seinsmäßigen Verschiedenheit festgehalten.

Doch schon bei Descartes wird die mehrschichtige Wirklichkeit des Erkennens, wie auch des seelischen Lebens, in eine einzige Schicht zusammengedrängt. Sowohl der Begriff des Seelen-Grundes, aus dem die einzelnen Vermögen und weiterhin die Akte erstehen, wie das Verständnis für die Doppeltheit des menschlichen Erkennens geht verloren. Erkennen wird nur im Sinne von geistigem Erkennen zugelassen und dieses Erkennen mit Bewußtsein und geistiger Substanz identifiziert. In Folge davon bleibt kein seelisches Leben mehr übrig, das dem Tiere zugeschrieben werden könnte. Ihm wird jedes seelische Leben wie sinnliches Erkennen abgesprochen, es wird zur Maschine erniedrigt. Durchaus folgerichtig, zieht Descartes den Schluß und degradiert Tiere zu leeren, wenn auch feingebauten, Automaten, zu reinen Mechanismen. Nach seiner Grundauffassung kann es eine Tier-„Psychologie" gar nicht geben, eben weil dem Tier keine „Psyche", keine

[5] Goethes Werke. Bibl. Inst. Bd. XII, S. 729.

„Seele" im eigentlichen Sinne zukommt. Solange sein System herrschte — und sein Einfluß auf das Denken der Neuzeit war außerordentlich — war die Ausbildung einer wirklichen Tierpsychologie stark behindert, wenn nicht gar unmöglich gemacht. Sie konnte sich nur in Entgegensetzung zu den descartischen Behauptungen durchsetzen.

Der eigentliche Prozeß der Biologisierung des Menschenbildes setzt mit dem Sensualismus ein. Der Naturalismus von Hobbes bestreitet jeder idealistischen Interpretation des menschlichen Wesens ihr Recht, leugnet die Dualität von Ausdehnung und Bewußtsein, die Descartes scharf einander entgegengesetzt hatte, und führt auch das Denken auf die Ausdehnung zurück. Zugleich streicht er die Seele. Als Materialist kennt er Geschehen nur im Sinn von Atombewegung. Alles Denken des Geistes ist nur Addieren und Subtrahieren von Vorstellungen, die die Sinne bieten. Ein eigener, über die Sinne hinausführender Geist wird geleugnet.

Seine Weiterentwicklung zum ausgesprochenen Materialismus erfährt der Sensualismus in Frankreich. Auch hier die Behauptung, das menschliche Denken sei nichts Eigenständiges, sondern nur eine besondere Ausgestaltung (Komplexion) von Sinneswahrnehmungen und ihrer Verarbeitung. Zwar habe ein Tier, das in vielen Einzelleistungen den Menschen übertreffe, in seinem Gesamtleben noch nicht die menschliche Stufe erreicht, doch dürfe ihm diese nicht als grundsätzlich verschlossen gelten. Vor allem bringe die Ausbildung der beiden höheren Sinne, Gesicht und Gehör, das beim Menschen hervor, was als Denken sein besonderes Eigentum erscheint, weshalb die Behauptung, ein Mensch, dem die Natur Sehen und Hören verweigert habe, könne kein menschliches Leben führen, durchaus folgerichtig erscheint.

Was von La Mettrie scharf pointiert vorgetragen wurde und deshalb auf Widerstand stieß, wurde durch die breite Strömung der neuzeitlichen Psychologie, vor allem des Empirismus, von einem Begriffsystem unterfangen, das als einmal konzipiertes Schema sich in der Neuzeit selbst zu Ende dachte. An sich müßten Leitbegriffe immer wieder an der Sache nachgeprüft und damit korrigiert werden. Statt dessen ist leider festzustellen, daß die Denkgewohnheiten selbst der philosophischen Bildung den Blick auf die Sache selbst immer wieder verstellen und so zu einer Dauerverzeichnung des Wirklichkeitsbildes führen.

Während antike und mittelalterliche Anthropologie die wesentliche Verschiedenheit des sinnlichen und geistigen Bereiches im Seelenleben kannte, und auch beim Menschen sinnliches Wahrnehmen von geistigem Erkennen schied, gehen die Begründer des neuzeitlichen psychologischen Denkens, insbesondere die englischen Empiristen, ganz andere Wege. Von dem monistischen Vorurteil ausgehend, stellen sie die starke Verhaftung menschlichen Denkens an sinnliche Vorstellungen heraus, womit sie die Gleichartigkeit des gesamten menschlichen Erkennens nachweisen wollen. Bereits die von ihnen eingeführte Terminologie arbeitet suggestiv ihrer Sicht vor. Und zwar bildet der neueingeführte Ausdruck „Idee" — der etwas gänzlich anderes

meint, als die platonische Idee gemeint hatte — das Mittel, in dem einerseits Sinnesbilder wie anderseits Begriffe aufgehen. Alles wird gleicherweise „Idee" oder — in deutscher Übersetzung — „Vorstellung". Läßt man noch Unterschiede zwischen den Ideen-Gruppen gelten, dann nicht deshalb, weil die Ideen untereinander andersartig wären, sondern nur deshalb, weil an sich einfache Ideen mannigfache Verbindungen miteinander eingehen und das oft verfilzte und schwer zu entwirrende Beisammen vieler Ideen zu etwas scheinbar Neuem führt. Darauf eben richtet sich die leidenschaftliche Kritik des Sensualismus: dieses scheinbar Neue zu entlarven und als harmlose Komplexion grundsätzlich gleichartiger einfacher Ideen aufzuweisen.

Die sensualistische Erkenntnislehre wird geschichtlich in den drei Hauptwerken von Locke, Berkeley und Hume ausgeführt, die alle drei den menschlichen Verstand zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen. Ihre Hauptwerke hängen so innig miteinander zusammen, daß man mit Recht sagen konnte, sie spinnen den gleichen Gedanken weiter. Ihr Grundgedanke besagt, daß Sinnesempfindungen die wesentlichen elementaren Bestandteile unserer Erkenntnis ausmachen und aus ihrer Trennung und Zusammensetzung das hervorgeht, was uns geistige Erkenntnis zu sein scheint. Der zuerst von Locke verhüllt ausgesprochene Gedanke tritt bei Berkeley und Hume mit unverhüllter Klarheit zutage. Daß die damit gesetzte geistige Revolution vielfach nicht durchschaut wurde, lag eben an dem von dieser Philosophie aufgenommenen Begriff „Idee", der geeignet schien, die vermittelnde Brücke zwischen Sinnesfunktion und geistiger Einsicht zu bilden. Zugleich wird von dieser Philosophie ein Forschungsziel angegeben, das durch Jahrhunderte fast wie eine „fixe Idee" die neuzeitliche psychologische Forschung genarrt hat, nämlich sorgfältig das Wesen der grundlegenden Elementar-Ideen herauszufinden, aus denen sich dann die Komplex-Ideen aufbauen, weiterhin die Wege zu ermitteln, auf denen „die Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung des Stoffes" erfolgt, denn „einzig die Mischung und Zusammensetzung fällt dem Geiste und dem Willen zu (Hume).[6]

Die „Monisierung" des menschlichen Seelenlebens, wie sie von seiten des empiristischen Sensualismus durchgeführt wurde, trug in sich eine Konsequenz, über die man sich lange freilich keine Rechenschaft ablegte, die aber beim Weiterdenken des Grundgedankens unweigerlich hervortreten mußte, vor allem sobald der Stoß des dialektischen Gegenschlages gegen den Idealismus sich dieser Gedanken bemächtigte. Denn fällt der Unterschied zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis im Menschen hin, dann entfällt damit auch das, was ihn wesentlich vom Tiere trennen kann, sofern man überhaupt das Tier als beseeltes Wesen anerkennt und es nicht einfach zu einem Automaten degradiert. Ob die Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung der Vorstellungen einen minder hohen

[6] *David Hume*, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von H. Richter. Phil. Bibl. Bd. 35[9], Leipzig 1928, II: Über den Ursprung der Vorstellungen. S. 19.

Grad (beim Tier) oder einen höheren Grad (beim Menschen) erreicht, ist für das Wesen selbst belanglos, bedeutsam nur für die Ranghöhe des grundsätzlich Gleichen. Sobald die Frage nach dem Wesen des Unterschiedes von Tier und Mensch von neuem auftauchte, konnte der Sensualismus darauf nur die eine Antwort haben, die der populäre Materialismus bereits gegeben hatte.

Die vom Sensualismus latent vorentschiedene Frage mußte sofort aktualisiert werden, sobald im 19. Jahrhundert das „Zauberwort ‚Entwicklung'" (Haeckel) fiel. Um den eindeutig monistisch gefaßten Entwicklungsgedanken in jeder Hinsicht auf den Menschen anwenden zu können, war die Annahme einer wesenhaften Gleichartigkeit der Psyche bei Tier und Mensch eine unerläßliche Voraussetzung.

Zur christlichen Zeitrechnung

BURKHART SCHNEIDER SJ

Wir benützen alltäglich und selbstverständlich die Zeitrechnung, die von dem als Ausgangspunkt angenommenen Jahr der Geburt Christi her die Jahre zählt, und im allgemeinen kommen wir ohne Schwierigkeit damit zurecht. Es ist ja eine einfache Subtraktionsaufgabe, um die Differenz zwischen zwei gegebenen Jahreszahlen festzustellen; oder wenn es darum geht, zu einem bestimmten Jahr dessen 25. oder 50. Wiederkehr zu berechnen, genügt eine recht simple Addition. Auf diese Weise berechnen wir ohne besondere Aufmerksamkeit etwa das Datum einer silbernen Hochzeit oder eines goldenen Priesterjubiläums und ähnlicher Feste. Die scheinbare Einfachheit des Verfahrens verführt nun allerdings nicht selten zu einem Fehler, wenn es sich um eine Berechnung handelt, die sich zugleich auf Jahre vor und nach Christus erstreckt. In solchen Fällen — beispielsweise bei der Feststellung des Lebensalters eines Menschen, der vor der Zeitenwende geboren, aber erst in einem Jahr nach Christus gestorben ist, oder beim Ansatz des 2000jährigen Gedenktages eines Ereignisses, das im 1. Jahrhundert vor Christus stattfand — muß man die besondere Struktur unserer einmal festgelegten Zeitrechnung berücksichtigen. Daß die einfache Addition oder Subtraktion nicht zum richtigen Ergebnis führt, wird dabei nur allzu oft übersehen. So hat man vor zwei Jahren die Iden des März, also den 15. März 1956, in vielfacher Weise als den 2000. Todestag Cäsars gefeiert, der an eben jenem Tage des Jahres 44 vor Christus in der Kurie des Pompeius ermordet wurde, indem man die Summe von 44 und 1956 als Zeitdifferenz nahm. In Wirklichkeit fiel aber jener Gedächtnistag erst in das Jahr 1957. In der um diese Frage damals

entstandenen Diskussion schrieb der Göttinger Astronom K. Stumpff, daß „die Kenntnis dieser Dinge nicht so verbreitet ist, wie sie es verdient".[1] Die gleiche Unkenntnis oder Unachtsamkeit zeigte sich Ende 1957. Es ging hier um den 2000. Todestag Ciceros, der am 7. Dezember 43 vor Christus auf der Flucht von den Häschern des Antonius ermordet wurde. Auch hier wurde der Gedächtnistag um ein ganzes Jahr zu früh mit Gedenkartikeln, so in der römischen Zeitschrift Civiltà Cattolica,[2] und mit einer großartigen Festsitzung auf dem Kapitol begangen. Gleichzeitig wurde auch der 2000. Geburtstag des römischen Dichters Ovid erwähnt, der in demselben Jahr 43 vor Christus in Sulmona geboren war. Indem man wiederum die beiden Jahreszahlen 43 und 1957 einfachhin zusammenzählte, hatte man ebenso wie im Falle des Cäsarjubiläums übersehen, daß es beim „Sprung" über die Zeitenwende eine eigene Überlegung braucht.

Die Unrichtigkeit jener Berechnungen wird ohne weiteres ersichtlich, wenn man sich den Aufbau unserer Jahresreihe vor Augen hält. Der Mönch Dionysius Exiguus, der in den 20er Jahren des 6. Jahrhunderts die christliche Zeitrechnung festlegte und sie zunächst in Rom in die Praxis einführte, hatte auf Grund der chronologischen Angaben der Evangelien und seiner Osterfestberechnungen die Geburt des Herrn auf das Ende des Jahres 753 seit Gründung der Stadt Rom (nach der Varronischen Zählung) angesetzt (daß er dabei einem historischen Irrtum verfiel, sei hier nur angedeutet, ausführlicher wird darüber noch später zu sprechen sein). Das darauffolgende Jahr, also 754 der stadtrömischen Berechnung, ist in seiner Jahresreihe das 1. Jahr nach Christus; das Jahr zuvor, an dessen Ende die Geburt Christi angenommen ist, wird damit, als man viel später auch die vorausgehenden Jahre nach der christlichen Zeitrechnung zu zählen begann, zum 1. Jahr vor Christus. Die entsprechenden Umrechnungstabellen sind in den großen Werken der wissenschaftlichen Chronologie zu finden;[3] hier genügt ein kurzer Auszug, um die Besonderheit des Sprunges über die Zeitenwende zu erläutern:

(stadtrömische Rechnung)	752	753	754	755
(christliche Zeitrechnung)	2 v. Chr.	1 v. Chr.	1 n. Chr.	2 n. Chr.

[1] Frankfurter Allg. Zeitung v. 14. 4. 1956 S. 2. Im Anschluß an die damals entstandene Zeitungsdiskussion hat Prof. K. Stumpff vom Standpunkt des Astronomen aus das Problem unserer Zeitrechnung in einer Reihe von Privatbriefen erörtert, in die er mich in dankenswerter Weise Einsicht nehmen ließ und die wertvolle Anregungen für diesen Beitrag boten. Auch in den Niederlanden gab es damals um die Frage des Cäsarjubiläums einen lebhaften Meinungsaustausch.

[2] *G. Bortolaso*, Valori umani nella Filosofia di Cicerone. Nel bimillenario della morte: Civ. Catt. 108/IV (1957) 473—484.

[3] Z. B. *F. K. Ginzel*, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie II (Leipzig 1911) S. 582f.

Damit ist ersichtlich, daß zwischen einem bestimmten Tag beispielsweise des Jahres 2 vor Christus bis zu dem entsprechenden Tag des Jahres 2 nach Christus nur drei Jahre — und nicht vier, wie es die einfache Subtraktion 2— (—2) ergäbe — vergangen sind.

Umgekehrt kann man den gleichen Sachverhalt so ausdrücken: die Jahresreihe der christlichen Zeitrechnung entspricht nicht der Folge der algebraischen ganzen Zahlen (... —2, —1, 0, +1, +2, ...) und kann ihr gar nicht entsprechen, da der Begriff der Null und der negativen Zahlen jedenfalls im Westen zur Zeit des Dionysius noch gar nicht bekannt war und da man daher damals ausschließlich auf die natürlichen Zahlen (1, 2, 3...) angewiesen war. Jene einfache Addition oder Subtraktion aber ist nur zulässig bei einer Jahresreihe, die entsprechend der algebraischen Zahlenfolge konstruiert ist. Tatsächlich benützen die Astronomen zur Erleichterung ihrer Rechenoperationen eine derartig aufgebaute Zeitskala, bei der aus diesem Grund ein Jahr Null eingeführt ist. Damit ist aber gegeben, daß die hier mit negativen Zahlen bezeichneten Jahre nicht mit den Jahresangaben der christlichen Zeitrechnung, soweit sie sich auf die Zeit vor Christus beziehen, übereinstimmen, sondern um eine Jahreseinheit differieren. Auch hier mag eine schematische Übersicht das Gesagte anschaulich darstellen:

	2 v.	1 v.	1 n.	2 n.
(christliche Zeitrechnung)	Chr.	Chr.	Chr.	Chr.
	↕			↕
(astronom. Zeitrechnung)	−1	0	+1	+2

Nehmen wir zwei Ereignisse an, die auf die Mitte des Jahres 2 vor Christus und auf den gleichen Tag des Jahres 2 nach Christus fallen (durch die Doppelpfeile angedeutet). Für die astronomische Zeitrechnung fallen die beiden angenommenen Ereignisse in die Jahre —1 und +2. Das Jahr 2 vor Christus entspricht also dem Jahr —1 der astronomischen Zeitrechnung, und entsprechend dazu verändern sich alle Jahresangaben für die Zeit vor Christus (so fällt Cäsars Ermordung in das Jahr —43 und Ciceros Tod oder Ovids Geburtstag in das Jahr —42). Bei der so aufgebauten Jahresreihe läßt sich der zeitliche Abstand der beiden Ereignisse durch die einfache Subtraktion +2 —(—1) = 3 Jahre feststellen; umgekehrt ergibt sich der 2000. Jahrestag der Ermordung Cäsars durch die einfache Addition: —43 + 2000 = 1957.[4]

Bei der christlichen Zeitrechnung dagegen müssen die Jahre vor und nach der Zeitenwende getrennt gezählt werden, und erst dann kann man die Summe bilden. In dem angenommenen Beispiel der beiden Ereignisse, die in

[4] Aus den im ersten Absatz angeführten Beispielen ist ersichtlich, warum in dem einen Fall eine Subtraktion, in dem andern Fall jedoch eine Addition vorzunehmen ist.

die Mitte des Jahres 2 vor Chr. und auf den gleichen Tag des Jahres 2 nach Chr. fallen, erfordert also die Berechnung des zeitlichen Abstands eine dreifache Operation:
1) von dem ersten Ereignis bis zur Zeitenwende sind vergangen: 1 Jahr 6 Monate;
2) von der Zeitenwende bis zum zweiten Ereignis sind vergangen: 1 Jahr 6 Monate;
3) der zeitliche Abstand beider Ereignisse ist gleich der Summe beider Zeitangaben, also 1 Jahr 6 Monate + 1 Jahr 6 Monate = 3 Jahre.

Ein entsprechendes Verfahren ist notwendig, um den 2000. Gedenktag der Ermordung Cäsars festzustellen:
1) vom Todestag Cäsars bis zur Zeitenwende sind vergangen: 43 Jahre 9 Monate, 16 Tage;
2) diese Zeitangabe ist von der Gesamtzahl 2000 Jahre abzuziehen: 2000 Jahre —43 Jahre 9 Monate 16 Tage = 1956 Jahre 2 Monate 15 Tage;
3) diese Zeitdauer ist seit der Zeitenwende vergangen am 15. März 1957.

Die beiden ausgeführten Beispiele machen deutlich, daß die christliche Zeitrechnung in solchen Fällen, bei denen Jahreszahlen vor und nach der Zeitenwende zu berücksichtigen sind, ein etwas umständliches Rechenverfahren erfordert. In der Praxis wird man allerdings den einfacheren Weg wählen und die Angabe der Jahre vor Christus der astronomischen Jahresreihe angleichen, um dann durch eine einzige Addition bzw. Subtraktion das gewünschte Ergebnis zu erhalten. Indessen begründet dieser praktische Vorteil nicht die mitunter aufgestellte Forderung, die historische (christliche) Zeitrechnung überhaupt durch die astronomische zu ersetzen. Denn ganz abgesehen von der praktischen Schwierigkeit, daß Tausende von Jahreszahlen — nämlich alle Jahresangaben vor Christus — geändert werden müßten, sprechen grundsätzliche Bedenken gegen einen solchen Vorschlag. Der Astronom hat wie der Naturwissenschaftler überhaupt einen anderen Zeitbegriff — nicht eine andere Zeitdauer! — als der Historiker. Für jenen kommt es ausschließlich auf die Dauer an, das Jahr ist ihm nur ein Maß des Früher und Später, und jede Jahreseinheit ist für ihn gleichwertig (weil von der gleichen Dauer) mit einer anderen Einheit. Der Historiker sieht aber die Zeit als erfüllte und gelebte Zeit, die durch die in dieser Zeit geschehenen und unwiederholbaren Ereignisse geprägt und bestimmt ist und die damit den Charakter der Einmaligkeit erhält. Für den Historiker ist also jedes Jahr, auch wenn es die jeweils gleiche Zeitdauer bezeichnet, etwas ganz Neues und unwiederbringlich Einmaliges. Weil der Naturwissenschaftler das Jahr als leere Maßeinheit der bloßen Zeitdauer nimmt, kann er eine Jahresreihe aufstellen, die der Zahlengeraden entspricht, und deshalb je nach Beziehung der einzelnen Jahre zu einem angenommenen Nullpunkt sie mit dem Plus- oder Minuszeichen versehen. Damit läßt sich zwar dann gut rechnen. Aber wenn man dem Jahr seinen vollen Begriff als geschichtlich erfüllter Zeit läßt, kann man nicht von positiven und negativen Jahren (wie von positiven

und negativen Zahlen) sprechen. Eine solche Abstraktion würde eine völlige Entleerung dessen bedeuten, was ein Jahr für die menschliche Geschichte und den menschlichen Geist in sich schließt. Dieselbe Überlegung gilt insbesondere für das in die astronomische Zeitrechnung eingeführte Jahr Null. Eine beobachtete Naturerscheinung, beispielsweise das Erscheinen eines Kometen, ließe sich so datieren; aber es wäre geradezu absurd, bei Annahme dieser Jahresreihe sagen zu müssen: die Geburt des Herrn wird auf den 25. Dezember des Jahres 0 angesetzt.[5] Ein solches Zugeständnis an eine abstrakt-technische Zählweise hieße die Geschichte ihrer Fülle und ihres Lebens entkleiden und zu einer Auffassung von der Zeit kommen, die in ihr eine bloße Maßeinheit sehen kann.

Die christliche Zeitrechnung ist nun allerdings noch durch zwei weitere Schwierigkeiten „belastet". Einmal ist der Ansatz des Geburtsjahres Christi sicher falsch. Denn es steht fest, daß der im 2. Kapitel des Matthäusevangeliums genannte König Herodes bereits im Jahre 4 vor Christus gestorben war. Die Geburt des Herrn ist also entsprechend früher anzusetzen, ohne daß jedoch eine genaue Feststellung des Jahres möglich wäre.[6] Auch der als Geburtstag angenommene 25. Dezember ist historisch in keiner Weise bewiesen. Dieses Datum erscheint erst in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, vielleicht in Anlehnung an das heidnische Fest des Sol Invictus, das durch das christliche Weihnachtsfest ersetzt werden sollte, vielleicht auch in der Annahme, daß der vermeintliche Tag der Weltschöpfung — die Tag- und Nachtgleiche — auch der Tag der Menschwerdung gewesen sei, die man auf Grund dieser Überlegung auf den 25. März angesetzt hatte, womit dann auch der 25. Dezember als Tag der Geburt des Herrn festgelegt worden war. Zugleich bestand aber sehr früh daneben das Fest Epiphanie, das sicher im Osten, jedoch vielleicht auch da und dort im Abendland als Geburtsfest Christi gefeiert wurde. Jedenfalls wird daraus ersichtlich, daß man mit der Festlegung eines bestimmten Tages für diese Festfeier nicht eine historisch genau datierte Aussage erstreben wollte oder konnte. Die jährlich wiederkehrende Feier dieses so wichtigen Ereignisses machte eben einen Ansatz notwendig. Und als Dionysius Exiguus an die Jahresberechnung ging, war

---

[5] Außerdem spricht gegen die astronomische Jahresreihe die Tatsache, daß bei ihr der Nullpunkt, d. h. der Beginn des Jahres O, um fast ein ganzes Jahr von dem als Zeitenwende angenommenen Ereignis der Geburt Christi differiert.

[6] In einer scharfsinnigen Studie, deren erste Fassung im Hochland (49 [1956] 97 bis 108) erschien, untersucht Instinsky die Frage nach dem wahren Geburtsjahr Christi. Er widerlegt die Meinung, daß der Evangelist Lukas eine Fälschung begangen habe oder einem Irrtum zum Opfer gefallen sei. „Das Ereignis der Inkarnation, durch das Gott Mensch geworden ist, erweist sich als ein Ereignis der Geschichte nicht zuletzt dadurch, daß der Gottessohn, wie er die irdische Dürftigkeit des Stalles von Bethlehem auf sich nahm, mit seinem Eintritt in die Geschichte sich auch den Unvollkommenheiten aller geschichtlichen Überlieferung ausgesetzt hat" (57). Die neueste Altertumsforschung ist auf dem Weg, manche Dunkelheit zu erhellen. Allerdings bleibt noch vieles ungeklärt. Einen Widerspruch zwischen der Wissenschaft und dem Evangelium zu behaupten ist allerdings ebenso abwegig wie die Auffassung, Lukas habe eine geschichtswissenschaftliche Aussage machen wollen. *Hans Ulrich Instinsky,* Das Jahr der Geburt Christi. (73 S.) München 1957, Kösel. DM 4,80.

das dafür überkommene Festdatum in der abendländischen Kirche der 25. Dezember. Die chronologische Festsetzung der Geburt Christi als der Zeitenwende ist also keine historische Datierung, sondern ein symbolischer Ansatz eines jährlich wiederkehrenden Gedächtnistages an ein einmaliges, historisches Ereignis, auf das sich alle übrigen Jahresangaben beziehen. Dieser entscheidende Sinn der christlichen Zeitrechnung bleibt gewahrt, auch wenn die Bezifferung der Jahre vor und nach Christus fehlerhaft ist und infolge der Unsicherheit des historischen Ansatzes nicht berichtigt werden kann.

Bedenklicher scheint die zweite Schwierigkeit zu sein, die mit dem von Dionysius Exiguus festgelegten Ansatz gegeben ist. Der als Zeitenwende angenommene Tag und der eigentliche Jahresanfang fallen nicht zusammen. Dies bedeutet aber an sich die Notwendigkeit einer unlogischen, weil einen Widerspruch aussagenden Datierung der auf die Zeitenwende bis zum Beginn des neuen Jahres folgenden Tage. Die Tage zwischen dem 25. und dem 31. Dezember müssen ja bezeichnet werden als Tage des Jahres 1 vor Christus, obwohl in der Annahme der christlichen Zeitrechnung Christus bereits geboren ist. Wenn man sich darauf berufen möchte, daß jenes Jahr eben zum größten Teil vor dem angenommenen Tag der Geburt des Herrn liegt und damit zurecht als Jahr 1 vor Christus bezeichnet wird, so kann einer solchen Erklärung entgegengehalten werden: der Satz, daß in der christlichen Zeitrechnung die Geburt Christi auf den 25. Dezember des Jahres 1 vor Christus angesetzt wird (aus dem bisher Gesagten wurde klar, daß dieser Satz den wesentlichen Ansatzpunkt der christlichen Jahresreihe ausdrückt), schließt einen Widerspruch ein, indem das Ereignis der Geburt Christi als vor der durch dasselbe Ereignis festgelegten Zeitenwende geschehen bezeichnet wird. In der Praxis scheint nun allerdings dieser „Schönheitsfehler" unserer Zeitrechnung nicht so bedeutend zu sein, da bis jetzt wenigstens kein feststehendes, nach Monat und Tag gesichertes Datum bekannt ist, das gerade in jene sieben Tage fiele; damit ist aber gegeben, daß der Historiker nicht in die Verlegenheit kommt, etwa sagen zu müssen: am 28. Dezember des Jahres 1 vor Christus geschah dies oder jenes, obwohl er sich bewußt ist, daß im Ansatz seiner Jahresberechnung Christus bereits geboren ist.

Die hier angedeutete Schwierigkeit ist damit zu erklären, daß Dionysius, wie schon zuvor kurz erwähnt, gar nicht von dem Geburtsjahr des Herrn, sondern von dem ersten vollen Kalenderjahr, das auf den angenommenen Tag der Geburt Christi folgte, ausging und entsprechend dazu seine Jahresreihe aufstellte. In der Zählung der Jahre von einem bestimmten Ereignis her folgte er der überkommenen Weise der antiken Zeitrechnung, in der nur ein Ausgangspunkt der Jahreszählung (terminus a quo) — in der stadtrömischen Zeitrechnung die Gründung der Stadt Rom, in der griechischen die erste Olympiade, in der jüdischen u. a. der Auszug aus Ägypten — angenommen wurde, die aber eine Zählung der Jahre auf ein bestimmtes Ereignis hin (terminus ad quem) nicht kannte. Es bedarf keiner weiteren Erläu-

terung, daß auch alle andern chronologischen Bestimmungen nach Regierungsjahren oder Dynastien nach dem gleichen Prinzip eines als festliegend angenommenen Ausgangspunktes der Jahreszählung (terminus a quo) aufgebaut sind. Wir haben heute noch ein Musterbeispiel solcher Jahresberechnungen im Römischen Martyrologium zum 25. Dezember, wo die Geburt Christi auf ungefähr ein Dutzend vorausgehender Ereignisse, angefangen von der Erschaffung der Welt bis zum Regierungsantritt des Kaisers Augustus bezogen wird (wobei selbstverständlich die historische Richtigkeit der einzelnen chronologischen Ansätze noch durchaus offenbleibt). Auch wenn es nicht genau festzustellen ist, wann zum ersten Mal in der christlichen Zeitrechnung dieses Prinzip durchbrochen wurde und die Jahre vor Christus als auf die Geburt des Herrn bezogen gezählt wurden, so kann man doch mit Sicherheit hierin eine nachträgliche Phase in der Gestaltung unserer Jahresrechnung sehen, die zunächst unabhängig davon nur die Jahre nach Christus berücksichtigte.[7] Allerdings ist dieser weitere Schritt nicht nur als Versuch einer vereinfachenden Synchronisierung der verschiedenen Zeitrechnungen aufzufassen, sondern schließt eine wichtige geschichtstheologische Erkenntnis in sich ein, insofern durch die Zählung der Jahre auf die Geburt Christi hin eben dieser Zeitraum als auf die Fülle der Zeiten hingeordnet erscheint. Der angenommene Tag der Geburt des Herrn wird damit wirklich zur „Zeitenwende", die den chronologischen Mittelpunkt der ganzen Menschheitsgeschichte bildet. Während die anderen Zeitrechnungen immer nur einen Ausschnitt des Geschehens umfassen, der je nach dem gewählten Ansatzpunkt zeitlich und auch räumlich beschränkt wird, ist die christliche Jahresrechnung universal und kann deshalb das chronologische Gerüst einer Universalgeschichte abgeben.

Dionysius Exiguus fand, als er seine Jahresreihe aufstellte, zwei unabhängig voneinander gegebene und festliegende Daten vor. Der 25. Dezember war der im Abendland gefeierte Gedächtnistag der Geburt des Herrn; und außerdem galt in dem damals noch benützten römischen Kalender der 1. Januar als Jahresanfang. In diesen beiden Daten zeigen sich zwei getrennte Traditionsströme: der Ansatz des Weihnachtsfestes wurde durch die Liturgie der Kirche überliefert, während der Neujahrstag sich auf die antik-heidnische Tradition stützte. Mit der Festlegung der christlichen Zeitrechnung war nun der Versuch gemacht, die beiden verschiedenen Ansätze miteinander zu vereinen. Die Geburt Christi, auf den überkommenen 25. Dezember datiert, wird als das die ganze Jahresreihe bestimmende Ereignis genommen; indessen konnte der übliche Jahresbeginn nicht einfachhin ausgemerzt und durch den festgelegten Tag der Zeitenwende ersetzt werden. Es bedarf keiner weiteren Erklärung, daß an sich eine solche Übereinstimmung zwi-

[7] Nach Ginzel III (Leipzig 1914) S. 182 soll die Zählung der Jahre vor Christus erst Ende des 18. Jahrhunderts angewandt worden sein. Doch ist dieser Ansatz sicher zu spät; denn schon Bossuet wendet in seinem Discours sur l'histoire universelle (1681) die Zählung nach Jahren vor Christus an.

schen dem unsere Zeitrechnung bestimmenden Ereignis und dem jeweiligen Jahresanfang wünschenswert und erforderlich gewesen wäre, um einen vollkommenen Jahreskalender aufzustellen. Denn nur unter dieser Voraussetzung würde die als Zeitenwende angenommene Geburt Christi das Ende des ersten davor liegenden Jahres und den Beginn des ersten darauffolgenden Jahres darstellen, also wirklich *die* Zeitenwende sein; und damit wäre die Schwierigkeit der Datierung jener sieben Tage zwischen dem 25. und 31. Dezember des Jahres 1 vor Christus aufgehoben. Tatsächlich wurde im Mittelalter der Versuch gemacht, den Jahresanfang so auf den 25. Dezember festzulegen. Aber dieser neue Ansatz konnte sich verständlicherweise nicht durchsetzen, da damit eine störende Abweichung der Jahresreihe von der Monatsfolge gegeben war. Neben dem 25. Dezember (und neben den andern im Mittelalter als Jahresbeginn angenommenen Tagen [1. März,[8] 25. März, Osterfest, 1. September]) behielt der 1. Januar im bürgerlichen Leben immer den Charakter des Jahresanfangs bei und setzte sich allmählich auch im offiziellen Gebrauch der kirchlichen und staatlichen Behörden gegenüber den andern Datierungen durch (zuletzt hat Venedig seinen eigenen am 1. März beginnenden Jahreskalender zu Ende des 18. Jahrhunderts aufgegeben). Damit entspricht die Zeitrechnung wieder ganz dem von Dionysius festgelegten Aufbau, und die noch heute bestehende und mitunter als störend empfundene Differenz von sieben Tagen ist geradezu ein Ausdruck dafür, wie unsere abendländische Kultur in der antik-römischen — der 1. Januar als Jahresanfang — und zugleich in der christlichen Tradition — Christi Geburt als Zeitenwende — wurzelt.

Mit dem Ansatz dieses Ereignisses als Zeitenwende ist auch die Lösung der Frage gegeben, wann ein Jahrhundert oder ein Jahrtausend unserer Zeitrechnung abgeschlossen ist und ein neuer derartiger Zeitabschnitt beginnt. Die Annahme, daß am 1. Januar 1900 das 20. Jahrhundert begann oder daß mit dem 31. Dezember 1999 das zweite Jahrtausend zu Ende gehen wird, ist ebenso irrig wie der Ansatz der Jahrhundertmitte auf den 1. Januar 1950, der damals als angeblicher Beginn der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts so große Beachtung fand. Rechnerisch richtig sind diese Ansätze nur in der Annahme der astronomischen Zeitrechnung, in der der Beginn der Jahresreihe praktisch um ein Jahr (genau um 365 weniger 7 Tage) vorverlegt ist, wie aus dem oben (S. 430) gegebenen schematischen Vergleich beider Zeitrechnungen ersichtlich wurde. Da nun der Begriff einer Jahrhundert(Jahrtausend-)wende eigentlich nur einen Sinn hat in Beziehung auf ein vor 00 oder 000 Jahren eingetretenes (oder genauer: als geschehen angenommenes) Ereignis von besonderer historischer Bedeutung, ist es indessen völlig nebensächlich, wann die Jahrhundert(Jahrtausend-)wende gemäß der astronomischen Jahresskala eintritt. Entscheidend ist doch vielmehr nur die Feststel-

[8] Daß der sogenannte Annunziationsstil in zweifacher Form, nämlich der 25. März nach bzw. vor unserem Jahresanfang, in Gebrauch war, kann hier unberücksichtigt bleiben

lung, wann die hundert oder tausend Jahre seit jenem Ereignis vergangen und vollendet sind, auf das sich die Jahrhundert(Jahrtausend-)wende bezieht. Daraus folgt aber, daß das Ende solcher säkularer oder millenarer Zeitabschnitte in jedem Fall, d. h. sowohl historisch wie auch astronomisch ausgedrückt, mit dem Ende der betreffenden Jahre, also in unseren Beispielen mit dem Ende der Jahre 1900, 1950 und 2000, zusammenfällt. Natürlich ließe sich sagen, daß für den Astronomen beispielsweise die zweitausend Jahre seiner Zeitrechnung bereits am 1. Januar 2000 abgeschlossen sind und daß damit für ihn ein neues Jahrtausend beginnt. Also könnte man theoretisch eine „astronomische Jahrtausendwende" an eben diesem 1. Januar 2000 begehen. Aber in Wirklichkeit interessiert doch der Nullpunkt der astronomischen Zeitrechnung gar nicht, wenn von der Jahrtausendwende die Rede ist, sondern eben nur die Geburt Christi, bzw. genauer ausgedrückt: deren chronologischer und kalendermäßiger Ansatz.

Indem Dionysius Exiguus diesen Ansatz bestimmte und das damit genau (wenn auch historisch irrig) datierte Ereignis der Geburt Christi zum Ausgangspunkt seiner Zeitrechnung nahm, der dann später mit der Einführung der Jahre vor Christus zum Mittelpunkt der christlichen Jahresreihe wurde, schuf er die Grundlage einer Chronologie, die gerade infolge ihrer die ganze Menschheitsgeschichte umfassenden Struktur den anderen Zeitrechnungen überlegen war und deshalb allgemein übernommen wurde. Der universale Gebrauch der christlichen Jahresrechnung ist eine tatsächliche, wenn auch durchaus nicht immer bewußte und gewollte Anerkennung der einmaligen Bedeutung, die das in der „Fülle der Zeiten" (Gal 4, 4; Eph 1, 10) geschehene Kommen des Herrn für die Geschichte der ganzen Menschheit hat. Damit ist die chronologische Arbeit jenes Mönches, der sich selber in seiner Bescheidenheit „der Geringe" (Exiguus) nannte, zu einer großen historischen Tat mit weitreichender Wirkung geworden.[9] Um das Ergebnis dieser Arbeit, eben die von uns immer benützte christliche Zeitrechnung, in allen Fällen fehlerfrei anwenden zu können, braucht es die Kenntnis jener Besonderheiten, die mit dem Ansatz seiner Berechnung gegeben waren und die mit diesem Beitrag erläutert werden sollten.

[9] In unserem Zusammenhang konnte unberücksichtigt bleiben, daß Dionysius seine Jahresreihe im Zusammenhang mit den Berechnungen für seine 532jährige Ostertafel durchführte; hier lag sein Hauptinteresse, und der Ansatz der Zeitrechnung war für ihn eigentlich nur eine Nebenfrage. Indes sind die Ostertafeln durch die Gregorianische Kalenderreform hinfällig geworden, und so ist das bleibende Ergebnis der chronologischen Arbeit des Mönches eben die Festsetzung der christlichen Zeitrechnung.

Die Volksbücherei[1]

OTTO APPEL

Von Anfang an hängt die Entstehung der Volksbüchereien mit der Volksbildungsbewegung zusammen, und wie bei dieser setzte auch bei ihr die Entwicklung um die Jahrhundertwende verstärkt ein. Die damals aufkommende „Bücherhallen"-Bewegung trug dazu bei, das Volksbüchereiwesen als selbständige, eigengesetzliche und damit auch als von der wissenschaftlichen Bibliothek verschiedene Institution der Volksbildung zu erkennen. Die „Bücherhalle" wollte aber auch keine „literarische Volksküche" oder „pseudowissenschaftliche Bildungsanstalt mit oberflächenhafter Universalität" sein; sie wollte eine gemäß ihrem eigenen Wesen, ihrer eigenen Aufgabe und Funktion gestaltete Bildungsbücherei für alle Schichten des Volkes sein.

Es ist hier nicht der Ort, die historische Entwicklung des Volksbüchereiwesens mit seinen Kämpfen innerer und äußerer Art zu verfolgen. Feststeht, daß es heute die seinem Wesen und seinen Aufgaben und der zu leistenden Büchereiarbeit gemäße Form und im großen ganzen auch die seiner Bedeutung zukommende Anerkennung gefunden hat. Gegenüber der wissenschaftlichen Bibliothek hat die Volksbücherei einen klaren, festumrissenen Standort gewonnen. Von jener unterscheidet sie sich in ihrer Struktur und in ihrem Ziel nach ganz wesentlich, jedoch keineswegs gegensätzlich. Während die wissenschaftliche Bibliothek für die Forschung und Lehre sowie für das Studium der Wissenschaften da ist, dient die Volksbücherei der Volksbildung. Sie hat im Aufbau, in ihrem Personal, in Auswahl und Ausleihe der Bücher ihr eigenes Gepräge und ihr eigenes Leben. Sie ist das Gestalt gewordene Zeugnis eines frisch pulsierenden Lebens der Volksbildung, das aus den geistig-kulturellen Forderungen unserer Zeit herausgewachsen ist und ihnen dienen will. Ihr Name „Volksbücherei" kann und darf keineswegs dazu verführen, sie als eine Einrichtung für Minderbemittelte anzusehen, denen auf diese Weise kärgliche Brosamen vom Tisch des kulturellen Lebens zuteil werden sollen. Volksbildung und damit „Bildung" sind dabei in einem weiten, umfassenden und allseitig verpflichtenden Sinn zu verstehen, der fachliches Wissen, berufliche Förderung sowie praktische, konkrete und auf die Bildung der Persönlichkeit zielende Lebenshilfe ebenso als Aufgabe erkennt wie auch gute Unterhaltung und notwendige Entspannung. Dieser Bildungs-Sinn steht den Wissenschaften nicht feindlich gegenüber; jedoch sieht er in Forschung und Lehre nur eine der Quellen geistig-kulturellen Lebens.

Man hat das Wesen der Volksbücherei lange verkannt und ihre volkspäda-

[1] Wir beginnen mit diesem Beitrag eine Reihe von Veröffentlichungen über die Aufgaben und die Wichtigkeit von Büchereien, vor allem auch über die Pflege des katholischen Buches und den katholischen Buchhandel.

gogische Aufgabe nicht gesehen, geschweige denn gefördert, und zwar deshalb nicht, weil man zu sehr dem Ideal der wissenschaftlichen Bibliothek, ihrer Art und Aufgabe, verhaftet gewesen ist und in der Volksbücherei nur eine auf die Ebene der Popularisierung projizierte Kopie der „großen" Schwester gesehen hat. Man sah die volksbildnerische Aufgabe nicht und begriff nicht, daß mit einer Ausleihe von sogenannten „volkstümlichen" Büchern keine wirkliche, verantwortungsbewußte Bildungsarbeit geleistet werden kann. Zwar ist heute in der Bewertung der Volksbücherei in der öffentlichen Meinung und in der Erkenntnis und Würdigung ihrer volkspädagogischen und kulturpolitischen Stellung und Notwendigkeit vieles besser geworden; aber die volle Erkenntnis ihrer Wichtigkeit und Bedeutung für die Volksbildung ist noch nicht überall durchgedrungen, weder bei den maßgebenden Instanzen der Länder und Städte noch in allen Kreisen der Öffentlichkeit; sonst hätte man die Folgerungen daraus schon längst ziehen müssen. Nicht umsonst spricht man innerhalb der Volksbildung von dem „Stiefkind Volksbücherei". Diese für die gesamte Volksbildung unerläßliche Arbeit der Volksbücherei ist eine ernste Arbeit, die mitten im „Spannungsfeld der Not unseres geistigen und kulturellen Lebens" (Hugelmann) steht, die darum zur Voraussetzung ein wirkliches volkspsychologisches und soziologisches Verständnis haben und von einem starken sozialen Verantwortungsbewußtsein getragen sein muß. Aus diesem Grund muß der Buchbestand der Volksbücherei im Hinblick auf die geistigen, beruflichen und echten Bedürfnisse der Menschen aus allen Schichten des Volkes ausgewählt und so vermittelt werden, daß dem Leser auch der Weg zu den geistigen Werten des Kulturgutes geöffnet wird und er durch sein — gleich wie geartetes — eigenes Bildungsbemühen auch praktische Lebenshilfe gewinnt. Gerade deshalb muß die Volksbücherei im Sinn der Sozialpädagogik und aus den bücherkundlichen und leserpsychologischen Einsichten in ihrem Buchbestand die gesellschaftliche Struktur, die konfessionelle und soziale Gliederung, die Zusammensetzung der Bevölkerung in Stadt und Land nach Alter, Geschlecht und Beruf in ihrer ganzen Differenziertheit widerspiegeln. Dabei hat sich die Volksbücherei in Aufbau und Auswahl ihres Buchbestandes, auch bei der selbstverständlichen Berücksichtigung aller Gebiete des Wissens und der Literatur im Gegensatz zur wissenschaftlichen Bibliothek von jedem Enzyklopädismus fernzuhalten.

Zwei Kernprobleme der öffentlichen Volksbücherei stellen sich hierbei besonders: der Bestandsaufbau und die Ausleihe. Für den Aufbau des Büchereibestandes ist die Auswahl der einzustellenden Bücher von entscheidender Bedeutung. Sie ist qualitativ und quantitativ eine grundlegende Frage der Büchereipädagogik und hat sich nach der Umwelt und ihren Menschen zu richten. Grundlegend ist ihre konfessionelle und parteipolitische Neutralität. „Sie darf sich keiner bestimmten Anschauung verschreiben, muß Neutralität wahren, damit eine Auseinandersetzung mit den Mächten und Kräften der Zeit möglich ist" (Walter Dirks). Daraus ergeben sich bestimmte

Gesichtspunkte der Auswahl und der ihr eigenen Wertordnung des Schrifttums. Immer wieder wird dabei mit besonderer Betonung darauf hingewiesen, daß die Volksbücherei als öffentliche Bücherei, „die in dem Gefüge von Tradition, Aktualität, Kultur und Volksbildung steht" (Zifreund in „Kulturarbeit" 8/1955), allen Leserinteressen und -bedürfnissen Rechnung tragen müsse, wobei natürlich nicht das Interesse einzelner, sondern das Interesse von Gruppen zu beachten ist. Bei aller Berücksichtigung einer gewissen Aktualität soll aber doch das Schrifttum aller Sachgebiete, das nicht dem allzu raschen Wechsel der Tagesfragen unterliegt, den eigentlichen Kern der Volksbücherei ausmachen. Selbstverständlich muß auch die gute unterhaltende Literatur in der Volksbücherei ihren Platz haben, und zwar schon deshalb, weil es für viele Menschen nach der anstrengenden Arbeit des Tages ein wirkliches Bedürfnis ist, durch die Lektüre eines guten Buches auszuspannen; zum andern aber auch um zu verhindern, daß sich viele, die sich sonst unbefriedigt von der Volksbücherei abwenden würden, den privaten Leihbüchereien mit ihrem wahllos gestalteten Bücherbestand zuwenden und dadurch nur zu leicht unter weniger guten Einfluß geraten.

Der zahlenmäßige Umfang des Buchbestandes einer Volksbücherei wird durch ihre Leserzahl und diese wieder durch die Größe der Gemeinde bestimmt. Man unterscheidet „kleine Büchereien" mit einem Buchbestand bis zu 5000 Bänden, „mittlere" mit einem solchen bis zu 11000 Bänden und die „Großbüchereien" mit über 11000 Bänden. Innerhalb dieser Größenordnungen sind die einzelnen Kategorien des Schrifttums verschieden umfangreich; so hat die „kleine Bücherei" z. B. mehr Bücher erzählender Literatur; der Bestand an Sach- oder Fachbüchern nimmt zur Großbücherei hin wesentlich zu. Man kann sagen, daß die wechselnde Größe einer Bücherei zeigt, daß ihre Leserschaft differenzierter ist, am stärksten in der Großstadt.

Der Organismus der Volksbücherei muß aus dem Zusammenklingen von Zielsetzung und Leserinteressen leben und wirken. Dabei spielt das „Wertproblem" mit seinen Grundfragen und seinen unumgänglichen Entscheidungen eine ausschlaggebende Rolle. Es tritt auf bei der Anschaffung (bei ihrer Differenzierung entsprechend den Leserinteressen und -wünschen) und der Staffelung, diesem spezifisch volksbibliothekarischen Aufbauprinzip, worunter man — anders als bei der wissenschaftlichen Bibliothek — die Anschaffung, Einstellung und Bereithaltung von Mehrstücken bestimmter, vielgelesener Werke versteht. Durch die Staffelung sollen also innerhalb des Buchbestandes im Hinblick auf die Interessen der Leser und die Aufgabe der Volksbücherei als einer Aktualitätsbücherei ganz bestimmte Schwerpunkte geschaffen werden. Eine Anschaffungspolitik ohne Rücksicht auf die Leser und auch auf die jeweilige Lage entspräche nicht dem Sinn und den Aufgaben der Öffentlichen Bücherei. Die Volksbücherei muß in ihrem volksbildnerischen Wirken die durch die Zeit gestellten Probleme erfassen, muß sich bemühen, dem Menschen Lebenshilfe zu geben, um auch ihrerseits mit-

zuhelfen, ihn vor dem unerbittlichen Zugriff der Zeit und ihren dunklen Mächten zu bewahren.

Ein Beispiel aus der Praxis einer Großstadtbücherei (Hauptstelle der Städtischen Volksbüchereien in Frankfurt am Main) möge einen Einblick in den Bestandsaufbau und in die Staffelung gewähren, um so einmal zu sehen, welche Interessenkreise bestehen, wo sie liegen und welche Bücher am meisten entliehen werden. Für einen konzentrierten Überblick wurden vor geraumer Zeit aus dem Gesamtalphabet die Autoren mit einer hohen Zahl von Titeln und Doppelstücken ausgesucht, und es wurde drei Wochen hindurch an den Regalen geprüft, was täglich vormittags und nachmittags wirklich vorhanden war. Beim Buchstaben A, der 45 Autoren mit 106 Titeln und 240 Bänden ausweist, fanden sich zur Zeit der Überprüfung nur 26 Bände im Regal, unter denen wenig begehrte Autoren wie Willibald Alexis und Berthold Auerbach waren, dagegen waren folgende Autoren ausgeliehen: Alain-Fournier, Hervey Allen, Ammers-Küller, Andersen-Nexö, Stefan Andres, Anzengruber, Apuleius, Schalom Asch, Jane Austen, Awertschenko.

Es war festzustellen, daß von Autoren mit einer großen Anzahl von Titeln im Zeitraum von 18 Ausleihetagen einmal 7 Bände vorhanden waren, im Durchschnitt nur 2, oft sogar kein Band. Von 52 Bänden Balzac sind durchschnittlich 2 bis 3 Bände zur Verfügung, höchstenfalls nur 6 bis 7. Bei Bergengruen gibt es eine Auswahl von 68 Bänden, aber es sind meist nur 2 bis 3 „anwesend". Von den 14 Bänden Heinrich Bölls war in 18 Ausleihtagen 8mal überhaupt kein Band zu greifen, die übrige Zeit nur je ein Exemplar. Ähnlich ist es bei folgenden Autoren: Bromfield (31 Bde), Cronin (36 Bde), Deeping (19 Bde), Du Maurier (29 Bde), Fontane (32 Bde), Galsworthy (25 Bde), Hemingway (38 Bde), Hesse (60 Bde), Kafka (15 Bde), Langgässer (8 Bde), von Le Fort (25 Bde), Lin Yutang (14 Bde), London (13 Bde), Thomas Mann (80 Bde), Plievier (18 Bde), Rolland (19 Bde), Saint-Exupéry (12 Bde), Sayers (19 Bde), I. Seidel (13 Bde), Spoerl (19 Bde), Steinbeck (32 Bde), Tolstoj (40 Bde), Traven (22 Bde), Wassermann (17 Bde), Werfel (36 Bde), Wiechert (47 Bde), Zahn (26 Bde), Zola (28 Bde), Zuckmayer (9 Bde), St. Zweig (19 Bde).

In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, sich über Vorbestellungen zu informieren, weil sie ebenfalls die Leserinteressen erkennen lassen. Zwei Jahre lang waren vorbestellt James Jones „Verdammt in alle Ewigkeit" und C. W. Ceram „Götter, Gräber und Gelehrte". Einige Titel und die Zahl der Vorbestellungen aus der schönen Literatur und aus dem Gebiete der Sachbücher lassen Schlüsse auf das besondere Interesse der Leser zu: Schalom Asch „Der Nazarener" viermal, Bert Brecht „Versuche" achtmal, Mika Waltari „Sinuhe, der Aegypter" zehnmal, Jacob Wassermann „Etzel Andergast" neunmal, Klemens Brockmöller „Christentum am Morgen des Atomzeitalters" viermal, Paul Brunton „Entdecke dich selbst" fünfmal, C. W. Ceram „Enge Schlucht und schwarzer Berg" sechsmal, Russel Grenfell „Bedingungsloser Haß" viermal, Ludwig Reiners „In Europa gehen die Lich-

ter aus" neunmal, Kurt von Tippelskirch „Geschichte des zweiten Weltkriegs" siebenmal, Herbert Wendt „Ich suchte Adam" sechsmal.

Dabei wurde von der Leitung der Städtischen Volksbücherei in Frankfurt hinsichtlich der Anschaffung darauf hingewiesen, daß „aus Gründen des inneren Gleichgewichts, des geistigen Ausgleichs beim Aufbau des Buchbestandes, der Entscheidung über die Bedeutung einer Sache für unsere Zeit Akzente bei der Anschaffung und Verdoppelung der Titel gesetzt werden, damit die sozialpädagogische Aufgabe gewahrt bleibt".

Der schönen Literatur steht die sogenannte belehrende gegenüber, deren Aufgabe es ist, allgemeines Wissen und fachliche Orientierung zu vermitteln. Dieser Literatur gibt die Volksbücherei die Bezeichnung „Sachbücher", um sie von der für Forscher und Gelehrte bestimmten Literatur der wissenschaftlichen Bibliotheken klar zu unterscheiden. Die Volksbücherei versteht demgemäß unter „Sachbüchern" die ganze Sachliteratur aus allen Wissengebieten, die der Unterrichtung und Bildung, aber nicht der Wissenschaft und Forschung dient. Geschichte (hier Biographien, von Frauen begehrt) und Erdkunde (hier Reisebeschreibungen, von Männern in erster Linie gewünscht) sind besonders bevorzugte Gebiete, aber auch aus den Gebieten Kulturgeschichte, Staatskunde und anderen sind Bücher durchaus gefragt. Hier soll uns wieder die Hauptstelle der Städtischen Bücherei in Frankfurt a. Main Aufschluß geben, welche Werke beispielsweise von den Lesern gewünscht werden: Susa Ackermann „Die Straße der Mode", Peter Bamm „Frühe Stätten der Christenheit", Ludwig Berger „Wir sind vom gleichen Stoff, aus dem die Träume sind", C. W. Ceram „Enge Schlucht und schwarzer Berg" (Entdeckung des Hethiter-Reiches) und „Götter, Gräber und Gelehrte", Gordon Cooper „Das Gold der Jahrtausende" (Geheimnis und Geschichte versunkener und vergrabener Schätze aller Erdteile), Leonard Cottrell „Der Faden der Ariadne" (die Geschichte der Entdeckung Trojas und der Ausgrabung Mykenäs durch Schliemann und der Erschließung der altkretischen Kultur durch Arthur Evans), Tilla Durieux „Eine Tür steht offen" (Erinnerungen. Das Leben der bekannten Schauspielerin, ein Stück Berliner Kultur- und Theatergeschichte der Jahre 1903—1933), J. A. Hunter „Die Löwen waren nicht die schlimmsten" (Weißer Jäger im schwarzen Erdteil), Hans Leip „Der große Fluß im Meer" (Roman des Golfstroms), Joachim Gustav Leithäuser „Ufer hinter dem Horizont" (Die großen Entdecker von Kolumbus bis zur Weltraumfahrt), Rolf Magener „Die Chance war Null" (eine verwegene Flucht aus einem englischen Internierungslager in Nordindien während des letzten Krieges), Hermann Mostar „Weltgeschichte höchst privat", Eckard von Naso „Ich liebe das Leben" (Erinnerungen aus fünf Jahrzehnten) und viele andere.

Diese Aufzählungen machen klar, vor welchen Aufgaben und Problemen die Bibliothekare hier stehen, welche Anforderungen Beschaffungspolitik und Büchereipädagogik an sie stellen und welche Entscheidungen sie „aus Gründen des inneren Gleichgesichts" treffen müssen. Aus den Jahresberich-

ten der Volksbüchereien ist zu entnehmen, daß die Verhältnisse in anderen städtischen Büchereien der Bundesrepublik denen in Frankfurt ganz ähnlich sind. Die Gestaltung des Bestandsaufbaus in Auswahl und Staffelung unter Heraushebung des Wertvollen des Schrifttums macht die Volksbücherei zu einem wichtigen Kulturfaktor, der innerhalb der Volksbildung die Brücke zwischen Schrifttum und Volk schlägt.

Wesentlich dabei ist der Wille zur Qualität, weil durch ihn allein die Volksbücherei zu einer Stätte der Kulturarbeit wird. Es führte zu weit, alle Probleme der Büchereipädagogik, wie z. B. die literarische Wertung im besonderen (Kunstwert und Wirkungswert) und die Grundfragen der Bücherkunde (Dichtung und Unterhaltungsliteratur, Probleme der Zivilisationsliteratur und des Kitsches und sonstige Spielformen der Schönen Literatur, beispielsweise: Volksbuch, Gesellschafts- und Liebesromane, Abenteuer-, See- und Entdeckungsromane, Frauen-, Arbeiter- und Bauernromane, die historischen und Bildungsromane) zu behandeln. Jedoch ist es sicher die vornehmste Aufgabe der Volksbücherei, in ihrer Arbeit und ihrem Wirken „durch alle Schichtungen ihrer Leser hindurch die Zielrichtung zum Höchsten hin zu verfolgen" (Hugelmann).

Das zweite Kernproblem der Volksbücherei ist das der Ausleihe. Es ist in seinem Wesen und in seiner Bedeutung ebenso wichtig wie das erste. Denn erst durch die Ausleihe erreicht die Volksbücherei ihre Wirkung: das Heranführen des Lesers an das Buch als den Mittler des Geistes. Die altherkömmliche Form der Ausleihe ist die „Schrankenausleihe" (Schalter oder Theke), wie sie sich bei der wissenschaftlichen Bibliothek vorfindet. Man nennt sie auch gebundene oder geschlossene Ausleihe. Schon daraus wird ihr Charakter erkennbar: sie trennt den das Buch suchenden Leser von der Bücherei selbst; nur über den Bibliothekar wird ihm der Zugang geöffnet. Die „gebundene Ausleihe" geht davon aus, daß es dem Durchschnittsleser an Belesenheit, literarischen Kenntnissen und auch an der notwendigen Urteilsfähigkeit fehle, so daß ihm der Buchbestand in seiner Ganzheit wenig oder kaum überschaubar sei, daß er deshalb der beratenden Hilfe des fachlich ausgebildeten und menschenkundigen Bibliothekars bedürfe; diesem Fachmann sei es dann nicht nur möglich, den Leser richtig und gut zu beraten, sondern er könne eine bedeutsame Aufgabe der Volksbücherei erfüllen, durch kluges und taktvolles Führen die Aufmerksamkeit des wenig erfahrenen Lesers auch auf weniger bekannte, aber literarisch wertvolle Werke hinzulenken. Solches Wirken des Bibliothekars geht über die bloße Buchausgabe und die Erteilung einer sachlichen Auskunft weit hinaus; es ist im besten Sinn Volksbildungsarbeit.

Die zweite Form der Ausleihe ist die der „Freihand". Sie besteht darin, daß keine Theke und kein Schalter den Leser von den Büchern trennen, daß er unmittelbar Zutritt zu den Regalen und Büchern hat und völlig selbständig das von ihm gewünschte Buch auswählen kann. Mit dem Bibliothekar tritt er nur in Berührung, wenn er dies wünscht. Durch die „Freihand" wird

die Volksbücherei zur Bücherei der literarischen „Selbstbedienung". Das setzt voraus, daß der Durchschnittsleser bis zu einem gewissen Grad belesen ist, daß er einige literarische Grundkenntnisse und eigene Urteilsfähigkeit besitzt; der Leser muß sowohl die Fähigkeit als auch den Willen zur Selbstorientierung im Bücherbestand und in der Auswahl der Bücher haben. Diese Fähigkeit hat die Bibliothekarin Lilli Volbehr in ihrem aufschlußreichen Werk „Die Freihandbücherei" als die „Freihandreife des Lesers" bezeichnet, die aber, wie sie unmißverständlich hervorhebt, „nicht in jedem Fall und von vornherein zu erwarten ist". Die Verfasserin des genannten Buches, eines Standardwerkes der volksbibliothekarischen Fachliteratur, die selbst auf eine vierundvierzigjährige Tätigkeit bei den Hamburger Öffentlichen Bücherhallen zurückblicken kann, schreibt auf Grund ihrer reichen Erfahrungen über Wert und Art der „Freihand" und ihrer Benützer: „Jeder kann diese Fähigkeiten bei der Benutzung der Freihandbücherei in sich entwikkeln, und das um so besser, je früher er diese Ausleiheform kennenlernt, wenn er schon als Kind mit den Einrichtungen der Freihand vertraut gemacht wurde... Wie die starke Anziehungskraft der Freihand beweist, hat sie eine größere Breitenwirkung, weil sie dem Selbständigkeits- und Selbstbetätigungsstreben der Leser entgegenkommt und durch die ‚Selbstbedienung' den Ablauf der technischen Ausleihevorgänge beschleunigt. Hinzu kommt, daß dem Leser die frei aufgestellten Bestände der verschiedenartigsten Literatur- und Wissensgebiete als große ‚Nachschlagebibliothek' zur Verfügung stehen. Von den Möglichkeiten einer schnellen oder eingehenden Information an Ort und Stelle wird häufig Gebrauch gemacht, ohne daß damit die Entleihung eines Buches verbunden sein muß... Das ungezwungene Verweilen bei den verschiedenartigsten Bücherabteilungen und das ‚Ansehen' mehrerer Bücher ist positiv zu werten. Das Interesse für Literatur kann dadurch gefördert und der Sinn für den Reichtum der geistigen Welt geöffnet werden. Das Selbstfinden, auch über den Weg des Irrtums, ist ein entscheidendes pädagogisches Prinzip... Hierbei ist die Freihand mit ihren speziellen Einrichtungen besonders geeignet, den Willen zu selbständigem Denken und angemessenem Handeln anzuregen und zu stützen. Die Zubilligung der Freiheit, sich in den Räumen der Bücherei wie in seinem Eigentum zu bewegen, zielt auf das Verantwortungsbewußtsein des Staatsbürgers gegenüber seinem Nebenmenschen und den Einrichtungen der Öffentlichkeit." Das gute Funktionieren einer „Freihand" stellt nicht nur an den Leser, sondern ebenfalls an die Bücherei selbst, an ihre Bibliothekare wie an ihre Hilfsmittel, besondere Anforderungen. Die Ausstellungsart der Bücher (Anordnung der Regale, räumliche Aufstellung der Schönen Literatur und der Sachliteratur usw.) muß so sein, daß das Auffinden und die Benutzbarkeit der Bücher dem Leser leicht gemacht wird. Die verschiedenen Kataloge müssen ihm eine vielseitige Erschließung des Büchereibestandes gewährleisten. Es muß alles für den Leser so einfach wie möglich sein.

England, die skandinavischen Länder und die Vereinigten Staaten von

Nordamerika hatten die „Freihand", mit „Open access" oder „Open shelves" bezeichnet, schon lange zur herrschenden Büchereiform gemacht, ehe die Hamburger Öffentlichen Bücherhallen im Jahre 1907 dazu übergingen, ihre Ausleihe teilweise auf die „Freihand" umzustellen. Im letzten Jahrzehnt hat sie sich bei vielen anderen deutschen Volksbüchereien durchgesetzt, weil man mehr und mehr glaubte, gerade hier ein wahres demokratisches Prinzip einführen und verwirklichen zu können. Es ist gar kein Zweifel, daß die Freihandausleihe die ideale Form der Ausleihe ist, die darum auch von der Mehrzahl der Volksbibliothekare angestrebt wird. Sie wird sich — vorausgesetzt, daß sich die personellen, räumlichen und büchereitechnischen Verhältnisse entsprechend den Erfordernissen wesentlich bessern —, auf die Dauer in den Volksbüchereien durchsetzen, wenn auch heute noch nicht alle bibliothekarischen Bedenken ausgeräumt und manche Befürchtungen im Hinblick auf den Durchschnittsleser noch nicht gegenstandslos geworden sind (wie z. B.: Zufallsauswahl, das einseitige Suchen nach sogenannten beliebten Autoren, dadurch das Überlassensein an die „Massenkonvention", die Konfektionierung des Lesestoffes, die Schablonisierung des Buchbestandes usw.).

Bei beiden Formen der Ausleihe bleibt die zentrale Aufgabe des Bibliothekars bestehen, bei der ersten naturgemäß stärker als bei der zweiten. Auch bei der „Freihand" vermag der Bibliothekar durch sein kluges menschliches Verhalten, sein Einfühlungsvermögen und sein pädagogisches Geschick geistige Hilfe zu leisten, und er muß dies in vielen Fällen auch tun. Die „Freihand" kann und will die Beratung durch den Bibliothekar nicht überflüssig machen, sie läßt sie im Gegenteil erst recht sinnvoll, wirksam und nachhaltig werden in der unmittelbaren Verbindung mit dem Buch. Die Ausleihe soll ja letztlich zur geistigen Begegnung zwischen Leser und Bibliothekar führen, um so das pädagogische Ziel der Volksbücherei zu erreichen.

Für die Ausleihe, die Bestandsvermittlung, sind besonders die Bücherverzeichnisse oder Kataloge wichtig, weil sie erst die Bestandserschließung möglich machen. Mehr und anders als bei der wissenschaftlichen Bibliothek müssen die Kataloge der Volksbücherei zum Leser sprechen, müssen für ihn die Wegweiser sein, und zwar vor allem bei der „Freihand" mit ihrer „Selbstbedienung". Man unterscheidet zwischen Katalogen für die Bibliothekare und Katalogen für die Leser („Verwaltungskataloge" und „Leserkataloge"). Hier seien (nach Lilli Volbehr) nur die „Leserkataloge" verzeichnet: 1. der Alphabetische Verfasserkatalog, entweder als Gesamt-Ausleihekatalog oder getrennt als Alphabetischer Verfasserkatalog der Schönen und Alphabetischer Verfasserkatalog der Sachliteratur, 2. der Titelkatalog der Schönen Literatur, 3. der Schlagwortkatalog, 4. der Systematische Sachkatalog, 5. Mischkataloge, 6. Teilbestandskataloge und Teilverzeichnisse. Die „Verwaltungskataloge" sind die internen Arbeitsgrundlagen für den Bibliothekar zur Verwaltung der Volksbücherei; auf sie soll hier nicht weiter eingegangen werden. Die „Leserkataloge" sind, weil sie die Bestandserschließung für den

Leser darstellen, von seinem Interesse her geordnet und aufgestellt. Die Erkenntnisse der Leserpsychologie leisten hier wesentliche Hilfen. Bei der „Freihand" sind die Kataloge, die auch über Inhalt, Niveau und geistige Grundhaltung kurz Aufschluß geben, das wichtigste Hilfsmittel, weil durch sie dem Leser Selbständigkeit und Freiheit in der Auswahl und Benutzung der Bücher gegeben sind — ohne Bibliothekar.

Wie bei jeglichem Bildungsbemühen nur der Mensch der Mittelpunkt sein kann, so auch beim Wirken der Volksbücherei, der es immer nur um Lebenshilfe und Lebensgestaltung zu tun ist. „Volksbüchereiarbeit ist praktische Sozial- und Persönlichkeitspädagogik" (Hugelmann). Die Bewältigung der Arbeit und die Lösung der Aufgaben, die aus dem Verhältnis von Buch und Leser entstehen, setzen eingehende Kenntnisse der Leserpsychologie und -soziologie voraus. Eine einwandfreie Analyse der sozialen Gegebenheiten und Tatbestände — und damit der Struktur der Leserschaft — innerhalb der Gesellschaft schafft die unerläßlichen Grundlagen für das Wirken der Volksbücherei im Gesamtgefüge der modernen Gesellschaft. Die Nivellierung des sozialen Gefälles, die damit verbundene Gleichförmigkeit des Lebensstils, der Umgangsformen und der kulturellen und bildungsmäßigen Ansprüche, die Entwicklung zum Durchschnittsmenschen hin haben eine amorphe Masse geschaffen, die mit Nachdruck den Anspruch auf die Güter einer — wenn auch „vulgär gemachten" — Kultur, die oft nur bloßer Zivilisationsaufguß ist, erhebt. Die durch die Arbeitszeitverkürzung gewonnene Freizeit muß gerade deshalb mit geistigem Gehalt erfüllt werden. Das ist Aufgabe und Sorge der gesamten Volksbildungsarbeit, voran der Volksbücherei, die sich nicht zufrieden geben darf, daß sie Bücher, und damit Bildungselemente, bereitstellt und ausleiht; sie muß heute und in Zukunft ihre Bildungsfunktion klar sehen und ausüben, um zu verhüten, daß auch das Buch wie Film, Rundfunk und Boulevardpresse zu einem Konsumgut wird. Die vornehmste Aufgabe der Volksbibliothekare wird es sein, diese besondere Bildungsmöglichkeit des erweiterten Freizeitraums zu erkennen, zu nutzen und auf diese Weise mitzuhelfen, die geistig-seelische Substanz des abendländischen Menschen zu erhalten.

In diesem Zusammenhang ist es höchst interessant, einen Blick in die Schichtung der Leser einer großstädtischen Volksbücherei (Frankfurt am Main) zu werfen. Die folgenden Angaben beruhen auf einer genauen Auszählung der Leserkartei, wobei gleich bemerkt werden soll, daß männliche und weibliche Leser fast in gleicher Anzahl vertreten sind. Altersmäßig und soziologisch gliedern sich beide Gruppen in folgender Weise:

Gliederung nach dem Alter:

männliche Leser:		weibliche Leser:	
von 16—30 Jahren	46%	von 16—30 Jahren	31%
von 31—50 Jahren	28%	von 31—50 Jahren	30%
über 50 Jahre	26%	über 50 Jahre	39%

Soziale Gliederung:

männlich:		weiblich:	
Schüler, Studenten	32,2%	Schülerinnen, Studentinnen	29,9%
Lehrlinge	5,0%	Lehrlinge	1,2%
Pensionäre und Rentner	5,8%	Hausfrauen	37,8%
Arbeiter und Handwerker	15,5%	Rentnerinnen	4,8%
Beamte und Angestellte, kl.		Arbeiterinnen	1,6%
Selbständige (Kaufleute und		Verkäuferinnen	6,5%
Ingenieure)	28,6%	Akademikerinnen (und	
Akademiker (und Lehrer)	12,7%	Lehrerinnen)	5,2%
		Angestellte (Sekretärinnen,	
		Stenotypistinnen, kfm. An-	
		gestellte, Fürsorgerinnen)	22,6%

Was lesen die in der vorstehenden Aufgliederung zusammengefaßten Menschen? Entsprechende Untersuchungen in Frankfurt am Main hatten folgendes Ergebnis: P. Bamm „Die unsichtbare Flagge" lesen als Kriegsbuch in überwiegender Anzahl Männer, meist über 50 Jahre alte; von weiblichen Lesern sind es fast ausschließlich Hausfrauen, die Interesse für dieses Buch zeigen; Thomas Mann „Buddenbrooks" haben dagegen mehr bei Frauen als bei Männern Anklang gefunden; Hausfrauen und Schüler stellen die meisten Leser; Thomas Mann „Dr. Faustus" ist hingegen bei Männern begehrter als bei Frauen, bei den Männern sind es die Intellektuellen, bei den Frauen die Hausfrauen und Schülerinnen, altersmäßig bei beiden Gruppen die Sechzehn- bis Dreißigjährigen. Meist weibliche Interessenten hat Heinrich Bölls „Und sagte kein einziges Wort". Bei Hemingways „Der alte Mann und das Meer" sind zu mehr als fünfzig Prozent männliche Leser, unter ihnen meist Jugendliche; Theodor Fontanes „Effi Briest" findet seine Leser hauptsächlich unter Hausfrauen und Schülerinnen; Grimmelshausens „Simplicius Simplicissimus" dagegen vorwiegend mehr unter männlichen Erwachsenen und Jugendlichen; Schüler und Schülerinnen stellen die meisten. Interessanterweise zieht Joseph von Eichendorff „Aus dem Leben eines Taugenichts" doppelt so viele männliche wie weibliche Leser an, vornehmlich Schüler, wobei sich vielleicht manche von ihnen die Anschaffungskosten der Schullektüre sparen wollen. Achim von Arnim, E. T. A. Hoffmann, Goethe werden ständig gefordert, aber nicht nur von Schülern und Studenten. C. W. Ceram „Götter, Gräber und Gelehrte" hat seine Leser fast gleichmäßig in den einzelnen Alters- und Berufsgruppen, ebenso Robert Jungk „Die Zukunft hat schon begonnen", und zwar in gleicher Weise bei männlichen und weiblichen Lesern.

Aufschlußreich und bemerkenswert für die Frage „Wer liest was?" ist eine Untersuchung der „Lese-Interessen Dortmunder Hüttenarbeiter" („Kulturarbeit" Heft 11, 1955, S. 215ff.). Es handelt sich um die Leserschaft einer kombinierten Volks- und Werksbücherei, einer der fünfzehn Büchereien in

Dortmund. Die Untersuchung macht uns bekannt mit der Zusammensetzung der Leserschaft einer solchen Bücherei, besonders mit der Aufgliederung der Arbeiterleser und ihrer Zugehörigkeit zu den verschiedenen Berufsgruppen und mit vielem anderen. So zeigt sie uns, was z. B. ein achtundfünfzigjähriger Maschinist, ein einundfünfzigjähriger Walzwerker, ein zweiunddreißigjähriger Gichtenwieger, ein siebenundzwanzigjähriger Schmelzer, ein neunzehnjähriger Elektriker und ein achtzehnjähriger Schlosser lesen. Sie macht aber auch deutlich, wie eine gut ausgebaute Bücherei dem Arbeiterleser den Reichtum der wertvollen und bedeutsamen Literatur darzubieten vermag, und zwar der wichtigsten Werke der Weltliteratur wie auch der wesentlichen allgemeinverständlichen Werke aus den verschiedenen Gebieten des Wissens.

Der Vergleich der Statistiken dreier Jahre ergab immer dieselben Durchschnittszahlen, und zwar entfallen demnach pro Jahr:
Auf jeden Arbeiter 30 ausgeliehene Bände; davon sind:
21 Bände Romane und Erzählungen
1 Band Gesammelte Werke, Gedichte, Dramen, Märchen oder Aphorismen
7 Bände Sachschrifttum
1 Band Jugendliteratur
Auf jede Arbeiterin 29 ausgeliehene Bände; davon sind:
23 Bände Romane und Erzählungen
1 Band Gesammelte Werke, Gedichte, Dramen, Märchen oder Aphorismen
4 Bände Sachschrifttum
1 Band Jugendliteratur

Jedenfalls lehrt die Untersuchung eindringlich, „daß es den interessierten Arbeiterleser gibt, der immer bemüht ist, sein Wissen zu erweitern, seine Urteilskraft zu stärken und sein Leben bewußter zu leben, und der das Buch als seinen besten Helfer dabei erkannt hat". Es erweist sich hier wieder mit aller Deutlichkeit, daß die Volksbücherei eine bedeutungsvolle kulturelle Aufgabe und volksbildnerische Mission hat. Gerade die Art der Buchauswahl und des Bücherangebots, der Büchervermittlung und der Leserberatung macht die Volksbücherei zu einer vollgültigen Institution der Volksbildung.

In der Dortmunder Bücherei handelt es sich, wie gesagt, um eine mit einer Werksbücherei verbundene Volksbücherei. Wo solche direkte Verbindungen nicht bestehen, sind dennoch die Volksbüchereien bemüht, Beziehungen zu den Werksbüchereien der Industriebetriebe herzustellen und zu pflegen. Es ist überhaupt eine sehr begrüßenswerte und beachtliche Tatsache, daß sich seit langem schon innerhalb des industriellen Wirtschaftslebens die Werksbüchereien entwickelt haben und gefördert werden, um den in den Betrieben arbeitenden und wirkenden Menschen auch geistig und seelisch zu helfen, ihre berufliche Fortbildung zu unterstützen und ihnen für ihre Freizeit Möglichkeiten einer guten und wertvollen Unterhaltung zu bieten.

Eine besondere Verpflichtung sieht die Volksbücherei in der literarischen Betreuung der Jugend. Sie soll an das gute Buch herangeführt und vor der

Schmutz- und Schundliteratur behütet werden. Deshalb finden sich bei den Volksbüchereien in der Regel zumindest Sonderabteilungen für Jugendbücher, meist mit besonderen Ausleihezeiten; bei den großen Volksbüchereien gibt es eigene Jugend- und Kinderbüchereien. Gerade weil man weiß, daß die Produktion von Schmutz und Schund heute wieder einen erschreckenden Umfang angenommen hat, weil man vor allem in den Städten, namentlich in den Großstädten, stets und ständig die traurige Erfahrung machen muß, daß skrupellose Geschäftstüchtigkeit den Sensationstrieb unserer Jugend schamlos ausnützt und sie durch aufreizende Reklame und durch die unkontrollierbaren dunklen Mächte der Straße in den Bannkreis minderwertiger oder gar der Schundliteratur zieht, gerade deshalb ist die Pflege der Jugend- und Kinderbüchereien innerhalb der Volksbüchereien von außerordentlicher Wichtigkeit. In diesem Zusammenhang ist auf die Verbindung zwischen Volksbücherei und Schule hinzuweisen. Es sollte zumindest zu einer ersprießlichen Zusammenarbeit zwischen Volksbücherei und Schülerbücherei kommen. Dabei kann unter Umständen in der Kleinstadt und im Dorf, wo die Leitung der Volksbücherei oft nebenamtlich in der Hand eines Lehrers liegt, eine natürliche Verbindung mit der Schule gegeben sein, so daß sich Schülerbücherei und Jugendbücherei (bzw. Jugendbuchabteilung der Volksbücherei) durch eine solche Personalunion organisch mit- und zueinander entwickeln und gegenseitig befruchten können. Dadurch dürfte es auch leichter möglich sein, intensiver und zielstrebiger gegen Schmutz und Schund zu wirken und die Jugendlichen vor deren Einfluß zu bewahren. Überhaupt bietet die Volksbücherei, wenn sie einigermaßen ausreichend ausgebaut ist und ihre pädagogische Arbeit bei den maßgebenden Stellen die für sie unumgängliche Hilfe und großzügige Unterstützung findet, zweifellos eine sichere und wirksame Gegenwirkung gegen jede Art der Schundliteratur.

Dabei stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis „Volksbücherei — gewerbliche Leihbücherei". Manchmal trifft man auf die Auffassung, die Einrichtung einer Volksbücherei in einer Gemeinde sei nicht notwendig, da vorhandene gewerbliche Leihbüchereien die Aufgaben der Volksbücherei erfüllen könnten. Eine solche Einstellung beweist einen gefährlichen Mangel an Einsicht in die wesentlichen Grundfragen der Kulturpflege im allgemeinen und der Aufgaben der Volksbücherei im besonderen. Der Buchvertrieb der Leihbücherei bleibt selbst bei verantwortungsbewußter Einstellung doch ein auf Verdienen eingerichtetes Geschäftsunternehmen, dessen Buchbestand, weil allzu sehr vom zeitlich herrschenden Geschmack und vom bloßen Unterhaltungsbedürfnis (oft vom leichtesten) abhängig, nur zum geringsten Teil mit dem einer Volksbücherei verglichen werden kann. Nach Angaben des Leihbüchereigewerbes gab es um 1950 ungefähr 5000 gewerbliche Leihbüchereien mit einem Buchbestand von rund zehn Millionen Büchern (in den Volksbüchereien im Jahre 1953 nur 4,9 Millionen Bände) bei einer Ausleihe (1949) von 300 Millionen Bänden; bei den Volksbüchereien dagegen erreichte die Zahl der Ausleihen 1949 nur die Höhe von 11506241, 1952 allerdings

schon 18218701 Bänden. Setzt man den Vergleich hinsichtlich des Lesezirkelgewerbes mit seinen mehr als dreizehn Millionen Lesern fort, so kann man sich die Breitenwirkung des gewerblichen Buch- und Zeitschriftenverleihs gut vorstellen. Damit verglichen ist der Leserkreis der Volksbüchereien klein und dementsprechend die so wichtige volkspädagogische Arbeit nur gering, auch wenn sie noch so gut gemeint und aufgebaut ist, solange nicht die maßgebenden Stellen den Volksbüchereien den Platz geben, den sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben brauchen.

Das Volksbüchereiwesen ist zweifellos zur Zusammenarbeit mit den konfessionellen Büchereien bereit. Wieweit sich jedoch diese verwirklichen läßt, ist keine leichte Frage. Zu ihrer Lösung braucht es auf beiden Seiten viel guten Willen, gegenseitiges Verstehen und achtungsvolles Vertrauen. Es ist durchaus zu wünschen, daß Wege der Zusammenarbeit gefunden werden. Der Deutsche Verband Evangelischer Büchereien hat in einer Zuschrift an die Fachzeitschrift „Bücherei und Bildung" (Heft 7, 1956) bereits erklärt, daß er „nach wie vor Gewicht auf eine Zusammenarbeit mit dem öffentlichen Büchereiwesen legt". Sowohl der Borromäus-Verein (in Bonn) als auch der Deutsche Verband Evangelischer Büchereien (in Göttingen) haben ihre eigenen Büchereischulen zur Ausbildung der Bibliothekare und sind bemüht, die organisatorischen und büchereipädagogischen Grundsätze der allgemeinen Volksbüchereien auf die Auswertung, den Aufbau und die Auswahl ihrer Buchbestände zu übertragen.

Im Bereich der Volksbildung ist die Volksbücherei eine Säule, die zusammen mit der anderen, der Volkshochschule, das geistige Gebäude tragen muß. Beide müssen heute ganz im Dienst des Menschen stehen; beiden ist die Aufgabe der Menschenbildung gemeinsam. Daraus ergibt sich die zwingende Notwendigkeit engster Zusammenarbeit der Volksbücherei mit der Volkshochschule. Die eine Institution braucht die andere, weil ihre Wirksamkeit zu sehr begrenzt ist, wenn beide nicht gemeinsam die Probleme des Lebens angehen; das heißt: wenn die Menschen, denen die Volkshochschule die Wege zur Persönlichkeitsbildung und Lebensgestaltung in freier Entscheidung ebnet, nicht die Möglichkeit haben zur selbständigen Weiterarbeit mit Hilfe der Bücherei und wenn anderseits die Leser der Bücherei darauf verzichten müssen, durch die Volkshochschule fruchtbare Anregungen und notwendige Aussprachemöglichkeiten zur intensiven Auseinandersetzung mit den Zeitproblemen zu gewinnen und zu einem fragenden, kritischen Lesen geführt zu werden, dann bleiben alles Bildungsbemühen und jede Bildungsarbeit Stückwerk. Deshalb ist die Zusammenarbeit der Träger der Erwachsenenbildung unerläßlich.

Zum Abschluß sei noch ein Überblick über Umfang und Ausdehnung der Volksbüchereiarbeit nach 1945 nach Angaben des „Statistischen Jahrbuchs der deutschen Gemeinden" (1953, 41. Jahrgang) gegeben; diesen Angaben liegen Zahlen aus Gemeinden mit über 20000 Einwohnern und 180000 Stadtkreisen mit 10000 bis 20000 Einwohnern zugrunde. Sie lassen erken-

nen, daß mehr als 70 Prozent aller Gemeinden der Bundesrepublik noch keine Bücherei haben; in ihnen leben fast 41% der Bevölkerung. Die Büchereiausleihe umfaßte 1949: 11506241 Bände, 1952 schon 18218701 Bände. Die Städtischen Büchereien Frankfurts mögen Veränderungen, wie sie sich auch in anderen deutschen Großstädten zeigen, illustrieren: Nimmt man das Vorkriegsjahr 1938 noch als Normaljahr für Entleihungen, Buchbestand und Fachpersonal an, und zwar mit 100%, so sind heute die Entleihungen um 145% gestiegen, die eingetragenen Leser um 104%, der Buchbestand jedoch nur um 11% und das Fachpersonal gar nur um 2%. Die Bücherausleihe dieser Büchereien zeigt eine Vermehrung um 38% bei der Schönen Literatur, um 24% bei den Sachbüchern und um 56% bei den Jugendbüchern. Das beweist, daß das Buch zu einem bedeutungsvollen Faktor innerhalb der Volksbildung und damit im geistigen Leben unseres Volkes geworden ist. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Existenz der Volksbüchereien, und darin liegt auch ihre große Chance der als einer wichtigen Institution der Volksbildung, sich zu bewähren, dem Menschen zu helfen, seine größer werdende Freizeit sinnvoll zu nutzen und wahrhaft geistige Lebenshilfe zu gewinnen.

ZEITBERICHT

Von der Südtiroler Hochschülerschaft — Die Außenpolitik der Sowjets Kreuz-Kolleg im Benedikt-Schmittmann-Haus Köln — Was halten Sie vom Christentum? — Die Ära Robinson Crusoe ist in Lateinamerika vorüber — Bertiebsklima — Volksschulen in Südamerika — Südamerikanischer Klerus — Kirche und Politik in Columbien

Von der Südtiroler Hochschülerschaft

In Südtirol leben heute 220000 Deutsche, etwa 15000 Ladiner romanischer Abstammung, die aber durchaus der deutschen Kultur verbunden sind (vor allem im Grödnertal) und 120000 Italiener, die meist in den Städten Bozen, Meran, Brixen, Bruneck und Sterzing wohnen.

Die deutsche Bevölkerung setzt sich vor allem aus den Bauern des Landes und dem grund- und bodenbesitzenden Bürgertum der Städte zusammen. Es fehlt fast völlig die Schicht der Industriearbeiter, zum Teil auch die der modernen technischen Berufe, weiter fast die meisten unteren, mittleren und höheren Beamten in den staatlichen Ämtern sowie bei der Bahn und im Postwesen. Diese Stellen sind fast ausschließlich mit Italienern besetzt.

Einen der Gründe, wenn auch nicht den einzigen, muß man in der nationalistischen Politik des Faschismus sehen, der den Deutschen den Zugang zu diesen Stellungen unmöglich machte. Mit Gewalt wurde die deutsche Sprache unterdrückt, der Unterricht durfte bis auf den in der Religion nur in Italienisch erteilt werden. Die Deutschen konnten sich mit der fremden Sprache, die sie ablehnten, nicht abfinden und zogen sich zurück. So blieb ihnen der Zugang zu allen Berufen, die eine höhere oder mittlere Bildung verlangten, verschlossen. Es fehlen daher für die

Besetzung oft wichtiger Stellen bei den staatlichen Stellen geeignete Leute, so daß dann Italiener dafür einrücken, zumal es für den Südtiroler auch heute noch wenig verlockend ist, die Beamtenlaufbahn einzuschlagen, da er damit rechnen muß, irgendwohin in den Süden Italiens versetzt zu werden. Bei der Heimatverbundenheit des Stammes und der Abneigung gegen alles, was italienisch ist, bedeutet das Ergreifen der Beamtenlaufbahn für die meisten ein großes Opfer.

Immerhin bahnt sich wenigstens für die höheren Berufe – leider noch nicht in gleichem Maße für die mittleren und technischen – ein langsamer Umschwung an. Zwar ist im Verhältnis der Mittelschüler und dementsprechend der Hochschüler noch eine starke Verschiebung zu Gunsten des italienischen Anteils zu erkennen. Deutsche und Ladiner stellen 66% der Bevölkerung, aber nur 38,6% der Mittelschüler, während die Italiener mit ihrem Anteil von 34% an der Bevölkerung 61,4% der Mittelschüler zählen. Aber es zeichnet sich doch allmählich für die Hochschüler eine Besserung ab, die freilich erst im Lauf der Jahre wirksam werden wird und die von den Südtirolern insgesamt einen großen Idealismus und Opfersinn verlangen wird.

Es gab im Studienjahr 1955/56 302 Südtiroler Hochschüler, von denen 174 (57,6%) im Ausland, meist in Österreich (154) studierten. Ins Ausland gehen vor allem die Theologen, dann die Mediziner (75,7%), die Pharmazeuten (100%), die Naturwissenschaftler (66,7%), die Land- und Forstwirte (57,9%), die Techniker (73,7%) und die Besucher der Kunstakademien (100%). Dagegen bleiben die Juristen, die Staatswissenschaftler, die Philosophen und Philologen sowie die Wirtschaftswissenschaftler meist zu 60% in Italien.

Von den ausländischen Hochschulen wurden Innsbruck (25,8%), Wien (19,2%), Graz (5%) und München (4,3%) mit Abstand bevorzugt. Von den italienischen Universitäten verzeichnet Padua, vor allem dessen juristische Fakultät, den größten Besuch von Südtirolern (11,3%). Es folgen Florenz, dort vor allem die forstwissenschaftliche Fakultät (9,3%), Mailand (8,3%) und Bologna (6,3%).

Den größten Anteil aller Studierenden weist die philosophische Fakultät auf, an der sich die künftigen Lehrer der höheren Schulen auf ihre spätere Tätigkeit vorbereiten. Rund 22,5% aller Südtiroler Studenten ergreifen dieses Studium. Es folgen die Forstwirtschaft und die technischen Berufe mit 12,6%, die Medizin mit 12,2% und die Wirtschaftswissenschaft mit 10,6%. Darin dürften sich die kulturellen Bedürfnisse des Landes spiegeln. Aufschlußreich ist die Herkunft der Studenten. Die meisten, 51,3%, kommen vom Land, und hier wieder stellt das Pustertal den größten Anteil, 15,9%, der nur von Bozen übertroffen wird, 25,5%.

In den zwölf Jahren, seitdem es wieder ein deutsches Schulwesen in Südtirol gibt, ist erstaunlich viel geleistet worden. Aber es bleibt noch vieles zu tun, vor allem für die Ausbildung tüchtiger deutscher Handwerker und Arbeiter. Es müßte gelingen, die nachgeborenen Söhne der Bauern, die nicht alle auf dem Hof bleiben können, für diese Berufe zu gewinnen.

In ständiger Verbindung mit dem deutschen Kulturraum und zugleich offen nach dem italienischen Süden könnte Südtirol eines der festesten Bindeglieder des sich formenden neuen Europas werden, wenn für die lebenswichtigste Frage des Landes, das Verhältnis zwischen den seit Jahrhunderten eingesessenen Deutschen und den zugewanderten Italienern, eine Lösung aus echt europäischem Geist gefunden würde. Mit veralteten nationalistischen Schlagworten ist hier nichts getan.

Die Außenpolitik der Sowjets

Der Untersuchungsbericht der Vereinten Nationen über Ungarn (vgl. Herderbücherei Bd. 9, Was in Ungarn geschah) zeigt eindeutig, daß die Sowjetunion gegen jegliches Völkerrecht „eine massive bewaffnete Intervention ... im Gebiet einer

anderen (durchgeführt hat) mit der erklärten Absicht, sich in die inneren Angelegenheiten des Landes einzumischen". Der Grund für eine solche Einmischung, die Millionen von Menschen unglücklich machte, ist keineswegs in einer Bedrohung der Sowjetunion durch das kleine Ungarn zu sehen, sondern allein in der kommunistischen Ideologie. Sie, nicht praktische Erwägungen des gesunden Menschenverstandes, geschweige denn das Recht, beherrscht nach wie vor die Außenpolitik der Sowjets und hat das letzte Wort. Darüber kann alles Gerede von Entspannung, von friedlicher Koexistenz, von atomfreien Zonen nicht hinwegtäuschen. Die kommunistische Ideologie ist nach wie vor die schlimmste Quelle der Rechtsunsicherheit und damit der Angst und Sorge, die heute die Welt befallen haben.

Die Denkvorstellung der russischen Politiker ist äußerst einfach: Die gesamte Welt wird in fünf Lager eingeteilt. Ganz rechts stehen die USA als der äußerst reaktionäre Staat der modernen Welt. Es folgen die Staaten der NATO, des Bagdad-Paktes und der SEATO (Südostasienpakt). Dann kommen die neutralen Staaten, in Europa Finnland, Österreich, Jugoslawien und die Schweiz, in Asien und Afrika Indien, Indonesien, Afghanistan, Burma, Ägypten und Syrien. Die Verbündeten der Sowjetunion, in Europa sieben, in Asien vier, sind die nächsten. Im äußersten Gegensatz zu den USA steht die Sowjetunion. Das Schema der Außenpolitik ist dann ganz einfach: Man setzt alles daran, die Staaten der zweiten Gruppe zu solchen der dritten zu machen, d. h. aus Verbündeten der USA zu Neutralen. Ist das gelungen, dann geht man daran, sie aus dieser Gruppe herauszulösen und zu Freunden der Sowjetunion zu gewinnen.

Daß dabei mit dem Begriff der Neutralität ein böses Spiel getrieben wird, sieht man sofort, wenn man bedenkt, daß die Neutralität der Schweiz ganz anders aussieht, als sie von den Sowjets für ein Gesamtdeutschland vorgesehen wäre, daß weiter die geographische und wirtschaftliche, die bevölkerungspolitische und kulturelle Lage Deutschlands eine ganz andere Neutralität verlangte als etwa die Lage Österreichs. Sind die politischen Denkvorstellungen der sowjetischen Machthaber auch primitiv, so haben diese doch einen ausgesprochenen Instinkt für Machtverhältnisse und offenbar von ihrem russischen Charakter her viel Geduld, in wechselnder Taktik das eine Ziel zu verfolgen. So haben sie sich in den letzten Jahren zum erstenmal in der Geschichte der Sowjets daran gemacht, die neutralen Staaten Asiens und ihre Verbündeten wirtschaftlich zu stützen. Es erhielten Afghanistan, Burma, Indien und Indonesien zusammen 471300000 Dollars Anleihen, Finnland 20 Millionen und Jugoslawien 281500000 Dollars. Auf dem XX. Parteitag verkündete Chruschtschow, man wolle $5^1/_4$ Billionen Dollars für solche Zwecke zur Verfügung stellen, eine Summe, in die allerdings die Schulden Bulgariens, Rumäniens und Chinas eingeschlossen sind. Die Anstrengungen der Sowjets in dieser Richtung sind also sehr beachtlich und, wie man wohl sagen muß, wenigstens in Asien auch nicht ohne Erfolg. Auch diese „friedliche" Politik will nichts anderes als die Verbreitung der kommunistischen Ordnung. Diese und nicht der auf Gerechtigkeit gegründete Friede sind das eigentliche Ziel der sowjetischen Außenpolitik. *(Vgl. Davin J. Dallin, The Main Features of Soviet Foreign Policy in the Postwar Years, in: Forty Years of the Soviet Regime, München 1957, Institut zur Erforschung der UdSSR.)*

Kreuz-Kolleg im Benedikt-Schmittmann-Haus Köln

Anfang 1953 wurde das wiederaufgebaute Haus des Kölner Sozialphilosophen und Wirtschaftstheoretikers Benedikt Schmittmann, der 1939 im KZ Oranienburg eines gewaltsamen Todes gestorben ist, als Kreuz-Kolleg feierlich eröffnet. Es bietet etwa 30 Studenten Wohnung und Anregung zur Entfaltung eigenständigen

Gemeinschaftslebens und zur Vorbereitung auf künftige Verantwortung in Wirtschaft, Staat und Kultur. Es wird in Selbstverwaltung geführt. Vertreter verschiedener Fakultäten und Landschaften treffen sich mit anderen jungen Akademikern, Professoren der Universität, Männern und Frauen des öffentlichen Lebens zu regelmäßigen Veranstaltungen, Einzelvorträgen und Kursen. In den Ferien steht das Haus in größerem Umfang auch ausländischen Akademikern zur Verfügung. Während des Semesters werden mit Vorzug ebenfalls ausländische Studenten zu Zirkeln und zu gesellschaftlichen Veranstaltungen eingeladen. So ist das Haus ein Mittelpunkt internationalen akademischen Lebens geworden. Die fremden Besucher finden überdies durch das Haus Gelegenheit, Verbindung mit deutschen Familien aufzunehmen. So lernen sie deutsche Verhältnisse besser kennen, und es bahnen sich Beziehungen an, die die Familien der verschiedenen Länder miteinander in Freundschaft verknüpfen. Im Dienst dieser Völkerverständigung, die ihre Wurzel im christlichen Geist hat, ist das Kreuz-Kolleg schon jetzt eine bedeutsame Einrichtung geworden, Frucht des Leidens und des Bekennertodes seines ehemaligen Besitzers, und verspricht durch die immer größer werdende Zahl seiner Freunde, die als „Ehemalige" sich weiter mit dem Haus verbunden fühlen und für eine Ausweitung seines Geistes auch in Zusammenschlüssen ihrer Heimatländer tätig sind, von Jahr zu Jahr noch mehr zu werden.

Was halten Sie vom Christentum?

18 Antworten gingen auf diese Frage ein, die Karlheinz Deschner im Einvernehmen mit dem Paul List-Verlag an über 50 deutsche Schriftsteller richtete. Nun ist es nicht jedermanns Sache, solche Fragen öffentlich zu beantworten, und das Nein darauf müßte doch wohl vorsichtiger und taktvoller gewertet werden, als es vom Herausgeber im einleitenden Vorwort geschieht. Es scheint sich allmählich eine Auffassung breitzumachen, wonach jedermann von jedermann über jedes Thema gefragt werden könne und darauf antworten müsse. Dem ist aber auch im Zeitalter der Demokratie und Meinungsforschung keineswegs so.

Die Namen derer, die antworteten: Hermann Kesten, Heinrich Böll, Hans Erich Nossack, Joachim Maaß, Joseph Bernhart, Martin Kessel, Wolfgang Weyrauch, Max Brod, Arno Schmidt, Hans Urs von Balthasar, Hans Georg Brenner, Johannes Urzidil, Arnold Zweig, Ludwig Marcuse, Stefan Andres, Heinz Risse, Robert Neumann, Axel Eggebrecht. Wie man sieht, nur wenige, die einer der beiden Kirchen nahestehen, dafür verhältnismäßig viele Juden und Emigranten.

Der Verlag schreibt: „Die Beiträge, ‚Dokumente geistiger Menschen unserer Sprache und unserer Zeit', zeigen in ihrer Gesamtheit einen überraschenden, aber doch in sich geschlossenen Querschnitt durch die verschiedenartigen und so aktuellen religiösen Probleme unserer Gegenwart, die wohl in besonderem Maße sich mit der vom Herausgeber etwas kühn gestellten Frage zu befassen hat." Wir sind anderer Meinung. Es ist erschütternd, mit wieviel Anmaßung – nur einige Juden, so vor allem Max Brod, haben aus ihrer so viel älteren Tradition jene Ehrfurcht aufgebracht, die dem Thema ziemt – sich für gescheit haltende Leute von Dingen reden, von denen sie im Grund nichts verstehen. Man denkt unwillkürlich an das Wort des Korintherbriefs: „Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortfechter dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?" (1 Kor 1, 20). Es ist nicht einmal viel Weisheit in den Antworten zu finden; denn vielfach werden nur alte Schlager wiederholt. Ob diese Antworten in ihrer Mehrzahl „eminent bedenkenswert" sind, wie der Herausgeber meint, kann man wohl mit Recht bezweifeln. Nicht als ob wir Christen nun einfach darüber zur Tagesordnung gehen sollten. Wir wissen sehr wohl, wie sehr wir, jeder von uns, hinter dem zurückbleiben und es damit auch verfälschen, was die in Christus

ergangene Offenbarung Gottes von uns fordert. Aber man darf wohl mit Josef Bernhart in seinem von innerer Wärme durchdrungenen Beitrag das „vielberufene Versagen des Christentums" „ein dummes, ein boshaft gleisnerisches Wort" nennen, „als hieße man bei schlechtem Musizieren die Musik eine schlechte Kunst" (43). Wir wissen um unser Versagen, wir wissen auch um die Gefahr, die vom Institutionellen her die Freiheit und damit auch die Verantwortung der Christen immer wieder bedroht – wir wissen nicht weniger gut als Arno Schmidt etwa um die Albigenserkriege und um Galilei, um Bonifazius und Virgilius und um all die anderen Fälle, die er dem Christentum ankreidet –, aber wir glauben – und dies ist der Unterschied –, nicht in einem unvernünftigen, die Würde des Menschen verletzenden Glauben, sondern mit einem Glauben, den wir in letzter souveräner Freiheit dem wahrhaftigen Gott schenken, daß unsere Kirche ein Mysterium ist; und deswegen glauben wir an sie, wie wir an Gott glauben. Wer diesen Glauben nicht hat, kann auf die gestellte Frage überhaupt nicht recht antworten, weil er die Wirklichkeit nicht sieht. Er bleibt im Vordergründigen stecken, und dann kann man vielleicht all das sagen, was da gesagt wird, auch wenn man es in den meisten Fällen weniger anmaßend hätte sagen sollen. Aber man sollte nicht glauben, daß damit eine Antwort auf die gestellte Frage gegeben sei. Die Antwort darauf lautet genau so, wie Josef Bernhart sie formuliert: „Was ich vom Christentum halte? Daß es mich vor die Frage der Fragen stellt, was Er von mir halte."

Die Ära Robinson Crusoe ist in Lateinamerika vorüber

Die Überschrift besagt, daß die Zeit der Inselromantik oder der Abgeschlossenheit der einzelnen lateinamerikanischen Staaten vorbei ist. Nicht nur die Wirtschaft, auch Presse, Fernsehen, Film, Rundfunk und Erziehung sind Dinge, die auf überstaatlicher kontinentaler Ebene angefaßt und gelöst werden müssen. Lateinamerika spürt den Zwang zur Einheit. Die Entwicklung fordert, daß eine solche Einheit wenigstens als Aktionseinheit geschaffen werde. Genauer gesagt, sie muß wieder geschaffen werden; denn es hat ehemals eine bestimmte Einheit gegeben, allerdings unter ganz anderen Bedingungen als heute. Lateinamerika war in der sogenannten Kolonialzeit unter europäischen Monarchien geeint. Ganz Spanisch-Amerika, heute aufgeteilt in zwanzig Staaten, stand unter der Krone des katholischen Königs, und zeitweilig gehörte selbst Brasilien dazu. Alle spanischen Untertanen von Mexiko bis Argentinien wurden nach einem Gesetzbuch regiert, den Leyes de las Indias.

Diese Einheit der Vorzeit hatte für die Kirche manche Vorteile. Priester und Bischöfe konnten sich von einem Bezirk dieses Großreiches zum andern, von einem Bistum zum andern frei bewegen, Missionare aus der alten Welt, geformt und geleitet von der Einheit der gleichen Ordensregel und Ordensleitung drangen bis in die entlegensten Winkel des Erdteils vor und brachten den weißen Kolonisten sowohl wie den Eingeborenen das gleiche Erbe überlieferter Werte, die gleichen Festtage, Fasttage und Andachten. In einer einfachen Gesellschaft, wo Liturgie und Pfarrei erstrangige Bedeutung hatten, war es die Kirche, die als Bindemittel Menschen und Dinge zusammenhielt.

Aber die gleiche an die alte Welt gebundene Geschichte erzeugte auch manche Schwierigkeiten für Mittel- und Südamerika. Was von Spanien und Portugal an Siedlern auswanderte, waren meist ledige Männer. Sie nahmen indianische Weiber zu sich, die von Haus aus an Vielweiberei gewöhnt waren. Diese Tatsache und auf der anderen Seite das gesetzlose Abenteurerblut vieler Eroberer führte zu zahlreichen unerlaubten Verbindungen. Das wirkt sich bis heute für ein gesundes Familienleben schädlich aus. Weitere Schwierigkeiten erzeugte die eben genannte

Vermischung von Weißen und Eingeborenen in einer irgendwie zwiespältigen Nachkommenschaft, wie überhaupt das Zusammenleben der „Herren" mit den Unterworfenen tausendfach zu sozialer Ungerechtigkeit und oft zu himmelschreiendem Unrecht führte.

Eine neue Zeit brach mit dem 19. Jahrhundert an. Die napoleonischen Kriegswirren in Europa begünstigten den Abfall der lateinamerikanischen Kolonien, und nachdem der Zerfall einmal begonnen hatte, gab es kein Halten mehr. In der kurzen Spanne von dreizehn Jahren, 1810–1823, verloren Spanien und Portugal alle Besitzungen in Mittel- und Südamerika (mit Ausnahme Cubas). Die gewonnene Unabhängigkeit dieser Gebiete mochte manches für sich haben. Man konnte jetzt die Staats- und Wirtschaftsordnung ganz nach den eigenen Wünschen gestalten; aber das erzeugte auch schwere Schäden. Seit Jahrhunderten hatte die Kirche im Bereich dieser Länder die Unterstützung der Krone genossen; jetzt, da der König zum Staatsfeind erklärt war, wurde auch die Kirche verfolgt. Überdies wollte man in Rom nichts überstürzen und trug deshalb der ganz neuen Lage in Lateinamerika keine Rechnung, d. h. man fügte die kirchlichen Dinge nicht in die neue Ordnung ein. So z. B. achtete man alle alten Rechte der Krone bei der Neubesetzung von Bischofstühlen noch lange – von heute aus gesehen, wohl zu lange. Dieser Zustand schwächte die einheimische Kirche außerordentlich, verwirrte die Köpfe und bot überdies den Feinden, besonders der sehr rührigen Freimaurerei, die günstigsten Angriffsflächen. Diese bezichtigte die Kirche der Feindschaft gegen Freiheit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Mit Erfolg: der so entfachte Antiklerikalismus kennzeichnet das ganze 19. Jahrhundert und dauert bis heute an. Zudem hörte seit der Empörung gegen Spanien der reiche Zustrom von Priestern und Ordensleuten fast ganz auf, die bisher aus dem Mutterland in die Kolonien gekommen waren. Man mußte nun die Zahl der Seminarien wesentlich vermehren, um einen einheimischen Klerus heranzubilden. So entstand auch zu Rom das lateinamerikanische Kolleg; es wird 1958 seine Jahrhundertfeier begehen können.

Auf diesem geschichtlichen Hintergrund zeichnen sich die allgemeinen und kirchlichen Probleme von heute ab. Was Lateinamerika fehlt, ist eine gesunde Mittelschicht und die gesunde Tradition des Bauern und des bürgerlichen Handwerkers. Es herrscht eine schreckliche soziale Ungleichheit, die besonders auf dem Land ein Erbe der Vorzeit ist. Es gibt ungeheure Landstrecken die noch unerschlossen sind, Raum ohne Volk, und ferner Großgrundbesitze von einem Umfang, die unsere mitteleuropäischen Vorstellungen weit hinter sich lassen – viel Land in den Händen weniger. Daneben leben in den gleichen Staaten proletarische Landbewohner ohne Erde und ohne Raum. Fast noch schlimmer sieht es in den Großstädten aus. Auf der einen Seite unvorstellbarer Reichtum, auf der andern sehr oft menschenunwürdige Armut. Dabei ist es wohl am meisten zu bedauern, daß man bei den Reichen, selbst bei den Katholiken, oft eine erschreckende soziale Gleichgültigkeit antrifft.

Das Zeichen der Stunde steht auf Sturm. Die Massen in den Elendsvierteln der Städte sind bereits in Bewegung; die Unruhe greift in die Hütten der Landproletarier über: Lateinamerika steht am Vorabend gewaltiger und radikaler sozialer Umbrüche. Entweder werden diese unter Führung und Kontrolle christlicher Bahnbrecher vor sich gehen und damit im Geist katholischer Sozialpolitik geschehen und allen zum Guten gereichen – oder aber der Umbruch wird zum wilden Umsturz unter der Führung dunkler, aber zielbewußter Abenteurer und Klassenkämpfer. Deswegen ist keine Zeit zu verlieren, den Problemen auf kontinentaler Grundlage zu Leibe zu gehen. Sie sind ungefähr in allen ibero-amerikanischen Ländern gleich und können und müssen deswegen gemeinsam und mit den modernsten Mitteln einer Lösung nahe gebracht werden. Die entferntere Vorbereitung dafür, die Weckung echten christlich-sozialen Geistes, die Erziehung zu mu-

tigem Einsatz christlicher Laienpioniere und vor allem die Schulung in den sozialen Grundsätzen des kirchlichen Lehramts ist eine Aufgabe, zu der die lateinamerikanische Kirche wesentlich beitragen muß. Daß die Kirche dies erkennt, zeigt die Tatsache, daß auf Grund eigener Wünsche und unter Förderung des Papstes ein ständiges Sekretariat der südamerikanischen Bischöfe gegründet wurde, das die Verhältnisse des ganzen Erdteils prüft und Anordnungen vorbereitet, die von der in Abständen zusammentretenden allgemeinen Bischofskonferenz beraten und beschlossen werden. *(Vgl. America, 26. Oktober 1957, 102ff.)*

Betriebsklima

Äußerst lehrreich in den Ergebnissen ist eine Untersuchung, die in fünf größeren Betrieben des Mannesmann-Konzerns im Auftrag der Leitung, aber in völliger wissenschaftlicher Unabhängigkeit, durch das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt über das herrschende „Betriebsklima" durchgeführt wurde.

Die Untersuchung, methodisch und inhaltlich von großem Interesse, ist in Europa eine der ersten und umfassendsten in ihrer Art, während in den USA deren eine größere Zahl in engem Kontakt von Universität und Betrieben durchgeführt wurden und zur Grundlage einer systematischen betrieblichen Sozialpolitik und Meinungs- und Stellungspflege gemacht wurden. Methodisch ist bedeutsam, daß keine Fragebogen ausgefüllt, sondern systematisch mündliche Befragungen durchgeführt worden sind. Diese umfaßten sowohl Einzel-Interviews wie Gruppendiskussionen, um ein möglichst objektives und umfassendes Bild zu erhalten. Natürlich wurden nicht alle 35000 Belegschaftsmitglieder des Gesamtunternehmens befragt, sondern nach dem Random-System Stichprobe-Befragungen, die nach einer zufälligen, aber den schichtmäßigen Aufbau der Belegschaft erstaunlich getreu spiegelnden Auswahl erfolgten. Von den über 22000 Mitgliedern der fünf untersuchten Werke wurden auf diese Weise rund 1200 Arbeiter und Angestellte, das heißt rund 5% der Belegschaft direkt befragt.

Die Befragung richtete sich zunächst darauf, was der Mitarbeiter in seinem Betrieb als für sich besonders wichtig ansieht. Es ergab sich dabei insgesamt folgende Reihenfolge:

Gute Bezahlung
Fester Arbeitsplatz
Anerkennung der Arbeit
Guter Kontakt mit den Vorgesetzten
Schutz gegen Unfall
Rat und Hilfe in persönlichen Fragen
Gute Aufstiegsmöglichkeiten
Umfassendes Sozialprogramm.

Es ist sehr bemerkenswert, daß die „gute Bezahlung" in der Reihenfolge zwar relativ am meisten, insgesamt aber bei weitem nicht einmal 50% aller Stimmen bekam. Für 30% der Leute ist die Anerkennung ihrer Leistung, für weitere 22% der feste Arbeitsplatz das wichtigste Anliegen. Unter den drei wichtigsten Anliegen sprechen sich 57% für die Anerkennung ihrer Leistung, 25% für guten Kontakt mit den Vorgesetzten, 17% für Rat und Hilfe bei persönlichen Sorgen (!), 15% für gute Aufstiegsmöglichkeiten und nur 13% für ein umfassendes Sozialprogramm aus. Auffallend ist, daß unter den acht Anliegen die guten Aufstiegsmöglichkeiten an zweitletzter Stelle stehen und das „umfassende Sozialprogramm" an letzter. Das bedeutet, daß man zwar vom Betrieb gern einzelne Sozialleistungen entgegennimmt, daß man aber weder totale Versorgung noch totale Bindung an den Betrieb wünscht. Eine sehr erfreuliche Feststellung! Auf die Frage (16): „Gibt

es eine Arbeit, die sie lieber tun möchten?" antworten insgesamt 70% mit einem glatten Nein. Das heißt, daß sie durchaus positiv zu ihrer Arbeit stehen. Das ist sogar bei 66% der Bergarbeiter und über 70% in den Stahlwerken der Fall. Von einem weitverbreiteten Widerwillen gegen die schwere Arbeit kann also keine Rede sein.

Auch zum Werk und zur Betriebsleitung ist die Einstellung bemerkenswert positiv. Dagegen wird in allen Betrieben über die unablässige Hetze geklagt, die durch das Tempo der Maschinen oder im Einzelakkord durch das Bestreben nach hohem Verdienst, im Gruppenakkord zugleich durch das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein bedingt ist. In den Bergbaubetrieben, in denen leider immer noch vielfach ein gewisser Kasernenton herrscht, hört man am meisten Klagen über schlechte Behandlung. Interessant ist weiter die Feststellung, daß die Arbeiter glauben, den Angestellten gehe es besser, während diese das gleiche vom Arbeiter annehmen.

Frage 17 lautet: „Wenn man Sie zur Beförderung vorschlagen sollte, würden Sie annehmen oder nicht?" Die Antwort lautet nur bei etwa 70% bejahend, bei rund 30% dagegen verneinend. Der stärkste Aufstiegswille herrscht bemerkenswerterweise gerade in den größten Betrieben, die stärkste Scheu vor der Übernahme weiterer Verantwortung dagegen im Bergbau.

Wie positiv die Einstellung zum Werk im allgemeinen vorhanden ist, bezeugt die Antwort auf die Frage (28): „Würden Sie Ihrem Sohn raten, zu Mannesmann zu gehen?" In den eisenschaffenden und weiterverarbeitenden Betrieben sind es nicht weniger als 84%, die diese Frage bejahen. Das ist für die Firma ein großartiges Zeugnis. Es ist auch für jene eine kräftige Antwort, die in romantischer Verstiegenheit immer noch meinen, der Großbetrieb müsse notwendig unmenschlich sein. Wer den Stolz und das Selbstbewußtsein so vieler dieser Bergarbeiter und Hüttenleute erlebt hat, der weiß es ohnehin anders. Selbstverständlich haben die Großbetriebe ebenfalls ihre schweren eigenen Probleme, von denen die Klein- und Mittelbetriebe verschont sind, aber eigenartigerweise gibt es nur wenige, die vom Groß- zum Kleinbetrieb hinüberwechseln möchten. Das sollte entschieden zu denken geben.

Umfragen wie die genannte können natürlich nicht grundsätzliche Erwägungen naturrechtlicher Art ersetzen. Sie können aber doch manch wertvolle Hinweise geben und gegenüber gewissen Vorurteilen zur Vorsicht mahnen. Sie beweisen jedenfalls, daß auch dort, wo größere Betriebe aus technischen und wirtschaftlichen Gründen nicht zu umgehen sind, Arbeitsfreude und menschliche Entfaltung möglich sind – sofern es Menschen gibt, die beharrlich an der menschlichen Gestaltung auch dieser Betriebe arbeiten.

Der Großbetrieb ist aus unserer industriellen Wirtschaft gar nicht mehr wegzudenken. In ihm wird nicht nur produziert, sondern menschliches Schicksal entschieden. Darum ist alles daran zu setzen, damit die menschlichen Probleme auch dieses Raumes menschenwürdig gelöst werden!

Volksschulen in Südamerika

In den meisten süd- und mittelamerikanischen Republiken besuchen an 40% der Kinder keine Schule. Im einzelnen: Bolivien 71,12, Brasilien 47,86, Columbien 59,01, Cuba 49,28, Ecuador 52,90, El Salvador 58,90, Guatemala 66,11, Venezuela 48,70, Haiti 76,67, Honduras 71,62, Mexiko 49,76, Nicaragua 65,57, Paraguay 41,75, Peru 49,67, Santo Domingo 57,98. 1950 hatte Venezuela 972 467 Kinder im schulpflichtigen Alter, von denen 473 621 in keiner Schule waren. Nur vier Staaten unterschritten die 40%-Zahl: Argentinien 15,3, Costa Rica 25, Chile 39,01, Uruguay 21,42. *(Ecclesia, Madrid 21. 12. 57.)*

Südamerikanischer Klerus

Der durch den Apostolischen Stuhl eingerichtete ständige bischöfliche Rat Südamerikas, der die regelmäßigen Plenarkonzilien vorbereitet, legte im vergangenen Jahr Statistiken über die Priesternot vor. Danach kommt je ein Priester auf 11 926 Gläubige in Guatemala, 11 657 in Honduras, 8109 in Cuba, 5744 in Paraguay, 5688 in Uruguay, 5395 in Brasilien, 5122 in Peru, zwischen 4700 und 4150 in Venezuela, Nicaragua, Bolivien, Panama, Argentinien, 3863–3121 in Costa Rica, Mexiko, Columbien, Chile. Ecuador ist der einzige Staat, in dem weniger als 3000 Seelen (2818) auf einen Priester kommen. Das Konzil nahm diese Daten zum Anlaß eines eindringlichen Appells an die Gläubigen. Eine Reihe von Seminarien und Seminarerweiterungen sind ebenfalls neu beschlossen worden. Das seit 1858 in Rom bestehende Collegio Pio Latinoamericano soll ebenfalls bedeutend vergrößert werden. Das spanische Heimatland sucht auch Priester und Priesternachwuchs für die ehemaligen spanischen Länder zu gewinnen. Mehrere Bischöfe, jüngst noch der von Palma de Mallorca, haben ihre Gläubigen in dieser Beziehung ermahnt und suchen auch durch Bereitstellung von Geldmitteln zu helfen. In der Universitätsstadt Madrid wurde im Herbst 1957 auch ein spanisch-amerikanisches Priesterseminar eröffnet. *(Ecclesia, Madrid 1. 2. 1958.)*

Kirche und Politik in Columbien

Seit 1948 bekämpfen sich in Columbien die konservative und liberale Partei. In den Provinzen und selbst in der Hauptstadt kam es dabei zu häufigen Gewaltakten, die hier und da fast die Form von Bürgerkriegen annahmen. Die politischen Motive verbanden sich nicht selten mit religiösen Gegensätzen. Manche Attentate auf protestantische Kapellen und Kirchen wurden vor allem im Ausland als Akte einer Kirchenverfolgung gebrandmarkt, während das eigentlich Treibende doch die politische Leidenschaft war. Die Zustände verschlimmerten sich so, daß die Parteileitungen sich zu einer Versöhnung bereit fanden und eine Volksbefragung zur nationalen Versöhnung anordneten. Es sollte nach dem Ergebnis eine Regierung aus Vertretern beider Parteien gebildet werden. Auch die Frauen sollten bei der Volksbefragung mitstimmen. Die katholischen Bischöfe erließen ein Hirtenschreiben, in dem sie die Gläubigen auf ihr Gewissen verpflichteten, sich an der Volksbefragung zu beteiligen. Die neue Verfassung erkennt Gott als die höchste Quelle aller Autorität an und erklärt die katholische Religion zu der des Volkes als ganzem gesehen. Am 7. August 1958 will die jetzige Militärregierung ihr Amt dem von beiden Parteien gewählten Präsidenten übergeben. Nach vorangegangenen Wahlen tritt das Parlament am 20. Juli zusammen. Die Bischöfe verlangen, daß die 1956 „im Widerspruch mit den katholischen Grundsätzen, die das kolumbianische Volk bekennt", erlassenen Verordnungen wieder abgeschafft werden. Es handelt sich dabei um Vermögensbestimmungen, um das Recht, freie Schulen zu errichten, und um die Ehegesetzgebung. Innerhalb der konservativen Partei entstanden Zwistigkeiten wegen des Vorsitzenden und der zum Präsidenten in Aussicht genommenen Persönlichkeit. Schließlich einigte man sich auf Guillermo León Valencia, um den Ausgang der Volksbefragung nicht zu gefährden. – Sie fand in aller Ruhe statt. Von 4 Millionen, d. h. 80% der Stimmberechtigten, erklärten sich nur 150 000 gegen die Versöhnung der beiden Parteien. Es steht zu hoffen, daß die vorläufige Militärregierung auch die Parlamentswahlen in Ruhe durchführen kann. *(Ecclesia, Madrid 7./14. 12. 1957.)*

Pinakotheken der Gnade

Sinn und Bedeutung der Votivbilder

Man hat die kleinen Bilder mit den grellen Farben und rührseligen Berichten wenig beachtet, die reihenweise an den Wänden unserer Wallfahrtsorte hängen. Sie wären weniger von künstlerischer Bedeutung, so meinte man.[1] Viele von diesen Bildern sind deshalb schon in der Aufklärung zugrundegegangen. Manche Werke verschwinden noch heute bei einer Renovation. Und doch erschließen die Vorhallen und Umgänge unserer Wallfahrtsorte, in denen diese Bilder hängen, eine eigene Welt menschlicher Not und menschlichen Vertrauens. Das Wunder wird darin sichtbar, und mit Recht nennt man deshalb die Räume, die diese Bilder bergen, Pinakotheken der Gnade.[2]

Nicht zufällig hat der moderne Mensch wieder den Zugang zu diesen Räumen entdeckt. Er hat erfahren, daß er trotz aller wissenschaftlichen und technischen Fortschritte die Ursachen und Bedingungen seiner Erlebnisse nicht völlig durchschaut. Es gibt im modernen Leben Sinnzusammenhänge, die uns betroffen machen und tief erschüttern. Den künstlerischen Ausdruck einer veränderten geistigen Welt sehen wir deutlich im magischen Realismus.[3] In den leeren Räumen seiner Bildwelt verfremden sich die Dinge, und die Menschen handeln marionettenhaft. Im gleichen Raum und zur selben Zeit treffen sich wie im Traum Gegenstände, die scheinbar aus einer anderen Welt stammen. Jedoch ist diese Welt oft schrecklich und grauenhaft. Nach einer langen Zeit der Aufklärung und Rationalisierung betreten im Surrealismus Engel und Dämon wieder die Bildwelt; allein – der Dämon hat nun den Vortritt.

Diese merkwürdigen Veränderungen im Weltgefüge beobachten wir schon bei dem Begründer der surrealistischen Malerei, dem pensionierten französischen Zöllner Henri Rousseau (1844 bis 1910). Seine Bildmotive sind zum Beispiel eine im Wüstensand schlafende Zigeunerin, daneben ein Löwe, darüber der Mond. Eine Schlangenbeschwörerin zwischen Dschungel und See. Löwe und Gazelle im Urwald. Der Krieg: ein Reiter mit Fackel und Schwert. Er rast auf einem Rappen über Leichen dahin. Scharf ist der Umriß der Gestalten, metallisch wirken die Formen, unvermischt leuchten die Farben. Die Wirkung der Bilder ist zwiespältig: Fremd und vertraut zugleich scheint ihre Welt. Angst und Geborgenheit strahlt von ihr gleichzeitig aus.

Man ist erstaunt, wenn man die Bilder dieses französischen Primitiven mit den Farbtafeln vergleicht, die Juliane Roh im Bruckmann-Verlag veröffentlicht hat: Ähnlich die Mischung der Daseinssphären, ähnlich die Isolierung der Gestalten und jener Gegensatz von Angst und Geborgenheit, der aus den Bildern spricht.

Eine weitere Erinnerung an moderne Malerei ruft das farbige Bild des Bucheinbandes hervor. Unter dem Gnadenbild und dem Stifterpaar sehen wir dort einige rote Pferde, die durchaus mit den roten Pferden von Franz Marc zu vergleichen sind. Als letzter Künstler sei Wassily Kandinsky genannt. Die

---

[1] *J. Sauer*, In Lex f. Theol. u. Kirche: Votive und Weihegaben.

[2] *Juliane Roh*, Ich hab wunderbare Hilf erlangt. Votivbilder. Farbaufnahmen von Claus Hansmann. (71 S. mit 30 Farbtafeln) DM 8,50. Der Heilige auf Seite 20/21 ist wohl nicht Valentin, sondern St. Sylvester. Für den Papst spricht wohl auch die Tiara, die der Engel im Bild herbeiträgt. (Diesen Hinweis verdanke ich dem H. H. Kuratus Fr. Xav. Heindl von Siegertsbrunn.)

[3] *Franz Roh*, Nachexpressionismus. (Magischer Realismus.) München 1925.

abstrakte Kunst, deren Entstehung vor allem mit seinem Namen verbunden ist, wurde von Kandinsky unter dem Eindruck der Märchenbilder des Jugendstiles, der russischen Ikone und vor allem der bayerischen Hinterglasmalerei entwickelt.

Diese Hinweise mögen genügen, um die Wirkung des kleinen Bändchens aus dem Bruckmann-Verlag auf uns alle verständlich zu machen. Mit feinem Gespür hat J. Roh diese Beziehungen der bayerischen Votivbilder zu unserer modernen Geistigkeit erfaßt. Die qualitätvollen Farbwiedergaben Bruckmanns vervollständigen den Eindruck.

Den formalen und farblichen Beziehungen entspricht ein inneres Anliegen: Die Bilder erschließen dem modernen Menschen eine Gegenwelt: Einem senilen Intellektualismus stellen sie das Kindlich-Sinnenhafte gegenüber, dem mechanischen Ablauf das Wunder und dem Dämonischen die Gnade. Es ist der Mensch in seiner Not, den die Votivbilder offenbaren: Sie zeigen die Krankheit von Vieh und Mensch, das Unglück bei der Arbeit und zuhaus und die Gefährdung durch Feuer und Krieg. Der Bildaufbau ist durch das Anliegen bestimmt: Wir sehen zunächst das Gnadenbild, dann die Bittsteller und schließlich den Votivgrund. Dabei erhält jede Sphäre eine bestimmte Form: Das Gnadenbild erscheint vergleichsweise himmlisch, objektiv, statisch und frontal. Der Votivgrund besitzt fast immer dynamischen Charakter: Es geschieht etwas. Eine Schlacht wird geschlagen, ein Gespann geht durch oder ein Schiff versinkt. Im betenden Menschen, der die Weihe vollzieht, begegnen sich beide Welten, die Wirklichkeit des irdischen Geschehens und die Wirklichkeit des Wunders und der Gnade. Fehlt der Bittsteller in der Darstellung, so bleibt dem Betrachter die Aufgabe, diese unfaßbaren Welten der göttlichen Klarheit und der menschlichen Verfallenheit, die auch Hölderlin in seinem Schicksalslied so einzigartig beschreibt, miteinander zu verbinden. So machen diese Votivbilder Strukturen sichtbar. Sie sind Modelle des menschlichen Daseins. Auf gelbem oder rotem Grund leuchtet unzerstörbar das Gnadenbild. In den aufgehobenen Händen der Bittsteller wird die menschliche Hilfsbedürftigkeit erkennbar, und in dem kontrastreichen Geschehen auf Erden wiederholt sich unaufhörlich und vielgestaltig das menschliche Schicksal.

Ein Text mag hier für die Bilder stehen. Die Not und Größe der Menschen des dreißigjährigen Krieges scheint in diesen wenigen Zeilen so ausdrucksvoll auf eine Formel gebracht, daß kaum ein Historiker den naiven Verfasser zu übertreffen vermag:

„Nach der allerheiligsten geburt Jesu Christi, 1632 im Monat May sein wir arme underthanen durch des obristen Kratzen Reitter, dann hernach 1633 das schwedisch volckh die Statt Regenspurg eingenommen und Anno 1634 die Kayser: Khönig: und Bayrischen widrumben bekhomen. Also von obgemelten freund und feinden dermassen geplündert worden, dasz wir weder pferd, Rinder, schwein, Lemper, hennen, Gensz, Antten, in Suma nichts mehr gehabt, der unsrigen viel erhaut und erschossen. Und welches noch erbärmlicher zu hören gwest, alsz wir wieder zu hausz khomen, eine solche Pestilenz sterben darauf ervolgt, dass vil leut auf dem Feld und hinder den Zeunen von den Hunden ausz hunger gefressen worden. Der Allmechtige Gott sey ihnen und unsz allen gnedig und Barmhertzig. Amen. hansz Lährnpeitl."[4]

Man kann sich dem Eindruck dieser Zeilen nicht entziehen, zunächst die entsetzlichen Leiden durch Freund und Feind und durch die Pest; und dann das Gebet um die Gnade Gottes. Auch die moderne Wissenschaft und Technik wird das Modell des menschlichen Daseins, das in den Votivbildern sichtbar wird, nicht ändern. Der Mensch wird ein gefährdetes Wesen bleiben, das seine Hände aufhebt und das Wunder er-

[4] *J. Roh*, a.a.O. S. 18.

fleht, das seine schicksalhafte Not zu einem Bild umformt für die Pinakotheken der Gnade.

Herbert Schade SJ

Raketen-Perspektiven

Als Wernher von Braun 1952 eine Studie veröffentlichte, nach deren Berechnungen sogar der Flug zum Mars mit den heute zur Verfügung stehenden technischen Mitteln durchführbar sein sollte,[1] mußten derartige Überlegungen wohl mehr oder weniger utopisch erscheinen. 1954 bot sich derselbe Wernher von Braun an, eine Rakete zu konstruieren, die den amerikanischen Erdsatelliten auf seine Bahn befördern würde. Trotz der Ablehnung durch die amtlichen Stellen konnte die Abteilung von Brauns zu Beginn 1957 erklären, daß sie über eine Satelliten-Rakete verfüge. Im Dezember 1957, nach dem Fehlschlag des ersten amerikanischen Satelliten-Starts, wurde der Befehl gegeben, den Start der Rakete v. Brauns vorzubereiten. Acht Wochen später kreiste der amerikanische Satellit am Himmel.[2]

Wir müssen daher die Erklärung v. Brauns ernst nehmen, daß sogar der Flug zum Mars mit den heute zur Verfügung stehenden technischen Mitteln möglich ist, d. h. mit Raketen, die den durch die Verbrennung chemischer Treibstoffe entstehenden Rückstoß zum Antrieb ausnutzen. Die *Atomenergie* kommt vorerst für den Antrieb von Raumschiffen noch nicht in Frage. Denn um den erforderlichen Rückstoß zu erzeugen, müßte man etwa Wasser durch einen Atomofen pumpen und den entstehenden Dampf durch eine Düse am Ende der Rakete ausstoßen. Damit der Rückstoß stark genug wäre, müßten ungeheure Wärmemengen vom Atombrenner auf die ausströmenden Wassermassen übertragen werden. Das ginge nur, wenn wir den Atombrenner bei einer Temperatur von einigen hunderttausend Grad betreiben würden. Mit den heute in Betrieb befindlichen Atombrennern ist das aber völlig unmöglich.[3]

Doch auf die Dauer wird man einmal über die heute verwendeten chemischen Treibstoffe hinausgehen. Denn die Endgeschwindigkeit, die eine (einstufige) Rakete erreichen kann, hängt wesentlich von der Geschwindigkeit ab, mit der das Treibgas aus der Raketendüse ausgestoßen wird. Bei den heutigen chemischen Treibstoffen treten die Gase mit etwas über 2000 m/sec aus, und damit liegt die Obergrenze der Geschwindigkeit einer einstufigen Rakete bei 3,5 km/sec.[4] Weiter wird man mit chemischen Treibstoffen wohl kaum kommen. Eine nächste Stufe würde die sogenannte *Ionenrakete* darstellen: Die Moleküle eines Gases werden durch Elektronenbeschuß elektrisch aufgeladen, die geladenen Moleküle durchlaufen mehrere Magnetfelder, werden in diesen stark beschleunigt und schließlich mit hoher Geschwindigkeit ausgestoßen. Bei einem russischen Studienprojekt dieser Art soll die Auspuffgeschwindigkeit der Ionen 600000 m/sec betragen; damit würde die Rakete bei einem Fahrzeuggewicht von 1000 Tonnen eine Endgeschwindigkeit von 40 km/sec erreichen können.[5]

Die sogenannte *Photonenrakete* würde zum Antrieb den Rückstoß eines reinen *Energiestrahls* von der weiter unten zu beschreibenden Art benutzen. Am Heck wäre eine Art Scheinwerfer montiert, der mit ungeheuerer Helligkeit nach rückwärts strahlt. Die austretende Lichtenergie übt auf die Scheinwerferwände einen Rückstoß von grundsätzlich gleicher Art aus, wie die Verbrennungsgase, die aus der Düse einer chemischen Ra-

[1] *Wernher v. Braun*, Das Marsprojekt. Studie zu einer interplanetarischen Expedition. Frankfurt 1952.

[2] Vgl. *J. Reifenberg* in der „Frankfurter Allgemeinen" vom 5. 2. 1958.

[3] *W. v. Braun*, Station im Weltraum. Frankfurt 1953, S. 31.

[4] *K. Schütte*, Die Weltraumfahrt hat begonnen. Freiburg i. Br. 1958, Herderbücherei, S. 59.

[5] *Eugen Sänger*, Entwicklungsstand 1957 der unbemannten Flugkörper, Überschall-Flugzeuge und Raumfahrzeuge. München 1957, Oldenbourg. S. 143.

kete austreten, einen Rückstoß auf die Wände der Brennkammer ausüben. Das Antriebsmittel wäre in diesem Fall Licht, die Auspuffgeschwindigkeit also die Lichtgeschwindigkeit, und damit wäre es möglich, die Endgeschwindigkeit der Rakete der Lichtgeschwindigkeit beliebig anzunähern. (In populären Darstellungen wird manchmal erklärt, daß die Lichtgeschwindigkeit sogar überschritten werden könne. Diese irrige Auffassung beruht auf einem Mißverständnis der bei der Diskussion dieser Probleme zugrundegelegten Terminologie.) Bei einer mit angenäherter Lichtgeschwindigkeit fliegenden Rakete träten dann alle jene physikalischen Wirkungen auf, die sich aus der speziellen Relativitätstheorie ergeben und z. B. in den modernen Teilchenbeschleunigern an schnellen Elementarteilchen auch experimentell beobachtet werden: Mit zunehmender Fluggeschwindigkeit der Rakete würde der Ablauf aller physikalischen Vorgänge an und in der Rakete mehr und mehr verlangsamt, damit aber auch der Ablauf der physiologischen Lebensvorgänge im Körper der Raketeninsassen und somit deren Zeitgefühl: Die Zeit würde für sie „immer langsamer ablaufen", und der Prozeß des physiologischen Alterns wäre natürlich ebenso gebremst.[6] Wenn man diese verlangsamte Zeitrechnung zugrundelegt – die eben für die Raketeninsassen die wirklich maßgebliche Zeitrechnung ist –, brauchte man z. B. bis zum Fixstern Alpha Centauri nur 3,6 Jahre Flugzeit, bis zum Zentrum des Milchstraßensystems 19 Jahre und bis zum Andromedanebel 25,9 Jahre.[7] Nach irdischer Zeitrechnung allerdings könnten in dieser Zeit schon Millionen von Jahren vergangen sein.

Natürlich gehört die Photonenrakete einer noch recht fernen Zukunft an – wenn sich die einschlägigen technischen Probleme überhaupt meistern lassen. Dagegen dürfte der Bau eines bemannten Erdsatelliten schon jetzt in einer Bauzeit von insgesamt etwa 10 Jahren durchführbar sein. Über die Kosten dieser Außenstation gehen die Meinungen allerdings noch auseinander; v. Braun schätzt 4 Milliarden Dollar,[8] R. Engel glaubt mit nur 0.5 Milliarden Dollar auskommen zu können,[9] während E. Sänger die Kosten für eine Außenstation von 10000 Tonnen Gewicht immerhin auf 100 Milliarden Dollar schätzt.[10]

* * *

Leider ist die gesamte Entwicklung der Raketen von Anfang an unter militärischen Gesichtspunkten erfolgt. Wenn hier zunächst auf die technisch-physikalische Seite der Forschung eingegangen wird, so soll damit nicht der Anschein erweckt werden, als seien wir uns der furchtbaren Bedrohung der Menschheit durch die modernen Vernichtungswaffen nicht bewußt. Es ist sehr bedauerlich, daß auch bei der bemannten Raumstation sofort die Frage nach ihrer militärischen Verwendbarkeit, vor allem nach der Möglichkeit zum Bombenabwurf gestellt wird. Die Meinungen sind diesbezüglich etwas geteilt. Sänger weist darauf hin, daß die astronomische Pünktlichkeit, mit der die Außenstation ihre Bahn zieht, einen Beschuß der Außenstation selbst relativ leicht mache. v. Braun führt aus, daß zur Bombardierung eines Erdzieles zwei Außenstationen zusammenwirken müssen, von denen die erste 3850 km hinter der zweiten herfliegt. Die erste Station schießt die Bombe nach hinten, d. h. entgegengesetzt zu ihrer eigenen Flugrichtung ab, so daß die Bombe allmählich zur Erde zurückzufallen beginnt; wenn die Bombe in die dichteren Schichten der Atmosphäre eintaucht,

[6] Vgl. die Artikel: „... tausend Jahre wie ein Tag" und „Relativitätstheorie" in dieser Zeitschrift 158 (1956) 413; 159 (1957) 401.

[7] *E. Sänger*, Zur Mechanik der Photonen-Strahlantriebe. München 1956, Oldenbourg.

[8] *Braun*, Station im Weltraum, S. 49.

[9] *Schütte*, a. a. O. 142.

[10] *Sänger*, Entwicklungsstand, S. 39.

befindet sie sich im Sichtfeld der zweiten Außenstation und wird von dieser durch Fernlenkverfahren nach Sicht und Radar ins Ziel gesteuert.[11]

Eine vorerst näherliegende Möglichkeit, Atombomben nicht nur von Kontinent zu Kontinent, sondern um den halben Erdball herum zu schicken, stellen die sogenannten *Raketenbomber* dar. Sie sind nicht zu verwechseln mit den *unbemannten Bombenflugzeugen*, die – als Weiterentwicklungen der deutschen V 1 – auf Grund automatischer, z. T. astronomischer Navigation ihr Ziel anfliegen. Die amerikanische Snark hat eine Reichweite von 8000 km bei einer Geschwindigkeit von 1000 km/h und einer Flughöhe von 18–23 km. Sie ist also 8 Stunden unterwegs und kann im Lauf dieser Zeit relativ leicht von Überschalljägern abgeschossen werden. Man arbeitet darum an einer Weiterentwicklung, der Navaho, die bei einer Geschwindigkeit von 3700 km/h und einer Flughöhe von 21 bis 24 km eine Reichweite von 9000 km haben soll. Aber auch die Navaho würde von der Flugabwehrrakete Nike abgeschossen werden können; es ist darum fraglich, ob sie überhaupt jemals in Serienfertigung genommen werden wird.[12]

Im Gegensatz zu diesen unbemannten Bombenflugzeugen werden die *Raketenbomber* zunächst wie die Fernraketen über die Atmosphäre hinausgeschossen. Die Fernraketen, die keine Flügel besitzen, fallen dann wie ein Stein auf einer ballistischen Flugbahn in ihr Ziel. Die Raketenbomber dagegen besitzen Flügel, vermöge derer sie beim Wiedereintauchen in die Atmosphäre an den dichteren Luftschichten gleichsam abprallen und wieder emporgeworfen werden – so wie ein glatter Stein, der, flach über eine Wasseroberfläche geworfen, in immer kürzer werdenden Bögen über das Wasser springt. Dieses Verfahren bietet einmal den Vorteil einer größeren Reichweite bis zu 20000 km. Außerdem kann die Bahn eines solchen Raketenbombers durch entsprechende Steuerausschläge noch während des ganzen Fluges verändert werden, während die Bahn einer ballistischen Fernrakete nach Ende der relativ kurzen Brennzeit der Rakete durch die ballistischen Gesetze eindeutig festgelegt ist und daher auch vom Feind auf Grund von Radarbeobachtungen vorausberechnet werden kann. Mit der Entwicklung solcher Raketenbomber (Boost-Glide-Rocket) beschäftigte sich schon die ehemalige deutsche Luftwaffe; bei den Sowjets soll eine T-4-A in Erprobung sein, als deren oberste Reichweite 16000 km angegeben werden.[13]

Welche *Abwehrmöglichkeiten* bestehen gegenüber Fernraketen und Raketenbombern? Das Abschießen von Gegenraketen bietet wohl kaum große Chancen. Auch bei Verwendung einer atomaren Sprengladung müßte die Abwehrrakete wenigstens auf 1 km an die angreifende Rakete herankommen, um diese wirksam zu treffen. Wenn aber die Fluggeschwindigkeit der angreifenden Rakete 5000 km/h beträgt, so dürfte es auch bei Ausnutzung aller technischen Mittel nicht möglich sein, die Abwehrrakete näher als 20 km an die angreifende Rakete heranzubringen, und wenn eine Interkontinentalrakete mit 25000 km/h anfliegt, wird sich ihr die Abwehrrakete kaum auf weniger als 500 km nähern können.[14]

Als einzige Abwehrmöglichkeit scheint daher die Zerstörung der angreifenden Rakete durch direkte *Energiestrahlung* übrigzubleiben. Das heißt, man müßte die anfliegende Rakete mit einem Scheinwerfer anstrahlen, dessen Licht aus einer Art „Leuchtröhre", d. h. aus einem Plasma schweratomiger Gase stammt, das bei einem Druck von etwa 100 Atm. eine Temperatur von etwa 140000 Grad besäße.[15] Auf den ersten Blick scheint so etwas völlig utopisch. Wir müssen jedoch bedenken, daß in

[11] *Braun*, Station im Weltraum, S. 60.
[12] *Sänger*, Entwicklungsstand, S. 113 f.
[13] *Sänger*, Entwicklungsstand, S. 121 f.
[14] *Sänger*, Entwicklungsstand, S. 21 f.
[15] *Eugen Sänger*, Strahlungsphysik der Photonen-Strahlantriebe und Waffenstrahlen. München 1957, S. 142.

dem englischen ZETA-Gerät zur „Zähmung" der H-Bombe schon Gasplasmen mit einer Temperatur von einigen Millionen Grad geschaffen wurden. Zwar einstweilen nur für einige tausendstel Sekunden; aber wenn es zu einer technisch verwertbaren Zähmung der H-Bombe kommen soll – und damit scheint man wirklich im Ernst zu rechnen –, müssen Plasmatemperaturen von etwa 100 Millionen Grad minuten- und stundenlang wirksam werden. Strahlt man mit einem 140000°-Scheinwerfer eine anfliegende Rakete an, so kann man noch in einer Entfernung von 200 km Teile der Außenhaut innerhalb einiger tausendstel Sekunden zum Verdampfen bringen. Beim Eintauchen in die Atmosphäre würde die Rakete dann wegen der Beschädigung ihrer Konstruktion auseinanderbrechen. Immerhin könnten besonders hitzebeständige Teile und vor allem natürlich der Atomsprengkopf selbst auch dann noch ins Zielgebiet fallen. Um auch sie zu zerschmelzen, wäre eine Bestrahlungszeit von einigen Sekunden erforderlich. Eine gleichartige Erwärmung träte natürlich auch bei den Scheinwerferwänden selbst auf. Das würde entsprechend dimensionierte Kühlvorrichtungen erforderlich machen. Die atmosphärische Luft würde dem Durchgang des Energiestrahls keinen besonders großen Widerstand entgegensetzen; denn schon kurze Zeit nach dem Einschalten des Strahls wäre durch die zunächst auftretende immense Erhöhung der Lufttemperatur in dem durchstrahlten Gebiet die Luft weitgehend aus dem Strahlbereich herausgedrängt worden.[16]

* * *

Wenn wir nochmals auf das Anfangsstadium zurückblicken, so ist der deutsche Anteil an der Entwicklung der heute funktionsfähigen Raketen offensichtlich. Das Fernziel, nach dem all die Männer der Raketenversuchsstation in Peenemünde strebten, war die Raumfahrt; die Entwicklung vor allem der politischen Verhältnisse verschob das Schwergewicht auf das militärische Gebiet. Hitler schenkte der Entwicklung der späteren V-Waffen zunächst keine besondere Beachtung; erst als in den letzten Kriegsjahren die ersten geglückten Probeabschüsse gemeldet wurden, schlug Hitlers Teilnahmslosigkeit in fanatische Begeisterung um. Als die Amerikaner 1945 das damals in der Gegend von Nordhausen befindliche Produktionszentrum der deutschen Raketenwaffen besetzten, nahmen sie zwar das deutsche Spezialpersonal und etwa 100 einsatzfähige V-2-Raketen als Kriegsbeute mit, überließen jedoch bei der späteren Räumung Sachsens und Thüringens die Fabrikationsstätten mit wichtigen Konstruktionsplänen der Roten Armee.[17] Aus der deutschen V-2 wurde in der Folgezeit nicht nur die Redstone-Rakete entwickelt, die die erste Stufe der Satelliten-Rakete v. Brauns darstellt, sondern auch die russische T-1 und T-2, die wahrscheinlich wesentliche Bestandteile der russischen Interkontinentalrakete T-3 darstellen.[18] Die russische Rakete Comet 2, die beim Unterwasserstart von einem U-Boot aus eine Reichweite von 1000 km erreicht, wird aus einem 35 m langen Behälter heraus gestartet, der auf deutsche Entwicklungsarbeiten zurückgeht.[19] Auch eine zweistufige Fernrakete für eine Reichweite von 5000 km war bei Kriegsende auf deutscher Seite in der Entwicklung begriffen;[20] von den deutschen Plänen für einen Raketenbomber war schon oben die Rede.

Amerika schenkte der Entwicklung von Fernraketen zunächst keine besondere Aufmerksamkeit, da die erreichbare Treffgenauigkeit zu gering schien. Erst als die Entwicklung der H-Bombe die Möglichkeit bot, die mangelnde Zielsicherheit der Fernraketen durch den ungeheuren Zerstörungsradius der

[16] *Sänger*, Strahlungsphysik, S. 168, 173.

[17] *J. Reifenberg* in der „Frankfurter Allgemeinen" vom 5. 2. 1958.

[18] *Sänger*, Entwicklungsstand, S. 104f.

[19] *Sänger*, Entwicklungsstand, S. 106.

[20] *Schütte*, a.a.O. 61.

H-Bombe wettzumachen, wurde die Entwicklung von Fernraketen in Amerika wieder aufgenommen.

Amerika hatte damals gerade eine ähnliche Diskussion über die Anwendung der Atomwaffen hinter sich, wie sie in der Bundesrepublik zur Zeit im Gang ist. Viele amerikanische Physiker hatten sich gegen die Entwicklung der H-Bombe gesträubt, weil sie der Überzeugung waren, dem guten Willen der Physiker diesseits und jenseits des eisernen Vorhangs müsse es doch möglich sein, die furchtbare Entwicklung eines atomaren Wettrüstens abzuwenden. Aber die Haltung der sowjetischen Politik brachte die amerikanischen Physiker schließlich doch zu einer anderen Erkenntnis.[21] Die letzten Hemmungen fielen, als sich herausstellte, daß die Russen nicht nur ebenfalls an der H-Bombe arbeiteten, sondern den Amerikanern 1953 in ihrer Herstellung sogar einen wesentlichen Schritt voraus waren.[22] Wo wir heute ständen, wenn die Amerikaner aus den anfänglichen Gefühlen heraus die Entwicklung der H-Bombe und damit der interkontinentalen Fernrakete den Sowjets allein überlassen hätten, braucht nicht ausgemalt zu werden.

Noch auf eine andere Parallele zur gegenwärtigen Diskussion in der Bundesrepublik stößt man beim Studium der Entwicklung der Atomwaffe. Wenn heute zwischen der Bundesregierung und einem Teil der deutschen Physiker eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit in der Beurteilung der politischen Bedeutsamkeit der Atomwaffe besteht, so kann man sich daran erinnern, daß schon früher einmal der Politiker Adenauer und der Physiker C. F. v. Weizsäcker in der grundsätzlichen Beurteilung einer politischen Situation verschiedener Auffassung waren. Konrad Adenauer war sich von Anfang an über den verbrecherischen Charakter des Hitler-Regimes im klaren gewesen; C. F. v. Weizsäcker, der damals in Kopenhagen im Institut von Niels Bohr weilte, glaubte in den ersten Jahren nach 1933 „irregeleitet wie viele idealistisch veranlagte junge Deutsche, daß sich in Hitler und seiner Bewegung, ungeachtet mancher Züge, die er ablehnte, vielleicht etwas wirklich Großes ankündigte: der Beginn einer gegen Geschäftsgeist und Intellektualismus durchbrechenden gesellschaftlichen und religiösen Erneuerung."[23] Da von Weizsäcker bald das Zerstörerische des Nationalsozialismus durchschaute, wandte er sich mit der überwiegenden Mehrzahl der deutschen Physiker von Hitler ab. Aber die anfängliche Zuneigung deutscher Physiker zum Nationalsozialismus hatte, entgegen dem Willen aller Beteiligten, bedauerliche Auswirkungen: Die Entwicklung der Atombombe wurde von den amerikanischen Physikern vor allem darum vorangetrieben, weil sie einer Hitlerischen Atombombe zuvorkommen wollten. Denn als später führende deutsche Physiker versuchten, ihre amerikanischen Kollegen insgeheim davon zu überzeugen, daß sie für Hitler keine Atombombe bauen würden, fanden sie bei den amerikanischen Physikern keinen Glauben. Die Amerikaner standen zu sehr unter dem Eindruck der anfänglichen Begeisterung ihrer deutschen Freunde für den Nationalsozialismus (und sie konnten nicht begreifen, daß die deutschen Physiker ihr Leben verwirkt hätten, wenn sie sich offen von dem Terrorregime Hitlers losgesagt hätten).[24] So kam es zur Konstruktion der ersten Atombombe. Sollte es vielleicht 25 Jahre später nochmals geschehen, daß eine aus an sich anzuerkennenden Motiven entspringende ungenügende Beurteilung einer politischen Situation, entgegen den Absichten der Beteiligten, zu unheilvollen Konsequenzen führt?

Wolfgang Büchel SJ

[21] *Robert Jungk*, Heller als tausend Sonnen. Das Schicksal der Atomforscher. Bern 1956, Scherz. S. 256. — Daß die Tatsachen der Entwicklung der Atomwaffe, auch was Details anbetrifft, von Jungk völlig zutreffend dargestellt werden, wurde von der Kritik einhellig anerkannt.

[22] *Jungk*, a.a.O. 312.

[23] *Jungk*, a.a.O. 52.

[24] *Jungk*, a.a.O. 52, 109.

Thomas Mann und die Blume des Bösen

Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull als Buch und Film

Thomas Mann gilt als ein großer Künstler. Sein Material ist das Wort, und seine Sprachgebilde sind Werke von äußerster Ausgewogenheit; die stilistische Verfeinerung des Sagbaren stößt bei ihm über jede Grenze, die der Prosa bisher gesetzt war; die Möglichkeiten des Wortes sind ausgeschöpft bis auf den Grund. Das alles ist tausendmal festgestellt und der Ruhm Thomas Manns als Sprachkünstler unbestritten. Da fragt es sich, wie die Umsetzung eines seiner gerühmtesten Erzählwerke in ein anderes Darstellungsmaterial gelingen mochte, was der *Film* aus den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull machen konnte.

Dem Schöpfer der Gestalt des Felix Krull und seines schweifenden Lebenslaufes ging es um die Darstellung des Lebens, das sich statt aus den Säften und Kräften der Erde, gleichsam über Luftwurzeln aus dem Atmosphärischen ernährt und die Aufbaustoffe für seine bizarren Wunderblüten aus dem Dunst und den Schwängerungen tieferliegender Fäulnis- und Zersetzungsprozesse, wo Gesetz und Moral sich bereits aufgelöst haben, bezieht.

Die Sprachmeisterschaft Thomas Manns beweist sich in diesem Werk gerade darin, wie er das Fast-Immaterielle, in der Luft Liegende, nur zu Witternde in seiner Sprache einfängt, wie er den ätherischen Rückstand, die flüchtig gewordenen Ingredienzen des großen Zerfallsprozesses unserer Kultur in das subtile Material des Wortes abzieht und „ruchbar" macht. Kein Wert, kein Sinn, keine Lebensmacht werden quellrein und ursprünglich dargestellt. Alles erscheint versetzt mit der Hefe des Zweifelhaften, wodurch es darin prickelt, schäumt, gärt und auf- und übergeht ins Anrüchige. Die Entstehung der Urzelle wie der Tod des eigenen Vaters, Fleisch und Geist und Kunst und Glaube sind mulmig geworden, durchwittert von Vergänglichkeit. Die Wirklichkeiten auch des grauesten Alltags strömen so neue Aromen aus; reizvolle Duftstoffe der Fäulnis, der lichtscheuen Schimmelkulturen werden frei, das Fluidum des Haut-goût weht herauf, die Blume des Bösen steigt aus den Mischungen, die der Magier der Sprache uns hier kredenzt. Denn ein Werk aus Bösem des Bösen willen sind diese Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Dem moralisch Faulgewordenen, sich im Übergehen (jenseits von Gut und Böse) Befindlichen als einer künstlerisch noch nicht abgeschöpften Wirklichkeit Gestalt und Geschmack abzugewinnen, es in Sprache geistig genußfähig zu machen, raffinierte Lust daran zu wecken und zu stillen, das hat hier ein Mensch mit den Mitteln der Kunst unternommen und vollbracht. Es muß für Himmel und Hölle von großer Tragweite sein, daß es die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull und die sich daran belustigenden Leser gibt. Denn im Prickligen, Zwielichtigen, Anrüchigen der Ereignisse, im „Flair" des Komischen, in Charme und Schaum und Schmelz und Schimmel steigt unvermerkt das Böse in die Welt und füllt die schwebende „Sinnenweide der Oberfläche" mit den tausendfältigen Miasmen der Zersetzung, durch die alle Ordnung brüchig und alle Moral „Luft" wird.

Mit diesem Buch gewinnen die Lockmittel der Verführung einen neuen Aggregatzustand, das Handfest-Schlechte oder Sumpfig-Morastige weicht zurück hinter das Schwebende, Flüchtige, Fluidale. Die verbotene Frucht hat sich den verfeinerten Geschmacksnerven angeglichen, sie ist ein Genuß für Kenner, eine Gabe für Feinschmecker, für solche, die Blume zu schätzen wissen ... so lockt die Alte Schlange ... (Und wenn wir lesen und genießen, nützt uns die Ausrede nichts: Thomas Mann nahm, und wir aßen ...) Auch und gerade die Sprache ist von dieser Lock- und Ver-

führungskraft durchsetzt, auch sie ist durchlässig geworden und „hält" nicht mehr. Das *Mit*gesagte, zwischen den Zeilen Schwebende, von Laut zu Laut Geheimzeichen Tauschende, sogar das Verschwiegene, das für die Druckverhältnisse im Atmosphärischen (Eindruck – Nachdruck) stärker wiegen kann als das Ausgesprochene, sind bezeichnende Stileigentümlichkeiten in diesem Buch. Auch sprachlich strömt es aus den feinsten Kanälen, aus „Stichen" und Übergängen; die innere Chemie der Wörter miteinander scheint umgesetzt durch Fermente, die sie gleißend und porös machen für Zweideutigkeiten, Windigkeiten.

Die ganze unheimliche Tragweite des Buches (vgl. diese Zs 155 [1954] 237f.) wird einem erst recht bewußt, wenn man den Film dazu gesehen hat. Die Früchte, die dieser bietet, können allerdings an allen Straßenbäumen wachsen. Schal, laff, ausgelaugt kommen einem die Ereignisse vor, in denen doch einmal etwas ganz anderes prickelte. Aroma und Reiz fehlen, das Ätherische ist vergangen. Man spürt: wohl war das Rezept bekannt, aber die feineren Details, die Fermente und Gärstoffe, die „Schüsse" und Körnchen, die Zusätze und Ansätze, die das Eigentliche bewirken, fehlen. Die Materialisation ins optische Bild war diesen Inhalten nicht materialgerecht; denn so etwas vermag nur die Sprache anzurichten.

Da ist etwa die Musterungsszene, wohl die beste noch des Films. Aber wo bleibt die flackernde Hinterhältigkeit des Spiels mit jener anrüchigen Krankheit, deren Nähe zur Besessenheit uns im Buch den Atem verschlug und das Blut gefrieren machte? Dort strich sich einer aus einer ganz andern Heerschar das Gefieder wieder glatt und machte sich davon, nachdem er eine Manöverprobe gab, vor der alle irdischen Wehr und Waffen lächerlich werden. Im Film gehört er nur in die Gilde der durchtriebenen Schlingel und Schalksnarren.

Überhaupt ist der Aktionsradius der Hochstapeleien des Helden im Film nach allen Dimensionen kläglich verkürzt. Das Schweifen, Untertauchen, Sich-Hochschrauben, Vertauschen, Schwellen und Schrumpfen bleibt im Film in den konventionellen Rahmen des „Tausendsassa" beschränkt. Die metaphysische Witterung dessen, der „universell und alle Möglichkeiten der Welt in sich hegend" sich als vom „Bau" derer ausgibt, die sich das „Salto-mortale-Fach" gewählt haben und sich immer wieder „irgendwo zwischen Tier und Engel" neu etablieren, kann der Film mit seinen Mitteln nicht wiedergeben. Schimmert im Buch durch den irdischen Charme des Armand nicht doch zuweilen die Aura derer, die vor dem Throne zu stehen berufen sind, trägt er nicht noch Spuren des vertanen Zeichens auf der Stirn, im Sinn für Hierarchie, das Bekenntnis zum Grundmuster der Ordnung, in der brennenden Neugier das Heimweh dessen, der alles schon einmal hatte? Ist es nicht Luft aus den Wirbeln des Engelsturzes, die er noch unter den Flügeln spürt und die er flatternd zu neuem Auftrieb auszunutzen sucht? – Wie dumm und harmlos, mit wie wenig Wassern gewaschen, sitzt dagegen der Film – Krull dem Professor Kuckuck gegenüber, während im Buch kosmische Visionen wie im Sturz kopfüber durch Raum und Zeit, zwar in der Perspektive und im Echo seltsam gebrochen, faszinierend an uns vorbeiziehen. Ressentiments, Assoziationen, Reflexe, Ahnungen, die herüberwehen aus einer Existenz, die ins *Große* ging, geben dem Buch die Tiefe, von der im Film nichts bleibt.

Wie oft wird aus der zu sehr ins Augenfällige gezogenen Kontur *Karikatur!* Madame Houpflé oder die verliebte Miß Twentyman wirken ganz einfach närrisch; man ist schnell fertig mit den verschiedenen Gestalten und Episoden, die sich aneinanderreihen und langweilig werden. Denn ihre innere Zuordnung, das Kraftfeld ihres Miteinander, die Gemeinsamkeit des Geruches, in den sie alle kommen, wird im Film nicht deutlich. Daß die verschiedenartigsten Verhaltensweisen in der Liebe etwa Symptome desselben

Gärprozesses sind, daß das Ferment „Armand" in den Befallenen arbeitet und die verschiedenen Grade und Formen der Entzündungen hervorruft, vom Strohfeuer des frühen Eros bei dem Backfisch angefangen über das verhaltene Glimmen des lüsternen Lords bis zum geistig-fleischlichen Gasbrand der Madame Houpflé immer neue Nuancen und Schattierungen bietend, immer neue Reize aus dem Stoff „Fleisch" verflüchtigend, das kann der Film nicht wiedergeben.

Dutzendschlechtigkeiten, billige Sensationen, die sich mit Unmoral aufplustern, perverse Verführungsgeschichten, sentimentale Mätzchen kennzeichnen den Film gegenüber dem Buch als Abklatsch. Der Schmelz des Luziferischen ist nur noch flittrige Glasur, der Ruch des Ruchlosen billiges Parfüm, das Schlechte klebrig, vulgär, peinlich. Der letzte schweifende Nachzügler aus dem Heer Luzifers verabschiedet sich im Film mit festen Planken unter den Füßen und weiterer Aufstiegsmöglichkeiten gewiß – als *Amerikaner*.

So wurde aus einer bösen Sache eine schlechte Sache, aus Kunst Kitsch. Denn der Film war dem Buch nicht materialgerecht; was die Sprache kann, kann die Kamera noch lange nicht. Daß auch die Sprache nicht *durfte*, das steht auf einem andern Blatt. Leni Asbeck

Ein Briefwechsel

EDZARD SCHAPER – HUBERT BECHER SJ

Sehr geehrter Herr Schaper!

Ihr neuestes Buch „Attentat auf den Mächtigen" hat von der künstlerischen Seite her in mir starke Bedenken hervorgerufen. Ich mag sie nun nicht in einer üblichen Besprechung der Öffentlichkeit mitteilen. Man scheut sich, einem verehrten Dichter etwas vorzuwerfen, was vielleicht nicht genügend begründet ist. Darum ziehe ich es vor, Ihnen brieflich meine Einwände vorzulegen, damit Sie Stellung nehmen und dadurch ihrer Leserschaft wohl sicher einen Einblick in Ihr künstlerisches Wollen geben können. Es bemüht sich offenbar, die Krisis des Romans der Gegenwart zu überwinden, der seit den Ausläufern des Naturalismus und den Versuchen eines neuen Symbolismus einer höheren Erfassung der Wirklichkeit zustrebt.

Zunächst war es für mich wie wohl für alle Leser eine Überraschung, Sie heiter zu sehen. Ich denke dabei nicht so sehr an die Zeichnung der preußischen Verwaltungs- und Polizeibehörden des Taunusbades, die durch die Nachricht, ein hoher russischer Beamter, der mächtige Oberprokureur des Heiligen Dirigierenden Synods, komme zur Kur, aus der Fassung geraten und alle Maßnahmen treffen, um ein Attentat zu verhüten, das die Gäste des lieblichen Städtchens in Aufregung versetzen und auch politische Folgen haben könnte. Heiterkeit verstehe ich in einem höheren Sinn, der in der eigentlichen Geschichte Ihres Buches zutage tritt. Ihr großes Thema, das Sie in so manchen Dichtungen behandeln, ist der Sinn und der Mißbrauch der Macht, das Wesen und die Aufgabe der Autorität, die für die Ordnung der Menschenwelt verantwortlich ist und das Miteinander der Menschen zu einer gedeihlichen Lebenserfüllung bringt und dadurch die Bewegung des Geistes höher führt. Während nun in Ihren früheren Werken die Macht sich als Selbstwert

begreift, die Herrschaft Genuß ist und sich ihr gegenüber die Freiheit des Einzelmenschen, sei es irrend durch Empörung und Revolution der Abhängigen und Unterjochten, sei es durch innere Überwindung des Zwanges in den Ohnmächtigen emporzuringen versucht bzw. sich läutert und vollendet, begegnen Sie diesem Gegenwartsproblem in Ihrem neuen Buch in einer ganz anderen Form.

Der Staat des zaristischen Rußlands ist seit Jahrhunderten als gottgewollte Einrichtung aufgefaßt worden. Die herrschenden Kreise haben sich als Herren von Gottes Gnaden betrachtet. Das begründet es auch, daß sie die Religion und die Kirche in ihr Ordnungssystem einfügten, sie als den Gewissensgaranten beschützten und stützten und von ihr verlangten, in diesem Sinn tätig zu sein. Wenn immer auch das Staatskirchentum eine große Gefahr war und diese Gefahr wahrhaftig häufig zur Verkehrung der rechten Ordnung wurde, so bestand doch immer die Möglichkeit einer rechten Besinnung. Für den gläubigen Untergebenen blieb das petrinische und paulinische Gebot, auch den bösen Herren zu gehorsamen, eine Verpflichtung, und sie vollendeten dadurch ihre christliche Lebensform. Die Neuzeit hat das Weltliche autonom gemacht und, zuerst in den westlichen Staaten, die Verabsolutierung der Macht und dadurch die Tyrannei heraufgeführt. Die Vollendung einer neuen Sklaverei ist im Bolschewismus des Ostens und in den totalitären Systemen des Westens Wirklichkeit geworden. Dadurch hat die Macht einen Einfluß auf die äußere Lebensführung und auf die Gewissen ausgeübt, die den inneren Menschen zu vernichten drohten und weithin tatsächlich vernichteten. Wer diesem Angriff standhalten wollte, mußte einen Druck ertragen, der die menschlichen Kräfte aufs äußerste anspannte, der entweder den Geist zerbrach oder ihn in die Höhe des Heroischen erhob.

Der Darstellung dieser Vorgänge sind die meisten Ihrer bisherigen Werke gewidmet. Es war damit gegeben, daß sie durch die ungeheure Wucht des Geschehens den Leser erschüttern.

In dem „Attentat auf den Mächtigen" ist es ganz anders. Auch hier steht zwar die Kirche im Dienst des Staates und seiner überlieferten Ordnung. Aber in dem weltlichen Oberhaupt der Kirche, so darf man doch wohl den Oberprokureur des Dirigierenden Synods nennen, begegnet uns nicht ein Beamter, der blind alle Maßnahmen ergreift und nur Werkzeug ist, damit das Leben des Volkes ruhig und glücklich ablaufe. Er erneuert immer wieder die religiöse Kraft seiner Tätigkeit. Er macht sich Gedanken über das letzte und einzige Ziel des Menschen, der in der Gemeinschaft lebt. Die in der Kirche gesammelte Kraft des Offenbarungsgutes soll sowohl das Gewissen des einzelnen bestimmen wie in der gemeinschaftlichen Ordnung von außen her wirksam werden. In diese Welt gehört auch der Staat, der als Gottes Geschöpf nicht bloß eine diesseitige Aufgabe hat, sondern auch die Voraussetzungen schaffen muß, daß alle Glieder ungefährdet ihrem Ziel zustreben und den Sinn des Daseins erfüllen können. Dazu gehört ebenso die positive Förderung des geistlichen Lebens wie die Abwehr des Bösen. Dies letztere wird insofern immer vordringlich und besonders sichtbar sein, als es der Zwangsmaßnahmen gegen die offenen und geheimen Störer der Ordnung bedarf, um diese zu schützen. Hier entsteht denn ein Kampf wider das freie Recht des einzelnen, der sich auch für das entscheiden kann, was die Kirche und der die Kirche beherrschende Staat als Unrecht und Böses bezeichnen müssen. Wenn er auch nicht in den inneren Bereich des privaten Gewissens eingreifen möchte, so muß er, will er sich nicht selbst aufgeben, gegen alles vorgehen, was in der Öffentlichkeit Unruhe und Zwiespalt auslöst. Diese Überlegungen können nicht ohne Erschütterung des Verantwortlichen angestellt werden. Der Oberprokureur muß als Feind der Freiheit angesehen werden, als jemand, der die geistliche Macht für den Schutz einer Gesellschaftsordnung einsetzt, die von den neuen Gedanken, die den monarchischen Staat ablehnen, bekämpft wird. Es ist ein tragischer Zwiespalt. Der Vertreter der Liebe und Gnade

Gottes muß zum Kriminalpolizisten und Strafrichter werden. Aber Ihr Oberprokureur betrachtet das als das Joch, das ihm von Gott auferlegt wurde. Er muß den Haß ertragen und kann nur hoffen, in persönlichen Begegnungen mit seinen „Opfern" sich zu rechtfertigen und zu zeigen, daß er auch sie in Liebe umfängt und daß sie ihm Brüder und Schwestern in Christo sind. Das ist die Heiterkeit in dem hohen Sinn, den das Buch auszeichnet.

Es ist begreiflich, daß die junge Generation, die ein anderes Gesellschaftsideal hat, den Oberprokureur mit Haß verfolgt, als Söldling einer verderbten Staatsallmacht und einer ihrem Sinn entfremdeten Kirche. Die Untergrundbewegung in Rußland beauftragt zwei Studenten, ihren Hauptgegner während seines Kuraufenthaltes in Deutschland zu vernichten. Eine Studentin, Tochter eines der höchsten Staatsbeamten, und ein Student kommen als angebliches Ehepaar auf ihrer Hochzeitsreise in das Taunusbad. Das Zusammensein hat in den politischen Fanatikern eine zarte Liebe aufkeimen lassen und gerade in dem Augenblick, als sie sich dessen bewußt werden, erscheint der spazierengehende Oberprokureur vor ihren Augen. Die Gelegenheit zum Attentat könnte nicht besser sein. Schon richtet der Student die Waffe auf seinen Gegner, da fällt ihm das Mädchen in den Arm, da es durch die menschliche Liebe im Innern die Mauer des fanatischen Hasses durchbrochen hat.

Die Polizei, deren Abwehrdienst in einem Augenblick versagt hatte, nimmt die verhinderten Attentäter gefangen. Auf Bitten des Oberprokureurs werden sie aber entlassen. Dadurch ganz verwirrt, flieht der Student, das Mädchen aber sucht ihren früheren Feind auf, um ihre Schuld zu bekennen und um Verzeihung zu bitten. Zwischen dem Greis, der den Tod nahe weiß, und dem jungen Leben kommt es nun zu tiefen Gesprächen, deren Frucht die Erkenntnis ist, daß nur die Liebe, die Liebe Christi es ist, die die Gegensätze versöhnt und die einem jeden den Mut und die Ausdauer gibt, sein eigenes Geschick zu tragen und seine letztlich von Gott stammende Berufung zu erfüllen.

Wenn wir schon die persönliche Geisteshaltung des Oberprokureurs, dessen Name Pobjedonoszew, d. i. Siegesträger, eine höhere Bedeutung hat – er siegt nicht so sehr im äußeren Triumph über seine Feinde, sondern er überwindet innerlich –, die der Heiterkeit nannten, strahlt sie besonders auf in der Begegnung der alten und der jungen Generation und verwandelt das blühende Leben des Mädchens.

Dies neue Buch ist nicht eine Zerreißprobe, in der es auf Tod und Leben geht, sondern eine Darstellung von Menschen, die im Sinn der ersten Kapitel der Apokalypse „überwunden" haben und darum die Krone des Lebens empfangen dürfen.

Sie haben sich, sehr verehrter Herr Schaper, mit ihrem letzten Werk auf eine höhere Ebene erhoben. Ohne einer falschen Romantik zu verfallen, die alle Gegensätze auflösen möchte, stets in Verbindung mit dem Leid der von Sünde durchfluteten Welt, überzeugen Sie den Leser davon, daß es einen Sinn hat, auch in unserer Zeit den Namen Christi zu bekennen und in seinem Gefolge das eigene Heil und das der Mitmenschen zu wirken.

Sie werden aber fragen, welche künstlerische Bedenken ich gegen das „Attentat auf den Mächtigen" vorzubringen hätte. Um es gerade heraus zu sagen, ich empfinde einen schmerzlichen und sogar peinlichen Zwiespalt dieses Wesensstückes Ihres Buches mit der so breit entwickelten, so anschaulich durchgeführten, so ergötzlichen, fast übermütigen und doch auch wieder gutmütigen Darstellung der Komik des biederen preußischen Polizeiwesens. Es tut sich so wichtig, versucht sich in so kurzsichtigem Scharfsinn, erstirbt in Ehrfurcht vor den Ministerialbehörden, von denen es Wohl und Wehe der Existenz abhängig glaubt. Stoßen hier nicht zwei Welten zusammen, die wirklich durch einen breiten Abgrund geschieden sind? Machen Sie nicht zwei Lebenskreise zu Nachbarn, die nicht zueinander gehören? Ist es nicht so, daß Sie den Versuch machen wollten, einmal sich unbeschwert gehen

zu lassen, und hat sich dann nicht Ihre wahre ernste Natur wieder durchgesetzt, die an den wurzelhaften menschlichen Fragen beheimatet ist? Entsteht nicht so ein Zwiespalt, der nur äußerlich überbrückt ist, eben dadurch, daß sich Menschen des einen und des anderen Kreises begegnen? Wo bleibt da die Einheit des Kunstwerks? Sie haben den Kern beider Welten, und zwar ausgezeichnet, getroffen. Aber, wie rechtfertigt Ihr künstlerisches Gewissen diese Verbindung? Das ist meine Frage.

Ihr ergebener
Hubert Becher SJ

Brig, Wallis, 23. Mai 1957

Sehr geehrter Herr Pater Becher,

nach der Rückkehr von meiner kurzen Reise habe ich noch einmal den Brief vorgenommen, den Sie in den „Stimmen der Zeit" als Offenen Brief an mich zusammen mit einer Antwort von mir veröffentlichen möchten.

War mir aber schon vorher klar, daß ich nicht viel zu erwidern haben würde, so muß ich gestehen, daß das Nicht-viel inzwischen zu einem Ganz-wenig geworden ist, ohne daß ich damit die Bedeutung Ihres Schreibens und die schöne Analyse, die Sie von meinem „Attentat auf den Mächtigen" geben, schmälern möchte.

Ich habe mit großer Freude gelesen, wie sich die Gestalt des Oberprokureurs in Ihrer Betrachtung ausnimmt, und kann mir keine tiefere Definition dieser Gestalt mit ihrer Tragik und ihrer Heiterkeit denken. Pobjedonoszew war sicherlich einer der letzten Staatsmänner, die um das zwiespältige Wesen der Macht und ihrer Verwaltung im christlichen Sinne gewußt haben. Auf dem Feld der Geschichte, soweit sie sich in meinem Roman spiegelt, wäre ich für Sie eine zu jeder Diskussion willige Begegnung.

Nicht so aber, was Kunst und „künstlerisches Wollen" betrifft. Einmal glaube ich nicht, daß Schriftsteller ihre Arbeiten selbst kommentieren sollen. Zum anderen aber muß ich gestehen, daß ich von Kunst und von Literatur im besonderen nichts verstehe. Zählen Sie diese Äußerung bitte nicht jenen pseudo-naiven Flausen zu, die zuweilen auch mit Berechnung gemacht werden. Ich habe, um auf den ersten Absatz Ihres Briefes zu erwidern, weder ein „künstlerisches Wollen", noch bemühe ich mich, „die Krisis des Romans der Gegenwart zu überwinden". Ich arbeite – und arbeite ohne künstlerisches Wollen und sehe gar keine Krisis des Romans der Gegenwart, weil ich – obschon ich nichts von Literatur und von Romanen verstehe – immer gezwungen bin, den Bestand an Literatur mit neuen Büchern zu vermehren. In allen Fragen der Ästhetik wie auf so vielen anderen Gebieten bin ich ein Analphabet.

Die künstlerischen Bedenken gegen das „Attentat auf den Mächtigen", bei denen „ein schmerzlicher und sogar peinlicher Zwiespalt" in dem Buch empfunden wird, höre ich zum ersten Mal. Ich traue mir nicht zu, sie mit dem, was ich sagen kann, zerstreuen zu können. Nur muß ich Ihnen widersprechen, wenn Sie meinen, daß dieses Buch „nicht eine Zerreißprobe ist, in der es auf Tod und Leben geht". Ich würde meinen, sotto voce ist es das auch; große Entscheidungen werden ja nicht immer nur geschrieen.

Daß Sie „das Zusammenstoßen zweier Welten, die wirklich durch einen breiten Abgrund geschieden sind, und die Nachbarschaft zweier Lebenskreise, die nicht zueinander gehören", zum Anlaß künstlerischer Bedenken machen, verstehe ich nicht. Diese beiden nicht zueinander gehörenden Welten und durch einen Abgrund geschiedenen Lebenskreise waren Jahrzehnte lang freundlich einander benachbart,

solange das berühmte Taunusbad Jahr für Jahr seine russischen Gäste empfing. Die Welt hatte damals noch eine Gesellschaft im tieferen Sinne, und der Adel verband viele Völker, wie es heute gar nicht mehr möglich ist.

Das ist, zugegeben, nur ein Argument der Historie für meinen Hinweis, daß diese Lebenskreise ja gar nicht so unvereinbar miteinander und die Welten gar nicht durch so breite Abgründe voneinander geschieden waren, wie Sie meinen, sehr geehrter Herr Pater. Und was in der lebendigen Welt gehört nicht bei allen Gegensätzen zusammen!

Gut, werden Sie erwidern, hier aber geht es um eine Frage der Kunst und was in ihr die nur äußerliche Überbrückung eines inneren Zwiespalts ausschließt, um eine Frage der inneren Harmonie im Kunstwerk.

Darüber kann ich nun nicht mehr reden, weil es um Theorien geht, von denen ich nichts verstehe und die für mich im Praktizieren: in der Arbeit selbst, völlig gegenstandslos werden.

Ihre Frage: „Ist es nicht so, daß Sie den Versuch machen wollten, einmal sich unbeschwert gehen zu lassen, und hat sich dann nicht Ihre wahre ernste Natur wieder durchgesetzt, die an den wurzelhaften menschlichen Fragen beheimatet ist?" – diese Frage fragt so „daneben", (wenn ich mich so ungeniert ausdrücken darf), daß ich mit einem verneinenden Kopfschütteln nur verlegen lächeln kann. Nein, nein, so war es nicht, weder mit dem „Versuch", noch mit dem unbeschwerten „Sich-Gehen-Lassen", noch mit der „wahren, ernsten Natur". Meine „wahre ernste Natur" war beim Schreiben dieses Buches wohl so ernst, (ich erinnere mich jener Wochen), daß sie die zur Welt des Prokureurs konstrastierende Kurzweil in jener anderen Welt brauchte. Außerdem war und ist diese Welt der Regierungs-Assessoren und -Referendare gar nicht nur so kurzweilig oder nur komisch. Für uns heute hat vieles den Beiklang. Assessor von Dubrow, zum Beispiel, hat Ansichten, die meiner eigenen „wahren und ernsten Natur" durchaus entsprechen. Uns will es heute verwunderlich scheinen, daß in den alten Passionsspielen die Narren den Kommentar zur Darstellung des Passionsgeschehens gaben; zuweilen aber geht die Wahrheit aus dem Mund der Narren leichter ein, als von den Kanzeln herab. Das mag den Verfassern der mittelalterlichen Spiele vorgeschwebt haben. Nun möchte ich die „so ergötzlich, fast übermütig und doch auch wieder gutmütig" dargestellte Welt des biederen preußischen Polizeiwesens beileibe nicht in Rolle und Rang des Narrenkommentars versetzt wissen, aber ich möchte meinen, *beide* Welten sind im „Attentat auf den Mächtigen" nötig, die eine wirkt immer erst durch den Kontrast gegen die andere, und eine jede nur für sich allein führte zu einer beklemmenden Homophonie oder gar Monotonie.

Es tut mir leid, daß Sie „die Einheit des Kunstwerkes" in dem Roman nicht gewahrt sehen und nach der Rechtfertigung fragen müssen, die „das künstlerische Gewissen" für eine Verbindung zweier Welten, (auch „wo ihr Kern – und zwar ausgezeichnet – getroffen ist") zu erbringen vermag.

Über mein „künstlerisches Gewissen" weiß ich nichts oder nur soviel: man muß versuchen, sein Bestes zu tun. Arbeiten, arbeiten und nicht liederlich arbeiten. Hat man nicht genug Talent, dann werden es einem andere schon sagen, und dann wird man es ihnen glauben oder nicht glauben. Um das Gesetz für die Harmonie innerhalb eines Kunstwerks befragt, geht es mir aber nicht anders als meinen Bergdohlen hier, wenn man sie nach dem Geheimnis ihres (ohne Verstand) vollkommenen Fluges fragte. Sie schweigen, oder sie krächzen etwas Verkehrtes.

Nun, Sie sehen, sehr geehrter Herr Pater, ich habe nicht klug geschwiegen, sondern verkehrt gekrächzt.

Mit freundlichen Grüßen Ihr ergebener

Edzard Schaper

BESPRECHUNGEN

Theologie

Fragen der Theologie heute. Herausgegeben von Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle. (586 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, Benziger. Ln. DM 26,80.

Die Herausgeber sind Professoren am Priesterseminar St. Luzi in Chur. Sie nahmen den 150. Jahrestag der Gründung ihres Seminars zum Anlaß, in einem umfangreichen Werk einen Überblick über die derzeitige Gestalt der katholischen Theologie zu geben. „Es soll damit unmittelbar nicht der weiteren Forschung gedient, sondern den in der Seelsorge tätigen Geistlichen und theologisch interessierten Laien eine Orientierung über Ergebnisse und Richtungen des zeitgenössischen theologischen Denkens und Forschens geboten und eine Überschau über den Stand wichtigster Fragen und Probleme ermöglicht werden, welche die Theologie heute beschäftigen und deren Kenntnis nicht ohne Einfluß auf Verkündigung und Seelsorge sein dürfte" (Vorwort). Ein lobenswertes Unternehmen! Obwohl die Herausgeber auf absolute Vollständigkeit verzichteten — sie hätten sonst eine mehrbändige Enzyklopädie schaffen müssen —, fanden doch alle wichtigeren Themen in 21 Artikeln ihre gebührende Darstellung, so u. a. Mythos und Offenbarung (H. Fries), Tradition (J. R. Geiselmann), Hl. Schrift (J. Schildenberger, R. Schnakkenburg), Natur und Gnade (K. Rahner), Christologie (A. Grillmeier), Mariologie (A. Müller), Kirche (O. Semmelroth), Sakramente (H. Schillebeeckx), Eschatologie (H. U. v. Balthasar), Fragen der Kontroverstheologie (O. Karrer, Th. Sartory). Ausgewählte Literaturübersichten am Ende jedes Beitrages sollen zum weiteren Studium anregen.

Dem Zweck des Buches entsprechend wollen die Verfasser nicht zunächst der wissenschaftlichen Forschung, sondern der Information dienen. Sie stoßen nicht in Neuland vor, sondern berichten über das derzeit Vorhandene. Doch zeigt gerade dieser sachliche, referierende Ton mit aller Deutlichkeit, wie viel in der katholischen Theologie in Fluß gekommen ist. Neue Probleme tauchen auf, umfassendere Lösungen kommen in Sicht. Einsichten der Patristik und der mittelalterlichen Scholastik werden wach und weiten den Blick. Mancher wird der Ansicht sein, der Fragmente, der Fragen, der angebrochenen, aber nicht zu Ende geführten Lösungen seien zu viele. Aber besser eine lebendige Frage als eine vorschnelle Antwort! Allein, das Werk läßt in der scheinbar verwirrenden Vielfalt theologischer Richtungen manch einheitliche Linie erkennen, die, sind sie erst einmal ausgezogen, zu einer neuen Synthese zu führen vermögen. Die wachsende Christozentrik, die Kategorie des Personalen und des Geschichtlichen, die vertiefte Sicht der Kirche als sakramentale Gemeinschaft der Gläubigen sind solche Gesichtspunkte, die sich in allen Beiträgen finden und so dem Buch trotz seiner bescheidenen Absicht eine Bedeutung geben, die in die Zukunft weist. W. Seibel SJ

Bacht, H., Fries, H., Geiselmann, R. J.: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hrsg. von Michael Schmaus. (V und 210 S.) München 1957, Max Hueber. Leinen DM 12,80.

Dieses Buch enthält drei Vorträge, die auf der Tagung der deutschen katholischen Dogmatiker im Jahre 1956 gehalten wurden. Das Gespräch über ihr gemeinsames Thema ist seit dem Dogma des Jahres 1950 nicht mehr zur Ruhe gekommen und birgt noch viele ungelöste Probleme.

Der erste Beitrag (H. Bacht, Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma, 1—62) zeichnet in knapper Deutlichkeit den Stand der Forschung bei evangelischen (W. Löwenich, O. Cullmann, G. Ebeling) und katholischen Theologen (u. a. H. Rondet, H. de Lubac, K. Rahner). Man sieht, was erreicht wurde, was zu tun bleibt und wo die umstrittenen Fragen liegen.

Für den heutigen Begriff der Tradition, vor allem der Dogmenentwicklung, ist Newmans Lehre vom Glaubenssinn der Gesamtkirche von großer Bedeutung. H. Fries untersucht ihr Werden und ihre Tragweite im Rahmen einer eingehenden Analyse des Traditionsverständnisses Newmans in seiner anglikanischen und seiner katholischen Zeit (J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition, 63—122).

Der Aufsatz J. R. Geiselmanns (Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, 123—206) wurde schon in kürzerer Form in den „Una-Sancta"-Rundbriefen veröffentlicht (11 [1956] 131—150) und fand damals überall Beachtung. Sein Ergebnis: Das Konzil stellt zwar die Existenz zweier Quellen fest, in denen die Wahrheit des Evangeliums überliefert ist („In der Heiligen Schrift und in ungeschriebenen Überlieferungen"), bestimmte aber nichts über deren gegenseitiges Verhältnis. Nach einem anfänglichen Mißverständnis dieses Dokuments im Sinn einer inhaltlichen Aufteilung der Offenbarung auf Schrift und Tradition ist die Theologie seit dem vorigen Jahrhundert zu einem tieferen und der Sache gemäßeren Verständnis un-

terwegs: Kirchliche Tradition ergänzt nicht den Schriftkanon, sondern interpretiert und entfaltet die in ihm zwar vollständig, oft aber nur keimhaft enthaltene Wahrheit. Im Licht dieser Untersuchung erscheinen Schrift und Tradition nicht mehr als zwei Größen in unabhängiger Selbständigkeit. Sie sind zwei aufeinander angewiesene und nur in ihrer gegenseitigen Beziehung verständliche Teile einer sie umgreifenden Wirklichkeit und können nie gegeneinander ausgespielt werden.

Die drei Aufsätze wollen trotz vieler wertvoller Gedanken keine endgültigen Ergebnisse bieten, wohl aber den Weg zu ihnen bereiten. Sie geben dem Dogmatiker reiches Material in die Hand, das noch seiner systematischen und spekulativen Verarbeitung harrt. W. Seibel SJ

Kuß, Otto: Der Römerbrief. Erste Lieferung (Röm 1, 1 bis 6, 11). (VII und 320 S.) Regensburg 1957, Fr. Pustet. Br. DM 13,50.

Der vorliegende Kommentar war für eine Neuauflage des „Regensburger NT" geplant, erschien aber wegen seines großen Umfangs in einer gesonderten Ausgabe. Der Verzicht auf Anmerkungen unter dem Text und die 16 umfangreichen Exkurse, die den Blick auf die gesamte paulinische Theologie weiten, weisen noch auf diesen ursprünglichen Plan hin. Doch ist alles ausführlicher geworden, mit genauer Würdigung der Forschung und eingehender Analyse des Textes.

Die Methode des Verfassers ist die historisch-kritische. Er müht sich um das Verständnis dessen, was Paulus seinen römischen Adressaten sagen wollte. Er will die Sache vortragen, um die es in diesem Brief ging und in der allein Gottes Wort auch zur heutigen Zeit sprechen will. So gelingt es ihm, die Botschaft des Briefes aufs neue zum Leuchten zu bringen.

Den Schlüssel für das Verständnis findet der Verfasser in der zentralen Stelle 3, 21—31, dem „Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes allein auf Grund von Glauben an Jesus Christus" (26). Diese Verse sind die „beherrschende These" des Briefes (22), die „Urzelle paulinischen Denkens" (26), der „Kern des Evangeliums", seine „theologische und architektonische Mitte" (110). Von diesem zentralen Christusereignis her ist der Brief gedacht und will von dort her verstanden werden. Von hier aus zurückblickend, erkennt Paulus die Größe des Unheils, in das alle Welt verstrickt war. 1, 18—3, 20 sind keine empirische Erkenntnis der Sünde. Erst Gottes Rettungstat wirft Licht auf das Dunkel, aus dem sie aufsteigt: Wenn ein solches Eingreifen Gottes nötig war — durch den Tod seines Sohnes, in einer keiner Steigerung mehr fähigen Tat der Liebe —, „wie groß mußte das Unheil gewesen sein" (29). Von hier aus begreift Paulus die Schrift als die Botschaft vom Glauben allein als einzigem Heilsweg (Kap. 4). Kapitel 5 blickt in die Zukunft, Kap. 6 in die Gegenwart des christlichen Lebens. 5,12 bis 21 wendet sich noch einmal in die Vergangenheit: Auch Adam ist samt seiner Tat nur von Jesus Christus her zu begreifen. „Die alles bestimmende Mitte des paulinischen Denkens ist Jesus Christus" (275). „Von der Mitte des Kreuzes aus kann sich der Blick nach Ende und Ursprung hinwenden: ‚durch Christus' geschieht das Gericht, ‚durch Christus' nahm das All seinen Anfang" (218). „Erst und nur von Jesus Christus her kann der Mensch begriffen werden und damit auch erst seine ganze Verlorenheit" (127).

Es gibt wenig Kommentare, die mit solch klarer Konsequenz den gesamten Brief und alle paulinische Theologie einzig vom Christusereignis her erklären. Aus diesem Grund besitzt der neue Römerkommentar einen hohen Rang. Er dient nicht nur der exegetischen Wissenschaft. Er stellt auch die systematische Theologie vor verheißungsvolle Aufgaben und öffnet weite Perspektiven. W. Seibel SJ

Cullmann, Oscar: Die Christologie des neuen Testaments. (VIII und 352 S.) Tübingen 1957, J. C. B. Mohr. Leinen DM 25,—.

Oscar Cullmanns zahlreiche Studien zur urchristlichen Theologie erreichen mit dieser „Christologie des NT" einen neuen Höhepunkt. Die seltene Verbindung umfassenden Wissens mit der Kunst klarer Darstellung und einer nicht gewöhnlichen spekulativen Kraft, die unbeirrbare Zielstrebigkeit, mit der er von Anfang an stets dasselbe große Thema abhandelte und von immer neuen Seiten zu erfassen suchte, all das hebt sein neues Buch aus der Fülle der sonstigen Literatur weit hinaus und verleiht ihm eine Bedeutung, die man nicht leicht überschätzen kann. Es schenkt auch dort reiche Anregung, wo es zum Widerspruch reizt.

Cullmann ordnet die christologischen Aussagen des NT nach den einzelnen Würdenamen, die Christi Person und Werk bezeichnen, und zwar in jener heilsgeschichtlichen Schau, die für seine ganze Theologie charakteristisch ist. So folgen den Titeln, die hauptsächlich Jesu irdisches Werk bezeichnen (Prophet, Gottesknecht, Hoherpriester), solche, die sich auf sein zukünftiges (Messias, Menschensohn), sein gegenwärtiges (Kyrios, Heiland) und sein präexistentes (Logos, Gottessohn, Gott) Wirken beziehen. Sie werden jeweils nach ihrer Bedeutung im nichtchristlichen (jüdischen, hellenistischen) Raum befragt, dann nach ihrer Stellung in Selbstbewußtsein und Ver-

kündigung Jesu, schließlich nach Sinn und Bedeutung im Urchristentum (Apg., Paulus, Synoptiker, Joh.). Da sich der Inhalt vieler dieser Namen überschneidet, sind die verschiedenen Teile des Werkes auf mannigfache Weise ineinander verzahnt. Cullmann sucht stets die verbindenden Linien aufzuzeigen, um dann am Schluß das Gesamtbild des NT von Christus in meisterhaft knappen Strichen zu zeichnen.

Die theologischen Aussagen des Werkes lassen sich leicht auf zwei Leitgedanken zurückführen, deren erster, zumindest in seinen Konsequenzen, kritisch zu betrachten, deren zweiter aber mit Nachdruck zu bejahen ist.

Der erste: Die Christologie des NT ist ausschließlich funktionelle Christologie. Sie sieht Christi Person nur in seinem Werk und durch sein Werk. „Darum ist alles bloße Spekulieren über seine Naturen im Lichte des ntl. Zeugnisses ein Unding" (336). Doch sträubt sich das NT wohl nicht in diesem Maß gegen eine recht verstandene Naturenlehre. Trotz aller Einseitigkeiten ist die Spekulation über Christi Naturen sachgemäße Interpretation der ntl. Botschaft und zielt wie diese immer auch nach klarerer Erfassung des Werkes Christi. Zu einem „Horror vor der Physis", wie Karl Barth ähnliche Haltungen nennt (Kirchl. Dogm. I/2, 143), bietet das NT keinen Anlaß!

Der zweite: Alles Heilsgeschehen ist Christusgeschehen. Alles Reden Gottes ist zugleich Handeln, alles Handeln Gottes aber geschieht in Christus. Er ist Mittler der Offenbarung, die sich in einer zeitlichen Linie von der Schöpfung bis zur Vollendung erstreckt. Sie gipfelt in der „Tat der Mitte", in Jesu irdischem Werk, von dem aus das NT nach vorwärts und nach rückwärts blickt und alle göttliche Offenbarung auf diese höchste Form der Selbstmitteilung Gottes bezieht. Es kann nicht eine von der Christusoffenbarung wesensverschiedene Gottesoffenbarung geben. „Alle Theologie wurde zur Christologie" (331).

Diese Entschlossenheit, mit der Cullmann Christus und sein Werk in die Mitte der Heilsgeschichte stellt und jedes bloß „theistische" und nicht „christliche" Verständnis von Schöpfung, Mensch und Welt als unvereinbar mit der Botschaft des NT ablehnt, verdient nachdrückliche Zustimmung. Hier trifft er sich, im protestantischen Raum, mit einem wesentlichen Anliegen Karl Barths und mit einer großen, heute wieder neu auflebenden Tradition der katholischen Theologie. Er hat damit einem Anliegen Raum gegeben, das wert ist, mit allem Nachdruck als die Mitte christlicher Theologie betont und entfaltet zu werden.

W. Seibel SJ

Kunst

Seewald: Bilderbibel. Hundert Bilder mit Texten aus dem Alten und Neuen Testament. Auswahl der Texte von Domkapitular Carl Maier. (212 S.) Freiburg 1957, Herder. Ln. DM 22,—.

Seewalds Bibelillustrationen bemühen sich monumental zu sein: In massigen Blöcken werden Architekturen und Figuren vor uns aufgebaut. Alles Überflüssige und Zweitrangige verschwindet. Das Wesentliche tritt in den Vordergrund: Das Wort der Schrift, die heilige Handlung, die Gebärde des Segens und des Fluchens.

Diese Bildbauweise, der leere Raum mit den isolierten Dinggebilden, ist eine Eigenart des Surrealismus. Vielleicht könnte man sogar in der „Pittura Metafisica" der Italiener eine noch größere Verwandtschaft finden; denn diese moderne Gruppe von Malern räumt dem Klassischen einen besonderen Vorrang ein. Auch Seewald sieht seine Aufgabe in der Herstellung von neuen Beziehungen zur abendländischen Überlieferung. Giotto und die frühen Griechen sind ihm Vorbild.

So anerkennenswert diese Formenwelt Seewalds ist, die eigentliche Stärke seiner Kunst liegt nicht so sehr im Monumentalen, sondern in der Verbindung des Monumentalen mit der Stimmung und dem Kolorit des Mittelmeerraumes. Großartig sind seine Reisebilder: Ölbäume und Maulesel, die unerbittliche Sonne und die fremden Menschen. Seine Bibelzeichnungen besitzen dort ihre stärkste Aussage, wo zur Monumentalität, die gelegentlich, wie im magischen Realismus überhaupt, eine gewisse Leere nicht ganz vermeidet, ein lyrisches Element hinzukommt. Die Predigt Jesu vom Schiffe aus gehört deshalb zu den eindrucksvollsten Bildern. Das Stimmungshafte, das man hinter der großen Form empfindet, versöhnt auch mit dem starren Blick seiner Figuren. Aus diesem Blick aber spricht eine andere Welt, eine Welt die genau so in dem scharfen und seltsamen Licht seiner Gestalten sichtbar wird. „Ich bin der Meinung", schreibt der Künstler, „daß ... in einer Welt, in der die Heilsgeschichte zu einer halbvergessenen Legende zu werden droht, ihre Wiedererzählung zu einer dringenden Notwendigkeit geworden ist, denn unser Heil beruht auf dem Erscheinen Gottes in der Geschichte" (5). So liegt auch in dem Ringen um den Offenbarungscharakter des Bibelbildes der eigentliche Wert des Werkes.

Das Buch, das vom Verlag glänzend ausgestattet ist, wird dem modernen Christen viele Anregungen bieten. H. Schade SJ

Toesca, Pietro und *Forlati, Ferdinando:* Die Mosaiken von San Marco. (44 S. mit 41 Tafeln in den Originalfarben und dem Originalgold und 26 Schwarz-Weiß-Illustrationen) Milano, „Silvana" Editoriale d'Arte — Würzburg-Wien 1957, Andreas Zettner. Geb. DM 89,50.

Byzanz und Venedig haben längst ihre Macht verloren. Niemand fürchtet mehr das Nahen ihrer Flotten. Die politische Organisation ihrer Staaten verfiel und der Glanz der Kaiser und Dogen ist erloschen. Ungebrochen aber scheint die Wirkung der byzantinischen Kunst, deren Denkmäler sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben.

Zum großartigsten Vermächtnis dieser Kunst gehört die Markuskirche von Venedig. Das matte Licht ihrer goldenen Kuppeln strahlt unvermindert und überliefert uns den Geist einer großen, religiösen Form. So stark scheint der Eindruck dieser Kunst, daß die Herausgeber den prachtvollen Band unter dem anfechtbaren Titel „Mythos der Farben" erscheinen ließen und André Malraux in der byzantinischen Kunst den Stil schlechthin sieht.

Zwei verdiente italienische Forscher schrieben den Text zu den Bildern: Toesca erklärte die Mosaiken, Forlati vermittelt die Forschungsergebnisse der Architektur. Toesca weiß, daß man die mittelalterliche Kunst nur versteht, wenn man ihr religiöses Anliegen erfaßt. In lebendiger Weise erschließt er Geschichte, Programme, Vorbilder und Beziehungen dieser Mosaiken. Eine farbige und vielschichtige Welt öffnet sich dem Leser und Betrachter. Formen, Schulen und Werkstattgeheimnisse sind dem Gelehrten bekannt. Falsch ist dagegen die Übertragung des Wölfflinschen Begriffes „malerisch" auf die Kircheninnenarchitektur in dem Bild von der Wiederauffindung der Reliquien des heiligen Markus. Aber vielleicht ist dieser Ausdruck nur eine Höflichkeit des Italieners der deutschen Kunstwissenschaft gegenüber; denn — wie die vorzügliche Stilanalyse zeigt — kennt T. die Eigenart der mittelalterlichen und byzantinischen Perspektive sehr gut. Auch in den Mosaiken von S. Marco empfindet man noch die Hieratik und die Herkunft von einer umgekehrten Perspektive der Spätantike, die die Welt vom Bild und von der Sakralfigur her sieht. Der Begriff „malerisch" wird dieser Welt nicht gerecht.

Man bedauert, daß der Abbildungsteil nicht auf die besonderen Anregungen des Forschers eingeht. Gern hätte man ein Detail des Bildes gesehen, auf dem der Schöpfer dem ersten Menschen die Seele als Psyche mit Schmetterlingsflügeln eingibt, ein Motiv, das die christliche Kunst von der Antike übernommen hat, u. ä.

In der Beschreibung der Architektur wird man die Figurennummern vergeblich unter den Bildern suchen. Jedoch hindert dieser kleine Schönheitsfehler Forlati nicht, uns eine ebenso kurze wie sachlich beachtliche Geschichte der großartigen Kirche zu schreiben. Dabei scheint von besonderer Wichtigkeit, daß die neueren Untersuchungen des Bauwerkes ergaben, daß S. Marco niemals eine dreischiffige Basilika war, sondern bereits als Zentralbau, wie wir ihn heute sehen, entstand.

Die großformatigen Farbtafeln sind von erlesener Qualität. Man kann sich kaum der Faszination des Goldes und der Farbe entziehen. Das Bemühen der italienischen und deutschen Herausgeber aber, das uralte Bildtraditionen — die Programme der Mosaiken lassen sich mit Hilfe der sogenannten Cottonbibel bis um 500 n. Chr. zurückverfolgen — der Nachwelt vermittelt, kann nicht genug gerühmt werden. Und das Buch selbst besitzt die seltene Eigenschaft, den Fachmann wie den Laien tiefer einzuführen in die fremde und große Welt von Byzanz und Venedig. H. Schade SJ

Ceram, C. W.: Götter, Gräber und Gelehrte im Bild. (360 S. mit 310 Abbildungen in Tiefdruck und 16 Farbtafeln) Hamburg 1957, Rowohlt. Geb. DM 26,—.

Rowohlt versteht es, die Ausstattung seiner Bücher im richtigen Augenblick zu wechseln. Seine Enzyklopädie und seine Klassiker sind billig; denn der Verleger weiß, daß der Leser dieser Werke — der Intellektuelle, vor allem der Student — nicht mit Geld gesegnet ist. Hier rechnet er mit der Masse. Eigenartig, die Intellektuellen als Masse aufzufassen, aber Rowohlt hat sich nicht verrechnet. Er kennt auch die gediegene Aufmachung und weiß, wann er sie anwenden muß. Sein Ceram-Buch aber ist reich.

Den Inhalt des Buches bildet die Geschichte der Archäologie. Ausgrabungen und Entdeckungen in Griechenland, Ägypten, Babel und Mexiko faszinieren uns. Kurze, fast zu kurze und anregende Einführungen des gewandten Schriftstellers informieren und bemühen sich zu bilden. Verschiedenformatige, qualitätvolle Abbildungen lassen filmartig die fremden Welten vor uns aufsteigen. Merkwürdig ist nur eins: Den größten Raum nimmt das Außergriechische oder besser, das Außerklassische ein. Jene Archäologie der Griechen und Römer, die zahllose Denkmäler kennt und die von ganzen Forschergenerationen beschrieben wurde, die selbst die Mönche des Mittelalters und die Künstler der Renaissance zu neuem Leben riefen, die klassisch, griechisch-römische Archäologie wird sozusagen nur am Rand erwähnt. Dafür herrscht das Exotische, Archaische, das Fremde und Seltsame, die außerordentliche

Entdeckung, das Abenteuer und die Magie des Besonderen.

Trotzdem behält das Buch seinen großen Wert und wird unter dem alten Titel — der durchaus nicht denselben Inhalt wie das vorangegangene gleichnamige Werk von Ceram bringt — ein Best-Seller bleiben. Eine Zeittafel, ein Quellenverzeichnis und viele Literaturhinweise, vor allem aber die Fülle von seltenen und wertvollen Bildwiedergaben machen das Buch über den Text hinaus zu einer großartigen verlegerischen Leistung. H. Schade SJ

Pädagogik

Die pädagogischen Gezeiten im Ablauf der menschlichen Jugend. Vorträge des XX. Pädagogischen Ferienkurses der Universität Freiburg/Schweiz. (368 S.) Freiburg/Schweiz 1956, Universitätsverlag. Br. DM 19,—.

Die im Juli 1955 vorgetragenen Referate sind hier in 6 Sachabschnitten veröffentlicht. Im 1. Abschnitt betont H. Bissonnier (Paris; franz. Text), daß die rein somatische, soziologische und psychologische Betrachtungsweise der Jugendproblematik der Ergänzung bedarf durch Berücksichtigung der sittlich-religiösen Kräfte, der Familie, der Kirche, der Schule und anderer Institutionen. — Der 2. Abschnitt „Jugendablauf als *Prozeß*" zeigt in zwei Beiträgen von A. Busemann (Marburg), daß Erziehung bewußte Hilfe zur Entfaltung der Person in Anpassung an Entwicklungswandlungen sein muß. M. Debesse (Straßburg; franz. Text) weist nach, daß die Jugendzeit mit dem Aufbruch der Pubertät erzieherische Probleme aufwirft, die man bei der bisherigen Schule allzuwenig berücksichtigt hat. M. Keilhacker (München) legt an einem reichen Erfahrungsmaterial den Einfluß des Filmerlebens in den verschiedenen Altersstufen dar. — Der 3. Abschnitt handelt von der *Geistesbildung* im Ablauf der Jugend. M. Keilhacker betrachtet in diesem Zusammenhang die Person des Lehrers; Josef Müller (Flüelen) die Volksschule; Otto Schätzle (Olten) die Gewerbeschule; Bertha A. Güntensperger (Freiburg) die Mädchenbildung; L. Räber OSB (Einsiedeln) das Gymnasium; G. Pfulg (Freiburg; franz. Text) die Lehrerbildung; A. Kriekemans (Löwen; franz. Text) die psychologischen Bedingungen und ihre Hinordnung auf die Geistesbildung; M. Agosti (Mailand; ital. Text) die Schule als Erziehungsfaktor eines Volkes. Dieser 3. Abschnitt umreißt treffend die Situation und die auftauchenden Probleme, zeigt aber auch, daß neue Wege vielfach erst noch gefunden werden müssen. — Erzieherisch am fruchtbarsten ist der 4. Abschnitt über die *Charakterbildung*. Kriekemans (franz. Text) erörtert das Problem der sittlichen Erziehung im allgemeinen; L. Kunz (Zug) die Entwicklung des Gewissens; J. Rudin (Zürich) die tiefenpsychologischen Aspekte der seelischen Entwicklung; A. Willwoll (Zug) das Gemütsleben. In diesen Beiträgen sind die Ergebnisse der modernen Psychologie anthropologisch und theologisch gut gesichtet. — Der 5. Abschnitt befaßt sich mit den *Jugendkrisen:* A. Busemann deutet die Reifungskrisen als Erziehungskrisen; Maria von Vogl (Innsbruck) spricht aus der Erfahrung über die sozialbedingten Verhaltensstörungen, während J. Rudin den Umgang mit neurotischen Jugendlichen behandelt. P. Le Moal (Paris; franz. Text) betrachtet die Pubertätskrise unter biologischem und psychologischem Aspekt, C. Busnelli (Rom; ital. Text) dagegen die psychopathologische Seite der Pubertät. — Im 6. Teil legt Linus Bopp (Freiburg) den *Sinn des Jugendalters* dar. Als erfahrener Erzieher macht er sichtbar, daß das Element der Jugendlichkeit nicht nur der Motor für das Jungbleiben des Erziehers, sondern auch für die Erneuerung der Kultur und des kirchlichen Lebens ist. Das Ganze ist eine begrüßenswerte und fachlich gründliche Zusammenschau moderner Erziehungsfragen in katholischer Sicht.

J. M. Hollenbach SJ

Gilen, Leonhard SJ: Das Gewissen bei Jugendlichen. Psychologische Untersuchung. Mit 8 Tabellen. (110 S.) Göttingen 1956, Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe. Br. DM 7,50.

V. wertet die Aussagen von 45 Jungen und 65 Mädchen im Alter von 17 Jahren aus. Er bestätigt die anthropologische Erkenntnis, daß das Erleben des guten und schlechten Gewissens aus der gleichen Wurzel des Antriebes zum Guten stammt (9—18). Eingehend wird der innere Aufbau der Gewissenserlebnisse in bezug auf die Erkenntnis, den Antriebscharakter und das religiöse, ethische, soziale und selbstwertende Gefühlsleben untersucht. V. glaubt keine Bestätigung für Schelers These zu finden, daß jedes Gewissensphänomen religiösen Bezug habe. Doch Scheler verstand diese These philosophisch. Da außerdem die Gewissensbildung den Weg über Zwischeninstanzen nimmt, bleibt der religiöse Bezug durch die Bindung an Zwischeninstanzen zunächst verdeckt. So ist der religiöse Charakter aller Schuldgefühle auch in der sozialen Bezogenheit (vgl. 54) immer miteingeschlossen, während in der rein religiösen Bezogenheit sich der zwischenpersonale Charakter noch deutlicher als in der sozialen zeigt. Dagegen spricht nicht die Feststellung, daß nicht jede Gewissensangst religiös sei (38). Denn sehr oft ist sie ein Gemisch aus Strafangst vor menschlichen

Autoritäten und echter Gewissensangst. Übrigens legt V. diese Deutung nahe, wenn er sagt, daß das Erschüttertwerden vom Unwert der Sünde nicht möglich sei, „wenn nicht gleichzeitig auch der Wert des Heiligen in irgendeiner Form erlebt wird. Das wird auch dann seine Geltung haben, wenn dieser Wert des Heiligen von dem Jugendlichen nicht ausdrücklich oder aequivalenter genannt ist" (44). Zudem sei die Scheu des schlechten Gewissens „ohne wirkliche oder gedachte Zuschauer nicht denkbar" (54). Wichtig ist die Feststellung der Korrelation zwischen Schuldgefühl und Minderwertigkeitsgefühl (55f.); der Abhängigkeit des Selbstwertgefühls vom Urteil anderer (58); daß Minderwertigkeitsgefühle nicht notwendig immer Zeichen für ein schlechtes Gewissen sind (59). — Der 5. Teil, der das Werterleben untersucht, zeigt u. a., daß in Konfliktsituationen die intellektuelle Wertung mehr auf das Gute gerichtet ist, das gefühlsbedingte Werterlebnis dagegen mehr die eigentliche Versuchung zu begründen scheint (66f.). — Der 6. Abschnitt behandelt das Verhältnis zwischen Gesinnung und Gewissensregung, zwischen denen kein notwendiger innerer Zusammenhang aufzuweisen ist. Eine Gewissensregung entsteht relativ unabhängig von guter oder schlechter Gesinnung auf Grund der inneren Urneigung des Wollens zum Guten. Diese Urneigung ist ja noch keine Gesinnung, wohl aber findet sie in Gesinnungen ihren Ausdruck, von denen V. als „fundamentale und umgreifende ... die habituelle Bejahung des Guten und die habituelle Ablehnung des Schlechten" (76) festgestellt hat.

J. M. Hollenbach SJ

Musik

Mozart, seine Welt und seine Wirkung. Fünf Vorträge, Hrsg. *Werner Uhde.* (144 S.) Augsburg 1956, Verlag Die Brigg. Ln. DM 9,60.

Als Huldigung besonderer Art war eine Vortragsreihe gedacht, die im Mozartjahr 1956 Augsburg, „die Vaterstadt der Mozart", veranstaltet hat und die nun in einem schmalen, aber inhaltsreichen Bändchen vorliegt. Daß das „Augsburger Rokoko" (Norbert Lieb) eine nicht unbedeutende Wurzel für Mozarts Schaffen war, ist keineswegs so allgemein bekannt, daß eine Besinnung darauf überflüssig wäre. „Tod und Schönheit des 18. Jahrhunderts" (Friedrich Heer) hebt Mozarts Lebenslinie aus dem weitverzweigten Linienspiel der Zeitgeschichte heraus, liebevoll allem Ineinander von Empfangen und Geben nachspürend. Die von der gewohnten abweichende Beurteilung mancher Zeiterscheinungen, wie „Aufklärung" und „Freimaurerei", lehrt zum mindesten manches in neuer Blickrichtung betrachten, auch wenn man einzelne Wertungen vorerst noch zurückhaltend aufnehmen mag. „Mozart der Gast" (Albrecht Goes) läßt die Tragik dieses Lebens erahnen, dem Geborgenheit versagt blieb. In „Mozart und das Theater" (Thrasybulos Georgiades) wird die Eigenart und einmalige Aufgabe der Oper gegenüber dem Sprechdrama und anderen Dichtungsarten an Beispielen einsichtig gemacht. „Die Spur Mozarts in der Musik der Gegenwart" (Hermann Reutter) zeigt, wie die Unsterblichkeit des Mozartschen Schaffens sich nicht nur in den eigenen, sondern auch in fremden Werken immer wieder offenbart. Wo jede Spur ihres Geistes fehlen sollte, darf uns nicht um Mozart, wohl aber um jene „Musik" bange sein.

G. Straßenberger SJ

Anton Bruckners Symphonien. Untersuchung über Formenbau und Stimmungsgehalt, I, Symph. 1—3. Von *Ilmari Krohn.* (370 Seiten) Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki 1955. Br. 1200 FM.

Die erste Aufgabe, nämlich „eine bis ins einzelne gehende Formanalyse auszuführen, um alle kleineren und größeren Bestandteile des Formenbaus in einheitlicher Weise klarzulegen", ist wohl musterhaft gelöst. Die Baugesetze im kleinen und im großen sind mit einer Sorgfalt bloßgelegt, wie es nur einem wahrhaft Liebenden erlaubt ist. (Denn ohne Liebe zu Werk und Schöpfer würde eine derartige Zergliederung nur ernüchternd wirken; hier aber weckt sie eine Ahnung von Größe.) Besonders wertvoll ist die vergleichende Berücksichtigung der sog. „Linzer" und der „Wiener" Fassung mit genau begründeten Einzelvorschlägen, wann und warum jeweils eine Lesart der anderen vorzuziehen sei. — Von der zweiten Aufgabe, dem Versuch einer Deutung des Stimmungsgehaltes, gilt wohl das eigene Urteil des Vf.: „Diese Einblicke können zwar nicht einen unwiderleglichen Anspruch auf objektive wissenschaftliche Geltung erheben, aber sie dürften dennoch einen relativen Wert für eine einheitliche Wiedergabe jener Werke besitzen, die einstweilen noch vielfach von den ausführenden Dirigenten recht heterogen aufgefaßt werden." Die Verschiedenheit von Tonsprache und Wortsprache läßt eben eine eindeutige, allgemein gültige „Übersetzung in Worte" nicht zu — abgesehen von der Programmmusik, von der aber gerade Bruckner meilenweit entfernt war.

Kaum weniger verdienstlich als die Leistung des Vf. ist die des Verlags: weiträumiger, sauberer, fehlerfreier Druck und übersichtliche Anordnung auch komplizierter Tabellen machen das Studium des Werkes angenehm. Nur eine Zutat hätte der Leser noch dankbar empfunden: die „Ab-

kürzungen für Formbestandteile", 61 an der Zahl auf S. 12, sollten auf einem Sonderblatt, nach Art eines Lesezeichens, beigegeben sein, damit zeitraubendes Zurückblättern vermieden würde.

G. Straßenberger SJ

Max Reger: Briefe zwischen der Arbeit. Von *Ottmar Schreiber*. (207 S.) Bonn 1956, Ferdinand Dümmler. Kart. DM 8,60.

Die Briefe geben zunächst einen Einblick in das kaum vorstellbare intensive Schaffen des Meisters, dann aber vor allem in sein ständiges Ringen um Aufführung und Anerkennung. Daß er dieser Aufgabe, sein eigener Anwalt und Propagandist zu sein, sich durchaus gewachsen zeigt, hebt das Bedauern nicht auf, daß er überhaupt Zeit und Kraft dafür aufbringen mußte. Versöhnlich stimmt einzig die Tatsache, daß man durch diese Briefe eine Anzahl Menschen kennenlernt, die sich selbstlos, unter bedeutenden persönlichen Opfern, für den Aufstieg des jungen, von weiten Kreisen als „unbequem" empfundenen Künstlers eingesetzt haben. G. Straßenberger SJ

Kirchenmusikalisches Jahrbuch. Im Auftrage des Allgemeinen Cäcilien-Vereins hrsg. von *Karl Gustav Fellerer*. 39. Jahrgang. (112 S.) Köln 1955, J. P. Bachem. Kart. DM 9,—.

Für die Choralgeschichte bietet der vorliegende Band eingehende Studien über die Ausführungen Bedas zur Frage reinrhythmischer und gemischtrhythmischer Liedtexte, sowie über die Intervallbedeutung von Punctum und Pes im Cod. Laon 249. Einzelfragen der sog. „klassischen" Polyphonie klären die Abhandlungen über Modellbehandlung in Palestrinas Parodiemessen und über den wenig bekannten Spätmeister G. O. Pitoni. Die Darstellung, wie der Reformwille des Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn sich im liturgischen Kirchengesang der Diözese Mainz ausgewirkt hat, bietet eine anregende Vergleichsmöglichkeit zum Stand der Kölner Kirchenmusik in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ein selten behandeltes Gebiet ist der Anteil der Jesuiten am Orgelbau in Böhmen im 18. Jahrhundert, vor allem durch den Ordensbruder Fr. Thomas Schwarz. — Der Band ist, wie seine Vorgänger, für den Fachmann und interessierten Laien eine Fundgrube von sorgfältig erarbeiteten und dargestellten Einzelforschungen.

G. Straßenberger SJ

Kirchenmusikalisches Jahrbuch. Im Auftrage des Allgemeinen Cäcilien-Vereins hrsg. von *Karl Gustav Fellerer*. 40. Jahrgang. (164 S.) Köln 1956, J. P. Bachem. Kart. DM 9,—.

Mit diesem Band ist das kmJb wieder zu Aufmachung und Umfang der Vorkriegszeit zurückgekehrt. Das ermöglicht einen erheblich reicheren Inhalt, von dem nur eine summarische Ankündigung geboten werden kann. Zur Choralkunde: „Organum und Choralvortrag"; „Der Accentus Moguntinus nach den ‚Schönborn-Drucken'". Orgelfragen: Eine Gladbacher Mensurenlehre von 1037; „Die Entwicklung der Orgelkunst in Süddeutschland"; „Ein Beitrag zum deutsch-böhmischen Orgelbarock"; „Max Regers Choralvorspiele". Musiktheorie: „Zur Tonus-Lehre der italienischen Musiktheorie des ausgehenden Mittelalters"; „Eine deutsche Kompositionslehre des frühen 16. Jahrhunderts". Geschichtlich-liturgische Fragen: „Das katholische Kirchenlied im 18. Jahrhundert, besonders in der Aufklärungszeit"; „Zur Geschichte der Kirchenmusik in Köln im frühen 19. Jahrhundert". Auftakt und Ausklang: „Kirchenmusikalische Vorschriften im Mittelalter" und „Biblische Texte in der Kirchenmusik". — Mehr als in manchen anderen Bänden lassen auch die geschichtlichen Abhandlungen eine Verbindung mit Fragen der Gegenwart wohltuend spüren. Vor allem der letzte Beitrag ist, obwohl in der Vergangenheit verwurzelt, deutlich auf die Zukunft ausgerichtet und kann manchen Komponisten zu den unausgeschöpften Schätzen biblischer Texte führen.

G. Straßenberger SJ

Musik in christlicher Ordnung. Musikwerkheft. (96 S.) Freiburg i. Br. 1955, Christophorus-Verlag. Kart. DM 3,60.

Der Führungskreis der Werkgemeinschaft Lied und Musik, Sitz Haus Altenberg, legt hier Hauptreferate der Jahrestagungen 1953 und 1954 vor. Der Versuch einer theologischen Sinndeutung der Musik von Dr. Johannes Aengenvoort: „Musik in christlicher Ordnung", will zwar nicht mehr sein als „ein erster Beitrag zur Einleitung einer Diskussion", dringt aber tief in jene Bezirke vor, aus denen allein das Geheimnis alles musikalischen Geschehens erschlossen werden kann. — Andere Referate „Über Einstimmigkeit" (Walter Wiora), „Über den Text des Volksliedes" (Job Pollmann), „Wesen und Wege der Choralpflege in der katholischen Jugend" (Walther Lipphardt) sind bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit durchaus zeit- und lebensnahe.

G. Straßenberger SJ

Musik in heiligem Dienst. Veröffentlichungen der Bischöflichen Musikschule Rottenburg. (93 S.) Rottweil 1953. Kart. DM 1,75.

Die Schrift ist eine Erinnerungsgabe an alle Teilnehmer des Kirchenmusiktages der Diözese Rottenburg, veranstaltet 1953 in Rottweil. Ihr Kernstück bildet die Enzyklika Pius XII. „Musicae sacrae disciplina". Un-

ter den Referaten, die vor allem die dienende, gottesdienstliche Aufgabe der Kirchenmusik und des Kirchenmusikers darlegen, bieten besondere Anregung zwei Vorträge von Dr. J. A. Saladin, Luzern, über „Dienst und Aufgabe der Orgel im Kult der katholischen Kirche" und „Die Orgel und der Organist in der Pfarrei von heute". G. Straßenberger SJ

Deutsche Sprache

Wolf, Siegmund A.: Wörterbuch des Rotwelschen. Deutsche Gaunersprache. (431 S.) Mannheim 1957, Bibliographisches Institut. DM 32,—.

Sternberger, Storz, Süskind: Aus dem Wörterbuch des Unmenschen. (135 Seiten) Hamburg 1957, Claassen Verlag. DM 7,80.

In jahrzehntelanger Arbeit hat W. dieses Wörterbuch geschaffen, das von anderen Gelehrten öfters verheißen, aber nie vollendet wurde. Schon das kurze sachliche Vorwort und der Abriß der Geschichte der Gaunersprache beweisen den echten Forscher. Ihn bestätigen die Bibliographie und das ganze Wörterbuch, dem ein ausführliches Register folgt. Natürlich wird ein solches Buch immer zu verbessern sein. Gehören z. B. „Beinling" und „Gottesfahrt" hierher? Soll neben „Penne" in der Bedeutung „Herberge" auch das Schülerwort „Penne" (Pennal) Platz finden? Fehlt „Knorke" u. a. Das sind Fragen zweiten Ranges. W. selbst bittet um Mithilfe zu weiterer Verbesserung seines Werkes.

Von anderer Art ist das Wörterbuch eines Unmenschen, eine Zusammenfassung von Glossen, die nach 1945 in der „Wandlung" erschienen. Die Verfasser nehmen Modewörter aufs Korn, die vor allem in dem Jahrzehnt nach 1932 die deutsche Sprache verwüsteten: Anliegen (echtes Anliegen), Ausrichtung, Charakterlich, durchführen, Einsatz, Gestaltung, herausstellen, Kulturschaffende, Mädel, Menschenbehandlung, Problem, Propaganda, Raum, Schulung, Sektor, tragbar, untragbar, Wissen um, Zeitgeschehen u. a. Meist wird die rechte Bedeutung zuerst entwickelt, und dann wird die moderne Anwendung angeprangert, mit Geist, Satire und Humor. Nun hat man schon vor und nach Wurstmann die Sprachdummheiten verspottet. Das Gefühl für Sprache hat immer die Edelsten bewegt. Es gibt Entgleisungen und Torheiten, die nicht zu retten sind. Doch ist auch in solchen abwegigen Vorlieben zuweilen der Geist der Zeit lebendig. Wird man nicht auch bei unseren Klassikern Wörter finden, in denen sich das Zeitgefühl aussprach? Es wäre ein verdienstvolles Werk, wenn man auch diese Zeiterscheinungen untersuchte. Es ist nicht immer gedankenloses Nachsprechen, wenn die Mode Wörter heraushebt und neue Wörter und Wortverbindungen schafft. Es sei etwa an das „Erlebnis" erinnert, in dem sich eine irrationale Sehnsucht nach einer innerlichen Bewegung des Geistes kundtat. Wohl immer wird in solchen Worten ein Stück übersehener Wirklichkeit erobert. So ist auch in den Worten, denen dieses Buch gewidmet ist, nicht nur Unmenschliches am Werk. Trotzdem kann bei der immer zunehmenden Sprachverwilderung der Ernst der Prüfung nicht groß genug und das Gefühl für das gute Wort nicht fein genug sein. Für den Schriftsteller, Prediger und Lehrer (und nicht nur für den Germanisten) ist das Buch fast eine notwendige Lektüre.

H. Becher SJ

Thierfelder, Franz: Wege zu besserem Stil. (240 S.) München o. J., Max Hueber. DM 7,80.

Das Buch behandelt in seinem 1. Teil die verschiedenen Wortgattungen der deutschen Sprache, Hauptworte und Eigenschaftsworte, Artikel und Tätigkeitsworte und was dergleichen mehr ist. Im 2. Teil geht der Verfasser auf die Satzlehre ein und behandelt die verschiedenen Möglichkeiten, einen deutschen Satz zu bilden.

Das Buch ist selbst der beste und lebendigste Anschauungsunterricht für einen guten Stil, nicht nur durch die sprühende Kraft seiner Beispiele, wie man es machen soll und wie nicht, sondern durch die geistreiche Art, von an sich trockenen Dingen zu reden. Man liest es mit Vergnügen und reichem Gewinn. Freilich wird man nur dann Nutzen haben, wenn man es nicht nur liest, sondern langsam und genau studiert, am besten zusammen mit einer deutschen Grammatik, deren Verfassern der Autor dieses Buches freilich nicht immer gewogen ist.

Die deutsche Sprache ist reich an Möglichkeiten des Ausdrucks wie wenige andere, aber sie wird von uns in einem schrecklichen Maß vernachläßigt. Das anregend geschriebene Buch zeigt, welch hohen Wert eine gepflegte Sprache hat.

O. Simmel SJ

Duden. Stilwörterbuch der Deutschen Sprache. (780 S.) Mannheim 1956, Bibliographisches Institut AG. Ln. DM 12,60.

Einer Einleitung über den guten deutschen Stil von Ludwig Reiners (25) folgen die Stichwörter in alphabetischer Reihenfolge. Zu jedem Wort werden eine Reihe von Ausdrücken gebracht, wie sie von Dichtern, aber auch in der Umgangssprache gebraucht werden. Insofern ist dieses Stilwörterbuch eher ein Wörterbuch des guten Ausdrucks, der eine Grundlage des guten Stils ist. Aber als solches bietet es wertvolle Dienste, da es manche schiefe Bilder, wie sie immer wieder vorkommen, zu verhindern vermag. O. Simmel SJ

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Louis-Joseph, „Mon prêtre intérieur". Méditations. (166 S.) Paris 1957, P. Lethielleux Éditeur. Geh. frs 400.

Mackiewicz, Josef, Tragödie an der Drau oder Die verratene Freiheit (331 S.) München 1957, Bergstadtverlag Wilh. Gottl. Korn. Ln. DM 12,80.

Markert, Werner, Hrsg., Der Mensch im kommunistischen System. Tübinger Vorträge über Marxismus und Sowjetstaat Nr. 8. (118 Seiten) Tübingen 1957, J. C. B. Mohr. Br. DM 8,60.

Matthies, Kurt, Zwischen Stund und Stunde. Gedichte. (78 S.) München 1957, Kösel. Kart. DM 5,80.

Maurer, Wilhelm, Pfarrerrecht und Bekenntnis. (192 S.) Berlin 1957, Lutherisches Verlagshaus. Ln. DM 14,80.

Mauriac, François, Noch ist es Zeit. (308 Seiten) Heidelberg 1957, Drei Brücken Verlag. Ln. DM 14,80.

May, Kurt, Form und Bedeutung. (314 S.) Stuttgart 1957, Ernst Klett. Br. DM 16,80.

Mayer, Josef, Schanz, Johannes, Betrachtungen über das Leben und die Geheimnisse unseres Herrn. I. Bd. (448 Seiten) DM 9,60. V. Bd. (588 S.) DM 10,80. Kevelaer 1956, Butzon und Bercker.

Meili, Richard, Anfänge der Charakterentwicklung. (177 S.) Bern und Stuttgart 1957, Hans Huber. Kart. DM 15,80.

Mennemeier, Brigitta, Der aggressive Claudel. Eine Studie zu Periphrasen und Metaphern im Werke Paul Claudels. (Forschungen zur Romanischen Philosophie, Heft 2.) (188 S.) Münster/W. 1957, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Broschiert DM 12,80.

Métraux, Alfred, Die Oster-Insel. (219 S.) Stuttgart 1957, W. Kohlhammer. Leinen DM 37,—.

Müller, Dr. Michael, Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. (325 S.) Regensburg 1954, Fr. Pustet. Kart. DM 19,50.

Muschalek, Hubert, Der Christ und die Schöpfung. Die Welt der Tiere. (384 S.) Berlin 1957, Morus-Verlag. Ln. DM 19,80.

Newald, Richard, Geschichte der Deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Klopstock bis zu Goethes Tod. I. Teil: Ende der Aufklärung und Vorbereitung der Klassik 1750—1832. (438 S.) München 1957, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Ln. DM 21,—.

Öberg, Torgny, Im Schatten der großen Mauer. (222 S.) Zürich 1957, Orell Füssli. Ln. DM 12,80.

Orabuena, José, Glück und Geheimnis. (368 Seiten) Paderborn 1957, F. Schöningh. Ln. DM 13,80.

Oxenstierna, Eric Graf v., Die Nordgermanen. Große Kulturen der Frühzeit. Neue Folge. (268 Seiten) Stuttgart 1957, Gustav Kilpper. Ln. DM 24,50.

Petitpierre, Petra, Aus der Malklasse von Paul Klee. (65 S.) Bern 1957, Benteli-Verlag. Kart. DM 7,25.

Rahner, Karl, Geist in Welt. (414 S.) München 1957, Kösel. Ln. DM 29,50.

— Glaubend und liebend. (26 S.) München 1957, Ars Sacra. Kart. DM 2,50.

— Die Gnade wird es vollenden. (25 S.) München 1957, Ars Sacra. Kart. DM 2,50.

— Gott liebe dieses Kind. (30 S.) München 1957, Ars Sacra. Kart. DM 2,50.

Konferenz der Ranke-Gesellschaft. Vereinigung für Geschichte im öffentlichen Leben. Führungsschicht und Eliteproblem. (143 S.) Frankfurt/M., Berlin, Bonn 1957, Moritz Diesterweg. Kart. DM 9,80.

Reichmann, Eva G., Die Flucht in den Haß. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe. (324 S.) Frankfurt/M. o. J., Europäische Verlagsanstalt. Ln. DM 9,80.

Riedinger, Utto OSB, Propheten oder Gaukler. Der Christ und die Astrologie. (31 S.) München 1957, J. Pfeiffer. Br. DM —,60.

Rilke, Rainer Maria, Sämtliche Werke. 2. Band. (951 S.) Wiesbaden 1957, Insel Verlag. Ln. DM 30,—.

Rilliet, Jean, L'énigme des Jésuites. Ignace de Loyola. (87 S.) Neuchâtel o. J., Éditions H. Messeiller. Fr. 4,35.

Rößler, Helmut, Franz, Günther, Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte. 7. Lieferung. (159 S.) München o. J., R. Oldenbourg. Geh. DM 13,—.

Philipp, Wolfgang, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. (228 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. Ln. DM 24,—.

Die Predigt. Lutherische Generalsynode Hamburg. (89 S.) Berlin 1957, Lutherisches Verlagshaus. Kart. DM 3,80.

Salet, Gaston SJ, Plus près de dieu. Tome II. (160 S.) Paris 1957, P. Lethielleux, Éditeur. Geh. frs 510.

Schade, Herbert, Unsere Tage sind ein Gespräch. München 1957, Ars Sacra. Kart. DM 2,50.

Scheeben, Matthias Joseph, Handbuch der Katholischen Dogmatik. 6. Buch Gnadenlehre. 3. Auflage. (427 S.) Freiburg i. Br. 1957, Herder. Ln. DM 28,50.

Schell, Hermann, Kirche und Gottesreich. (83 Seiten) Freiburg 1957, Herder. Pappe DM 3,50.

Schiel, Hubert, Clemens Brentano und Luise Hensel. Mit bisher ungedruckten Briefen. (150 S.) Aschaffenburg 1956, Paul Pattloch. Ln. DM 12,—.

— Hrsg., Franz Xaver Kraus. Tagebücher. (821 S.) Köln 1957, J. P. Bachem. Leinen DM 32,—.

Schindler, Heinrich, Elly Ney. Rheinische Porträts Band 7. (40 S.) München 1957, F. Olzog. Br. DM 2,—.

Schnabel, Franz, Das humanistische Bildungsgut im Wandel von Staat und Gesellschaft. Festrede. (91 S.) München 1956, Verlag der bayrischen Akademie der Wissenschaften. Geh. DM 6,—.

Schumann, Friedrich Karl, Wort und Gesetz. Gesammelte Aufsätze. (400 S.) Witten/R. 1956, Luther. Ln. DM 14,60.

Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 6., photomechanisch gedruckte Auflage. (659 S.) Tübingen 1951, J. C. B. Mohr. Ln. DM 29,50.

Seuphor, Michel, Piet Mondrian. Leben und Werk. (443 S.) Köln 1957, M. DuMont Schauberg. Ln. DM 72,—.

Siegl, Josef, Franz von Baader. Ein Bild seines Lebens und Wirkens. (107 S.) München 1957, Bayerischer Schulbuch-Verlag. Hln. DM 8,50.

Tauriac, J. M., Wunder in Lourdes. (221 S.) Innsbruck-Wien-München 1957, Tyrolia. Kart. DM 8,20.

Thielicke, Helmut, Christliche Verantwortung im Atomzeitalter. (131 S.) Stuttgart 1957, Evangelisches Verlagswerk. Broschiert DM 6,80.

Urban, Thomas Hrsg., Herders kleine Weltgeschichte. (258 S.) Freiburg 1957, Herder Bücherei. DM 1,90.

Vajta, Vilmos, Christus befreit und eint. Heft 20. (42 S.) Berlin 1957, Lutherisches Verlagshaus. Br. DM 2,50.

Vollmer, Bernhard, Volksopposition im Polizeistaat. (399 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 26,—.

Volk, Hermann, Das christliche Verständnis des Todes. (115 S.) Münster 1957, Regensberg. Kart. DM 3,20.

Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Hrsg. v. d. Staatl. Archivverwaltung im Ministerium des Innern. (367 S.) Berlin 1956, Rütten & Loening. Ln. DM 27,20.

Die Vollendeten. Vom Opfertod grenzmärkischer Priester 1945/46. Zusammeng. und bearb. von Dr. theol. Joh. Josef Schulz. (142 S.) Berlin-Charlottenburg o. J., Im Selbstverlag der Freien Prälatur Schneidemühl. Ln. DM 4,20.

Weber, Werner, Figuren und Fahrten. Aufsätze zur gegenwärtigen Literatur. (189 Seiten) Zürich 1956, Manesse Verlag. Ln. Fr. 13,—.

Weinrich, F. J., Die Psalmen. Ihre tausendjährige Geschichte und immerwährende Bedeutung. Buxheim/Iller 1957, Martin Verlag. Br. DM 3,90.

— Lobgesang auf das lebendige Brot. Sakramentsgedichte. (77 S.) Buxheim/Iller, Martin Verlag. Br. DM 6,90.

Wellner, Friedrich SJ, Auch heute Jesuitenbrüder. (63 S.) St. Ottilien 1957, Eos Verlag. Br. DM 1,—.

Die moderne Welt 1789—1945. Westermanns Studienhefte. Reihe: Geschichte der Neuzeit. Hrsg. Gerhard Ritter. 1. Teil. (254 S.) Braunschweig o. J., G. Westermann. Hln. DM 7,80.

Winninger, Paul, Construire des églises (Rencontres 49). (253 S.) Paris 1957, Les Éditions du Cerf.

Witzig, Hans, Von Morgarten bis Marignano. (220 S.) Zürich 1957, Orell Füssli. Hln. DM 9,50.

Woolf, Virginia, Der schiefe Turm. Fünf Essays. (67 Seiten) München o. J., Albert Langen-Georg Müller. Br. DM 3,80.

Wucher, Albert, Kleine Papstgeschichte. (176 S.) Frankfurt/M. 1957, H. Scheffler. Ln. DM 7,80.

Zeller, Hermann SJ, Ein Werktag ist kein Unglück. (79 S.) München 1957, Ars Sacra. Br. DM 5,20.

1957 K 8507 ✓

25. FEB. 1961
28. JAN. 1965
22. JUNI 1965
11. OKT. 1965
27. MRZ. 1980
12. SEP. 1980
14. Sep. 1981

Y. 80